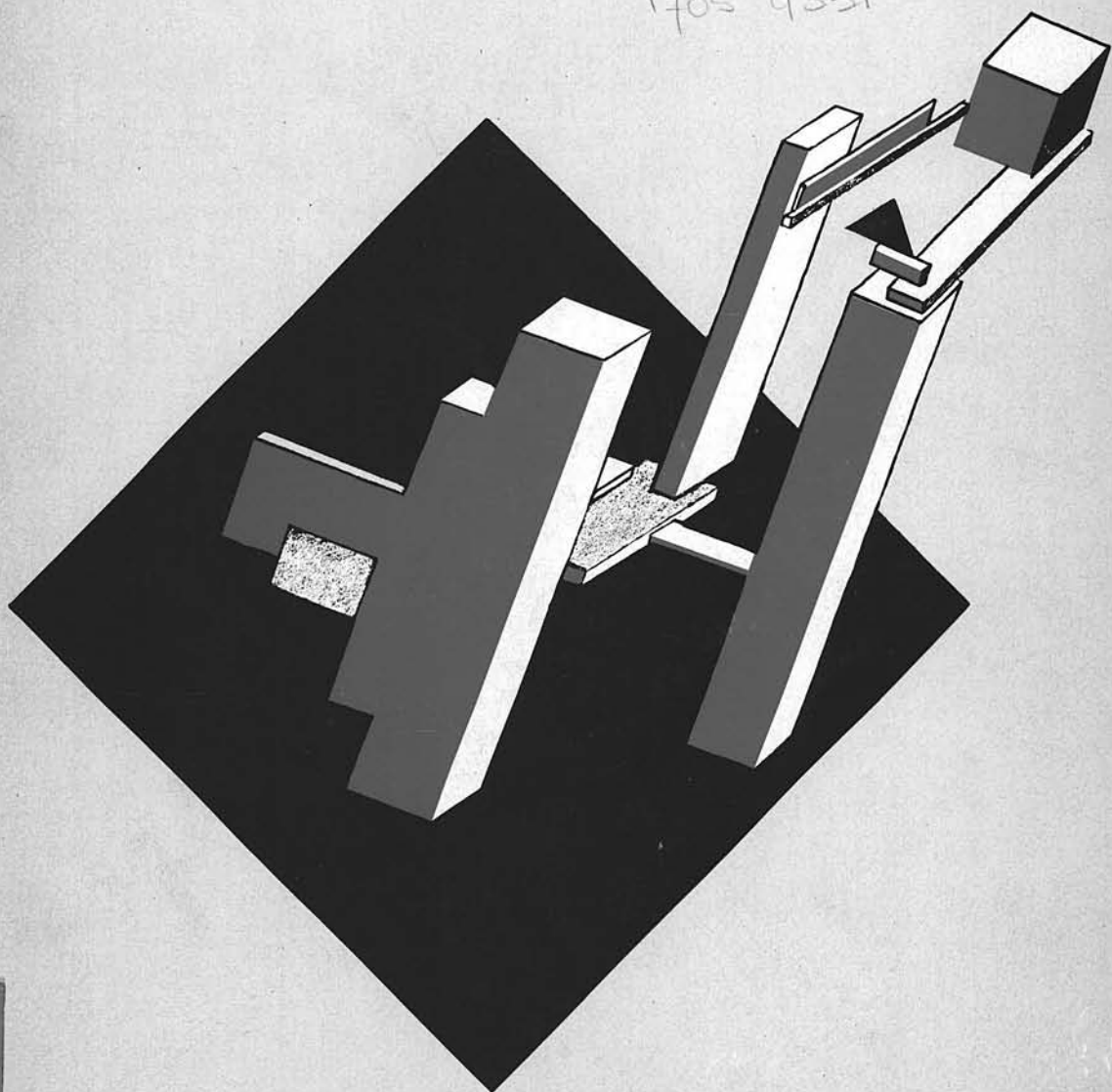


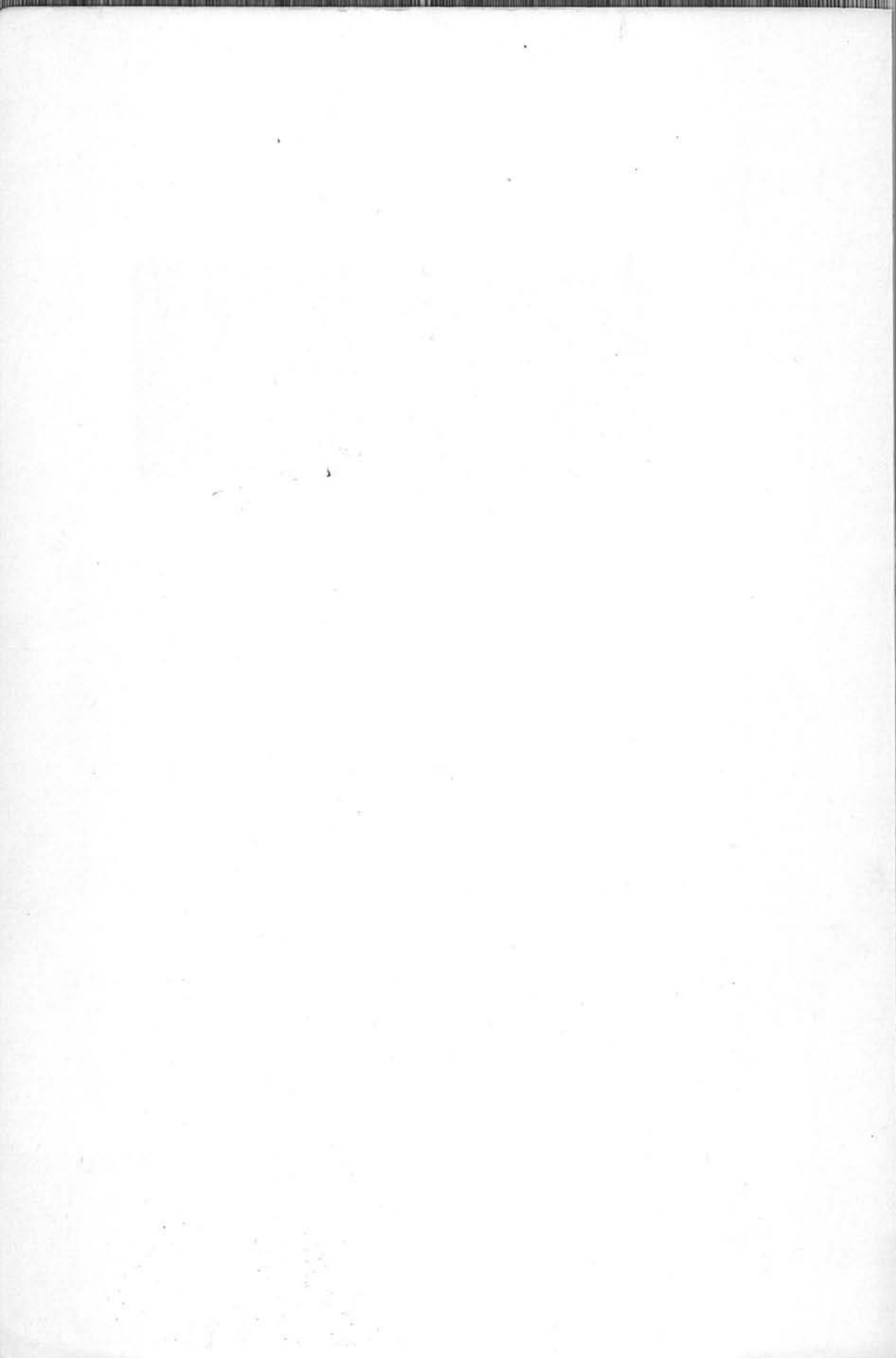
PLAN, PARTIJDIGHEID EN POLITIEMORAAL

Over Foucault, macht
en maatschappelijke kennis

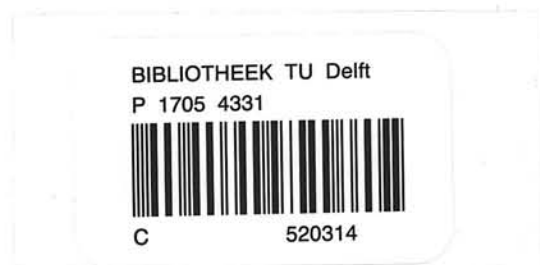
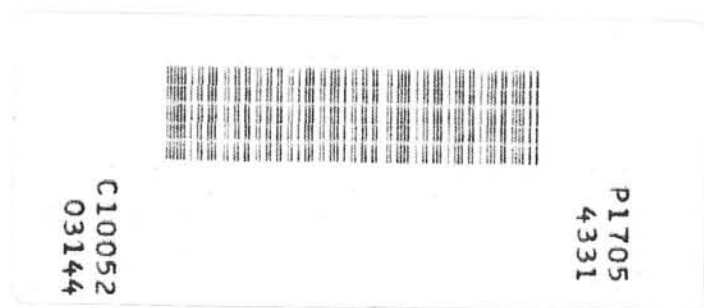
R. Sierksma

