

Een geschiedenis van het postmodernisme (1992)

Om tot een inzicht te komen wat het postmodernisme inhoudt, ligt het voor de hand om na te gaan wat het modernisme is. Dat is immers de stroming waarvan postmodernisten menen de opvolger te zijn. Het is van belang vanaf het begin duidelijkheid te hebben over de verschillende verschijningsvormen van het postmodernisme. Hoewel het de bedoeling is om in deze lessenserie het filosofische postmodernisme te behandelen, blijkt de term 'postmodernisme' in eerste instantie vooral in de kunst gebezigd te worden. In de kunst wordt met het postmodernisme een stroming bedoeld die zich niet meer wenst te houden aan de modernistische conventies die tot de jaren '60-'70 gemeengoed waren. Het is aardig om te constateren dat de term 'postmodernisme' werd gebruikt in Toynbee's 'A study of history' voordat er een kunststroming mee aangeduid werd. In dit omvangrijke speculatieve geschiedfilosofische werk duidde de Britse historicus Toynbee met 'postmodern' een maatschappij aan, die de opvolger van onze huidige westerse maatschappij zou zijn. Onze beschaving zou getransformeerd worden tot een postmoderne maatschappij waarin een zogenaamde wereldkerk, die uit een mengeling van eerdere godsdiensten zou bestaan, het culturele voortouw zou nemen.

Terugkerend naar de kunst is het interessant te zien dat de benaming postmodernisme (ook wel geschreven als post-Modernisme of Post-Modernisme) te plaatsen is in het rijtje van barok (misvormde parel), rococo (schelp-achtig), impressionisme (vaag en subjectief) en romaneske (sub-romaans) in de zin dat het hier oorspronkelijk negatieve benamingen betreft voor stromingen die afweken van de bestaande geaccepteerde kunststromingen. Postmodernisme ontleende haar naam aan precies die stroming waar zij zich tegen afzette, namelijk het modernisme. In de schilderkunst zette deze reactie tegen het modernisme, zoals gezegd, in de jaren '60-'70 in. Hoewel Pop-art niet als een echte postmoderne stroming gold, werd door mensen als Warhol en Liechtenstein wel geageerd tegen de elitaire abstracte moderne kunst. De massacultuur was volgens hen een zo belangrijk gegeven in de maatschappij geworden dat de kunst zich hieraan niet mocht of kon onttrekken. Het gevolg hiervan was dat stripverhalen en soepblikjes tot kunst werden verheven. Hoewel Pop-art zich juist afzette tegen de elitaire kunst, werd zij er gaande weg steeds meer een deel van en schoot wat dat aanging aan haar doel voorbij.

In de architectuur vond er ook een reactie plaats tegen het dogmatisch modernisme dat zijn belangrijkste oorsprong had in de architectuur van Bauhaus. Walter Gropius, maar in sterkere mate Ludwig Mies van der Rohe creëerde een internationale functionalistische bouwstijl die door de meeste latere architecten gedwee werd nagevolgd. Dit leidde tot de zogenaamde 'glass-box' architectuur. In de zeventiger jaren werd hiertegen steeds meer geageerd door een nieuwe generatie architecten. Zij braken met de strakke, 'functionele' (ondertussen was het oorspronkelijke functionalisme sterk verwaterd) modernistische bouwstijl en legden de nadruk op een architectuur waarin ongegeneerd geciteerd kon worden uit de kunstgeschiedenis. Was het uitgangspunt van de modernistische kunst altijd geweest dat het vernieuwend moest zijn, in de postmodernistische kunst was dit geen voorwaarde meer. Met goed fatsoen kon er eclectisch ontworpen worden; verschillende historische bouwstijlen konden naast elkaar gebruikt worden, zonder dat dit bij voorbaat afbreuk deed aan de esthetische waarde van het ontwerp. In navolging van deze revolutie in het denken over architectuur kwam ook in de schilderkunst een postmoderne stroming op die zich zeer veelzijdig ontwikkelde (Metafysisch classicisme, Narratief classicisme, Allegorisch classicisme, Realistisch classicisme), maar in ieder geval niet abstract genoemd kon worden.

Dat het postmodernisme, in filosofische en artistieke zin, blijkbaar goed aansluit bij de huidige maatschappij, betekent dat het gezien moet worden als een geslaagde poging om een groot aantal langere of kortere termijn ontwikkelingen te verdisconteren in een nieuw wereldbeeld. Deze ontwikkelingen deden zich, behalve op het gebied van de kunst, op velerlei gebied voor. In de filosofie was er gedurende de 20ste eeuw in toenemende mate sprake van een uitholling van de oude geldigheden. In de politiek bleek steeds duidelijker dat de belangrijkste ideologieën in de verste verte niet aan hun beloften konden voldoen. De wetenschap werd gedwongen haar pretenties als producent van objectieve kennis op te geven en in de taalkunde realiseerde men zich steeds meer dat het utopia van de optimale communicatie nooit bereikt zou kunnen worden. De rol van de taal in de filosofie veranderde sterk in de loop van de twintigste eeuw. Enerzijds werd de taal, met name door de Fransman M. Foucault, steeds verder ontmaskerd als zijnde een onderdrukkend medium waarvan de voornaamste functie het instandhouden van machtsverhoudingen leek te zijn, anderzijds groeide de overtuiging dat de taal het enige medium voor handen was om beschrijvingen van de werkelijkheid te verschaffen en uit te wisselen. Nadat een beroep op de objectieve representatie van de werkelijkheid door de taal onhoudbaar was geworden, namen filosofische en filologische taal- en tekstanalyses aan belang en invloed toe.

In een poging een concreet beeld te geven wat de postmoderne levenshouding inhoudt, stuiten we op het probleem van de praktische toepasbaarheid van de conclusies van het filosofische en artistieke postmodernisme. De meest zinvolle ontwikkeling die zich heeft voorgedaan in deze context heeft binnen de taalfilosofie plaatsgevonden. Daar werd steeds meer onderzoek gedaan naar het feitelijk functioneren van de gewone taal (in tegenstelling tot een objectieve, wetenschappelijke). Met name in de Franse filosofie kwam uit dit onderzoek een beeld naar voren van een taal die binnen alle maatschappelijke geledingen, dus ook binnen het sociale domein, machtsverhoudingen weerspiegelt en

in stand houdt. Het is deze ontwikkeling waarbij de volgende illustratie van het postmoderne levensgevoel aansluit. In een voorbeeld dat de Italiaanse schrijver Umberto Eco van de postmoderne levenshouding gaf komt dit beeld van de bezoedelde taal, in een postmoderne liefdesverklaring duidelijk naar voren.

Wanneer een man zijn oprechte liefde wil bekennen aan een ontwikkelde vrouw, kan hij niet meer zeggen 'Ik hou zoveel van jou' omdat hij weet dat zij weet (hij weet ook dat zij weet dat hij weet) dat deze woorden bevuild zijn geraakt door de talloze malen dat ze in bouquet-reeksverhaaltjes gebruikt zijn. De oplossing voor dit probleem is dat hij verwijst naar de bouquet-reeks en zegt: 'Om met de bouquet-reeks te spreken: Ik hou zoveel van jou.' Hiermee heeft de man gezegd wat hij wilde zeggen zonder aan de bezoedeling van de taal voorbij te gaan. Op een zodanige manier kan ondanks het wederzijdse besef van de vervuilde taal in de vorm van een soort ironisch spel toch gezegd worden wat er bedoeld wordt. Het grote verschil met de 'modernistische' houding is gelegen in het feit dat destijds de taal net zo bezoedeld was, maar dit niet of onvoldoende werd herkend. Men kon zichzelf nog als 'onschuldig' beschouwen.

Om te kunnen verklaren hoe binnen de filosofie de ontwikkeling tot het postmodernisme is verlopen, is het van belang om, zoals gezegd, de oorsprong en ontwikkeling van de moderniteit in het algemeen en de filosofie in het bijzonder te schetsen. De moderniteit, zoals die ook nu nog bestaat, is gefundeerd op drie uitgangspunten.

- 1] De maakbaarheid van de natuur (economische rationalisering)
- 2] De maakbaarheid van de politiek (politieke rationalisering)
- 3] De mogelijkheid van objectieve kennis (wetenschappelijke rationalisering)

Deze uitgangspunten zijn van doorslaggevend belang geweest in het ontstaan van de moderniteit. Tussen de drie zijn natuurlijk overlappingsen, maar voor de duidelijkheid zullen ze voorzover mogelijk afzonderlijk worden beschouwd. Het idee van de maakbaarheid van de natuur was in haar vroegste stadium een meer wetenschappelijke dan economische aangelegenheid. Een voorwaarde voor het ontstaan van deze traditie was een afkalving van de macht van de kerk. Deze had gedurende de middeleeuwen niet bepaald een stimulerende invloed uitgeoefend bij pogingen tot onderzoek naar de de mens omringende natuur. Deze houding van de kerk had twee belangrijke redenen. Ten eerste achtten grote delen van de clerus de kennis die de zintuigen konden verschaffen, en waar het wetenschappelijk onderzoek op gebaseerd was, van een inferieure soort. De werkelijk belangrijke vorm van kennis die men diende na te streven, was de ideële, bovenzintuiglijke kennis van het woord Gods. Deze was door middel van contemplatie en het lezen van de bijbel te verkrijgen. De tweede reden voor het afhoudende standpunt van de kerk ten opzichte van natuurkundig onderzoek was dat het een gevaar zou kunnen opleveren voor de dogma's waarop de kerk als instituut gebouwd was. Desondanks slaagden mensen als Copernicus en Galileï erin wetenschappelijk onderzoek te doen. In de zeventiende eeuw, nadat de macht en invloed van de kerk in Europa danig was verminderd door de reformatie, kon er op bredere schaal onderzoek gedaan worden. Dit onderzoek was oorspronkelijk geenszins anti-religieus van opzet. Integendeel, de bedoeling van de onderzoekingen van wetenschappers als Newton had vooral tot doel om de grootheid van de door God geschapen natuur voor de gewone sterveling inzichtelijk te maken. Wanneer de bedoeling van Gods schepping een ieder bekend zou zijn, zou al het kwaad uitgebannen worden. Zelfs in de vroegste fase van de moderne natuurkunde bleek er dus al een duidelijk verband te zijn tussen het beoefenen van de natuurwetenschap en de theorievorming over de ideale maatschappij.

Een in economisch opzicht interessant bijverschijnsel van de toenemende wetenschappelijke kennis was dat er steeds beter inzicht kwam hoe de natuur ten nutte gemaakt kon worden. In eerste instantie droeg dit, naast demografische factoren en een toename van de organisatorische capaciteiten van de 18de-eeuwer, bij tot een agrarische revolutie die het financiële surplus verschafte om de verdergaande technologische ontwikkelingen te kunnen bekostigen en toepassen. Beter bemesting, vergroting van de akkerbouwpercelen en beter gereedschap droegen allemaal bij tot een spectaculaire groei van de landbouwproductie. In deze periode ontstond er een samenloop van wetenschappelijke, technologische en economische krachten die de Industriële Revolutie inluidde. Gedurende de Industriële Revolutie vond er een toenemende rationalisering van de produktie plaats. Het transport van grondstoffen en eindprodukten werd steeds doelmatiger, betere machines verhoogden de produktie, markten vergrootten zich, de wereld werd kleiner. De toenemende kennis van de natuur leidde tot een spiraalsgewijze ontwikkeling van dit rationaliseringsproces. Elke fase in de ontwikkeling functioneerde als een katalysator voor de volgende. In samenhang met deze gang van zaken ontstonden ideeën die de rationalisatie ook op andere maatschappelijke terreinen wilden doorvoeren.

Het besef dat met behulp van rationele wetenschappelijke kennis de natuur onderworpen en benut kon worden, stimuleerde de gedachte dat dit ook toepasbaar zou zijn op de sociale werkelijkheid. In dit opzicht bouwden de Verlichtingsfilosofen voort op het inzicht dat ten tijde van Newton al was geformuleerd. Er bestond ook volgens hen geen wezenlijk onderscheid tussen de twee werkelijkheidsdomeinen, hoewel dat volgens de Verlichtingsfilosofen niet kwam omdat beide scheppingen van God waren. De maatschappij van de eerste helft van de 18de eeuw werd in grote delen van Europa gedomineerd door feodale machtsverhoudingen en, waar de reformatie niet was doorgedrongen, geestelijke onderdrukking door de kerk. Hiertegen rees onder intellectuelen, in eerste instantie vooral in Frankrijk en later in Schotland en de Duitse staten, verzet. Deze Verlichtingsdenkers bezonnen zich op manieren om

de maatschappij op rationele wijze te herscheppen. De feodale en de kerkelijke machten, toonbeelden van achterlijkheid en irrationaliteit, zouden plaats moeten maken voor een staatsvorm waarin er voor grotere groepen, volgens J.J. Rousseau zelfs het hele volk, zeggenschap in staatszaken was. Montesquieu ontwierp zijn Trias Politica waarin de verschillende machtssferen, de gerechtelijke, uitvoerende en wetgevende machten, principieel van elkaar gescheiden werden zodat machtsconcentraties zoals die in het verleden normaal waren geweest, voorkomen zouden kunnen worden. De Schotse economisch-filosoof Adam Smith legde de basis voor een politiek systeem waarin het marktmechanisme als leidraad werd genomen. Als de economie zijn gang kon gaan, zou door de toenemende welvaart uiteindelijk iedereen daaraan deel hebben, ofwel als producent ofwel als loonarbeider. Dit uitgangspunt zou de basis vormen voor het 19de eeuwse liberalisme. De staat had in deze theorie hoogstens een begeleidende rol. Zij diende zich echter te onthouden van beïnvloeding op het marktmechanisme. Als een 'invisible hand' zou dit mechanisme voor maatschappelijke orde borg staan.

Met het uitbreken van de Franse revolutie in 1789 leek het moment gekomen waarop de rationalistische sociale denkbepelden van de Verlichtingsfilosofen in praktijk gebracht zouden kunnen worden. Hoewel de periode van de napoleontische dictatuur nauwelijks overeenstemde met de verwachtingen van de meer democratisch gezinde burgerij, kon in de loop van de negentiende eeuw diezelfde burgerij zich toch tot op zekere hoogte de politieke macht eigen maken. Tijdens de revolutie van 1848 was het uitgerekend deze voormalig revolutionaire groep die zich inmiddels zo met de politieke macht had geïdentificeerd, dat zij de poging van de onder hen gelegen maatschappelijke lagen om ook een menswaardig bestaan te verkrijgen, onderdrukte. Gedurende de 19de eeuw werd steeds duidelijker dat het ongebreidelde economisch en politieke liberalisme zich niet zo ontwikkelde als Smith zich had voorgesteld. In plaats van een uitbreiding van de welvaart, vond er een enorme verpaupering en proletarisering van de arbeiders plaats. De snelgroeiende industriesteden puilden uit door de enorme toestroom van arbeiders van het platteland. Door het enorme overschot op de arbeidsmarkt en de daaruit volgende lage lonen, konden de produktiekosten laag gehouden worden en de winsten van de ondernemers tot enorme bedragen oplopen. Hoewel er van een zekere welvaarts-groei sprake was, hadden de arbeiders hier in deze fase nauwelijks deel aan. Aan deze schrijnende situatie appelleerde het socialisme. Ook deze politieke stroming ging, geheel in overeenstemming met de tijd, uit van de maakbaarheid van de samenleving hoewel zij daarvoor in eerste instantie een revolutie noodzakelijk achtte. De marxistische theorie van de klassenstrijd voorzag in een economisch-wetenschappelijke formulering van de onvermijdelijke ondergang van de kapitalistische bourgeoisie en de overwinning van de arbeidersklasse. Wanneer de macht in handen zou zijn van de arbeiders zou de maatschappij rationeel ingericht worden, waarna de staat uiteindelijk zou afsterven en iedereen zich optimaal zou kunnen ontplooiën.

De ontwikkeling van de wetenschap gaf, zoals gezien, aanleiding tot een enorme economische groei, die vervolgens weer zijn weerslag had op de maatschappelijke en politieke theorievorming. De wetenschap bleef zich, gestimuleerd door het grote succes, steeds verder ontwikkelen. Dit leverde de mensheid een stortvloed van nieuwigheden op die de kwaliteit van het bestaan in brede zin vergrootte. Ontwikkelingen in de geneeskunde, chemie, natuurkunde, biologie en de technologische toepassingen daarvan voedden de overtuiging dat de mens eindelijk, na vele eeuwen duisternis, in staat zou zijn om de werkelijkheid in zijn totale omvang te kennen en deze daarmee te onderwerpen tot algemeen nut voor de mensheid. Hierin speelde vooral het Darwinisme een grote rol. Tot het moment dat deze theorie ook in andere wetenschappen dan de biologie was doorgedrongen, was er vooral in de geschiedschrijving enige twijfel ontstaan over de totale kenbaarheid van de sociale werkelijkheid. Het sociaal-Darwinisme verschafte echter de positieve zekerheid dat ook de mens tot een fysiek gegeven kon worden gereduceerd. Vooral in de 19de eeuwse sociologie en psychologie leidde de integratie van de darwinistische denkbepelden tot het idee dat de mens in het algemeen, maar ook het individu, zich volgens noodzakelijke wetmatigheden gedroeg. Deze wetten waren voor de wetenschap kenbaar met behulp van de wetenschappelijke methode. Het hoeft dan ook geen verbazing te wekken dat juist in deze periode rassentheorieën bedacht werden en daaraan gelieerde onderzoeken werden gedaan.

Het idee dat de wetenschap het geëigende middel was om tot de objectieve werkelijkheid door te dringen, een idee dat overigens door de wetenschap zelf volop gepropageerd werd, werd het Positivisme genoemd. Aan alle drie de pijlers van de moderniteit (economie, politiek en wetenschap) was de verbindende gedachte van de vooruitgang gekoppeld. Nu de mens in staat bleek om de werkelijkheid op een rationele manier te ontsluiten, was er geen plaats meer voor haaks hierop staand, verouderd religieus bijgeloof over het einde der tijden en het hiernamaals. Vooruitgang was het credo geworden. Bovendien betrof het hier een proces met een noodzakelijk karakter. Immers eentonemende kennis van de sociale of de natuurlijke werkelijkheid was onomkeerbare en eeuwig. Uiteindelijk zouden alle raadsels ontsluitbaar zijn en de volledig rationele samenleving zijn intrede doen. De geschiedenis zou overwonnen zijn. Dit ongetemperde optimisme, dat paradoxaal genoeg tot een mythe van de totale, rationele beheersing uitgroeide, zou echter met het aanbreken van de 20ste eeuw met een groot aantal crises geconfronteerd worden.

Een van de weinigen die een kritische kanttekening bij deze negentiende eeuwse vooruitgangseuforie plaatste, was de Duitse filosoof F. Nietzsche. Hij stelde zich op het standpunt dat het denken van de mens werd bepaald door de historische omstandigheden waarin deze zich bevond. De taal, die denken überhaupt mogelijk maakt, was in deze redenering geen afspiegeling van een tijdloze, a-historische werkelijkheid maar een historisch gedetermineerd en imperfect ken-instrument. Nietzsche stelde de gebrekkigheid van de kennis van de mens centraal, maar merkte daar-

naast op dat dit wel het enige middel was dat hem ter beschikking stond. De tragiek van de negentiende-eeuwer was volgens Nietzsche, dat de mens leefde in een tijd waarin de maatschappelijke en wetenschappelijke ontwikkelingen elkaar in zo'n hoog tempo opvolgden. De taal, de mens in feite, bleek onvoldoende in staat om deze zaken te verdisconteren. Het gevolg was dat er een gapend gat bestond tussen de feitelijke maatschappelijk-historische stand van zaken en de taal. Het werd hoog tijd, volgens Nietzsche dat er een nieuwe taal en grammatica tot stand kwam. In het verlengde van deze opvattingen concludeerde hij dat niet de objectieve werkelijkheid, maar de taal die mensen tot hun beschikking hadden bepaalde hoe zij zichzelf, de maatschappij en de natuur beschouwden. De geobsedeerdheid van zijn tijdgenoten met de objectiviteit werd door Nietzsche geïnterpreteerd als een door een achterlijke taal geconstreerde pseudo-representatie van de werkelijkheid. Het behoeft nauwelijks gezegd dat dit alles in flagrante tegenspraak was met de overheersende mentaliteit.

Het optimisme dat zich in de loop van de 19de eeuw steeds meer meester had gemaakt van de westerse mensheid kreeg in de 20ste eeuw een aantal zware tegenslagen te verwerken. De Eerste Wereldoorlog, die als een 'frische fröhliche Krieg' begonnen werd, bleek uit te lopen op een ongekende slachtpartij. Het vertrouwen dat de mens er in zou kunnen slagen om op een rationele manier met zijn problemen om te gaan, leek ten onder te gaan in een vloedgolf van irrationalisme en geweld. De Russische revolutie en de daaropvolgende burgeroorlog gaven ook al geen vertrouwen in de rationele vermogens van de mens. De economische crisis van Wall Street in 1929, de opkomende fascistische dictaturen en de Tweede Wereldoorlog betekende een zware crisis voor de verlichtingsidealen van rationaliteit en vooruitgang.