1705 4331

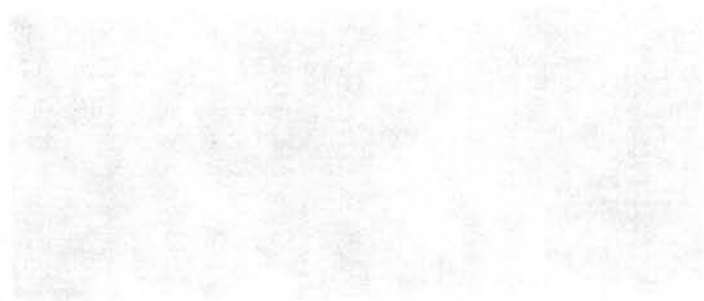




Plan, Partijdigheid en Politiemoraal



1900



Plan, Partijdigheid en Politiemoraal

Over Foucault, macht
en maatschappelijke kennis

R. Sierksma

1705 4331



Delftse Universitaire Pers/1982

Delftse Universitaire Pers
Mijnbouwplein 11
2628 RT Delft

(015) 783254

Omslag ontleend aan:
El Lissitzky, Von Zwei Quadraten, Witebsk 1920

Copyright © 1982 by Delft University Press.

No part of this book may be reproduced in any form by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher: Delft University Press.

ISBN 90 6275 087 7

INHOUD

Inleiding	1
Deel I: PLAN, PARTIJDIGHEID EN POLITIEMORAAL	11
Deel II: MAATSCHAPPELIJKE KENNIS	71
1. Onderwijs en maatschappij	73
2. Onderwijs en maatschappij (vervolg)	91
3. Wetenschap, filosofie en politiek	111
4. Nogmaals politiek en wetenschap	133
5. Samenvatting van enkele begrippen	151
Literatuur	161
Noten	163

Infinitive

Infinitive is a form of a verb which does not show any sign of person, number, gender or tense.

It is the most primitive form of a verb.

It is used to denote the action of a verb in a general way.

It is used to denote the action of a verb in a general way.

It is used to denote the action of a verb in a general way.

Infinitive

INLEIDING

Het voorliggende boek bevat een tweetal teksten die op het eerste gezicht niet direct met elkaar te maken hebben. Toch gaat het in beide verhalen om de zelfde thematiek: de vraag hoe men na kan denken over maatschappelijke overheersing, en hoe het verband ligt tussen deze overheersing en de heersende patronen van normen en waarden. Men kan het ook formuleren als het probleem van de verhouding tussen macht en norm, waarbij de rol van intellectuelen vooral aandacht vraagt. In het boek zal duidelijk worden dat op het snijvlak van deze twee grootheden de thematiek van de rol van wetenschappen opduikt, en daarmee de vraag naar de maatschappelijke status van wetenschapspolitiek.

Toch wordt dit complex van vragen in beide delen op een geheel verschillende manier behandeld. En direct hier al kan worden gezegd dat dit boek geen systematisch behandeling beoogt van deze vragen. Een korte toelichting op beide delen lijkt daarom nuttig voor de lezer.

Het eerste deel draagt de titel *Plan, Partijdigheid en Politiemooraal*, dezelfde titel als het boek in zijn geheel. De ondertitel bij dit deel geeft echter aan wat het karakter ervan is: een essay dat probeert via de schikking van een reeks één- en tweezijdige kanttekeningen een uiteenzetting te geven over het werk van Foucault. Het essay heeft een polemisch karakter en het doet een poging afstand te nemen ten opzichte van de veronderstelde politieke implicaties van het werk van Foucault. Teneinde die polemieken aannemelijk te maken wordt Foucault geconfronteerd met onder meer het werk van Althusser en Poulantzas.

Ik ben me volkomen bewust van het feit dat Foucault zelf polemieken afwijst, omdat volgens hem die vorm van uiteenzetting thuis hoort in een politiek die zijns inziens tot het verleden behoort: de politiek van de grote strijd van partijen en vakbonden tegen de staat. Omdat volgens hem het feitelijke gebeuren van de macht zich tegenwoordig op een veel verfijnder en minder hoog niveau afspeelt - het niveau van de capilaire, disciplinaire machtsrelaties - dient ook het politieke analytische denken zich daarbij aan te passen. Polemieken is daarom volgens hem passé.