Dialektik der Aufklärung

Een poging ter verklaring van deze teloorgang van de westerse cultuur vond plaats binnen de organisatie van het Institut für Sozialforschung te Frankfurt, beter bekend als de 'Frankfurter Schule'. Dit instituut kreeg deze naam nadat het in 1933 gedwongen was om uit te wijken naar Genève, Parijs en later de Verenigde Staten. Het Institut werd in 1923 opgericht met financiële steun van de vader van een van de oprichters. In de Weimar republiek, die sinds de nieuwe grondwet van 1919 in Duitsland ontstaan was, probeerde het instituut een sociaal-wetenschappelijk onderzoeksprogramma op te zetten. Hierbij vormde het socialisme een belangrijk uitgangspunt. Omdat men zich niet aan een politieke stroming wilde binden, werd besloten zowel de bolsjewieken in Moskou als de gematigde Duitse socialistische partij te mijden en zich met de uitgangspunten van het marxisme bezig te houden. Het doel hierbij was om een verklaring te vinden voor het feit dat de toekomst zich anders had ontwikkeld dan Marx een halve eeuw daarvoor had voorspeld. Hierbij stond de vraag naar de verhouding tussen de revolutionaire theorie en de revolutionaire praktijk centraal. Inmiddels werd immers duidelijk dat de eerste socialistische staat ter wereld, de Sovjet Unie, zich genoodzaakt zag om de socialistische theorie aan de kant te schuiven en voornamelijk probeerde aan de macht te blijven. Als op basis van wetenschappelijk onderzoek de marxistische theorie zodanig zou kunnen worden aangepast dat de praktische invulling levensvatbaar was, zou het Institut de wegbereider voor het ware socialisme kunnen zijn.

Binnen de organisatie van het Institut vond er in de loop van de jaren '20 een aantal belangrijke verschuivingen plaats. Ten eerste waren jongere medewerkers als Max Horkheimer en Theodor Adorno van mening dat de positivistische wetenschapsopvatting van de oude garde uit de tijd was. Juist de Eerste Wereldoorlog had aangetoond dat de zekerheid van objectieve kennis, onvermijdelijke vooruitgang en rationaliteit op zijn zachtst gezegd problematisch was. Ten tweede nam het aanvankelijke enthousiasme voor het Russische experiment steeds verder af, totdat tijdens de zuiveringsprocessen onder Stalin halverwege de dertiger jaren deze jongere generatie tot de conclusie kwam dat er feitelijk geen praktijk van het socialisme bestond. Nadat geconstateerd was dat de Sovjet Unie in een dictatuur was veranderd en er overal in Europa totalitaire regimes in opkomst waren, begon bij Horkheimer en Adorno de vraag te rijzen hoe het mogelijk was dat de westerse maatschappij die voortbouwde op de traditie van de Verlichting, waarvan het humanisme en de rationaliteit de pijlers vormden, kon omslaan in barbarij en totalitarisme. Inmiddels was het Instituut na de machtsovername van Hitler in 1933 gedwongen geëmigreerd.

De vraag naar de oorsprong van de totalitaire staat en de verhouding daarvan tot de Verlichtingstraditie culmineerde in een samenwerkingsproject van Horkheimer en Adorno. Het boek dat zij tussen 1938 en 1944 samen schreven, droeg de naam 'Dialektik der Aufklärung' en werd in 1947 bij Querido in Amsterdam uitgegeven. In dit boek, dat het meest bekende werk van de Frankfurter Schule was in deze periode, ondernamen Horkheimer en Adorno een zogenaamde 'anamnetische' analyse van de geschiedenis van de westerse subjectiviteit. In dit boek articuleerden zij het onderscheid tussen rationaliteit aan de ene kant en verzoening en vrijheid aan de andere. In 'Dialektik der Aufklärung' werd de spanning beschreven tussen de verworvenheden en de verdorvenheden van de Verlichting. Als verworvenheden erkenden Horkheimer en Adorno de kritische Rede en het ideaal van de vrijheid van het individu. De positieve erfenis was echter in toenemende mate onder druk komen te staan van de zogenaamde 'instrumentele Rede'. Hiermee doelden de auteurs op het andere aspect van de rationaliteit, namelijk de rationaliteit die zich met behulp van de technologie en de mythe van de totale beheersing had ontwikkeld tot een perfide methode van uitbuiting van de Natuur. Deze uitbuiting kwam op twee manieren naar buiten. Zowel de natuur als leverancier van grondstoffen, als de natuur als wezenlijk onderdeel van het mens-zijn viel aan de instrumentele Rede ten prooi.

Met nadruk wordt in het boek het begrip 'anamnese' (ziektegeschiedenis) gebruikt. Horkheimer en Adorno waren

namelijk van mening dat de westerse beschaving ziek was. Deze ziekte had, geheel in navolging van de ideeën van Freud, het karakter van een schizofrene neurose. De mens was innerlijk verscheurd en verscheurde daardoor zijn omgeving. De menselijke natuur had zich 'entzweit' en deze gespletenheid tussen de mens als natuur (Freuds 'Id') en de mens als cultuur (Superego) leverde hem angsten, paranoia en narcisme op. De oorsprong van deze ontwikkeling plaatsten Horkheimer en Adorno in de verhouding van de mens tot de natuur. De ontwikkelingsgang van de mensheid zagen zij in termen van een traumatische poging van de mens om zich los te maken van de allesomvattende natuur. Het uiteindelijk gevolg hiervan was dat de mens zijn angst voor de natuur, het onbekende, nooit had kunnen overwinnen en uiteindelijk steeds verder probeerde de natuur aan zich te onderwerpen, hetgeen in de Verlichting en de periode daarna zijn absolutistische invulling kreeg.

Oorspronkelijk, in de tijd van het primitieve pre-animisme, was de mens totaal overgeleverd aan de machten van de natuur. In tegenstelling tot de opvattingen van romantische en neo-romantische filosofen was deze natuurstaat, volgens Horkheimer en Adorno, verre van ideaal. Het enige besef dat de mens had was dat hij verschilde van de overweldigende natuur, dat hij daaraan niet-identiek was. In tegenstelling tot de natuur was de mens bijvoorbeeld sterfelijk. Dit gaf aanleiding tot doodsangst, waarbij de natuur als de oorzaak voor het sterven werd gezien. Het was dus van groot belang de natuur te pacificeren om het naakte bestaan te rekken. Volgens Horkheimer en Adorno, die zich ook hierbij op Freud baseerden, had deze verhouding tot de natuur het karakter van een identificatie met de agressor. De oerangst kreeg zijn uitdrukking in het toekennen van een algemene magische kracht aan het niet-identieke. Dit geloof in deze magische kracht, 'Mana' genaamd, ontwikkelde zich tot het animisme waarin de algemene magie werd benoemd in concrete objecten. Hoewel de uiterlijke vorm van het magisch karakter van de natuur zich door de eeuwen heen ontwikkelde, veranderde de angst van de mens voor de natuur niet. Volgens Horkheimer en Adorno is er dan ook geen wezenlijk verschil tussen het 'Mana'-idee uit de oertijd en het Positivisme. Beide kunnen immers beschouwd worden als mythen, als pogingen om de omringende werkelijkheid in een herkenbare, vastliggende context te plaatsen, waardoor datgene waar men eigenlijk doodsbang voor is gepacificeerd kon worden. Hoezeer de mens ook probeert de dood te overwinnen, de natuur wint uiteindelijk toch. In dit opzicht is de verhouding van de mens tot de natuur de grote constante in de geschiedenis.

Parallel hieraan speelt er volgens Horkheimer en Adorno nog een tweede ontwikkeling; de pogingen van de mensheid zich los te maken van de natuur. Dit proces van zogenaamde 'ontmythologisering' hield in dat de mens er langzamerhand in slaagde zijn eigen subjectiviteit te onderscheiden van de objectieve omringende natuur. In de praktijk hield dit in dat de mens er steeds beter in slaagde de natuur aan zich te onderwerpen, eerst in de vorm van landbouw later in de vorm van techniek. De mythische kracht van de Natuur werd door de toenemende rationaliteit van de mens teruggeduwd en benoemd. Evenredig met dit proces ontwikkelde zich het vage besef van een verschil tussen mens en natuur tot een idee van een fundamenteel onderscheid tussen beide. Dit besef kon de angst voor de natuur niet wegnemen, integendeel. Door het idee dat de objectieve natuur per definitie iets heel anders was dan het subjectieve individu werd de laatste blokkade weggenomen om de objectiviteit als een buiten de mens liggend wingewest te beschouwen. De mens eiegende zich het recht toe de natuur te verscheuren voor het eigen gewin. Een ander aspect van de principiële breuk tussen mens en natuur had tot gevolg dat de mens hierdoor zijn eigen 'natuur-zijn' ontkende. Deze spanning tussen het enerzijds ontkennen van enige subjectiviteit van de natuur terwijl de fysieke subjectiviteit feitelijk natuur is, leverde een verregaande innerlijke verscheurdheid op.

Dit proces vond zijn vervolmaking in de periode na de Verlichting. De rationaliteit die zich in de voorgaande eeuwen steeds verder had ontwikkeld, vormde de motor voor deze gang van zaken. Naarmate er immers van de concrete natuur steeds meer geabstraheerd kon worden door middel van de rationele logica, met andere woorden, naarmate de veelzijdigheid en kwetsbaarheid van de natuur veronachtzaamd kon worden omdat het toch buiten de mens lag, kon er lukraak uit gegraaid worden. Mede-lid van de 'Frankfurter Schule' Walter Benjamin had in dit kader een filosofie ontwikkeld waarin hij het bestaan van een oorspronkelijk 'zuivere' taal beschreef. In deze taal waren het woord en het concrete ding waarnaar het woord verwijst gelijk. Naarmate één woord naar meer dingen verwijst en dus van eigenaam tot soortnaam verwordt, raakt de taal meer onzuiver. Het proces van abstractie zette zich in de geschiedenis voort om via logica en wiskunde uiteindelijk de totale abstractie en daarmee het huidige stadium van de totale versimpeling van de werkelijkheid te bereiken. Met betrekking tot het idee van de tot arbeidskracht gereduceerde mens moesten Horkheimer en Adorno hun waardering voor Marx en zijn economische geschiedsfilosofie drastisch herzien.

Het meest pijnlijke gevolg van deze ontwikkelingsgang van de mensheid, en de voornaamste reden voor de 20ste-eeuwse excessen, lag volgens Horkheimer en Adorno in het feit dat het niet-identieke, dat oorspronkelijk stond voor de buiten het subject gelegen natuur, gaandeweg gelijkgesteld werd met alles dat zich buiten de eigen groep bevond. De eigen groep, hoe verschillend die ook benoemd werd in de opvattingen van het nationalisme, het sociaal-darwinisme, het nationaal-socialisme of communisme, vormde het bekende, het identieke. Alles wat daarbuiten lag werd als objectieve natuur beschouwd, ongeacht of het mensen of steenkool betrof, en kon dus ongelimiteerd uitgebuit worden. De fascistische regimes die Horkheimer en Adorno in de dertiger jaren overal om zich heen zagen ontstaan, waren een typisch voorbeeld van de oerangst voor het niet-identieke. De moderniteit had in de vorm van het beschavingsoffensief of het superego deze oerangst proberen weg te moffelen, maar had haar juist door haar te onderdruk-

ken alleen maar in kracht doen toenemen. Deze enorme energie kon gemobiliseerd worden door te appelleren aan de oerangst voor het niet-identieke in de vorm van een mythische politieke of sociaal-filosofische theorie. Het fascisme, of zich dat nu bediende van de mythe van de nationale staat, het arische ras, de klassenstrijd of zelfs van de mythe van - nota bene - de ideale natuurstaat zoals Rousseau die zich had voorgesteld, slaagde erin deze driften voor het eigen gewin, de eigen dominantie te kanaliseren en voor zich te laten werken.

Een derde ontwikkeling die Horkheimer en Adorno in de geschiedenis ontwaarden, verliep van de periode waarin het mythische, oftewel het absolute, wereldbeeld overheerste tot de periode van de ontmythologisering van het wereldbeeld, gevolgd door een hermythologisering van het wereldbeeld. Zoals gezien, bevrijdde het subject zich door de toenemende rationele natuurbeheersing steeds verder van de natuur, zonder daarbij overigens zijn doodsangst te overwinnen. Deze doodsangst kon onmogelijk overwonnen worden zolang het inzicht niet beklifde dat de mens en de natuur hun subjectiviteit en objectiviteit met elkaar delen. In zijn biologische hoedanigheid is het individu objectieve natuur, net zo als de natuur als levensader, als biotoop voor de mens subjectief is. Het mythische wereldbeeld van de absolute natuuroverheersing, de absolute overheersing van de objectiviteit over de subjectiviteit, raakte door de effectieve natuurbeheersing van de mens in toenemende mate zijn absolute karakter kwijt. Eerst ervoer het subject zichzelf als anders dan zijn natuurlijke omgeving, vervolgens slaagde hij erin de natuur in toenemende mate te benoemen en binnen zijn taal te plaatsen. De volgende stap was het begin van de onderwerping van de natuur, hetgeen sinds de Verlichting culmineerde in een hernieuwde verabsolutering van de subjectiviteit over de objectiviteit en een verdergaande abstractie van de veelzijdige natuur in de vorm van formules en wiskunde. Opnieuw ontstaat er dus een mythisch wereldbeeld, namelijk het absolutistische cartesische beeld dat de werkelijkheid gelijk is aan wiskunde en logica. Het wrange hierbij is dat juist de Verlichting zich afzette tegen bijgeloof en achterlijkheid in voorgaande tijden, maar zelf zijn eigen opvattingen over Vooruitgang en Rede mythologiseerde. Precies hier haakten Horkheimer en Adorno met hun kritiek op in.

Op basis van de ontwikkelingen die zij in 'Dialektik der Aufklärung' beschreven, leek het dat Horkheimer en Adorno zich aansloten bij cultuurpessimisten als Nietzsche en Spengler. Niets was echter minder waar. Hun kritiek op de geschiedenis en in het bijzonder op de Verlichting is er een die per definitie alleen binnen de humanistische, kritische verlichtingstraditie geformuleerd zou kunnen worden. Horkheimer en Adorno constateren dat de economische rationalisatie, enerzijds vanwege haar lucratieve karakter, anderzijds vanwege het feit dat de liberale burgerij zich in de loop van de 19de eeuw ontwikkelde tot een conservatieve stroming, zich explosief ontwikkelde. De humanistische pijler van de Verlichting die de traditie van democratie, gerechtigheid, vrijheid, gelijkheid, broederschap, maar vooral van een kritische houding vertegenwoordigde, raakte ondergesneeuwd. De kritische traditie sloot in de 19de eeuw niet meer aan bij de opportunistische opvattingen van haar voormalige bondgenoot, de liberale burgerij. De verwezenlijking van de humanistische idealen moest het afleggen tegen de politieke macht die de burgerij vertegenwoordigde en die ze niet bevroegde wenste te zien. Bovendien was de humanitaire verlichtingstraditie zelf niet economisch lucratief en dus afhankelijk van de medewerking van de politieke macht. Door het uitblijven van deze medewerking, sterker door de actieve tegenwerking hiervan, kreeg de humanistische verlichtingstraditie geen kans te waarschuwen voor de onvermijdelijke zelfvernietiging van de mensheid indien de totale breuk tussen mens en natuur niet zou worden opgeheven; indien de mythologisering van de Verlichting niet zou worden beëindigd. Alleen door filosofische reflectie op basis van de humanitaire verlichtingstraditie zou de mensheid tot deze inzichten kunnen komen en de (mythische) voorgeschiedenis in Hegeliaanse zin kunnen beëindigen en de (verlichte) geschiedenis kunnen ingaan. Pas wanneer de mensheid de valsheid van de (mythische) vooruitgang zoals die zich tot dan toe had ontwikkeld zou realiseren, zou de weg voor werkelijke vooruitgang vrij zijn.

De betekenis van de titel 'Dialektik der Aufklärung' kan dan ook als volgt worden verklaard. De Verlichting draagt binnen haar traditie van rationaliteit twee hoofdstromen in zich. Enerzijds de economisch-technologische rationaliteit (instrumentele Rede), anderzijds de humanistische rationaliteit. De op de eerste gebaseerde materiële vooruitgang slaat onvermijdelijk om in vernietigende regressie, tenzij de dialectische tegenpool van de humanitaire rationaliteit in staat is om daaraan tegenwicht te bieden. Hoewel met name Adorno in een aantal opzichten door Hegel beïnvloed was, geeft het boek niet de indruk dat Horkheimer en Adorno van een noodzakelijke dialectische ontwikkeling overtuigd zijn. Ondanks hun pessimisme kennen ze tenminste nog een mogelijkheid van een verandering ten goede toe aan de humanistische traditie van de Verlichting. Meer dan een mogelijkheid kan dit natuurlijk niet zijn, omdat zij anders hun eigen standpunt zouden mythologiseren.

Binnen het kader van het modernisme-postmodernisme debat speelt 'Dialektik der Aufklärung' een cruciale rol. Voorstanders van een herziene moderniteit beroepen zich op een herijking van de rationaliteit op basis van de positieve verlichtingstraditie. Hun postmoderne tegenstanders ontkennen dat de Verlichting iets anders heeft voortgebracht dan de machtsmiddelen en methoden van economische en politieke onderdrukking. Zij distantiëren zich daarom van de Verlichting en daarmee van de rationaliteit als mogelijk positief werkzaam begrip. Hoewel Horkheimer en Adorno hun boek in 1944 schreven en het pas in 1947 uitgegeven zagen, waren zij niet op de hoogte van de holocaust. Voor veel postmodernisten vormt deze gebeurtenis echter de totale ontkenning van de verlichtingstraditie. Voor Adorno, en in mindere mate voor Horkheimer, bracht het besef dat Auschwitz had kunnen plaatsvinden een verschuiving in zijn denken teweeg. Kon 'Dialektik der Aufklärung' uiteindelijk nog als een kritische beschouwing van de Verlichting

gezien worden, in hun latere werk konden beide auteurs het niet meer opbrengen om binnen deze traditie te blijven. Horkheimer ging zich steeds meer interesseren voor religie, zowel als studie-object als levenshouding, terwijl Adorno zich nadien uitsluitend nog in pessimistische termen uitliet over heden, verleden en toekomst.

De crisis in de wetenschapsfilosofie

In het voorgaande hebben we kunnen constateren dat in de twintigste eeuw in sociaal-filosofisch opzicht vraagtekens werden geplaatst bij het negentiende-eeuwse massaal beleden vooruitgangsgeloof. De bijstelling van de theorieën over de aard van de werkelijkheid was ingegeven door gebeurtenissen als de Eerste Wereldoorlog, de beurskrach van 1929, het stalinisme en het nationaal-socialisme. Het culturele domein dat de filosofie het meest na lag en dat als de voornaamste gangmaker en propagandist van het Positivisme als levenshouding gold, was de wetenschap. Ook de wetenschap bleek haar harde en optimistische pretenties in de twintigste eeuw steeds meer te moeten prijsgeven. De oorsprong van de problematisering van de objectiviteitsclaims van de wetenschap lag echter al enkele eeuwen eerder. Ongeveer tegelijkertijd met de vestiging van de rationele wetenschappelijke methode, werd de eerste fundamentele kritiek daarop al geformuleerd. Een van de eersten die lastige vragen over de geldigheid van het natuurwetenschappelijke causaliteitsbegrip stelde, was de Schotse filosoof David Hume. Hij maakte duidelijk dat hoe groot het aantal individuele waarnemingsuitspraken ook is, er logisch gezien nooit een sluitende algemene uitspraak uit kon voortkomen. Als de ene gebeurtenis maar vaak genoeg door de andere wordt gevolgd, gaat de mens weliswaar verwachten dat oorzaak 'A' altijd gevolg 'B' heeft, maar dit kan nooit meer dan een psychologisch verschijnsel zijn. Oorzakelijkheid is niet waarneembaar. Het enige dat waargenomen kan worden is een verschijnsel dat, voor zover bekend, altijd door een ander verschijnsel in de tijd gevolgd wordt. Dat hiermee niets gezegd is over een eventuele noodzakelijke relatie tussen 'A' en 'B' kan met het volgende voorbeeld worden geïllustreerd. De Papoea's op Nieuw Guinea werden in het midden van de twintigste eeuw voor het eerst geconfronteerd met vliegtuigen. Dit was voor hen een enorm indrukwekkend verschijnsel. Ze constateerden dat elke keer wanneer er een vliegtuig bij hen op bezoek kwam en hen allerlei goederen en medicijnen bracht, er een landing op een open plek in het bos plaatsvond. Hieruit concludeerden zij niet dat het landen van een vliegtuig een landingsbaan veronderstelt, maar dat een landingsbaan zorgde dat er vliegtuigen in de lucht kwamen. Teneinde meer vliegtuigen binnen hun gebied te krijgen, gingen de Papoea's open plekken in het oerwoud hakken. Het causale verband tussen vliegtuigen en landingsbanen werd door hen precies andersom gelegd. Voorstanders van de causaliteitsgedachte, die door Hume bekritiseerd werd, brachten daar tegenin dat een van de grootste zekerheden toch was dat de zon elke dag opkwam en dat die zekerheid bewezen werd door het feit dat de wetenschap in staat was om nauwkeurig te voorspellen hoe laat dit verschijnsel elke dag zou gaan plaatsvinden. Op dit voorbeeld kon echter op twee manieren kritiek geleverd worden.