Of iets anders geformuleerd: Volgens Foucault heeft de klassieke intellectueel voor wie het woord en vooral ook het schrift de voornaamste vehikels vormden plaats moeten maken voor het nieuwe type van de 'specifieke intellectueel'. In plaats van namens allerlei onderdrukte of uitgebuite groepen en klassen het woord te voeren moet deze specifieke intellectueel een poging doen analytisch en empirisch inzicht te

verbinden met de opgehoopte strijdervaring van die groepen. Als hij dat op de juiste manier weet te doen kan hij die groepen de kans geven zelf het woord te nemen, en daarmee is het niet meer nodig dat de intellectueel zoals dat voorheen het geval was per se een vertenwoordigende rol speelt. In de zelfde beweging oefent Foucault kritiek uit op de bij die 'oude' politiek horende organisatievormen van partij en bond, die steeds weer de tendens vertonen zich als uitsluitende vertegenwoordigers te gaan gedragen van de in feite zeer gevarieerde strijdgroeperingen.

Dat ik me niettemin waag aan een polemiek als vorm voor een stuk over Foucault - een noodzakelijk gehalveerde polemiek, omdat ze bij gebrek aan een tegenstander die antwoord geeft per se van een kant komt - heeft te maken met het feit dat ik die radicale scheiding tussen enerzijds '19de eeuwse politiek' en 'verstarde organisatievormen' en anderzijds de 'spontane bewegingen' die niet meer de staatsmacht als hoofdinzet nemen, niet accepteer. Het lijkt er eerder om te gaan de verschillende politieke organisatievormen - partijvorm, vakbondsvorm, bewegingsvorm en actievorm - te begrijpen als noodzakelijk bij de heersende maatschappijvorm horende organisatievormen. Dan is het taak hun misschien verschuivende, maar niettemin voortdurend aanwezige onderlinge verhouding te bestuderen. En in de uiteenzetting van verschillende posities lijkt polemiek op zijn tijd nog steeds de moeite waard, polemiek als intellectuele arbeid in het recruteringsveld van mogelijk politiek actieve mensen.

Het is nuttig er op te wijzen dat ik naast dit polemisch essay ook op een meer systematische manier ben ingegaan op de centrale theoretische overwegingen van Foucault. In een uitgebreid artikel in *Te Elfder Ure*, 29 met als titel 'Macht, Ideologie en Politiek' heb ik geprobeerd de 'disciplinaire machtsanalytiek' van Foucault te analyseren. Het is misschien de moeite waard dit naast het voorliggende essay eens ter hand te nemen. Verder heb ik in een bepaald geval de doorwerking van Foucaults denken in de vorm van een besprekend artikel van een Nederlandstalig boek gekritiseerd. Dat gebeurde onder de titel 'Foucault als Gereedschapmaker' in het tijdschrift *Krisis*, no. 6. In deze stukken worden ook bepaalde interpretaties uit de voorliggende tekst toegespitst. Een van de belangrijkste verschillen tussen de systematische analyse en het polemisch essay is wel het feit, dat in het essay verschillende auteurs gemakshalve onder één en de zelfde positie worden gerangschikt, waar in een toegespitste analyse tussen hen verschillen blijken te bestaan. De noemer waaronder die samenklontering plaatsvindt is natuurlijk het politiek perspectief van de essayist. De lezer treft in *Plan, Partijdigheid en Politiemoraal* vooral ook een kritiek op de anarchistische positie aan en wie op dat punt geïnteresseerd zou zijn in een nadere uitwerking door de auteur wordt verwezen naar *Polis en Politiek* dat in 1982 bij de Delftse Universitaire Pers is verschenen.

In het eerste deel van dit boek bundel ik verschillende auteurs waaronder Foucault, Deleuze en Glucksmann onder meer op het punt van hun kennisopvatting: kennis wordt door hen opgevat als per se verbonden met machtsmechanismen. Foucault formuleerde dat in alle scherpte

als volgt: 'Het denken moet datgene denken wat het formeert en het formeert zich zelf aan hetgeen het denkt'. De stellingname van Foucault en anderen met hun kritiek op wetenschap als 'ideologie' - zoals het met een knipoog naar Habermas kan worden geformuleerd - deel ik niet. In deel II van dit boek, met name in de vierde paragraaf ga ik daar iets dieper op in. In deze inleiding wil ik echter aangeven wat voor relatie er mijns inziens bestaat tussen enerzijds de 'academie' en anderzijds de ontwikkeling van de maatschappij-wetenschappelijke benadering die wel 'historisch materialisme' wordt genoemd en die de analyse in beide delen richting geeft. Foucault en in het bijzonder ook Rancière zijn van mening dat de universiteit bij voorbaat kan worden gezien als een kader waarvan nauwelijks verwacht kan worden dat daar binnen een denken wordt ontwikkeld, dat kan functioneren in de strijd van arbeiders en andere agerende groepen. De mensen die dit standpunt delen nemen net als degenen die het formuleerden zelf veelal een professorale of misschien iets minder hoge hiërarchische plaats in op de ladder van de universiteiten. Het is daarom begrijpelijk als velen onder hen aan deze gedachte de stelling verbinden dat links binnen de universiteiten voorál de afbraak van de structuren van wetenschappelijk onderwijs en onderzoek moet bevorderen. Termen als 'actie-onderzoek', 'onderzoek door en voor de gebruikers' en dergelijke hangen met deze positie samen.

In feite is er sprake van een vrij vloeiende overgang van het begin van de studentenbeweging in het begin van de zestiger jaren waar het ging om onderzoek en actie ten gunste van de 'underdog', naar het huidige standpunt van het 'actieonderzoek' dat geen onderzoek meer wenst van de wetenschappers betreffende een bepaald object, maar van subjecten onder elkaar en binnen de eigen situatie. Voor wat betreft een inleidende analyse van de geschiedenis van het 'actieonderzoek', vooral vanuit een kritiek op het 'nieuwe empirisme' geformuleerd, kan worden verwezen naar een artikel in *Krisis* 1, 'Over Actie-onderzoek'. Samengevat kan worden gesteld dat er zich als het ware een langzame wending heeft voltrokken van het klassieke en in feite fenomenologische probleem van de sociologie - van de mens die iets moet onderzoeken waar hij zelf deel van uit maakt: de 'samenleving' - in de richting van een besef dat dit onderzoek dan beter kan plaatsvinden sámen met anderen, wier belangen de inzet zijn van dergelijk 'onderzoek'. Een wending van het object naar het subject kortom, maar niettemin een wending die zich voltrekt binnen de problematiek van het subject-object.

In deze wending is de aversie tegen de universitaire structuur zoals die in de zestiger jaren bestond en zoals die in de zeventiger jaren enkele veranderingen onderging, versterkt en de ambivalentie ten opzichte van die structuur is toegenomen. In feite hanteren veel 'actie-onderzoekers' de universitaire instituten alleen nog maar als een soort financiële basis waar hun inkomen gegarandeerd is, zonder dat ze nog deel willen nemen aan het daar gangbare vertoogtype van de 'wetenschap'. Nu lijkt het volkomen juist elke illusie met betrekking tot een methodologisch opgevatte eenheidsworst van 'de' wetenschap (enkelvoud) op te geven. Ik heb echter problemen met de manier waarop dit vanuit deze hoek wordt geformuleerd en in de vorm van een universiteitspolitiek

wordt gepraktiseerd. In de eerste plaats lijkt het opgeven van het onderscheid tussen een 'reëel object' en een verklarende theorie of 'theoretisch object' binnen elke afzonderlijke wetenschap te voeren tot een theoretisch pragmatisme. In dit boek kom ik op dit punt terug: theorie wordt in dat geval alleen nog maar op haar al dan niet partiële bruikbaarheid in bijzondere situaties beoordeeld. Foucault spreekt in dit verband van theorie als 'gereedschapskist', waaruit men naar behoefte instrumenten moet kunnen halen welke kunnen worden ingezet in bepaalde strijdsituaties. Een dergelijke strijdbare interpretatie van alle theorie vormt in feite de spiegel van de machtseffectiviteit van het andere weten, dat zich - zoals het eerder aangehaalde citaat aangaf - ook ontwikkelt aan de hand van haar toepassingsveld en vice versa.