Ten eerste houdt het feit dat bepaalde natuurwetten in het verleden altijd juist geweest zijn, niet logisch in dat dit ook in de toekomst zo zal zijn (zie de voorbeelden van Copernicus en Galileo). Het sleutelwoord hierbij is 'logisch'. Dit wil zeggen dat wetenschappelijke kennis waarheden verwoordt die geldig blijven ongeacht wat de omstandigheden zijn. Deze pretentie heeft lange tijd het gezicht en de geloofwaardigheid van de wetenschap bepaald. De moderniteit is op deze veronderstelling gefundeerd en de aantasting van dit wetenschappelijke uitgangspunt betekende automatisch een aantasting van de moderniteit zelf. Ten tweede zijn natuurwetten zelf ook algemene uitspraken die dus nooit logisch bewezen kunnen worden door waarneming. Deze methode van inductie kan niet anders beargumenteerd worden dan door de volgende redenering; 'de methode van inductie is juist omdat deze in geval a, b, c, d, e, f, enzovoorts juist gebleken is'. Om de juistheid van inductie te bewijzen moet er dus gebruik gemaakt worden van datgene wat nog bewezen moet worden; namelijk dat er absolute eeuwige zekerheid verkregen kan worden door uit een groot aantal singuliere waarnemingen enkele onweerlegbare algemeenheden te halen. De wetenschap neemt weliswaar op basis van waarnemingen in het verleden aan dat de natuur een regelmatigheid heeft die zich in de toekomst zal voortzetten, maar er is geen enkele logische zekerheid om dit aan te nemen, hoogstens een statistische waarschijnlijkheid. Het beschrijven van de geldigheid van een algemene uitspraak in termen van waarschijnlijkheid heeft echter de vervelende consequentie dat dit niet meer terug te brengen is tot de singuliere waarneming waarop hij gebaseerd is. De singuliere waarneming wordt, ongeacht de duiding daarvan, voor 100% gedaan, en heeft als zodanig een feitelijke en geen waarschijnlijke status. Een even onverteerbare bijkomstigheid is dat de voorwaarde van statistische waarschijnlijkheid is dat bepaalde gebeurtenissen niet plaatsvinden. Logisch gezien is deze uitspraak echter intern tegenstrijdig. Een gebeurtenis vindt per definitie plaats. Een niet-waargenomen gebeurtenis is daarmee geen gebeurtenis en heeft dus ook geen eigenschappen die geïnduceerd kunnen worden. Deze kritiek heeft veel empirische wetenschappers in een identiteitscrisis gebracht, vooral diegenen die zich niet wilden neerleggen bij de opvatting dat empirisch onderzoek een psychologische kwestie was in plaats van een feitelijke inductieve methode leidend tot logisch zekere, of ten minste statistische objectieve kennis.

K.R. Popper was de eerste die brak met het door de zestiende-eeuwse Engelse filosoof F. Bacon ingezette inductivisme. Dit was zijn reactie op de wetenschapsfilosofische school, genaamd de 'Wiener Kreis', die nog zeer sterk aan de inductieve bewijsvoering hing (de bewijsvoering is afhankelijk van de mate van empirische bevestiging oftewel verificatie). Popper ontkende dat het zin had om theorieën op te stellen die een zo groot mogelijke waarschijnlijkheid hebben en om daaraan het wetenschappelijk gehalte van de theorie af te meten. Het is namelijk heel gemakkelijk om

een uitspraak te verzinnen, afgezien van tautologieën, die tot praktisch oneindige verificatie kunnen leiden. 'Het zal gaan regenen', is hier een voorbeeld van. Deze uitspraak kan zelfs nooit gefalsificeerd worden; een eigenschap die normaal geldt voor metafysische uitspraken. Het wetenschappelijk gehalte van deze uitspraak is echter nul. Hoe minder informatief een uitspraak, des te waarschijnlijker hij is. De wetenschap beweerde van oudsher dat zij juist op zeer informatieve uitspraken uit was. Het was volgens Popper veel nuttiger als we uitspraken doen die een hoger informatief gehalte hebben, en dus noodzakelijk minder waarschijnlijk zijn. 'Het zal komend jaar gaan regenen', is wat dat betreft al een enorme verbetering. Het mag dan nog steeds geen geweldig informatieve uitspraak zijn, de kans dat het niet waar is, is toch aanmerkelijk groter dan bij de vorige uitspraak. Verdere verhoging van de weerlegbaarheid van de uitspraak brengt tegelijkertijd nadere informatie mee. Via 'Het zal komend jaar gaan regenen in Amsterdam', en 'Het zal morgen gaan regenen in Amsterdam', tot 'Het zal morgen tussen 2 en 4 gaan regenen in Amsterdam', komen we uit bij een zeer falsificeerbare, zeer informatieve uitspraak.

Waar wetenschap dus volgens Popper het meest bij gebaat was, waren uitspraken met een hoge informatieve waarde, dat wil zeggen theorieën die zoveel mogelijk onbekende zaken voorspellen. Hetzelfde probleem als bij zeer waarschijnlijke uitspraken doet zich hier echter ook voor. Het is niet moeilijk om een zeer falsificeerbare, zeer informatieve uitspraak te verzinnen tenzij een derde voorwaarde is dat de uitspraak, (theorie, voorspelling) zo dicht mogelijk bij de waarheid licht. In navolging van Hume's inductie-kritiek concludeerde Popper dat het vruchtbaarder was om theorieën op te stellen die een ontkenning opleveren. Bij oneindige bevestiging was de wetenschap niet gebaat. Dit kon, zoals gezien, nooit logische zekerheid opleveren. Eén falsificatie van een theorie leverde echter meteen zekerheid op: de theorie klopt niet! De falsificatie-theorie leverde volgens Popper ook een duidelijk demarcatiecriterium voor wetenschap en niet-wetenschap op. Theorieën die zich principieel aan falsificatie onttrokken konden per definitie niet wetenschappelijk zijn, maar hadden een metafysisch karakter. Hiermee wilde Popper overigens niet zeggen dat deze theorieën waardeloos waren, integendeel. Hoe waardevol deze uitspraken ook konden zijn, wetenschappelijk waren ze niet.

De implicatie van deze falsificatie-theorie van Popper was dat theorieën die aan bovenstaande eisen voldoen maar (nog) niet gefalsificeerd zijn, altijd een voorlopig karakter houden. De wetenschapper moet dan ook altijd bereid zijn om een eenmaal weerlegde theorie op te geven, en met de door de falsificatie verkregen kennis opnieuw over gaan tot verdere theorievorming. Op deze wijze vond volgens Popper vooruitgang in wetenschappelijke kennis plaats. De vraag die in reactie hierop rees, was of de verwerping van theorieën wel zo rationeel verliep als Popper veronderstelde. De praktijk van de wetenschap (in tegenstelling tot het idealistische, a-historische beeld dat de wetenschapslogica presenteerde) wees uit dat met Poppers falsificatie-theorie zonder al te veel moeite de hand kon worden gelicht. Elk natuurwetenschappelijk onderzoek of experiment maakt bij de formulering van de voorwaarden, de opstelling en de uitkomsten gebruik van de zogenaamde 'Ceteris Paribus-clausule'. Dit houdt in dat bij de beschrijving van elke experimentele situatie ervan uitgegaan wordt dat de externe factoren die normaal gesproken niet relevant zijn voor het onderzoek, als onveranderlijk worden beschouwd. Dit voorbehoud geeft echter volop gelegenheid om een falsificatie van een theorie, die volgens Popper tot verwerping zou moeten leiden, te annuleren door te stellen dat blijkens de afwijkende uitkomst van het experiment niet aan de 'Ceteris Paribus' voldaan is. In plaats van falsificatie, en de daaraan verbonden groei van kennis, vindt er een immunisering van bestaande theorieën plaats op basis van andere dan wetenschappelijk-rationele argumenten.

Hoewel Popper zelf niets kon doen tegen dit misbruik, had zijn theorie van de zogenaamde 'background knowledge' (onproblematiese achtergrondkennis), een voor hem ongewenst effect voor de status van de wetenschappelijke kennis. De falsificatie-theorie zou in principe kunnen leiden tot een oneindige toetsing van de vooronderstellingen die aan elke theorie ten grondslag liggen. Aangezien iedere theorie een voorafgaande theorie heeft zouden we door een consequente toepassing van het falsificatie-beginsel bij elke toetsingsprocedure weer bij de oerknal eindigen. Om dit te voorkomen stelde Popper voor om een consensus met betrekking tot zogenaamde achtergrondkennis te formuleren. Dit hield in dat een aantal theorieën, met een zo groot mogelijk empirisch gehalte, als voorlopig 'waar' werden geaccepteerd door de gemeenschap van wetenschappers. Deze stap hield dus in dat tussen betrokkenen werd afgesproken wat als algemeen geldend werd beschouwd, met natuurlijk het voorbehoud dat het waarheidspredikaat een voorlopig karakter had en alleen omwille van het praktisch functioneren van de wetenschap waarde had.

Het belangrijke gevolg van deze uit wetenschappelijk oogpunt praktische toevoeging door Popper was echter dat wetenschappelijke theorievorming uiteindelijk op niets anders gebaseerd was dan op voorlopig geldige onderlinge afspraken tussen personen. Dit idee is de geschiedenis ingegaan als de consensus-theorie van waarheid. Waarheid was niet langer een kwestie van correspondentie van uitspraken met de objectieve werkelijkheid. Evenmin werd de objectieve waarheid van kennis nog bepaald door de logische, mathematische of geometrische coherentie tussen uitspraken onderling. Waarheid was een intersubjectieve overeenkomst tussen deskundigen, die niet meer pretendeerde te zijn dan dat. Wat bleef er dan nog over van het idee van een objectieve werkelijkheid die met een beroep op 'de feiten' kenbaar zou zijn? Als de feiten slechts de status hebben van voorlopige aannames, welke criteria hebben we dan nog over om te kunnen spreken in termen van 'waarheid' of 'werkelijkheid'? Is er nog reden om aan te nemen dat de objectieve werkelijkheid iets anders dan slechts een (inter)subjectieve constructie is? De theorie van de 'background knowledge' betekende feitelijk het einde van het idee van de objectieve kennis. Waarheid van kennis werd nu

op communicatieve gronden toegekend.

De omwenteling in de wetenschapsfilosofie die door de Amerikaan T.S. Kuhn met zijn boek 'The structure of scientific revolutions' veroorzaakt werd, sloot helemaal aan bij bovenstaande vragen. Kuhn bracht de redenering die door de theorieën van Popper was ingezet tot een logische conclusie, een stap die Popper zelf pertinent weigerde te zetten. De implicaties zouden de rationele wetenschap immers overleveren aan relativisme, iets dat Sir Karl niet op zijn geweten wilde hebben. De objectieve realiteit werd door Kuhn inderdaad gezien als een constructie op basis van bepaalde conventies tussen wetenschappers. De klassieke aanspraak van wetenschap als zou zij in staat zijn inzicht te verkrijgen in de objectieve werkelijkheid, werd zodoende ontmaskerd als een loze pretentie; een retorische constructie. Kuhn zette een belangrijke stap, vergelijkbaar met de stap die Nietzsche zeventig jaar daarvoor had gedaan, naar de 'vertaling' van de werkelijkheid. Waar Popper nog duidelijk verwees naar een rationele consensus onder wetenschappers over welke uitspraken als geldige basiskennis werden geaccepteerd, toonde Kuhn aan met zijn zogenaamde paradigma-theorie dat deze consensus in het geheel niet rationeel (althans in de klassieke betekenis van het woord) te noemen was.

Onder paradigma verstaat Kuhn (hoewel hij er vele verschillende definities van geeft) het geheel van symbolische generalisaties en formules, metafysische vooronderstellingen, methodologische normen en gemeenschappelijke voorbeelden, die door een bepaalde wetenschappelijke gemeenschap op een bepaald moment worden gedeeld. Volgens Kuhn vindt er geen rationele vooruitgang in de wetenschap plaats op de manier zoals Popper dat met zijn falsificatietheorie voorstelde. De praktijk van de wetenschap is volgens Kuhn, dat er in feite alleen in periodes van wetenschappelijke revoluties, wanneer het ene paradigma voorbijgestreefd wordt door een concurrerend paradigma, een groei van kennis, plaatsvindt. Hoewel er in de wetenschapsgeschiedenis een aantal van deze periodes aan te wijzen zijn, was dit niet de normale gang van zaken. Vooruitgang van de wetenschappelijke kennis had plaatsgevonden in de concurrentiestrijd tussen het heliocentrisme van Copernicus tegenover het Ptolemaïsche geocentrisme; tussen de newtoniaanse fysica en de quantummechanica van N. Bohr en M. Planck; tussen mendeliaanse en de darwinistische erfelijkheidsleer oftewel tussen de saltationisten en de biometrici. Dit waren echter de uitzonderingen op de regel volgens Kuhn. In periodes van zogenaamde 'normal science' is er nauwelijks sprake van een echte groei van kennis. Een paradigma dat op een bepaald gebied van wetenschap een monopolie bezit, brengt volgens Kuhn bijna uitsluitend kennis voort die erop gericht is de paradigmatische grondslagen te bevestigen.

Het laatste waar men binnen zo'n paradigma op zit te wachten zijn dissidente onderzoekers die, geheel en al in overeenstemming met de Popperiaanse traditie, de vaak zwaarbevochten (wetenschappelijke maar ook economische en maatschappelijke) theorieën, gaan falsificeren. Dissident onderzoek zal hoogstwaarschijnlijk niet plaatsvinden, aangezien de hiërarchie binnen een paradigma gebruik kan maken van allerlei niet-wetenschappelijke dwangmiddelen. In het geval dat er onverhoopt toch een apostaat met een falsificatie van een van de centrale theorieën van een paradigma op de proppen komt, zal er onverbiddeijk overgegaan worden tot falsificatie van de onderzoeker in kwestie. De theorieën blijven onaangeroerd. Kuhn noemt het paradigma-bevestigend onderzoek 'puzzle-solving', omdat het er uitsluitend op gericht is om steeds kleiner wordende onbekende gebiedjes binnen het paradigma in kaart te brengen. Dit in tegenstelling tot het zogenaamde 'problem-solving' wat inhoudt dat er daadwerkelijk paradigma-verleggend onderzoek gedaan wordt. Als een paradigma lange tijd onaangetast blijft, kan er bij de betrokken onderzoekers het gevoel ontstaan dat ze de problemen van het universum hebben opgelost (zoals bijvoorbeeld het geval was in het 19de-eeuwse newtoniaans natuurkundig paradigma). Er zijn dan binnen het paradigma feitelijk geen onbekende gebieden meer te vinden. De kennistoename loopt gaandeweg terug naar nul, hoewel de instrumentele toepassingen van de kennis nog langere tijd de markt kunnen overspoelen.

Als dit gebeurt taant natuurlijk ook de charme van deelname aan zo'n paradigma, hoewel een constante toestroom van onderzoekers gegarandeerd is zo gauw de onderwijsinstanties als het ware gekoloniseerd zijn. De maatschappelijke inkadering van een paradigma is dan een feit geworden. Toch kan een paradigma steeds vaker met afwijkende, onverklaarbare onderzoeksresultaten geconfronteerd worden. Deze anomalieën kunnen sommige onderzoekers aanleiding geven zich in te laten met nieuwe theorieën die in strijd zijn met het orthodoxe paradigma. Naarmate het oude paradigma minder succesvol wordt, wint het nieuwe uitdijende stelsel van theorieën aan heuristische kracht en aanhang tot het moment aangebroken is dat het oude paradigma voorbijgestreefd is. Dan is het nieuwe paradigma de orthodoxie geworden en begint vervolgens met het indijken van de eigen positie door middel van 'puzzle-solving'. De redenen die onderzoekers hebben om het ene paradigma te verkiezen boven het ander, zijn niet per se gelegen in het feit dat ze zoveel vertrouwen hebben in de wetenschappelijke waarde van de nieuwe theorieën, maar kunnen op het niveau van carrière-overwegingen en dergelijke zaken spelen.

Het is volgens Kuhn van groot belang om te onderkennen dat verschillende paradigma's zulke van elkaar afwijkende werkelijkheidsinterpretaties hebben dat ze onderling onvergelijkbaar zijn. Terugkijkend naar de definitie; 'Verschillende paradigma's hebben verschillende symbolische generalisaties, verschillende metafysische vooronderstellingen', kan hieruit geconcludeerd worden dat men in feite binnen verschillende paradigma's verschillende talen spreekt. Zinnvolle communicatie tussen paradigma's is dan ook praktisch uitgesloten, of verloopt zeer moeizaam. Wanneer we Nietzsche er weer even bij betrekken, zou zonder overdrijven gezegd kunnen worden dat de verschil-

lende talen de weerslag vormen van verschillende wereldbeelden.

Zoals in het bovenstaande duidelijk is geworden, is de ontwikkeling in de zoektocht naar een optimale fundering van onze kennis van de werkelijkheid in toenemende mate vanuit de klassieke claims van de wetenschap (namelijk objectiviteit, sluitende en eenduidige methodologieën en begripsaanduiding) afgeden richting subjectivisme, methodologisch anarchisme, onduidelijkheid van de gebruikte begrippen, waardenbetrokkenheid en relativisme. De relativistische implicaties van Poppers falsificatie-theorie en zijn 'background knowledge' waar hij zelf eigenlijk nog voorterschrok, worden door Kuhn, maar vooral door Feyerabend, met betrekking tot de groei van kennis tot in hun logische consequenties doorgevoerd. Theorieverwerping vindt niet plaats op basis van de criteria van Poppers naïef falsificatisme, maar op basis van criteria die buiten de wetenschapslogica en onder wetenschapsociologie en wetenschapsgeschiedenis vallen. Er bestaat geen dwingend verband tussen waarnemingen en uitspraken over die waarnemingen. Poppers omschrijving van hoe wetenschap zich ontwikkelt, blijkt meer een voorbeeld van 'wishful thinking' dan een feitelijke omschrijving van de praktijk van de wetenschap te zijn. De balans in de wetenschapsfilosofie is sinds de jaren zestig overtuigend van de logische 'context of justification' naar de sociologisch-historische 'context of discovery' doorgeslagen. Externe, irrationele factoren blijken van doorslaggevend invloed op de ontwikkeling van de wetenschap te zijn. Dit heeft geleid tot een toenemende nadruk op het belang van de wetenschapsociologie. De paradox is hierbij gelegen in het feit dat deze discipline volgens de eigen methodologie aan dezelfde irrationele invloeden onderhevig is als de takken van wetenschap die ze bestudeert en sociologiseert. Hierdoor zijn de kennisclaims vanuit de wetenschapsociologie ofwel ongeloofwaardig ofwel verdacht.

De problemen met Kuhns paradigma-theorie zijn echter ook niet van de lucht. De stelling dat ieder paradigma een eigen taal spreekt, omdat er verschillende relaties worden gelegd tussen waarnemingen en uitspraken over die waarnemingen, impliceert dat geen enkel stelsel van theorieën aanspraak kan maken op de 'waarheid' en dat de geldigheid van de uitspraken die over de werkelijkheid gedaan worden beperkt is tot het paradigma waarbinnen de uitspraak geformuleerd is. De geldigheid binnen het paradigma is volgens Kuhn afhankelijk van allerlei sociologische, psychologische en organisatorische factoren. Deze bepalen wat wel of niet als geldig geaccepteerd wordt. Toch zitten er een aantal grote discrepanties in de theorie van Kuhn. Ten eerste is de vorming van Kuhns eigen theorie een objectieve waarheidsclaim in de zin dat hij van mening is dat de waarheid ervan zijn eigen paradigmatische gebondenheid overstijgt. Hiermee zet Kuhn zichzelf op een meta-standpunt met betrekking tot de vraag hoe wetenschappelijke paradigma's functioneren. Logisch gezien zou elke kennisrelativerende uitspraak zich moeten beperken tot het eigen paradigma. Ten tweede is de analogie van de verschillende talen en de daaruitvolgende onvertaalbaarheidstheorie (die door Kuhn nog enigszins genuanceerd wordt, maar bij Feyerabend en vele post-modernisten niet) weliswaar illustratief voor de verhouding tussen taalgemeenschappen. Desondanks gaat het bezwaar dat gold voor het eerste punt van kritiek ook hier op. Deze theorie veronderstelt een meta-standpunt op basis waarvan de onvertaalbaarheid van verschillende talen beoordeeld kan worden. Een andere consequentie van de steeds verdergaande relativisering van kennis is, dat er geen criteria meer zijn om te voorkomen dat elk individu zich beroept op zijn eigen paradigma, zijn eigen waarneming en zijn eigen taal, waardoor er helemaal geen enkele manier meer is om te bepalen welke waarheidsclaim van een hoger gehalte is dan een andere.

Er zijn nog andere bezwaren tegen dit relativisme. Het feit dat een relativistisch standpunt talig kenbaar gemaakt moet worden, geeft aan dat de relativist hoe dan ook overtuigd is van het intersubjectieve belang om zijn theorie mede te delen, zijn eigen relativisme daarmee overstijgend. Ten tweede gaat hij ervan uit dat hetgeen hij heeft mede te delen door een gedeelde taal overgedragen kan worden. Het enigszins praktisch functioneren van een taal ontkracht het relativisme noodzakelijk. Als iedereen zijn eigen werkelijkheidsconstructie maakt die volledig relatief is, zou deze zich niet talig begrijpelijk kunnen maken. Op deze wijze wordt duidelijk dat wetenschappelijke kennis (en natuurlijk ook alledaagse kennis), zolang als het blijft communiceren, niet kan vervallen in totaal relativisme en de daarmee samenhangende willekeur van betekenisgeving door de taal. Er zal altijd een aanspraak gemaakt moeten worden op een meer dan puur subjectieve betekenis van de geformuleerde werkelijkheidsinterpretatie.

Hierbij is het wellicht verhelderend om ideeën van de achttiende eeuwse Pruisische filosoof I. Kant te memoreren. Kant zag zich geconfronteerd met twee elkaar bestrijdende opvattingen over de geëigende methode om tot ware kennis te komen. Aan de ene kant stonden de empiristen die van mening waren dat ware, en daarmee wetenschappelijke, kennis alleen te verkrijgen was door middel van zintuiglijke waarneming en de inductieve methode. Daar tegenover stonden de rationalisten die, in het kielzog van R. Descartes, ervan overtuigd waren dat de zintuigen minderwaardige en bedrieglijke informatie over de werkelijkheid verschafden. De enige betrouwbare bron van kennis was de Rede. Alleen met behulp van logische, mathematische en geometrische argumentaties kon de mens tot de objectiviteit doordringen. Kant stelde zich tot taak om beide standpunten te verenigen. Zoals gezien kon er vanuit het empirisme geen antwoord gegeven worden op de vraag wat de status van causaliteit nu eigenlijk was. Het rationalisme slaagde er weliswaar in om een coherent beeld van de werkelijkheid te presenteren, maar zag zich voor het probleem geplaatst dat onduidelijk bleef waarop de axioma's die de basis van hun filosofie vormden, stoelden. Kant formuleerde in 'Kritik der reinen Vernunft' een tussenpositie tussen het primaat van de zintuigen en het primaat van de Rede. De mens kon volgens hem slechts tot ware kennis komen als hij zowel empirisch als rationeel te werk ging. De werkelijkheid toonde zich aan de mens op een manier die aansloot bij de redelijke capaciteiten die de mens vanaf

zijn geboorte tot zijn beschikking had. De ervaring van causaliteit, het besef van bevestiging, ontkenning en modaliteit, van eenheid, veelheid en totaliteit, van noodzakelijkheid en contingentie waren, volgens Kant, zaken die niet in de waarneembare werkelijkheid maar in het denkend vermogen van de mens bestonden. Ieder mens was a priori toegerust met een kenstructuur die hem in staat stelde om de uiterlijke verschijningsvorm van de objectiviteit te kanaliseren en te duiden. Voor Kant was het wezen van de werkelijkheid, het 'noumenon' of 'Ding-an-Sich', dan ook relevant voorzover het zich via de waarneming en de rede liet kennen.

Als we, in navolging van Kant, ervan uitgaan dat er bepaalde structuur-verschaffende rasters werkzaam zijn in de menselijke waarneming, is een relativistisch standpunt nog moeilijker te handhaven. Het bestaan van dergelijke rasters zou inhouden dat hoe verschillend mensen de werkelijkheid ook interpreteren, er desondanks een zekere overeenkomst is in de wijze waarop de zintuigen de impulsen structureren. De logische onhoudbaarheid van de uitspraak 'alles is relatief' is gelegen in het feit dat blijkbaar alles relatief is, behalve de uitspraak zelf. Het relativisme is zelf blijkbaar niet relatief. Ook is, zoals al eerder gezien, deze uitspraak een objectieve waarheidsclaim die in strijd is met de opvatting dat objectieve kennis niet mogelijk is. Ten derde kan degene die deze uitspraak doet zijn eigen bestaan, dat voorafgaat aan en voorwaarde is voor deze uitspraak, niet relativiseren. Het individu zal zich moeten verzoenen met het enigszins objectief zijn van zichzelf. Totale objectiviteit, in de vorm van totale zelfkennis, mag dan niet haalbaar zijn, enig zelfbesef is onvermijdelijk.

Een vierde punt is gelegen in de wenselijkheid van het relativiseren van ethische of normatieve uitgangspunten. Strikte aanhangers van ethisch relativisme zouden geen bezwaar mogen of kunnen maken tegen allerlei gewelddadige of andere ongewenste neigingen van medemensen (die zeer dogmatisch kunnen zijn). Het paradoxale is echter dat ethisch relativisme het bestaan van het eigen, en andere niet-dogmatische standpunten, in gevaar brengt. Het formuleren en accepteren van een standpunt dat de geldigheid van subjectieve standpunten en emoties als onwrikbaar ethisch principe postuleert (en in die zin absoluut is), kan alleen bij de gratie van het ontkennen van een strikt relativisme.

Samenvattend kan gesteld worden dat de relativistische implicaties van de opvattingen van Kuhn, Feyerabend en recentelijk een aantal post-modernisten, moeilijk houdbaar zijn. Hoewel de wetenschap de aanspraken op objectieve kennis heeft moeten laten varen, en hoewel er inderdaad geen dwingende relaties bestaan tussen de werkelijkheid en uitspraken daarover, kan niet voorbij gegaan worden aan het enigszins samenvallen van 'kennen' en 'zijn' (van epistemologie en ontologie). Logisch doorgevoerd is binnen het relativisme geen plaats voor dit onderscheid. Het 'zijn' is in deze theorie gereduceerd tot wat de relativist ervan maakt, waardoor de term kennis hier in feite niet van toepassing is. De afwezigheid van logisch dwingende relaties tussen kennen en zijn betekent echter niet dat er dus geen relatie is tussen deze twee. De geldigheid wordt door gedeeltelijk bewuste, maar voor een groot deel onbewuste consensus bepaald. De inhoud van begrippen wordt geleerd, gebruikt en doorgegeven, ondanks dat er geen 100% eenduidigheid bestaat over de betekenis ervan. De veranderlijkheid, onduidelijkheid en onvolledigheid van de begrippen staan niet in de weg dat er toch sprake is van communicatie. Het verschil in de mate van begrip is afhankelijk van de mate van consensus over de inhoud van een begrip. Dit is een probleem dat in de wetenschap eerder in het oog springt dan in het dagelijks taalgebruik, hetgeen vooral iets zegt over de waarheidspretenties van de wetenschap. De pretentie van de wetenschap dat zij de gebruikte begrippen duidelijker definiëren dan in het alledaagse taalgebruik het geval is, zou beter omgezet kunnen worden in het uitgangspunt dat de onduidelijkheid van de gebruikte begrippen in de wetenschap meer evident is en als problematischer wordt ervaren dan in het alledaagse taalgebruik. Er is dus een grondige beschouwing nodig over wat er in de wetenschap met welke begrippen bedoeld wordt.

De doodklap voor het relativisme is Kuhns idee van de theoriebeladen waarneming. Als er niet alleen Kantiaanse categorieën voorafgaan aan de waarneming maar ook begripsmatige theorieën, houdt dit in dat er zonder taal niet zinnig waargenomen wordt, laat staan dat de ervaring weergegeven kan worden. De relativist moet van taal gebruik maken, wil hij überhaupt kunnen waarnemen. Hij moet gebruik maken van generalisaties (hetgeen begrippen tenslotte zijn) die een door consensus enigszins afgebakende betekenis hebben. Het formuleren van een relativistisch standpunt, maar daaraan voorafgaand het ervaren van de werkelijkheid als zijnde relativistisch, is pas mogelijk bij de gratie van intersubjectieve categorieën (welke die ook mogen zijn) en van intersubjectieve betekenisgevingen van de werkelijkheid. De bewering dat de werkelijkheid een volstrekt eigen constructie is en niet meer dan dat, kan dus niet meer als juist beschouwd worden.

Taalfilosofie

Nadat de wetenschapsfilosofie de claims dat de wetenschap in staat zou zijn objectieve kennis te verkrijgen van de werkelijkheid en bovendien in staat zou zijn die kennis eenduidig weer te geven danig hadden uitgehold, bleek dat deze ontwikkeling zich ook binnen andere gebieden van de filosofie doorzette. Het groeiende inzicht dat waarheid, geldigheid en rechtvaardigheid een communicatief en intersubjectief bepaalde invulling kregen en niet in de objectiviteit voor het oprapen lagen, gaf aanleiding tot een nieuw aandachtsveld, namelijk de taalfilosofie. In tegenstelling tot de pogingen tot het formuleren van een objectieve taal die sinds Descartes waren ondernomen, was nu de aan-

dacht gericht op de gewone taal. Hoe functioneerde die? Welke structuren waren er werkzaam? Maar vooral hoe verhiel het menselijk handelen zich tot die structuren? Eerst dient echter de kritiek vanuit de taal filosofie op de claims van de wetenschap bekeken te worden. De Amerikaanse filosoof W.V.O. Quine ondernam een frontale aanval op de empiristische grondslag van de wetenschap in zijn artikel 'Two dogma's of empiricism'. Daarin zette hij uiteen dat het empirisme, het fundament van de wetenschap, op twee foutieve vooronderstellingen gebaseerd was. Ten eerste konden uitspraken over feiten niet gereduceerd worden tot die feiten (het epistemologisch niveau kon het ontologisch niveau niet geheel overlappen). Ten tweede kon er geen principieel onderscheid gemaakt worden tussen logisch ware uitspraken en empirisch ware uitspraken. Beide soorten uitspraken waren niet immuun voor een verandering in betekenis en zodoende evenmin voor een verandering in geldigheid.

De termen 'analytische' en 'synthetische' uitspraken hebben een belangrijke functie in de taalanalyse van Quine. Met behulp van het onderscheid tussen deze twee categorieën probeerde hij duidelijkheid te scheppen in de problematische verhouding tussen wetenschap en communicatie. Met behulp van een nuancering van het onderscheid tussen deze twee begrippen dacht Quine de gradaties van waarheid van uitspraken te kunnen bepalen. Ware uitspraken kunnen verschillende vormen aannemen. Ten eerste zijn er de synthetische ware uitspraken, die als belangrijkste eigenschap hebben dat de waarheid ervan empirisch aangetoond kan worden. Een voorbeeld van zo'n uitspraak is: 'Auto's vervuilen de lucht'. De waarheid van deze uitspraak berust op de kennis die wij van de ons omringende wereld hebben. Wij weten dat motoren van auto's zodanig gemaakt zijn dat zij alleen functioneren op een vloeistof die bij verbranding schadelijke gassen in de lucht brengt. Het is echter mogelijk dat er binnen afzienbare tijd een auto wordt ontwikkeld die op een niet-vervuilende brandstof loopt. In dat geval is de uitspraak: 'Auto's vervuilen de lucht' niet meer waar. Ware uitspraken waarbij een begrip (auto) een predikaat (vervuilend) opgeplakt krijgt, dat niet logisch of semantisch in de betekenis van dat begrip besloten ligt, worden synthetische uitspraken genoemd. De waarheid van deze uitspraak kan empirisch aangetoond worden en is uit dien hoofde ook onderhevig aan empirische weerlegging (de niet-vervuilende auto weerlegt de synthetisch ware uitspraak dat auto's de lucht vervuilen) volgens de methode van de inductie.

Een tweede soort uitspraken die we kunnen onderscheiden, zijn uitspraken die vanwege hun logische vorm waar zijn. Een voorbeeld van deze soort is: 'Als in alle appels pitjes zitten, en dit is een appel, dan zitten er pitjes in.' Dit soort uitspraken is waar onafhankelijk van een empirische verificatie of falsificatie. In tegenstelling tot synthetische uitspraken, hangt de waarheid van dit soort uitspraken niet af van enige ervaringsinformatie. Ze ontleen hun waarheid dan ook niet aan een verwijzing naar een te ervaren werkelijkheid, maar aan hun logisch coherente vorm. Het enige wat deze analytische uitspraken zeggen is '[premissie] Als A dan B, [deductie] A, dus B'. De inhoud van de zinnen kan in alles veranderd worden, maar door de logische vorm blijft de uitspraak waar. Deze soort uitspraken worden logisch- of formeel-analytische uitspraken genoemd. Vanuit de premissie wordt gededuceerd naar singuliere bevestigingen van de algemene uitspraak. De logische vorm garandeert dat deze uitspraak, in tegenstelling tot de synthetische uitspraak, een 'eeuwig' waarheidsgehalte heeft. Geen enkele waarneming kan de geldigheid ervan aantasten. De redenering 'Als alle appels kunnen vliegen (als A dan B) en dit is een appel, dan kan hij vliegen.' (A dus B) is empirisch gezien absurd maar logisch waar.

Ten derde is er nog een soort ware uitspraken dat in zekere zin buiten de eerder genoemde valt. Het betreft hier de zogenaamde 'betekenis'-analytische uitspraken. Een voorbeeld hiervan is de zin: 'Elke vrijgezel is ongetrouwd'. De waarheid van deze uitspraak is niet gelegen in zijn logische vorm, maar ook niet in een directe verwijzing naar de werkelijkheid. Deze uitspraak ontleent zijn waarheid aan de betekenis van de gebruikte begrippen. In dit soort zinnen functioneert het predikaat niet als iets dat vanuit de ervaring aan het begrip gekoppeld wordt, maar ligt dit in het begrip besloten. Ongetrouwd zijn is het essentiële kenmerk van een vrijgezel. De vraag of dit soort uitspraken een 'eeuwige' waarde hebben of door de ervaring bij te stellen zijn is moeilijk te beantwoorden. De gebruikte begrippen vereisen een bepaalde kennis van de wereld, maar het is moeilijk voor te stellen dat een eventuele ontdekking van een getrouwde vrijgezel vergelijkbaar is met de ontwikkeling van niet-vervuilende motoren. Een ontwikkeling die wel voorstelbaar is, is dat bepaalde woorden over een tijdsperiode, of binnen verschillende talen, zodanig van inhoud veranderen dat de oorspronkelijke analiticiteit ervan aangetast wordt. Deze verandering wordt alleen duidelijk als of de definiëring, of het synoniem van een woord verandert.

In zijn beroemde artikel 'Two dogma's of empiricism' probeerde Quine aan te tonen dat er geen duidelijk onderscheid gemaakt kan worden tussen analytische en synthetische uitspraken. Daarom kan wat hem betreft het onderscheid tussen deze twee soorten van uitspraken overboord gezet worden. Quine onderscheidt voorts twee soorten analytische uitspraken, namelijk logisch ware uitspraken en betekenis ware uitspraken. Logisch ware uitspraken blijven waar, ongeacht de verandering die er in de niet-logische componenten wordt doorgevoerd. De tweede soort uitspraken is moeilijker te plaatsen. Hoewel de uitspraak 'geen vrijgezel is getrouwd' logisch waar gemaakt kan worden door 'ongetrouwde man' voor vrijgezel in te vullen, wordt hiermee het probleem alleen maar verschoven. Op basis van vermeende synonymiteit zijn deze twee begrippen onderling verwisselbaar. Echter het begrip 'synonymiteit' is volgens Quine net zo onduidelijk als het begrip 'analiticiteit'. Definities helpen ons ook niet verder omdat deze [per definitie] gebaseerd zijn op andere, eerdere synoniemen. Het woordenboek biedt dus ook geen uitkomst. De lexicograaf catalogiseert de semantische stand van zaken, en zal waarschijnlijk de laatste zijn die enige pretenties van eeuwigheids-

waarde aan zijn werk toekent.

Verder onderzoek naar de vraag waarom een uitspraak synoniem is aan een andere, leidt tot de conclusie dat synonieme uitspraken onderling verwisselbaar kunnen zijn, maar dat dit alleen mogelijk is als de synonymiteit van twee uitspraken 'A' en 'B' beschouwd wordt als analytisch in: 'Alle en alleen A zijn B'. Hiermee is de cirkel rond omdat de beginvraag luidde, wat de rechtvaardiging van analiticiteit was. Quine concludeert dat synonymiteit analiticiteit veronderstelt in plaats van andersom, en komt er met een beroep op synonymiteit niet achter wat het principiële verschil tussen analytische uitspraken en synthetische uitspraken is. Het idee dat dit verschil er überhaupt zou zijn is volgens Quine dogmatisch. Vervolgens probeert hij met de verificatie-theorie van betekenis (uitspraken zijn alleen dan synoniem wanneer ze op dezelfde wijze geverifieerd kunnen worden) duidelijkheid te verschaffen. Het aantonen van de relatie tussen een uitspraak en de verifiërende ervaring vereist echter een reductionistische methode, die zelf weer dogmatisch is. De opvatting dat de synonymiteit van algemene aanduidingen (woorden) aantoonbaar zou zijn in de ervaring - die singulier is - is niet te rechtvaardigen. De twee dogma's komen op hetzelfde neer volgens Quine. Ze veronderstellen een verschil tussen de ervaring en de taal, dat niet bestaat.

De conclusie die Quine uit het voorafgaande trekt, is dat sommige takken van wetenschap een grotere kwetsbaarheid hebben voor een aanpassing van hun begrippenkader dan andere. Sommige wetenschapsgebieden zijn met andere woorden, meer beïnvloedbaar door de empirie. Toch is volgens Quine geen enkele tak van wetenschap, inclusief de logica, immuun voor herziening van de gebezigde begrippen. Uiteindelijk ontkomen zelfs de meest fundamentele kern-analytische uitspraken hier niet aan. In de praktijk echter zullen de noodzakelijke aanpassingen volgens een soort 'kosten-baten' analyse plaatsvinden. Deze aanpassingen worden gerechtvaardigd door het soort argumenten die enkele jaren later door Kuhn c.s. benoemd zouden worden. Empirische falsificatie speelt hierbij een ondergeschikte rol. Belangrijker voor de 'kosten-baten' analyse zijn psychologische, en carrière-overwegingen. Quine zegt dat zolang de aanpassingen niet al te grote veranderingen in de kern van een bepaald stelsel van theorieën vereisen, ze redelijk gemakkelijk zullen worden doorgevoerd. Dit gemak neemt af naarmate er meer kern-theorieën bedreigd worden door bepaalde empirische constatering (recalcitrante feiten). Quine beëindigt zijn artikel dan ook met de uitspraak, dat de overwegingen die een wetenschapper heeft om zijn wetenschappelijke conceptuele kader aan te passen aan 'recalcitrante' feiten (indien deze rationeel zijn) altijd pragmatisch en niet zozeer logisch-wetenschappelijk zullen zijn. Uiteindelijk blijken afwegingen voor het wel of niet aanpassen van de bestaande 'body of knowledge' op een taalprobleem te duiden. De vraag of 'recalcitrante' feiten worden herkend kan anders geformuleerd worden in de vraag of een taal die buiten de eigen 'body of knowledge' oftewel paradigma ligt, begrepen kan worden, en zo ja, in welke mate.

In zijn boek 'Word and Object' geeft Quine een aantal redenen waarom het, volgens hem, onvermijdelijk is dat bij een vertaling van begrippen en uitdrukkingen van de ene taal naar de andere een principiële vaagheid blijft bestaan. Dit gaat op voor synthetische begrippen die tenminste nog empirisch door sprekers van verschillende talen waar te nemen zijn. Hierbij kan wellicht bepaald worden of het geconstateerde verschijnsel grofweg dezelfde betekenis heeft of juist helemaal niet. Helemaal, en in verhevigde mate geldt deze vaagheid van vertaling voor de veel meer abstracte analytische begrippen. Bij deze kan niet eens bepaald worden of de vertaling van het begrip bij benadering correct is. Er ontbreekt een concreet gegeven in de empirische werkelijkheid aan de hand waarvan de juistheid van vertaling bepaald kan worden. Quine hanteert ter illustratie het voorbeeld van het begrip 'Gavagai' in een vreemde taal. Door een onderzoekende linguïst is dit begrip na veel onderzoek als 'konijn' vertaald. Het grote probleem bij de vertaling van een zichtbaar, aanwijsbaar object is dat er geen enkele aanwijzing bestaat over de manier waarop de empirische registratie van het gegeven dat de onderzoeker als 'konijn' herkent, door de spreker van de andere taal geïnterpreteerd wordt. Quine geeft een aantal mogelijkheden van interpretatie. Het woord 'konijn' kan vertaalbaar zijn met; een bepaald stadium waarin het konijn zich bij de waarneming bevindt; een onderdeel van het konijn; het geheel van het konijn; of de plaats in de ruimte waar op dat moment 'konijnheid' manifest is. In principe is er een oneindig aantal varianten van vertaling te verzinnen, die weliswaar allemaal verwijzen naar een geconstateerd gegeven, maar die geen nadere duidelijkheid daarover kunnen verschaffen. Er is wat dat aangaat altijd sprake van een 'bottle-neck' in de vertaling; in een eskimotaal kunnen er twintig woorden voor sneeuw bestaan, terwijl in het Swahili één woord daarvoor volstaat. Verdere pogingen om duidelijkheid te verkrijgen zijn onmogelijk omdat we geen uitgebreidere kennis van de andere taal hebben. Dit zou namelijk veronderstellen dat er wel vertaalbaarheid op een veel abstracter niveau dan het waarnemingsniveau mogelijk zou zijn. Een andere situatie waarbij vaagheid manifest wordt, is wanneer culturele verschillen aanleiding geven tot een interpretatie van de uitingen van de ander als betekenisloos. Deze interpretatie is terug te voeren op de onvertaalbaarheid van analytische begrippen van de ene taal die niet als zodanig worden gezien in de andere taal. Hoe abstracter de begrippen en dus ook hoe minder zintuiglijk aanschouwelijk, des te minder zinvol een vergelijking of waardering van een vertaling is. Bij Quine is het centrale idee dat er een veelheid van mogelijke vertalingen van een begrip bestaat, met als gevolg dat er geen éénduidige methode bestaat voor het juist vertalen van woorden of zinnen van de ene taal naar de andere. Dit leidt tot de principiële vaagheid van vertalingen.

Kan de conclusie van Quine, inzake het opheffen van het principiële onderscheid tussen synthetische en analytische uitspraken, juist genoemd worden? Zoals al eerder gezegd, zijn de conclusies van 'Two Dogma's' geldig voorzover de

theoretische mogelijkheid opgehouden wordt dat uitspraken die in het hier en nu door ons of in bepaalde takken van wetenschap als analytisch worden beschouwd, ooit kunnen worden bijgesteld. Dit raakt meteen het eerste probleem. In 'Two Dogma's' maakt Quine een onderscheid tussen twee soorten analytische uitspraken: formeel of logisch analytische en betekenis-analytische. De eerste onduidelijkheid is hierbij dat Quine zich niet verder bekommert om de formeel analytische uitspraken. Dit rechtvaardigt hij door uit te gaan van het standpunt dat wanneer we de definiëring van de logische partikels (zoals 'geen', 'on-', 'als', enzovoorts) aannemen, er geen verandering in de betekenis van de uitspraak optreedt. Om zijn eigen metafoor van de kern en de periferie aan te halen, lijkt het duidelijk dat juist de grondbeginselen van de logica een belangrijk deel van de kern-analytische uitspraken bepalen. In Quine's redenering zou er met de mogelijkheid rekening gehouden moeten worden dat ook de logische beginselen herzien kunnen worden. De praktische gevolgen hiervan komen aardig overeen met die van de onvergelijkbaarheidstheorie van Feyerabend. Diegenen die, om welke redenen dan ook, de logica willen aanpassen of herzien, zullen niet in staat zijn om met de voorstanders van de oude logica een rationele discussie te voeren. De begrippen achter de gebruikte woorden zullen zo fundamenteel verschillen dat er van begripvolle communicatie niets terecht komt. Een soortgelijk probleem doet zich voor wanneer de kern-betekenis-analytische uitspraken in het geding zijn. Hoe wordt men verondersteld zinvol te discussiëren met iemand die beweert vierkante cirkels of oorzaakloze gebeurtenissen waargenomen te hebben?

Als er maar voldoende kern betekenis-analytische uitspraken door de ander ontkend worden, zal de enige conclusie kunnen zijn dat de ander een fundamenteel andere taal spreekt. De ander zal dus ook andere waarheid en onwaarheid toeschrijven aan uitspraken (en dus ook aan waarnemingen) en redeneert dus met een andere rationaliteit. De oplossing van Kuhn voor dit probleem lijkt wel enigszins op die van Feyerabend, maar is gemakkelijker te realiseren omdat het bij hem niet zo zeer om totaal verschillende vormen van rationaliteit gaat als wel om meertaligheid die opgelost moet worden. Bij een vergaande aanpassing van de kern-analytische begrippen zullen ongetwijfeld meer problemen rijzen dan wanneer er alleen van meertaligheid sprake is. Het zij nogmaals gezegd dat het voorstelbaar is dat de betekenis van analytische begrippen zo ingrijpend omgegooid wordt als Quine suggereert. Het heeft echter geen zin om daarmee rekening te houden voordat het zover is. Bovendien kan betwijfeld worden of een daadwerkelijke verandering op kern-analytisch niveau überhaupt herkend zal worden door de aanhangers van de oorspronkelijke analiticiteit. Het is onontbeerlijk dat een bepaalde rationaliteit voortkomt uit een kern van analytische waarheden die binnen de kaders van een bepaalde taal 'eeuwige en onomstotelijke' geldigheid hebben.

Quine heeft aangetoond dat analiticiteit niet empirisch te rechtvaardigen is, maar het is moeilijk in te zien wat daar nu zo bezwaarlijk aan is. Als het een noodzaak is om de betekenis van taal of logica deductief te beredeneren, dan moet dat maar. Het alternatief is dat iedereen met evenveel recht kan zeggen dat één plus één twee, drie of zesendertig is. Het onderscheid tussen analytische en synthetische uitspraken is noodzakelijk om niet in een totale relativiteit te vervallen. Dit laatste zou tot gevolg hebben dat de waarheid van uitspraken, zelfs van analytische, bij voorbaat te ontkennen is voor iedereen die beweert vanuit een ander rationaliteitsbegrip te redeneren. Er moet een onderscheid blijven bestaan tussen uitspraken die (binnen een bepaalde vorm van rationaliteit zoals die op een bepaald moment door een consensus van wetenschappers gehanteerd wordt) feitelijk, inductief bevestigend of ontkenkend zijn, en uitspraken die of door hun logische vorm, of door de op dat moment gegeven betekenis van de begrippen geldigheid hebben. Hoewel analytische begrippen bijgesteld moeten kunnen worden in het licht van mogelijke veranderingen van de rationaliteit, vormen ze toch onmisbare grondvesten van waaruit andere uitspraken op hun waarheid of onwaarheid beoordeeld kunnen worden. Dit heeft echter niet tot gevolg dat deductie meer zou kunnen opleveren dan een bevestiging van de premissen. Er zal daarom ook een continu grondslagen-onderzoek moeten plaatsvinden, waarin telkens weer aangetoond moet worden dat bepaalde uitspraken met recht analytisch genoemd mogen worden.

Een tweede probleem bij het artikel van Quine is, dat hij zich wat gemakkelijk af maakt van de zogenaamde verleend-analytische uitspraken. Hiermee worden uitspraken bedoeld waarbij de identiteit van een subject bestaat uit het totaal van predikaten dat op dit subject van toepassing geacht wordt. Dit idee gaat ook uit van analytische uitspraken die in principe herzienbaar zijn, maar op een meer constructieve wijze. Alle nieuwe predikaten die van een subject bekend worden dragen bij tot een completer beeld van dat subject. Elke waarheid is in deze zin bevestigend en de analiticiteit wordt in feite steeds completer. Natuurlijk blijft het mogelijk dat bepaalde predikaten zo in strijd zijn met andere, reeds geaccepteerde predikaten, dat ze elkaar uitsluiten. Een voorbeeld hiervan is de voorheen analytische uitspraak 'alle zwanen zijn wit'. Nadat er in Australië opeens vogels aangetroffen werden die in alles zwaan waren behalve in kleur, moest deze analytische uitspraak bijgesteld worden. Hierbij zijn er twee mogelijkheden van handelen. Ten eerste kan de analiticiteit van de uitspraak gehandhaafd blijven, waarmee de nieuw ontdekte zwaanachtige zwarte vogel geen zwaan wordt genoemd. De andere mogelijkheid is dat wit niet meer als het enige ware of begripsbepalende kleurpredikaat van zwaan gezien wordt. De analiticiteit wordt bijgesteld en het begrip is completer dan voorheen. De metafoor van Quine met de kern van relatief stabiele en de periferie van meer empirisch beïnvloedbare uitspraken gaat hiervoor op, samen met zijn opvatting dat de keuze voor een van de twee mogelijkheden voor aanpassing, afhangt van de gevolgen die dat voor de rest van de opvattingen heeft.

Wittgenstein

Ook vanuit een andere hoek werden de kennisclaims van de wetenschap en de mogelijkheid van objectieve kennis in het algemeen onder druk gezet. De Oostenrijks-Engelse filosoof Ludwig Wittgenstein (1889-1956) was in een vroegere periode van zijn leven min of meer betrokken bij de Wiener Kreis. In zijn eerste boek 'Tractatus Logico-Philosophicus' (1918) probeerde hij de verhouding tussen taal en werkelijkheid af te bakenen en kwam tot de conclusie dat de logica de mens in staat stelde een beeld van de werkelijkheid te krijgen. Deze logische weergave van de wereld voorzag in de mogelijkheid om, geheel in overeenstemming met de denkbeelden binnen de Wiener Kreis, uitspraken over de werkelijkheid in wetenschappelijke waar-onwaar termen te doen. In tegenstelling tot de Wiener Kreis echter wenste Wittgenstein morele oordelen over de werkelijkheid, die immers niet in logische termen waren te vangen, binnen de filosofie houden. Later keerde vooral deze filosofische problematiek van de gewone taal die te weerbarstig was om in logische formules te vangen in zijn werk terug.

Wittgenstein was van mening dat de gewone taal gezien moest worden als een instrument dat de mens gebruikte om een wereldbeeld te vormen. Er bestond volgens hem dan ook een samenhang tussen de betekenis van begrippen en handelingen, de regels die die betekenis bepalen en de sociale inbedding van die regels. De taal was dan ook in de eerste plaats een instrument, een stuk gereedschap met een duidelijke functie. In het verlengde hiervan constateerde hij dat het geen zin had om, zoals bijna iedereen die zich voor hem met taal had bezig gehouden, naar de betekenis van woorden of zinnen te zoeken op een manier zoals de wetenschap naar objectieve kennis zocht. De betekenis van een taal was gelegen in haar toepassing. Alleen door het taalgebruik te koppelen aan de handelingen die eraan verbonden waren, kon er een beeld verkregen worden van de betekenis van de begrippen. Binnen deze zienswijze was het niet van belang om waarheid of onwaarheid aan het gebruik van uitspraken toe te kennen. Er kon alleen gesproken worden van een juist of onjuist gebruik van de woorden of zinnen. Om echter dit soort uitspraken te kunnen doen was het van groot belang om inzicht te krijgen op welke wijze een taal correct gebruikt werd. Dit betekende niet dat er een beroep op een objectief standpunt gedaan werd, maar dat er onderzocht moest worden welke regels er aan een taal ten grondslag lagen. Dit veronderstelde dat een psycholoog of socioloog in staat zou zijn om met behulp van een interpretatieve methode te kunnen participeren aan een externe taal. Hiermee springt direct het verschil met Quine, Kuhn en Feyerabend in het oog. Wittgenstein achtte het zeer wel mogelijk om vanuit de ene taal over te gaan op een andere. In feite deed iedereen de hele dag niet anders. Elke wisseling van sociale context impliceert feitelijk immers een overgang van de ene naar de andere taal.

Uit het feit dat gelijklopende uitspraken binnen verschillende contexten totaal verschillende betekenissen (toepassingen) konden hebben, concludeerde Wittgenstein dat er niet zozeer van taal als wel van taalspelen gesproken kon worden. Tot dan toe werd taal meestal beschouwd als een monoliet geheel waarvan de grammatica min of meer vastlag en de betekenis van de begrippen in een woordenboek waren na te zoeken. Met de introductie van het begrip 'taalspel' gaf Wittgenstein aan dat het gebruik van taal in vergaande mate afhankelijk was van regelgeving en de sociale context waarbinnen het zich afspeelde. Bovendien gaf deze term weer dat Wittgenstein een familie-overeenkomst tussen verschillende taalspelen onderkende. Hoe verschillend ze onderling ook konden zijn, alle waren handelingen die op communicatie gericht waren. Voorbeelden van taalspelen waren in principe oneindig. Wittgenstein noemde er een aantal: bevelen, gehoorzamen, beschrijven, meten, tekenen, rapporteren, speculeren, bedenken, een verhaal verzinnen, melodietjes zingen, grappen maken, vragen, bidden, problemen oplossen, vloeken, groeten enzovoorts. In vergelijking met de opvattingen over taal die binnen het Positivisme en haar navolgers leefden, had zich hiermee een radicale verandering voltrokken. Volgens de positivisten was de enige manier om achter het functioneren van taal te komen gelegen in een wetenschappelijke analyse van de verhouding tussen taal en werkelijkheid. Hierbij was, geheel in stijl met het heersende objectivisme, de objectieve werkelijkheid als bepalende factor genomen en werd gepoogd de taal daarmee in overeenstemming te brengen. Met de ideeën van Wittgenstein echter deed zich precies het tegenovergestelde voor. De taal of liever taalspelen, bepaalden de werkelijkheid en ook de wetenschap kon als een taalspel beschouwd worden. De wetenschap werd gereduceerd tot een bepaalde taal, oftewel levensvorm (vergelijk met Quine's analytische kernuitspraken), waarvan de sprekers aan regels gebonden waren om begrijpelijk te kunnen communiceren. In het proces van uitholling van de objectiviteitsclaims van de wetenschap droeg dus ook Wittgenstein zijn steentje bij. De negentiende eeuwse overtuiging dat het 'zijn' de taal bepaalt, werd nu 180 graden omgedraaid. De taal bepaalde het 'zijn'.

Evenals bij andere theorieën over taalverschillen tussen sociale groepen, of het nu wetenschappers, slaggers of advocaten betreft, deed zich ook bij Wittgensteins taalspel theorie het gevaar van een absoluut relativisme voor. Wanneer er immers van werd uitgegaan dat de objectieve taal een fictie was, leidde dit vanzelfsprekend tot een verkleining van de taalgroep, bij Wittgenstein dus een inperking van het taalspel. Volgens Wittgenstein verzekerde het bestaan van regels binnen een taalspel dat de spreker beoordeeld zou kunnen worden op het feit of datgene wat hij zei of deed enige betekenis had. Door het leren welk woord bij welke betekenis (welke handeling, welk getoonde object) hoorde, zou een spreker eenzelfde taalkader aangeleerd krijgen als de medespelers in zijn taalspel. Wanneer er echter van uitgegaan wordt dat iedere individuele waarneming per definitie uniek is, ligt daarin tevens de mogelijkheid van een

individueel relativisme besloten. Hoewel in een leerproces duidelijk gemaakt kan worden wat een stoel is (iets waarop de predikaten a, b, c, d, e, f, g, h, i van toepassing zijn), kunnen er in het geval van de waarneming van een stoelachtige verschijning (a, c, h, q, z) breuken in het taalspel ontstaan. Net als bij Quine en Kuhn kan een dergelijke recalcitrante waarneming, die het gevolg is van individuele interpretatie, binnen het taalspel waarvan men deel uitmaakt verworpen worden. De talige termen waarin dit gebeurt zullen voor de spreker zinvol zijn ('die cirkelachtige verschijning is niet rond') en voor de ontvanger zinloos zijn ('die cirkel is geen cirkel').

Wittgenstein omzeilde, zoals gezegd, het relativisme door te stellen dat taal, zonder welke geen beeld van de wereld geconstrueerd kon worden, per definitie een sociale constructie was. Iemand die een individuele invulling van klanken aan zijn waarnemingen geeft waarvan voor buitenstaanders volstrekt onduidelijk is welke regels hij daarbij toepast, communiceert niet. Hij kan dus ook niet duidelijk maken of en wat hij überhaupt ervaart, of hij feitelijk wel een wereldbeeld heeft. Hoewel Wittgenstein hieraan de term privétaal verbond, was hij de eerste om te vermelden dat dat eigenlijk een tegenstelling in termen was. Taal is per definitie sociaal en bovendien kan in het geval van een privétaal door buitenstaanders geen oordeel gegeven worden of er van taal sprake is. Een taal moet òf voor anderen herkenbare elementen hebben, òf het kan niet als taal herkend worden.

De ontwikkelingen die in de voorgaande hoofdstukken aan de orde zijn gekomen, wijzen eigenlijk allemaal in dezelfde richting. De werkelijkheid is 'talig' geworden en ontbeert elke objectieve verankering. De afspraken die gemaakt worden over wat als 'waar', 'goed', 'objectief', 'wetenschappelijk' en 'mooi' beschouwd wordt, zijn menselijke constructies die over het algemeen niet gestuurd worden door rationele argumentaties. Integendeel, er is eerder een beeld naar voren gekomen van een allesbehalve rationele afweging in de bepaling van betekenissen. De rationele methode is feitelijk tot een fictie verworden, die alleen een functie heeft bij de constatering dat anderen daar niet aan voldoen. Het werkt als een middel om concurrenten in diskrediet te brengen in plaats van een middel om wetenschappelijke of maatschappelijke vooruitgang te bewerkstelligen. De rationele methode levert in het gunstigste geval 'puzzel-solving normal science' op, terwijl de werkelijk belangwekkende ontdekkingen in de wetenschap in het merendeel van de gevallen een niet-rationele, intuïtieve grondslag lijken te hebben. De wetenschap, die in de negentiende eeuw nog de voorwaarde vormde voor culturele, politieke en sociale vooruitgang, en waarop sinds de tijden van Newton het aura lag van wegbereider tot utopia, is in de twintigste eeuw bezoedeld geraakt. De mythe van de totale beheersing blijkt, zoals de term al zegt, niet meer dan een mythe te zijn. Een verhaal met een zekere samenhang, plot en betekenis dat zich op geen enkele rechtvaardiging kan beroepen te pretenderen beter of meer waar te zijn dan andere verhalen. De wetenschap is een taalspel, een literair genre naast zovele anderen.

Deze ontmaskering van de wetenschap heeft het hele kaartenhuis van de politieke, economische en filosofische vooruitgang van de moderniteit doen instorten. De politieke verhalen van het socialisme of het liberalisme die zich ter legitimering op de wetenschap beriepen, kunnen hun beloften niet inlossen. De economische verhalen van het kapitalisme of de plan-economie blijken manklopende, gebrekkige constructies die allesbehalve welvaart voor allen teweeggebracht hebben. Het filosofische verhaal van het Positivisme, en in bredere zin de filosofische pretentie van de mogelijkheid van de objectieve kennis, heeft getoond niet meer dan een lege dop te zijn. De verlichtingsidealen van 'Rationaliteit', 'Vooruitgang', 'Vrijheid', 'Gelijkheid', 'Democratie', en 'Broederschap' kunnen niet meer met goed fatsoen serieus genomen worden. Dit is kort gezegd de postmoderne staat waarin de westerse mensheid zich aan het einde van de twintigste eeuw bevindt. De voornaamste onheilsprofeet van dit kale, bleke beeld van de werkelijkheid is de Fransman J.-F. Lyotard.

Jean-François Lyotard

Jean François Lyotard is een Franse filosoof die, zoals wel vaker in de Franse traditie voorkomt, een ontwikkeling heeft doorgemaakt van politiek geëngageerd Marxisme en filosofisch structuralisme naar een geheel eigen positie. Hij was het die in 1979 met zijn boek 'La condition postmoderne' (Het postmoderne weten) het begrip 'postmodernisme' in de filosofie introduceerde. In dit boek maakt Lyotard de balans op van de moderniteit en concludeerde dat de Grands Récits, oftewel de 'grote verhalen' die in eerste instantie in de westerse, maar gaandeweg in de hele wereld beschouwd werden als de legitimaties voor de ontwikkelingen op wetenschappelijk, politiek, kunstzinnig en economisch gebied niet meer geldig waren. Lyotard komt in zijn analyse tot de slotsom dat het sinds de Verlichting met name, de wetenschap is geweest die uiteindelijk de legitimatie verschafte voor de politieke grote verhalen van het liberalisme en het socialisme en van het economische grote verhaal van het kapitalisme. Uiteindelijk vormde de wetenschap de basis waarop het gebouw van de moderniteit was gegrondvest. Het was immers precies de wetenschap geweest die de pretentie had gehad om ware kennis te ontwikkelen, kennis die in dat opzicht fundamenteel verschilde van de 'doxa' (meningen) van de vertellingen. Deze claim rechtvaardigde niet alleen het bestaan van de wetenschap, maar ook haar overheersing over de vertellingen. Zelfs de gedachte van het rechtvaardigen op basis van objectieve kennis en criteria werd door de wetenschap geïntroduceerd. Alles wat daar niet aan kon of wilde voldoen was niet-modern, onwaar, irrelevant, suspect. Binnen de wetenschap vormde de filosofie het onderdeel dat zich met deze legitimatievragen bezighield. Dit had als gevolg dat enerzijds filosofische theorieën met betrekking tot het sociale, de ethiek, de esthetiek en de wetenschap zelf, politiek, economie, kunst en wetenschap rechtvaardigde. Anderzijds

koppelde de filosofie als tak van wetenschap de bovenstaande gebieden aan de wetenschappelijke criteria van ware kennis. Hierdoor waren politieke, economische, ethische en esthetische stelsels pas geldig als deze wetenschappelijk waren, oftewel objectieve waarheid vertegenwoordigden.

Lyotard benoemde het postmodernisme in gesimplificeerde vorm als het ongeloof in de meta-vertellingen, oftewel de 'grote verhalen'. Hierbij moet worden bedacht dat de wetenschap zichzelf lange tijd fundamenteel anders achtte dan de in haar ogen mythische vertellingen. Zelfs de stelsels die zich in laatste instantie op de wetenschap beriepen, beschouwden zichzelf als meer dan een vertelling, soms zelfs meer dan een meta-vertelling. De in de eerdere hoofdstukken beschreven crises deden aan dit zelfbeeld de bodem ontvallen. In toenemende mate werd duidelijk dat ook juist de wetenschap haar claims niet kon rechtvaardigen en zich uiteindelijk moest beroepen op mythische vertellingen. Bovendien bleek dat het wetenschappelijk functioneren niet voldeed aan de eisen die het beweerde aan zichzelf te stellen. De wetenschap en de andere aan haar verbonden maatschappelijke stelsels bleken paradigma's, taalspelen, vertellingen te zijn. De vraag die Lyotard in 'Het postmoderne weten' wil beantwoorden is of het nog mogelijk is een rechtvaardige samenleving te legitimeren, nu de traditionele rechtvaardigingen hun geldigheid hebben verloren. Is de oplossing, analoog met de ontwikkelingen in de wetenschap volgens Kuhn c.s., gelegen in een verheffing van de zogenaamde 'paralogie' tot wetenschappelijk criterium?

Lyotard constateert dat het vacuüm dat ontstaan is na het wegvallen van de wetenschap als legitimering, in toenemende mate opgevuld wordt door het criterium van de zogenaamde performativiteit. Het weten is in de afgelopen decennia de belangrijkste productiekraft geworden en is door deze steeds verdergaande verstrengeling met economische belangen steeds meer onderhevig geraakt aan het performatieve kosten/baten-criterium. Vanwege dit enorme belang van informatie en informatie-technologie in de wereld voorziet Lyotard dat de internationale concurrentie zich met name op dit terrein zal toespitsen en zal leiden tot het ontstaan van nieuwe strategieën op commercieel, politiek, militair en industrieel gebied. In toenemende mate zal het weten specialistisch (in tegenstelling tot filosofisch) worden omdat de totale beschikbare informatie een performatieve toepassing moet hebben.

In 'La condition postmoderne' bouwt Lyotard voort op de taaltheorieën van Wittgenstein, Austin en Searle. Hij analyseert de gestelde problemen als zijnde talige problemen. Daarbij maakt hij een onderscheid tussen zogenaamde denotatieve uitspraken (waarbij de zender een feit stelt en daarmee blijk geeft iets te 'weten', de ontvanger kan een oordeel over deze uitspraak vellen: 'De universiteit is ziek'); zogenaamde performatieve uitspraken (de uitspraak brengt iets in de werkelijkheid teweeg: 'De universiteit is geopend') en zogenaamde prescriptieve uitspraken (de uitspraak veronderstelt dat de ontvanger een bepaalde handeling verricht; 'De universiteit moet meer geld krijgen'). Deze laatste soort uitspraken kunnen uiteenlopende karakters hebben. Ze kunnen verzoeken, bevelen, smeken, vragen, waarschuwen, enzovoorts. Hoewel de taalfilosofen Austin en Searle ook dit soort onderscheid in uitspraken bedacht hadden, blijkt dat Lyotard ze toch van een enigszins andere betekenis voorziet. Austin en Searle concluderen dat er naast zogenaamde descriptieve (bijvoorbeeld wetenschappelijke) uitspraken die de werkelijkheid alleen beschrijven, er ook performatieve uitspraken zijn, de zogenaamde 'speech-acts'. Deze koppelen uitspraken aan een verandering, of een beoogde verandering in de werkelijkheid. Aan de uitspraak is een handeling verbonden. Wanneer er een uitspraak wordt gedaan, worden daarmee tevens een aantal handelingen verricht. Ten eerste heeft een uitspraak altijd een betekenis en verwijzing naar de werkelijkheid in zich. Deze eigenschap noemt Austin een 'locutionaire' handeling. Daarnaast ligt in elke uitspraak een bepaalde 'kracht' besloten. Elke uitspraak wil iets teweeg brengen in de werkelijkheid. Dit geldt ook voor de descriptieve uitspraken waarvan de wetenschap zich doorgaans bedient. Met de onmogelijkheid van een objectieve taal, of die nu gebaseerd was op waarneming of logische axioma's is dit zuiver descriptieve karakter aan de wetenschappelijke uitspraken ontvallen en raakte zij noodzakelijk 'verontreinigd' met speech-acts. In dit opzicht zijn deze 'illocutionaire' handelingen gelijk aan de performatieve en prescriptieve uitspraken die Lyotard onderscheidt. Wittgensteins taalspel-theorie wordt grotendeels overgenomen met de toevoeging dat taal volgens Lyotard per definitie strijd inhoudt (agonistisch) en dat de maatschappelijke werkelijkheid bestaat uit 'taalzetten': uitspraken binnen verschillende taalspelen dus.

Dit linguïstische instrumentarium stelt Lyotard zoals gezegd in staat de grote legitimaties te ontcrachten en ze daarmee van hun vermeende meerwaarde te ontdoen. Er is geen principieel onderscheid tussen narratio's van wetenschap, economie, politiek en kunst. Allen zijn talige constructies die zich uiteindelijk op niets anders kunnen beroepen dan hun contingente bestaan als taalspel. Evenals andere taalspelen zijn ze samengesteld uit speech-acts die op hun beurt de weerslag zijn van de regels (kern-analytische uitspraken) die binnen het taalspel geldig zijn. De vraag naar de mogelijkheid van de legitimatie van een rechtvaardige maatschappij wordt door Lyotard aan het einde van 'Het postmoderne weten' positief beantwoord. In plaats van de 'grote vertellingen' pleit hij voor het postmoderne wetenschappelijke discours van de 'kleine vertellingen'. Deze maken geen aanspraak meer op geldigheid die hun eigen taalspel te buiten gaat, maar behouden zich het principiële recht voor zich aan de consensus, de heersende regels van het paradigma, te onttrekken. Hierdoor zouden, in Kuhnianse termen, de perioden van 'normal science' gereduceerd worden waardoor een grotere mogelijkheid gecreëerd zou worden voor het ontstaan van wetenschappelijke revoluties. In het opzicht van de noodzakelijke methodologische vrijheid, sluit Lyotards analyse aan bij het 'Anything goes' van Paul Feyerabend. De methodologische vrijheid wordt in zijn postmoderne vorm als 'Paralogie' benoemd. Pragmatiek en dissensus vormen de belangrijkste eigenschappen van de postmoderne wetenschap. De performativi-

teit, de kosten/baten-analyse die het weten in toenemende mate is gaan beheersen wordt door Lyotard niet als per se negatief gezien. Een aantal eigenschappen ervan worden door hem verkozen boven die van de 'grote vertellingen'. De performativiteit heeft een anti-metafysisch en pragmatisch karakter. Wanneer performativiteit consequent zou worden doorgevoerd, zou zij de postmoderne wetenschap juist stimuleren omdat deze een grotere opbrengst heeft dan de wetenschap als 'grote vertelling'. Lyotard pleit dan ook voor een heteromorfe wetenschapsbeoefening als opvolger van de isomorfe 'rationele methode'.

In dit pleidooi kan echter een opvallende paradox geconstateerd worden. Lyotard verzet zich tegen het 'grote verhaal' van de rationele methode in de wetenschap met het argument dat juist de mythe van de vooruitgang van kennis op basis hiervan aan zijn pretenties ten onder is gegaan. Anderzijds ziet Lyotard in de heteromorfe wetenschap, de wetenschap van de 'kleine verhalen', de reddingsboei tegen de totale performativering van de maatschappij. Hij gaat daarbij echter voorbij aan de logische consequentie van zijn redenering, dat zijn heteromorfe wetenschap de verstikkende perioden van 'normal science' (waarin juist de bedreigende performativiteit vastloopt in een wirwar van irrationaliteit) wil inperken en door een betere, meer efficiënte heteromorfe methode vervangen. Indien deze wetenschap van de kleine verhalen door zijn pragmatiek en pluriformiteit een snellere kennisgroei tot gevolg zou hebben, zou hierdoor de performativiteit van de samenleving alleen maar verder worden uitgebouwd. Uiteindelijk is de instrumentele rede verantwoordelijk geweest voor de aanvang van dit proces en zal het in de vorm van Lyotards heteromorfe wetenschap de best denkbare leverancier voor haar steeds extremere technologische behoeften hebben.

Na 'Het postmoderne weten', dat een pleidooi was voor een 'ongeloof aan de grote verhalen', ontwikkelde Lyotard zijn denken verder in de richting van een taal filosofie waarin er een principiële plaats was ingeruimd voor rechtvaardigheid. De titel van het boek 'Le Différend' geeft aan dat de centrale vraag voor Lyotard is hoe een fundamenteel geschil (différend) geformuleerd kan worden. In het logisch verlengde van zijn agonistische opvatting van taal is er in de taal altijd sprake van conflicten. Deze conflicten kunnen de vorm van een 'litige', een geding of van een 'différend', een letterlijk onzegbaar onrecht, hebben. Wanneer er van een geding sprake is, kan de normale rechtsgang zijn loop hebben. De aanklager doet zijn betoog, de beschuldigde probeert de aanklacht te weerleggen. Dit alles vindt plaats in een door beide partijen geaccepteerd idioom. Beide partijen legitimeren daarmee feitelijk het rechtssysteem waarbinnen zij zich begeven. De rechter of de jury doet een uitspraak in een voor alle partijen begrijpelijke taal. In het geval van een 'différend' is de aanklager echter niet in staat om zijn zaak aan te kaarten omdat bijvoorbeeld de aangeklaagde direct of indirect de rechter is. Hierdoor verwordt de aanklager tot slachtoffer omdat het aangedane onrecht niet aangekaart kan worden. In meer algemene zin wordt de aanklager slachtoffer als deze niet in staat is om het onrecht te presenteren. Er is geen verbeelding of verwoording mogelijk van het leed. De perfecte misdaad bestaat dus ook niet zozeer uit het doden van de getuigen of het slachtoffer, maar in het laten zwijgen van het slachtoffer, de doofheid van de rechters te bewerkstelligen of de absurditeit of inconsistentie van de aanklacht aan te tonen.

Lyotards aanleiding tot het maken van deze analyse, werd gevormd door de pogingen van zogenaamde revisionistische historici om het bestaan van gaskamers te ontkennen. De redenering was als volgt: gaskamers dienden ervoor om mensen te doden, maar de enige getuigen van dit feit zijn dood en kunnen dus niet meer getuigen van het bestaan van dit feit. Conclusie: het feit is geen feit. Er waren geen gaskamers. In dit geval is er sprake van een différend. Het leed en de getuigenissen van de aanklagers worden geneutraliseerd in hetzelfde logisch wetenschappelijke discours als waarop de rechtspraak is gebaseerd. Het leed kan niet in dit discours uitgedrukt worden waardoor de aanklagers slachtoffer worden (weer!) en het leed als niet bestaand wordt afgedaan. Dit onrecht dat zich ook in andere gedaantes voordoet, maar waarvan Auschwitz het meest in het oog springende geval is, vormt zoals gezegd de basis van Lyotards analyse. Het leed van een différend geeft aan dat er essentiële dingen zijn die niet of nog niet uitgedrukt kunnen worden. Het is de taak van de kunst, de filosofie en de politiek om idiomen te verschaffen voor deze verschillenden, opdat ze met behoud van hun betekenis kunnen worden gecommuniceerd. In een différend vraagt iets om weergegeven te worden en lijdt onder het onrecht dat dit niet mogelijk is. Het moet zich dan stil houden en wachten op een toekomstig idioom. Toch kan de stilte ook een phrase, een uitspraak zijn. Deze stilte kan op vier verschillende manieren geduid worden. In het geval van de ontvanger van een uitspraak zou de stilte betekenen: 'Deze zaak kan niet uitgedrukt worden'. Vanuit de zender zou de stilte betekenen: 'Deze zaak kan ik niet zeggen'. Vanuit de referent in de werkelijkheid zou de stilte betekenen: 'Deze zaak bestaat niet', en vanuit de betekenis zou de stilte: 'er kan geen betekenis aan gegeven worden' betekenen.

De phrase, stil of niet, creëert een betekenis-universum dat samengesteld is uit de vier bovengenoemde componenten: Zender, Ontvanger, Referent, Betekenis. Daarmee is tevens een betoogsoort of idioom gedefinieerd. Hiermee is aangegeven dat volgens Lyotard de werkelijkheid bestaat bij de gratie van een phrase, oftewel van taal. In tegenstelling tot het idee van Wittgenstein bepaalt niet de mens de regels of geldigheid van een taalspel waarin hij actief is, maar is het veeleer zo dat de taal (phrasen) het zijn en denken van de mens constitueert. Er is namelijk altijd een phrase. In de ontwikkeling van het idee van de kenbare objectieve werkelijkheid naar het idee dat objectieve werkelijkheid een begrip is dat binnen bepaalde taalspelen functioneert, zet Lyotard de laatste stap. Zelfs subjectiviteit en individualiteit bestaan bij de gratie van de taal. Met het uitgangspunt dat er altijd een phrase is, redeneert Lyotard dat er niet alleen van een eerste phrase sprake kan zijn. Altijd moet er weer een eerdere en een latere phrase zijn om 'eerste' als predikaat aan 'phrase' toe te kunnen schrijven. In overeenstemming met Wittgenstein is Lyotard van mening

dat taal een sociale aangelegenheid is. Pas wanneer er van een zender en een ontvanger sprake is, kan er verwezen worden naar een feitelijk gegeven dat zich als referent gerepresenteerd ziet. Tevens kan er pas in een sociale context betekenis aan een phrase toegekend worden. Aangezien Lyotard praktisch elke verwijzing naar een objectieve werkelijkheid afwijst, leidt zijn redenering tot een primaat van de taal boven het 'zijn'. De taal 'maakt' niet alleen het idee van het bestaan van de 'objectiviteit' maar ook van 'de mens'. Binnen het debat over het primaat van het werkelijke kan Lyotards positie het best met die van de structuralisten vergeleken worden, in de zin dat ook volgens de structuralisten de structuur van het betekenis-universum de mens bepaald in plaats van andersom.

Het idee van de phrase als stilte heeft echter te kampen met problemen op de niveaus van duiding en referentie. Stilte kan niet aangeven welke van de vier componenten van het betekenis-universum geen uitdrukking kan vinden. De revisionistische historicus interpreteert het als het zwijgen van de referent, met andere woorden, 'het (de gaskamers) is geen feit', 'het heeft niet bestaan'. De slachtoffers interpreteren de stilte als een zwijgen naar een ontvanger (de ontvanger heeft er niets mee te maken of wordt niet geschikt geacht) of een zwijgen als zender (we kunnen er niet over spreken). Tenslotte kan de stilte getuigen van de zinloosheid of het onuitdrukbare van de zaak. Om volgens de geaccepteerde wetenschappelijke normen de werkelijkheid van een referent aan te tonen moet er echter een genre, een vertoogsoort, dat voldoet aan de vier componenten, geïntroduceerd worden. Voor stilte is daar geen plaats. Hieruit concludeert Lyotard dat het cognitieve genre van de wetenschap geen oplossing biedt om het onrecht van een différend weg te nemen. Het kan niet overweg met een stilte. Deze opvatting acht Lyotard gerechtvaardigd vanwege het feit dat er geen criteria zijn die kunnen garanderen dat de stilte, die bij een différend per definitie betekenis heeft, op een correcte wijze geïnterpreteerd wordt. In de terminologie van Lyotard: er zijn, noch door de wetenschap, noch door andere vertoogsoorten, criteria te geven die een juiste 'aanknopning' (enchaînement) van een phrase met een andere phrase garanderen. Een stilte kan dus op uiteenlopende wijzen geïnterpreteerd worden, zonder dat het criterium van juistheid daarbij als scherprechter kan functioneren. Dit gaat echter ook op in het geval van uitspraken. Hierbij sluit Lyotard aan bij de theorie van de 'speech-acts' die hij in 'La condition postmoderne' ook al gebruikte. De aanknopning van een phrase aan een eerdere phrase, die conform Wittgensteins theorie over betekenis weergeeft vanuit welk genre er geïnterpreteerd wordt, vindt per definitie plaats in het verlengde van het interpreterende genre. De uitspraak van een zender 'Ik wil eten' heeft binnen het genre van de opvoeding van de familie een hele andere aankoppeling dan wanneer deze uitspraak binnen een genre van een gevangenisregime wordt geduid. Bij eenzelfde uitspraak wordt op een verschillende manier aangeknoopt.

Een aanknopning is noodzakelijk omdat er anders geen sprake van een phrase zou zijn, er zou dan immers wel een zender maar geen ontvanger zijn. Of dit laatste überhaupt mogelijk is, valt te betwijfelen omdat een zending zonder ontvangst niet aan de voorwaarde van het vier-polige zinsuniversum voldoet. Het wel of niet bestaan van een zender kan daarom niet vastgesteld worden. Dát er wordt aangeknoopt bij een phrase is noodzakelijk maar de manier waarop is noodzakelijk contingent. Zelfs volstrekt absurde aanknopningen kunnen niet uitgesloten worden. Ze zijn per definitie legitiem omdat het beoordelen van correctheid of absurditeit van een aanknopning alleen vanuit een ander discours kan plaatsvinden dat zich echter op geen enkele manier buiten zichzelf kan rechtvaardigen. De beoordeling van de aanknopning 'vijftien jaar is een lange periode (ontvanger)' aan 'Ik wil eten (zender)' als zijnde absurd, kan alleen zelf als zinnig beschouwd worden als het binnen de context (referent en betekenis) van het beoordelende genre als correct wordt beschouwd. Hiermee zijn in één klap alle genres die zichzelf een meta-positie toekennen, in Lyotards filosofie gereduceerd tot niets meer dan één systeem van aanknopning in een oneindig aantal andere, mogelijke aanknopingsuniversa. Samenvattend kan gezegd worden dat Lyotard elke verwijzing naar een objectieve werkelijkheid verwerpt, omdat dit de noodzakelijke contingentie van aanknopning zou ontkennen. Het is opmerkelijk dat niet alleen het idee van de objectieve werkelijkheid in Lyotards theorie van aanknopningen oplost, maar in feite elk genre dat meent te kunnen oordelen over de juistheid of zinvolheid van aanknopningen door andere dan het eigen genre.

Lyotard maakt in 'Le Differend' op een opvallende manier gebruik van het gedachtegoed van Immanuel Kant. Enerzijds verwerpt hij de theorie van de a priori categorieën die door Kant werden gepostuleerd. Deze 'kenkanalen' stelden de mens in staat om aan het Ding-an-Sich, of noumenon genaamd, predikaten toe te kennen. Hierdoor werd van het 'noumenon' een 'phenomenon' gemaakt. De mens kende aan de werkelijkheid betekenis toe op basis van de uiterlijke verschijningsvorm. Dit was volgens Kant de enige manier om te kennen. Over de status van datgene dat gekend werd kon vervolgens slechts gespeculeerd worden, hetgeen in het kielzog van Kant dan ook van harte gebeurd is. Eigenlijk zou over het 'kennen' naar aanleiding van Kants categorieënleer alleen gezegd kunnen worden dat iemands eigen 'ken-potentie' zich realiseert. Het postulaat van een objectieve werkelijkheid werd door latere filosofen als Hegel en Fichte echter misbruikt om daaraan allerlei kwaliteiten toe te kennen die buiten de door Kant bedachte kenkanalen of categorieën om gingen. Lyotard ziet hierin de oorzaak van het ontstaan van totalistische, teleologische discourssoorten, oftewel genres, die een belangrijke rol gespeeld hebben en nog steeds spelen in het bestaan van differends. Het karakteristieke van de totalistische genres is namelijk dat ze de diversiteit van aanknopningen en daarmee het bestaan van een ander dan het eigen idioom ontkennen of bedreigen. Alleen in het totalistische, mythische genre kan het 'laatste woord' gezegd worden, terwijl de voorkoming van een différend staat of valt bij het respecteren van de contingentie van de aanknopningen. Precies de ontkenning hiervan is de oorzaak voor het bestaan van onrecht, dat niet gezegd kan of mag worden. In zekere zin wordt Kant door Lyotard hiervoor verant-

woordelijk gehouden omdat hij enerzijds het Ding-an-Sich postuleerde en daarmee een opening verschafte voor de totalistische uitwassen, anderzijds omdat Kant ook een universalistische mythe introduceerde door de kencategorieën van de mens een a priori, metafysisch karakter te geven.

Aan de andere kant is Lyotard voor de ontwikkeling van zijn eigen theorie in verregaande mate schatplichtig aan diezelfde Kant. Voorafgaand aan de zender-ontvangerrelatie die er tussen objectieve werkelijkheid en subjectieve waarnemer bestond (de categorieënleer), waren Tijd en Ruimte. De voorwaarden voor het bestaan van zowel de objectieve werkelijkheid als de subjectieve werkelijkheid werden gevormd door een 'zijn' in de Tijd en een uitgebreidheid, een vorm in de Ruimte. Buiten deze twee betekenisloze 'proto-categorieën' kon er geen besef zijn, geen frasen. Buiten dat Tijd en Ruimte de voorwaarden vormden voor objectiviteit en subjectiviteit, hadden ze per definitie geen betekenis. Die werd pas aan de werkelijkheid toegekend in de zender-ontvangerrelatie tussen mens en natuur. Volgens Lyotard was er echter wel sprake van het oerbef dat 'er is' (in tegenstelling tot Descartes' 'cogito ergo sum'), maar werd dit bijna tegelijkertijd door de vraag 'wat is?' verdrongen. 'Wat is?' luidt de betekenisgeving in waartoe de categorieën a priori aanleiding gaven.

Aangezien de categorieënleer door Lyotard verworpen werd vanwege haar onhoudbaar universalistische en metafysische karakter, kan hij niet anders dan de 'rock bottom' van het zijn benoemen als de Tijd-Ruimte intuïtie 'er is'. Aan deze intuïtieve frase koppelt Lyotard de noodzaak van koppeling. Koppeling veronderstelt serieëliteit en dus meer dan 'er is' namelijk: 'er gebeurt' (dynamiek in plaats van staticiteit). Het enige dat alle frasen met elkaar delen is dus het moment voor de eerste koppeling aan de intuïtieve Tijd-Ruimte-phrase. Deze algemeenheid is volstrekt inhoudsloos maar vormt een zeer essentiële afgrenzing binnen Lyotards taal filosofie. Het algemeen karakteristieke van elke frase is dus dat het per definitie een wordingsproces betreft waarbij bij voorbaat geen enkele betekenis, referent, zender of ontvanger gegeven is. Het enige geldige, rechtvaardige en legitimerende is dat 'er gebeurt', waarbij de mogelijkheid van een stilte verdisconteerd moet worden. Tevens moet de suggestie vermeden worden dat 'er gebeurt' een laatste woord inhoudt. Dit leidt tot Lyotards formulering 'arrive-t-il?', 'is it happening?', 'gebeurt het?'. Een vraag zonder vastgelegd (betekenis) onderwerp (referent) met als enige kenmerken dat er een noodzakelijke aanknopning (door middel van een zender en een ontvanger) met een toevallige inhoud in de tijd zal plaatsvinden.

Met 'arrive-t-il' als uitgangspunt moet de principiële noodzaak van aankoppeling en de intuïtie van Tijd en Ruimte gerespecteerd worden. In tegenstelling tot de oneindige, dynamische heterogeniteit waartoe 'gebeurt het?' opening geeft, kunnen alle andere totalistische genres alleen het statische, eindige laatste woord plaatsen. Het laatste woord, een 'het is', moet hoe dan ook een alleen voor het eigen genre kenbaar 'Ding-an-Sich' introduceren waarvoor iedere legitimatie ontbreekt. Er kan dan geen vrijheid van aanknopning meer zijn. Deze vrijheid, in feite de vrijheid van het ongelooft aan de 'grote verhalen', waarbij de grote verhalen alle genres zijn waarin de suggestie van een laatste woord gedaan wordt, is essentieel in de theorie van Lyotard.

Hoewel de kwestie van het onrecht dat zich niet kan uiten in eerste instantie aan de orde kwam in de zaak van de revisionistische historici, blijkt dat op een meer directe wijze Auschwitz het doel van de analyse van Lyotard is. Zijn uitgangspunt hierbij is de poging van Adorno om in zijn 'Negative Dialektik' aan te geven dat met Auschwitz de bodem onder de westerse beschaving weggeslagen is. 'Sinds Auschwitz betekent doodsangst de angst voor iets ergers dan de dood' en 'Na Auschwitz heeft geen enkel woord meer een bestaansrecht indien het geen verandering in betekenis heeft ondergaan'. Duidelijk wordt dat 'na Auschwitz' er een andere tijd ontstaan is. Hiermee krijgt Auschwitz eenzelfde status als de noodzakelijkheden van Tijd, Ruimte en aanknopning van frasen. De tijd na Auschwitz wordt immers gekenmerkt door de afwezigheid van dialectiek. De ontkenning van de ontkenning die binnen de speculatieve dialectiek 'a aufgehoben', gesynthetiseerd wordt tot een hoger niveau dan de voorgaande these en antithese, loopt vast in de concentratiekampen. Auschwitz kan onmogelijk 'a aufgehoben' worden, kan onmogelijk tot iets positiefs of negatiefs leiden. Het onttrekt zich aan zingeving, er is geen resultaat, geen gevolg. Auschwitz is hiermee vergelijkbaar met het Ding-an-Sich, alleen dient hierbij rekening gehouden te worden met het feit dat de mogelijkheden om het Ding-an-Sich te kennen, Kants categorieën, door Adorno en Lyotard niet geaccepteerd worden. Auschwitz is een naam waaraan geen aanknopning plaats kan vinden.

De reden voor deze status van Auschwitz is dat, volgens Lyotard, voor het eerst in de geschiedenis er geen sprake was van een 'wij' die de dood in een 'mooie dood' zou kunnen omzetten. Auschwitz heeft de ervaring, die in staat zou kunnen zijn om na Auschwitz een aanknopning mogelijk te maken, vernietigd. Een mooie dood kan pas plaatsvinden wanneer er een 'wij' bestaat dat zowel zender als ontvanger is (bijvoorbeeld: 'wij, het Franse volk bepalen dat...' betekent dat: 'wij, het Franse volk onze moeten norm uitvoeren'). De eerste 'wij' formuleert een norm, is dus zender. De tweede 'wij' voert de norm uit en is dus ontvanger. Deze verhouding wordt op de spits gedreven wanneer als norm wordt gedictieerd dat de ontvanger moet sterven. Het lijkt tegenstrijdig dat een 'wij' zichzelf zou opheffen op deze wijze, maar zo uitzonderlijk is dat niet. In iedere oorlog wordt de dood van een deel van het 'wij' gerechtvaardigd met een beroep op het geloof, het vaderland, militaire eer en dergelijke. Het voorschrift 'sterf' wordt dan per definitie draaglijk gemaakt door een nadere benoeming daarvan. 'Sterven is beter dan ontsnappen' (Socrates in de gevangenis), 'Sterven is beter dan slavernij' (Parijse Commune), 'Sterven is beter dan verslagen worden' (Stalingrad, Thermopylae). In feite wordt er hier door een 'wij' tegen zichzelf (het stervende deel van het 'wij') gezegd: 'Sterf om

in de vorm van een herinnering niet te sterven'. De herinnering verschaft een oneindig voortbestaan, althans in de ogen van degene die zich gaat opofferen voor het collectief.

Bij Auschwitz was er slechts een eenzijdig 'Sterven' gedictieerd door de SS. Een 'mooie' dood werd hierdoor onmogelijk. De gedeporteerde was niet verplicht om te sterven in de normale zin van het woord 'verplichting'. Een verplichting kan alleen opgelegd worden door een 'wij' waar de verplichte deel van uitmaakt. Bovendien bestaat de verplichting bij de gratie van een optioneel verzet daartegen. De ontvanger kan de 'eerloze' weg kiezen. Als hij de verplichting aangaat doet hij dat niet omdat de verplichting 'redelijk' is, maar omdat hij zich deel van het 'wij' voelt en zich wil blijven voelen. De SS en de gedeporteerde vormden geen 'wij', dus er kon van een verplichting geen sprake zijn. Het 'sterven om in de herinnering voort te leven' was onmogelijk omdat er vooraf geen 'wij' was en nadien ook niet (alleeneendoor de agressor opgelegde 'Jullie'). Geen verplichtend, herinnerend 'wij'. De eindige, totale dood zonder herinnering; een dood erger dan de dood. Tussen de SS en de gedeporteerde is zelfs geen différend mogelijk. Hiervoor is een resultaat benodigd maar aan dit essentiële criterium kan niet worden voldaan. Een différend zou namelijk vereisen dat er een aanknopingspunt bij Auschwitz zou kunnen plaatsvinden die de verschillende genres zou constitueren. Voorwaarde daarvoor is dat er frasen zijn die de zender (SS) en de ontvanger (gedeporteerden) en daarmee een gezamenlijkheid tussen beide benoemen. Zonder een resultaat is er echter niets waarop zelfs de meest vijandige gezamenlijkheid gebaseerd zou kunnen zijn. Daarom kan er volgens Lyotard slechts stilte zijn.

Voor rationaliteit is in het denken van Lyotard geen plaats meer. Aanknopingen vinden plaats op basis van een oneindig aantal heterogene, onderling onvertaaltbare genres. De enige gemeenschappelijkheid die gedeeld wordt is de noodzakelijkheid van aanknopingen en een proto-categoriale plaatsing in Tijd en Ruimte. Op basis van deze enige, geheel inhoudsloze, overeenkomst tussen verschillende genres die verschillende wereldbeelden constitueren, kan er uitsluitend een negatieve norm geformuleerd worden. 'arrive-t-il ?' Kan er een aanknopingspunt plaatsvinden ? Opnieuw spreekt Lyotard zich uit tegen het 'het is' van onderdrukkende verhalen. Het enige dat geweten wordt is dat er contingentie, toevalligheid is. Een eventuele politieke invulling hiervan wordt bij voorbaat uitgesloten omdat die zich altijd zal moeten beroepen op een laatste woord, een 'het is'. Afgezien van de mogelijke waarde van Lyotards analyse voor genres anders dan het zijne, lijkt 'gebeurt het ?' een academische rariteit te zijn.

J. Derrida

Een generatiegenoot van Lyotard, die zich eveneens ophoudt in de omgeving van het post-modernisme is Jacques Derrida. Ook hij borduurt in zekere zin voort op de ontwikkelingen in de taal filosofie en ook hij trekt daar nogal radicale conclusies uit. Waar volgens Lyotard het enig werkelijke uiteindelijk alleen maar frasen zijn, is Derrida van mening dat slechts teksten, historische taal, werkelijk zijn. Buiten de tekst is er niets. Dit illustreert dat ook Derrida uit de linguïstische revolutie in de filosofie de conclusie trekt dat er geen objectieve werkelijkheid meer is waarnaar taal zou verwijzen. Er is geen correspondentie tussen taal en Ding-an-Sich of andere benamingen voor de objectieve werkelijkheid die in teksten gebruikt is. Binnen de klassieke filosofische tweestrijd tussen de correspondentie-theorie van waarheid van de empiristen en de coherentie-theorie van waarheid van de rationalisten, zou dus geconcludeerd kunnen worden dat Derrida zich bij deze laatste stroming zou aansluiten. Niets is echter minder waar. Als goed naoorlogse filosoof weigert hij beide standpunten tot de zijne te maken. Derrida heeft voor zijn filosofie geen fundament in de zin van een objectieve werkelijkheid nodig. Hiermee breekt ook hij met de klassieke rationaliteitsgedachte die immers ervan uitging dat rationaliteit of taal op een of andere manier overeenkwam met de toestand zoals die objectief gegeven was.

Derrida baseert zich dus op teksten als interpretaties van de werkelijkheid. Hieraan koppelt hij het inzicht uit de taal filosofie dat begrippen principieel aan betekenisverandering onderhevig zijn. 'Betekenis' is het produkt van een constante ontwikkeling in de taal waarbij vanuit verschillende netwerken van interpretatie (op basis van bepaalde teksten), verschillende invulling van betekenis wordt gegeven. Hierin speelt het begrip 'Différance', een neologisme dat door Derrida bedacht is, een centrale rol. Hoewel aan dit begrip evenmin een vaste betekenis kan worden vastgeplakt, fungeert het binnen Derrida's analyses als een typisch voorbeeld van de weerbarstige verhouding tussen taal en betekenis. De bedoeling achter dit begrip, is aan te geven dat woorden geen correspondentie of coherentie verhouding tot elkaar hebben, maar dat ze ook niet zomaar alles kunnen betekenen. Dat een woord niet meer naar één ding verwijst en daar zijn objectieve geldigheid aan ontleent, is reeds betoogd. Opvallender is dat Derrida zich ook verzet tegen het criterium van coherentie binnen een tekst, hoewel zijn waardering voor de textualiteit van de werkelijkheid in zekere mate aansluit bij de filosofische school van de hermeneutiek. Ook binnen deze tak van de methodologie van de menswetenschappen ging men uit van het grote belang van teksten. De oorspronkelijke gedachte was ook bij deze in de 19de eeuw tot bloei gekomen filosofie dat een objectieve studie van de bronnen van het verleden een waar inzicht zou opleveren hoe de werkelijkheid zich in het verleden had voorgedaan. Een tekst zou als een geheel moeten worden beschouwd en door middel van een methode die gebaseerd was op empathie en 'Verstehen', zijn geheimen prijs moeten geven. Deze objectieve claims moesten het natuurlijk ook ontgelden in de loop van de twintigste eeuw, maar de gedachte dat via noeste arbeid van lezen en herlezen nieuwe betekenissen aan teksten zouden kunnen worden onttrokken, wordt door Derrida als een centraal gegeven beschouwd. In tegenstelling tot de her-

meneutici concentreert Derrida zich echter niet op het geheel van een tekst. Integendeel, Derrida's belangrijkste doelstelling is om een zogenaamde 'deconstructie' van een veronderstelde vaststaande interpretatie van een tekst te bewerkstelligen. Uitgaande van de stelling dat elk woord in een tekst een eindig scala van mogelijke betekenissen kan hebben, is hij juist niet in het holistische, macrobeeld van een tekst geïnteresseerd, maar in de details, in het microbeeld. In dit kader kan er in zekere zin gesproken worden van een homeopatische methode. Daarin staat de redenering centraal dat de aanduidingen kwantiteit en kwaliteit omgekeerd evenredig zijn. Hoe geringer de kwantiteit van een stof, des te hoger de kwaliteit ervan. In de verdunningen van werkzame middelen in vloeistof vindt deze opvatting zijn praktische medicinale toepassing. Voor de geschiedschrijving of de tekstanalyse geldt in vergelijking met deze theorie dan ook; hoe kleiner het detail, des te meer verhelderend het is. Hiermee heeft de homeopatische methode wel een zeker parasitair karakter. Deze aanpak kan immers alleen bestaan bij de gratie van een macrobeeld dat een norm stelt waarvan het microbeeld kan afwijken.

Derrida zet op een radicale wijze zijn 'deconstructie' van het woord, van de taal voort. Hij doet dit geheel binnen de traditie van de vooral taal filosofische kritiek die tot de deconstructie van de 'grote verhalen' leidde. Voor zover de taal filosofische revolutie dreigde zijn eigen bevindingen en conclusies te verabsoluteren, kwam Derrida daartegen in opstand. Bewust ging hij een polemie met de taal filosoof Searle aan over het gedachtengoed van Searle's leermeester Austin. Derrida maakte van de gelegenheid gebruik door consequent de teksten van Austin te verdraaien, uit verband te citeren, en bewust te misinterpreteren. Hij poogde hierdoor duidelijk te maken dat de theorieën van Austin niet wezenlijk anders waren dan literaire teksten die hun betekenis verkregen door de interpretatie van de lezers.

Hiermee gaf Derrida duidelijk zijn opvatting weer dat de filosofie zichzelf traditioneel ten onrechte beschouwd heeft als iets anders dan een literair genre, een retorische stijl. Deze ontwikkeling was te verwachten vanaf het moment dat er geen empirisch of rationalistisch objectief fundament meer verondersteld kon worden om de filosofie te rechtvaardigen. Door sommige, vooral Amerikaanse, literatuurcritici werd deze theorie met gejuich ontvangen en vormde zij de aanleiding om elk afbakend criterium voor interpretatie overboord te zetten. Dit leidde tot allerlei uiterst relativistische conclusies. Iedereen kon immers in iedere tekst (werkelijkheidsinterpretatie) begrijpen wat hij wilde. Dit was echter niet de bedoeling die Derrida voor ogen had. Hoewel hij het verschil tussen filosofie en literatuur niet als een harde, strakke scheiding wil zien, is hij toch van mening dat er een verschil tussen beide geconstateerd kan worden. Een literaire analyse van een tekst kan op basis van voornamelijk een esthetische beschouwing, terwijl voor filosofische analyse een andere kijk vereist is. Een tekst heeft behalve een 'literaire' vorm ook een 'filosofische' inhoud. Beide zouden elkaar aan moeten vullen voor een acceptabele interpretatie. Dit wil niet zeggen dat er een eenduidige achterliggende betekenis achterhaald zou kunnen worden. Integendeel, elke tekst zou begrepen moeten worden in de historische context zoals die door de lezer gereconstrueerd wordt.

De marges voor afwijkende interpretaties die aan Derrida's criteria voldoen zijn legio, zoals hij zelf in studies van Plato's gebruik van het begrip 'pharmakon' (gif of geneesmiddel) en Nietzsche's geschriften aantoonde. De interpretatie van wat Plato wil zeggen hangt op cruciale punten af van de vertaling van het begrip 'pharmakon' die wordt gehanteerd. Hiermee wil Derrida aangeven dat traditioneel in de hermeneutiek en de tekstanalyse over dit probleem heen gekeken is. Wanneer op een gegeven moment een bepaalde vertaling geautoriseerd is geworden, vormt die versie en niet de oorspronkelijke, het uitgangspunt van interpretatie en betekenisgeving. Het is van belang in acht te nemen dat de bestaande interpretaties van teksten traditioneel vanuit een objectivistische methodologie ondernomen zijn. Derrida's postmoderne tekstanalyse stelt zich dan ook tot doel om de 'sporen' van deconstructieve elementen in een tekst te achterhalen en op basis daarvan de teksten van het verleden, en daardoor de teksten van het nu en de toekomst te herzien.

Nietzsche zegt bijvoorbeeld met grote felheid dat de vrouw de oorsprong is van alle dwaasheid en irrationaliteit en dat zij de filosofie vernietigt. Derrida krijgt op basis van zijn deconstructieve lezing van het werk van Nietzsche inzicht in de tegenstrijdigheid die er in deze bewering zit. Het was immers juist Nietzsche die zich tot taak stelde om de filosofie, zoals die zich tot het einde van de 19de-eeuw had ontwikkeld, met de hamer te lijf te gaan. Dit leverde hem nadien met grote regelmaat beschuldigingen van irrationaliteit en 'dwaasheid' op. Derrida's ontmanteling van de bestaande interpretatiekaders en de radicale wijze waarop hij dit doet, hebben reden gegeven om hem als postmodernist te beschouwen. Hijzelf kan zich hier echter niet in vinden. Hoewel hij evenals Lyotard (en vele anderen) een anti-foundationalistische epistemologie aanhangt, verschilt hij wezenlijk van zijn landgenoot. Lyotard komt na het wegvallen van de fundamente van subject-objectscheiding tot de conclusie dat er alleen een veelheid aan onderling onvergelykbare genres is waarbinnen rationaliteit, zowel de economisch-technologische als de humanistische, geen geldigheid meer kan hebben, behalve in de vorm van een modus van aanknoping, een interpretatief kader. Voorzover rationaliteit zich presenteert als een economisch, politiek of ethisch vastliggende strategie van aanknopen van frasen moet ze volgens Lyotard bestreden worden. Derrida concludeert uit de textualiteit van de werkelijkheid echter niet dat daarmee elk woord, of dat nu door de interpretator of het geïnterpreteerde wordt gebruikt, totaal losgeslagen elke betekenis kan aannemen. De nadruk op de historische context sluit interpretaties uit. Derrida opteert hiermee voor een historische fallibalistische pluriformiteit, waarin hij niet dicteert welke interpretaties juist zijn, maar wel met argumenten aan kan geven welke interpretaties onjuist zijn. Lyotards pluriformiteit, of in zijn eigen termen heterogeniteit, heeft juist een a-historische absolutistisch karakter. Interpretaties oftewel aanknopingen, kunnen alleen bin-

nen afgebakende kaders plaatsvinden en zijn inhoudelijk noodzakelijk heterogeen. Hierdoor is Lyotards totale pluri-formiteit eenzelfde lot beschoren als de sprekers van een privétaal volgens de opvatting van Wittgenstein. Hun communicatie zal niet als zodanig herkend kunnen worden; sterker nog, dat het communicatie betreft zal niet herkend worden. In een 'talige' werkelijkheid 'is' het dan niet. Door deze marge van gedeelde taligheid van mensen, plus de mogelijkheid om in zekere mate door te dringen tot de betekenissen van teksten, blijft voor Derrida enige mate van rationaliteit gehandhaafd. De afweging tussen een herziene moderniteit of postmoderniteit valt bij Derrida (in tegenstelling tot bij Lyotard) in het voordeel van een herziene gedeconstrueerde moderniteit uit. In de nu volgende paragrafen zullen we zien hoe deze keuze gemaakt wordt door een andere filosoof die vaak als postmodern wordt bestempeld.

R. Rorty

In het postmodernisme-debat is er ook een belangrijke rol weggelegd voor de Amerikaanse filosoof Richard Rorty. Ook Rorty kan zich niet onttrekken aan de ontwikkelingen van de twintigste-eeuwse filosofie zoals die in eerdere hoofdstukken zijn samengevat. In tegenstelling tot Lyotard concludeert Rorty daaruit echter niet dat rationaliteit verworpen dient te worden. In de traditie van de Amerikaanse 19de-eeuwse filosofie van het pragmatisme (James, Dewey) neemt hij een eigen positie in in de discussie zoals die zich in de continentale filosofie tussen Lyotard en J. Habermas heeft afgespeeld. Vanuit het pragmatisme bezien is het grote probleem van de filosofie dat ze zich sinds haar bestaan als Filosofie presenteert. Hieronder verstaat Rorty dat zowel de platoons-idealistische traditie als de positivistisch-empiristische traditie de plank volledig misslaan in de zin dat de uitspraken over 'waarheid', 'schoonheid', 'het goede' of 'het slechte' die door beide scholen gedaan zijn, altijd pretendeerden te verwijzen naar een objectieve stand van zaken. Het pragmatisme is echter van mening dat vijftiende eeuwse Filosofie hebben aangetoond dat er over deze zaken geen uitsluitel te geven valt door een beroep te doen op de objectiviteit. In de traditionele Filosofie is de consequente fout gemaakt de gebruikte begrippen te verabsoluteren (als ware het logica) en ze daarnaast van een realiteit te voorzien die ze niet hebben. Er is geen waarheid, goedheid, slechtheid, schoonheid buiten de functie die deze begrippen bekleden in een willekeurige taal. Rorty ziet in de ontwikkelingen in de wetenschaps- en taal filosofie dan ook vooral een bevestiging van de inzichten die een aantal Amerikaanse filosofen rond 1900 al hadden.

Rorty is van mening dat de Filosofie er goed aan zou doen haar pretenties terug te schroeven en de gebruikte begrippen als functionele, in plaats van objectieve termen te beschouwen. De onvruchtbare ontologische ballast zou dan van de taal afvallen en de toewijzing van de predikaten waarheid, schoonheid enzovoort, zou op basis van praktische redenen van toepasbaarheid kunnen geschieden. Kennis is, vanuit het pragmatisme, een instrument om met de werkelijkheid om te gaan (in zoverre gaat hij met het Positivisme mee) maar Rorty neemt in tegenstelling tot het Positivisme genoegen met het criterium van de praktische werkzaamheid van de kennis. Hiermee plaatst Rorty de filosofie stevig in het domein van taal en politiek. Dat wil echter niet zeggen dat Rorty evenals sommige taal filosofen geïnteresseerd is in de verhouding tussen taal en werkelijkheid. Zijn principiële aversie tot ontologische vraagstukken strekt zich dan ook uit tot vragen over de representatieve eigenschappen van taal. Zijn redenering hierbij is dat de taal toch nooit buiten zichzelf zal kunnen treden om dat soort vraagstukken te beantwoorden. Het heeft dan ook geen nut zich nog langer met deze zaken bezig te houden. Rorty stelt zich de post-Filosofische cultuur dan ook voor als een cultuur waarin niet langer wordt gezocht naar objectieve fundamenten van kennis of naar wereldomvattende legitimaties. De mens beschouwt zichzelf als eindig, zonder uitzicht op iets na de dood. Tot grote frustratie van de traditionele Filosofen zal Rorty's post-filosofische intellectueel niet geneigd zijn om op een traditionele manier in filosofische discussie te treden omdat deze pragmatische andere criteria van geldigheid hanteert dan zijn traditionele collega's. Het heeft voor de pragmatische geen zin om eindeloze discussies te voeren over zaken die per definitie onbeslist blijven. Integendeel, het is hoog tijd dat er beslissingen genomen worden en het is volgens Rorty dan ook volstrekt acceptabel dat omwille van een sociale of politieke noodzaak filosofische knopen worden doorgemaakt. Zonder de objectieve verankering van de wetenschap en de filosofie, moeten beide (vergelijk Derrida) als literaire genres met een eigen specialistische taal beschouwd worden. Evenals andere literaire genres betreft het hier pogingen om de praktische werkelijkheid te duiden, of dit nu in de vorm van een wetenschappelijke theorie, een filosofisch betoog, een historisch verhaal of een schilderij tot uitdrukking komt. De vraag naar de juistheid van deze post-Filosofische cultuur die Rorty schildert, is dus niet 'wat is Juistheid?', maar 'is het de moeite waard?', 'levert het iets op?'.

Dit laatste wordt niet performatief geïnterpreteerd zoals Lyotard dat deed. 'Levert het iets op?' wordt door Rorty beantwoord met inachtneming van de sociaal-democratische waarden. Alleen deze politieke constellatie heeft tot dusver een acceptabele mate van werkzaamheid bewezen en heeft dus recht op voortbestaan. Binnen de sociaal-democratische waarden, die overigens ook geen beroep kunnen of mogen doen op objectieve geldigheid, kan een optimale besluitvorming gekoppeld worden aan een optimale tolerantie voor andere meningen. Met zijn voorkeur voor de typisch westerse sociaal-democratie hangt Rorty een gematigd eurocentrisme aan, zonder daarbij in een dogmatische positie te vervallen. De pragmatische redenering volgend komt hij tot de conclusie dat deze staatsvorm de beste is die op het moment beschikbaar is. Zijn hoop is dat andere staten het voorbeeld zullen volgen en zich steeds verder in de richting van een globale sociaal-democratie zullen ontwikkelen. Een ander gevolg van deze voorkeur voor de sociaal-democratie is dat Rorty zich niet kan vinden in de relativistische analyse van taalgenres die Lyotard in 'Le dif-

férend' ontwikkelde. De gegeven verscheidenheid van interpretaties van de werkelijkheid respecterend, houdt Rorty toch vast aan de mogelijkheid van vertaling tussen genres, in ieder geval op een zodanig niveau dat er van een zinvolle communicatie sprake kan zijn. Lyotards radicale afwijzing van enige mogelijkheid van vertaalbaarheid tussen genres wijt Rorty aan het feit dat Lyotard uiteindelijk vasthoudt aan de scheiding tussen taal en feit. Hiermee zou Lyotard zich schuldig maken aan het empiristische dogma dat door Quine als zodanig werd ontmaskerd. Of dit verwijt terecht is met betrekking tot Lyotards standpunt in zake de onvertaalbaarheid van genres, valt te bezien. Lyotards theorie is een logisch gevolg van de principiële en oneindige heterogeniteit van aanknopingen van frasen. Dit heeft zoals gezien het gevolg dat elke phrase, voor zover die niet totalistisch is, aanleiding kan geven tot nieuwe genres van betekenisgeving die feiten van een nieuwe talige interpretatie voorzien. Lyotard maakt duidelijk dat een feit (referent) bestaat bij de gratie van een phrase evenals een zender, een ontvanger en een betekenis. Zonder deze bestaat een feit niet volgens Lyotard. Hij maakt wel een onderscheid tussen taal en voorwaarden voor het bestaan van taal. Of deze voorwaarden vergelijkbaar zijn met feiten, zoals Rorty zegt, is zeer de vraag. Feit veronderstelt interpretatie. Lyotards voorwaarden van Tijd-Ruimte en aanknoping zijn niet meer dan de inhoudsloze, non-interpretatieve kaders van de taal.

Rorty's kritiek gaat echter wel op waar het Lyotards duiding van Auschwitz betreft. Auschwitz als feit dicteert de taal. Het feit Auschwitz dicteert de uni-lineaire, isomorfe aanknoping dat de verlichtingstraditie bankroet is. Met andere woorden, het empirisch gegeven (hoezeer Lyotard ook benadrukt dat er geen aanknoping na Auschwitz mogelijk is) correspondeert objectief met de taal in die zin dat na Auschwitz de Verlichtingsidealen van rationaliteit en vooruitgang onhoudbaar zijn geworden. Rorty ontkent dat deze duiding van Auschwitz juist is. Zijns inziens kan Lyotard onmogelijk het ontologisch, niveau voor zover dat epistemologisch geduid wordt, herintroduceren, zelfs niet voor Auschwitz. Nooit kan een feit de taal weerleggen. Interpretaties van feiten kunnen elkaar weerleggen en daartoe is een pragmatische benadering volgens Rorty vooralsnog de beste manier. Evenals Derrida blijkt Rorty bij nader inzien voorkeur te hebben voor een herziening van de uitgangspunten van de moderniteit in plaats van een verwerping daarvan. Mits ontdaan van hun ontologische pretentie, kunnen begrippen als vooruitgang en rationaliteit een rol blijven spelen in de pragmatische post-Filosofische samenleving.

J. Habermas

Als grote pleitbezorger voor het behoud van een herziene rationaliteit en daarmee van de moderniteit wordt de Duitse filosoof Jürgen Habermas gezien. Als voorman van de Frankfurter Schule is hem veel gelegen aan een handhaving van het emancipatoire potentieel van de Verlichtingstraditie. Hierbij maakt hij geen gebruik van een naïeve herwaardering van de uitgangspunten van de moderniteit. Habermas spreekt zich expliciet uit voor een herziene moderniteit. In het spoor van Horkheimer en Adorno onderkent hij de problemen die de instrumentele toepassing van de rationaliteit binnen de terreinen van de technologie en de economie hebben opgeleverd. Hij trekt daar echter niet de conclusie uit dat daarmee het bankroet van de rationaliteit is aangetoond en dat de mensheid gedoemd is zijn tijd vol te maken in een wereld die door uitbuiting, onderdrukking en performativiteit wordt geregeerd. Zijns inziens ten onrechte wordt er in dit scenario voorbijgegaan aan de mogelijkheid, die uitgerekend binnen de verlichtingstraditie geformuleerd is, om een tegenwicht aan deze dreiging te bieden. Het grote manco van de ontwikkeling van de moderniteit wordt door Habermas geanalyseerd in de steeds verdergaande reductie van het rationaliteitsbegrip tot uitsluitend cognitieve rationaliteit. Rationeel werd in toenemende mate alleen datgene dat door de natuur- en sociale wetenschappen als zodanig werd benoemd. Normativiteit en expressiviteit werden daarmee weggefilterd uit het begrip 'rationaliteit', terwijl deze begrippen van oorsprong een wezenlijk deel uitmaakten van de erfenis van de Verlichting.

In de loop van negentiende eeuw was de reductie van het rationaliteitsbegrip zover gevorderd dat normativiteit als de grote bedreiging voor wetenschappelijkheid, en daarmee voor rationaliteit werd beschouwd. Vooral in de sociale wetenschappen leidde dit tot een heftige strijd tegen de invloed van waarden in het onderzoek. Dat hiermee aan een wezenlijke eigenschap van het sociale onderzoeksobject (de mens) en de onderzoeker (eveneens een mens) voorbij werd gegaan, werd niet als zodanig gewaardeerd. Normativiteit, in de Verlichting nog overduidelijk positief aanwezig, was verantwoordelijk voor alle sociale misstanden en alleen een waardenvrije sociale technologie zou hierin verandering kunnen brengen. Logischerwijs werd aan deze 'smalle' rationaliteitsopvatting ook een 'smalle' ontologie gekoppeld. De objectieve werkelijkheid was ook waarde vrij en wetenschappelijk. Tegen deze ontwikkeling rees wel enig verzet, vanuit de hoek van de hermeneutiek met name door de Duitse hermeneut Wilhelm Dilthey, maar het zou tot de tweede helft van de twintigste eeuw duren voordat het inzicht gemeengoed werd dat de objectiviteitsclaims van de wetenschap en de gereduceerde rationaliteit filosofisch onhoudbaar en politiek-maatschappelijk levensgevaarlijk waren geworden.

De kritiek die Habermas op Horkheimer en Adorno heeft, is voornamelijk gebaseerd op de constatering dat deze beide auteurs in hun 'Dialektik der Aufklärung', geheel in overeenstemming met de traditie waarvan zij deel uitmaakten, rationaliteit als iets uitsluitend cognitiefs zien. Hoewel Horkheimer en Adorno zich juist afgezet hadden tegen de positivistische grondleggers van de Frankfurter Schule, bleken ze sterker ingebed in het wetenschappelijk denken van die tijd dan ze zelf konden vermoeden. Zowel Horkheimer als Adorno was niet in staat om het rationaliteitsbegrip te verbreden en dat in hun wetenschappelijke methode te integreren. Het is dan ook volstrekt verklaar-

baar dat zij tot hun pessimistische conclusies komen, immers de cognitieve, sociale technologie heeft alleen tot ongekende rampspoed geleid. Omdat zij normativiteit per definitie als a-rationeel beschouwden, konden ze nergens meer op terugvallen om aan rationaliteit nog enige positieve betekenis te verlenen. Habermas stelt daar tegenover dat normen en waarden niet alleen onvermijdelijk zijn maar ook object kunnen zijn van een rationele analyse. Hierdoor verbreedt hij het rationaliteitsbegrip en opent hij de deur voor de niet-economisch-technologische traditie van de Verlichting. Aansluitend bij de ontwikkelingen in de taal filosofie en de hermeneutiek concludeert Habermas dat normativiteit en expressiviteit niet alleen deel uitmaken van rationaliteit, maar zelfs daarvoor onmisbaar zijn. Het doel van deze verbreding van het rationaliteitsbegrip is om aldus een gefundeerde maatschappijkritiek (maatschappij-logica) te kunnen ondernemen en een sociaal-filosofisch alternatief voor de huidige gang van zaken (maatschappij-dynamica) te kunnen formuleren.

Met de verbreding van het rationaliteitsbegrip maakt Habermas aannemelijk dat de pretenties van de cognitieve wetenschappelijke rationaliteit om de samenleving te vrijwaren van alle misstanden van aanvang af onhoudbaar (maar daarom niet minder hardnekkig) waren. Een methode die dermate reductionistisch te werk gaat kan niet anders dan tekort schieten in sociaal opzicht en een instrument worden van economische en maatschappelijke machten. Een brede rationaliteit kan hierin verandering brengen. Normativiteit en expressiviteit worden dan kritische middelen om de eenzijdige performativiteit van de zogenaamde 'systeemwereld' in te dammen. Het maatschappelijk domein waarbinnen deze rationele componenten tot ontwikkeling kunnen komen, noemt Habermas de 'leefwereld'. Het verschil tussen leefwereld en systeemwereld is dat binnen de eerste de zogenaamde symbolische reproductie van de maatschappij plaatsvindt. Hieronder verstaat Habermas dat culturele kennis en eigenschappen worden doorgegeven, de sociale integratie en socialisatie die plaatsvindt en de individuele en sociale identiteit die op basis daarvan gestalte kan krijgen. In de systeemwereld vindt de materiële reproductie plaats. Daar zijn maatschappelijke instituten als wetenschap, staat, bureaucratie, leger en industrie werkzaam om zorg te dragen dat de goederen die voorzien in de materiële behoeften die vanuit de leefwereld bestaan (of gecreëerd worden), worden geproduceerd.

Op het communicatieve niveau van de leefwereld, in tegenstelling tot de communicatie in de door de performatieve rede geregeerde systeemwereld, mag er geen beroep gedaan worden op waarheidsclaims om de ander te overtuigen. In de leefwereld staat het zogenaamde 'communicatieve handelen' voorop. Hieronder verstaat Habermas het tot stand brengen van gemeenschappelijke situatiedefinities door middel van bekritiseerbare geldigheidsaanspraken. Van groot belang hierbij is dat de objectiviteit van de ervaring van een spreker gerespecteerd wordt. Er kan dus geen beroep op 'waarheid' gedaan worden binnen het communicatief handelen. Alleen wanneer de autoriteit waarop een beroep gedaan wordt niet aan twijfel onderhevig is, kan iemand op vrijwillige basis zijn standpunt wijzigen. De uitspraken van een spreker moeten en worden doorgaans als informatie beschouwd. Zolang de waarheidsaanspraken die gedaan worden niet ter discussie staan, is er van communicatief handelen sprake. Wanneer dit wel het geval is kan worden overgeschakeld naar het 'discoursniveau'.

De achterliggende theorie, de waarheidsclaim van een uitspraak, moet in een discours expliciet gemaakt worden. Vervolgens moet zoveel mogelijk duidelijk worden binnen welke 'taal' (paradigma, taalspel, genre, interpretatiekader) de theorie functioneert. Deze begrippenkaders moeten in een volgende fase ook weer onderhevig kunnen worden gemaakt aan kritiek. Met andere woorden, de 'taal' die in de vorige fase duidelijk gemaakt werd en niet meer dan dat, kan in deze fase bediscussieerd worden. Hierdoor wordt voorkomen dat één begrippenkader het gesprek monopoliseert. Tenslotte moeten ook de criteria die gehanteerd worden om tegen het begrippenkader van de ander te argumenteren expliciet gemaakt worden en daarmee opengesteld worden voor bekritisering. Tussen deze verschillende discussie-niveaus moet vrijelijk bewogen kunnen worden door de sprekers. In het geval dat uit een dergelijke discussie een overeenkomst volgt, of dit nu een aanname van de argumenten van de ander inhoudt of een inzicht in het conceptuele kader dat door de ander gebruikt wordt (wellicht wordt het eigen begrippenkader voor een spreker ook verduidelijkt), is er volgens Habermas sprake van een rationeel gefundeerde consensus of dissensus, oftewel van een rationeel compromis. Een belangrijke voorwaarde voor een dergelijk discours is dat er een symmetrische verhouding is tussen de sprekers. Deze symmetrie komt naar voren in de beschrijving van de ideale gesprekssituatie door Habermas.

- 1] Alle betrokkenen hebben een gelijke kans om een discours te beginnen en op die manier waarheidsaanspraken van een ander, met behulp van argumentatie, op hun houdbaarheid testen.
- 2] Geen enkele vooropgezette mening mag zich onttrekken aan bevraging en kritiek en er moet altijd ruimte zijn voor de inbreng van alternatieve opvattingen.
- 3] Tussen de betrokkenen mogen geen machtsverschillen bestaan waardoor standpunten van kritiek uitgesloten zouden kunnen worden.
- 4] Alle deelnemers aan een discours moeten zich waarachtig uiten, zodat er geen sprake kan zijn van geheime agenda's of manipulatie.

Hiermee schetst Habermas zijn communicatielogica, zijn ideale communicatieve situatie. Daarmee is echter niet gezegd dat hij zich afsluit voor het feit dat het er zo in de praktijk zelden of nooit aan toe gaat. In zijn cultuurfilosofie geeft hij een analyse van de maatschappelijke verhoudingen ter verklaring van deze scheefgegroeide situatie. Het

grote probleem en tevens de belangrijkste oorzaak voor de a-symmetrie in de communicatie is volgens Habermas, de onbalans die tussen de systeem- en leefwereld bestaat. Binnen de systeemwereld wordt er op een fundamenteel andere wijze gecommuniceerd dan in de leefwereld. De reden hiervoor is dat de systeemwereld zorg draagt voor de materiële reproductie van de samenleving. Binnen economie, staat, leger en wetenschap, is het van groot belang dat er een gereguleerde communicatie bestaat. Om te kunnen functioneren moet er sprake zijn van een hiërarchie en een efficiënte bedrijfsvoering. Wanneer het communicatief handelen de norm zou zijn binnen de systeemwereld zou er van de materiële instandhouding van de maatschappij niet veel terecht komen. Evenals Lyotard in zijn 'Condition postmoderne' wijst Habermas het criterium van de performativiteit dus niet af, integendeel, zonder dat zou er geen moderne maatschappij mogelijk zijn. De performatieve rationaliteit heeft hier een duidelijke functie.

Het probleem is echter dat de mens met betrekking tot de verschillende maatschappelijke componenten een dubbelrol speelt. Enerzijds is hij individu in de leefwereld, anderzijds is hij arbeidskracht in de systeemwereld. Zolang de verschillende vormen van communicatie tussen beide domeinen gescheiden blijven, is er niet veel aan de hand. De leefwereld wordt volgens Habermas echter structureel bedreigd vanuit de systeemwereld. Het communicatieve handelen krijgt door de zogenaamde 'kolonisatie' door de systeemwereld steeds minder kans. Door middel van een constante en toenemende stroom consumptieproducten, die via de media de mens overspoelen, wordt het individu gereduceerd tot consument wiens voornaamste taak is om de economische groei te waarborgen. Door middel van zijn kiesrecht is de mens een burger, wiens voornaamste taak voor staat en bureaucratie bestaat in de vierjaarlijkse legitimatie van staat en overheid. In de ogen van de hulpverlening is het individu een patiënt die als voornaamste functie heeft het leger van therapeuten en medische instanties in stand te houden. Met andere woorden: vanuit de systeemwereld vinden er allerlei reducties van het individu plaats die gebaseerd zijn op de smalle performatieve rationaliteit. Voor de individuele normen en emoties is daar geen plaats. Door de kolonisering van de leefwereld vindt er in toenemende mate communicatie tussen individuen onderling of individu en instanties plaats met een structureel a-symmetrisch karakter. Hierdoor worden zowel communicatief handelen als discursieve communicatie in ernstige mate bedreigd. Vanuit de systeemwereld wordt de mens geobjectiveerd tot datgene wat voor de betreffende instantie relevant is. Aangezien het individu van de zogenaamde symbolische reproductie, dat wil zeggen het ongestoorde communicatieve handelen, afhankelijk is voor zijn identiteitsvorming, is uiteindelijk hiermee de grootste bedreiging gegeven. Wanneer er immers sprake is van een constante verontreiniging van het communicatief handelen door kolonisatie door systeembelangen, ligt het voor de hand dat deze belangen (of dit nu in de vorm is van de reductie van het individu tot klant, patiënt of staatsburger), leiden tot een internalisatie van het systeem in de identiteit van de mens. De mens als vleesgeworden systeembelang zal de bedreiging uiteindelijk niet meer als zodanig herkennen en een soort robotje geworden zijn. De enige manier om hier mogelijk aan te ontkomen is een appèl te doen op de verlichtingstraditie en in het bijzonder op de brede rationaliteit die daar te vinden is. Wanneer normativiteit en expressiviteit geaccepteerd worden als wezenlijke onderdelen van rationaliteit, is er een mogelijkheid om het gevaar van de kolonisatie van de leefwereld te onderkennen en te bekritisieren. Hierbij is het van groot belang dat er aan de leefwereldrol van het individu geappelleerd wordt en niet aan zijn gereduceerde rol als arbeidskracht, staatsburger, klant of patiënt. Wanneer aan die voorwaarde voldaan kan worden, kan de symmetrie van de gesprekssituatie misschien hersteld worden. Vanuit een gereinigde leefwereld zou dan wellicht het systeem gekoloniseerd worden, voorzover de performatieve rede dat toestaat, met andere woorden, voorzover de leefwereld blijft aangeven hoe zij haar materie gereproduceerd wil zien worden.

Conclusie

Het postmodernisme als zwanezang van de verlichtingstraditie kan geen constructief praktisch alternatief bieden voor de misstanden en problemen die ze constateert. Jean-François Lyotard is een van de weinigen die zichzelf zonder omhaal als postmodernist betitelt. Over zijn gedachtegoed kan weliswaar gezegd worden dat dit enige mate van interne consistentie bezit, maar dat hij in de beschrijving van zijn ideeën, zijn eigen moeizaam verworven inzichten moet prijsgeven. Volgens zijn eigen theorie kan zijn verhaal geen geldigheid hebben, kan het niet in zijn eigenlijke betekenis begrepen worden, door mensen die zijn genre niet delen. Alleen diegenen die het met de theorie van Lyotard eens zijn begrijpen hem dus; alle andere vechten volgens hem tegen hun eigen hersenspinsels. Hiermee veroordeelt hij iedereen, inclusief zichzelf, tot volstrekte non-communicatie. Ten eerste is het vanuit deze redenering voor Lyotard net zo onmogelijk om de eigenlijke betekenis van de door hem aangehaalde en bekritiseerde filosofen te bevatten. Hij kan hoogstens volhouden dat het gedachtegoed dat hij deze lieden toeschrijft niet hun ideeën zijn maar de zijne. Ook Lyotard is gedoemd te vechten tegen zijn eigen windmolens. Werkelijk begrip van de opvattingen van een ander vereisen een totaal gedeeld genre en dat is iets dat door de noodzakelijke contingentie van phrase-aanknopning een onmogelijkheid is. Andersom werkt dit argument van Lyotard ook. Iedereen die het niet met hem eens is, spreekt een andere taal, zit gevangen in een ander genre. Vanwege dezelfde noodzakelijke contingentie van aanknopning is het geen sterveling gegeven werkelijk de aanknopingen van Lyotards filosofie te begrijpen. Hiermee zet hij zichzelf zodanig klem dat hij zich zelfs de mogelijkheid ontzegt voor eigen parochie te preken. Zijn 'would-be'-parochianen kunnen om veel redenen naar hem luisteren, maar per definitie niet om te begrijpen wat Lyotard beweert. Een interessante parallel dient zich bij deze constatering aan. Als het kond nemen van de filosofie van Lyotard niet om redenen van rationeel, enigszins gedeeld begrip kan gaan, bevindt hij zich in een tijd- en plaatsloze vorm van 'normal science'. De mensen die zeggen hem te begrijpen hebben hiervoor immers allerlei heterogene rede-

nen zoals persoonlijke voorkeur, carrière-overwegingen of een hormonale afwijking. Om welke reden Lyotard ook wordt geaccepteerd en welke gevolgen dat ook mag hebben, iets met zijn denken kan dit, het zij nogmaals gezegd, volgens zijn eigen filosofie niets te maken hebben.

Gelukkig wordt ook deze filosofische soep (brij?) niet zo heet gegeten als Lyotard hem opdient. Het feit namelijk dat hij zelf communiceert weerlegt overtuigend zijn theorie. Hij veronderstelt daar immers bij dat anderen er iets van zullen oppikken. Zelfs wanneer ze dat niet doen ontkracht Lyotard zijn eigen theorie op het moment dat hij begrijpt dat anderen er niets van begrijpen. Zelfs dit bodemniveau van communicatie vereist het essentiële besef dat er iets is waarover geen gedeeld begrip bestaat. Ook voor het denken, spreken of luisteren van Lyotard is de term privétaal niet van toepassing. Over wat hij doet wanneer hij op geen enkele manier communiceert kan niets gezegd worden, daarover behoort men te zwijgen.

Gelukkig zwijgt Lyotard niet. Hierdoor is het mogelijk om enig inzicht te verkrijgen in zijn gedachtenwereld. Wanneer zijn denken in het licht van de twintigste-eeuwse filosofie wordt beschouwd, kan geconcludeerd worden dat hij een heldere beschrijving geeft van het einde van de grote verhalen. Met 'Le Différend' geeft Lyotard echter aan dat dit een inzicht oplevert dat weliswaar waardevol is (namelijk dat er heden ten dage geen plaats meer is voor onschuld, naïviteit en De Waarheid) maar waarop geen constructief gevolg is te geven. De fatale stap die Lyotard zet, is gelegen in de gelijkstelling van rationaliteit met geweld, Auschwitz en onrecht. Dat rationaliteit niet meer door het zonnige negentiende-eeuwse aura is omgeven moge duidelijk zijn. Dit geeft echter aanleiding tot een renovatie en niet tot afbraak. Het glanzende paleis van de Rede is ingestort en vervangen door een bescheiden prefab gebouwtje. Dit biedt echter een betere bescherming tegen allerlei ellende dan Lyotards pikzwarte uitzicht dat voornamelijk veroorzaakt wordt doordat hij zijn hoofd in de grond steekt.