Dit theoretisch pragmatisme lijkt onder meer tot gevolg te hebben dat deze 'actieonderzoekers' er toe neigen zich te onttrekken aan discussies die niettemin essentiële vraagstukken tot inzet hebben, zoals bijvoorbeeld de structuur en werkingswijzen van de hedendaagse burgerlijke staat. Niet dat men zich er niet mee bezig houdt, maar dan echter op zo'n manier dat stellingsgewijs een beeld of model van die staat wordt ontworpen dat onderzoek ernaar verder overbodig, en de staatsmacht als inzet van de strijd secundair maakt. Veeleer 'beleeft' men 'de' macht en reageert men op 'de' macht, dan dat men een poging doet te begrijpen hoe de machtsverhoudingen gestructureerd zijn. Voor dat begrip is onderzoek en theorievorming nodig en een ingang via een klassentheoretische analyse van de maatschappelijke arbeidsdeling lijkt nog steeds perspectief te bieden. Dat impliceert echter een opvatting van een maatschappijformatie als een geheel dat door bepaalde grondprincipes wordt gestructureerd, uiteraard met handhaving van de relatieve autonomie der verschillende elementen. In de 'machtsanalytiek' daarentegen wordt de maatschappelijke werkelijkheid versplinterd voorgesteld, als verzameling van autonome situaties die hooguit gemeenschappelijk hebben dat ze alle berusten op 'machtsrelaties', waartussen zich op instabiele wijze misschien wat verknoppingen kunnen voordoen. Wetenschap in de zin van een reeks van afzonderlijke maatschappijwetenschappen komt in deze optiek zeer snel in een verdachte lichtval te staan: wetenschap wordt al snel geïdentificeerd met overheersingsinstrument.

Men zou het bovenstaande een strategische overweging kunnen noemen, een vertoog over principiële vragen en over uiteindelijke doelstellingen. Er is echter ook nog een tactische problematiek en ook op dit niveau van de tactiek lijkt me in de kritiek en handelwijze van wat ik voor didactisch gemak nu verder maar even 'actieonderzoekers' blijf noemen, iets mis. Laten we er bij wijze van gedachtenexperiment eens even van uitgaan dat we hun these van het versplinterde maatschappelijke gebeuren accepteren. Is hun tactiek ten opzichte van de universitaire instellingen op een langere termijn dan wel produktief, dat wil zeggen: een bijdrage aan de strijd zoals zij die zien in termen van een disciplinaire strijd tegen de universitaire onderwijs- en onderzoeksvorm? Het lijkt me moeilijk te ontkennen dat de universitaire instellingen zich de afgelopen jaren hebben ontwikkeld op een

wijze die ongunstig voor links mag worden genoemd. De linkse student-beweging heeft ernstige recruiteringsproblemen. De verworven posities staan op de toch hetzij door onderschikking van onderwijs en onderzoek aan de nieuwe leerstoelvorm: de vakgroep, hetzij eenvoudig door bedreiging van formatieplaatsen en onderwijsposities van vakken die vanuit een alternatief perspectief zijn opgezet. Het lijkt ook naïef als nu, met de aanstaande invoering van de twee-fasen-structuur aan onze instellingen van hoger onderwijs, de linkse staf opeens de strijd-bijl gaat opgraven waar ze nota bene drie, vier jaar terug al mee had moeten vechten tegen de invoering van de twee-fasen-wet. Nu deze echter is aangenomen lijkt het er veel op dat men niet kan toegeven dat een van de allerbelangrijkste slagen in de afgelopen vijftien jaar is verloren. Dat daarbij vooral de nadruk wordt gelegd op de veronderstelde bezuinigingsfunctie van de twee-fasen-structuur getuigt evenmin van voldoende inzicht, omdat niet alleen de kosten niet onaanzienlijk zijn, maar vooral systematische flexibiliteitsoverwegingen de boventoon hebben gevoerd: hoe het hoger onderwijs te plannen voor 'velen' op een zodanige wijze dat aan de steeds meer fluctuerende eisen van de arbeidsmarkt kan worden voldaan en beter kan worden ingesprongen op de toenemende instrumentele benadering van universitair onderzoek.

Aan deze ontwikkeling ten grondslag liggen een aantal processen die onmiskenbaar zijn: het proces van sluipende Posthumisering zoals dat al jaren aan de gang was voordat daaraan een wettelijke vorm werd gegeven; de daarbij horende sluipende constructie van zowel een normstudent als van een normdocent (normuren, normpunten, normpagina's etcetera); het proces van perspectiefverslechtering ten gevolge van een economisch stagnatieproces dat zich inmiddels al over een dikke studentengeneratie uitstrekt; een politieke ontwikkeling in de maatschappij die linkse krachten niet begunstigt etcetera. Is het onder die condities dan tactisch zinvol het universitaire apparaat op te vatten als een soort financiële basis, zonder er verder deel te nemen aan de onderwijsvormen en onderzoeksvormen die daar worden gepraktiseerd, eventueel door zich er in de vorm van produktieve confrontatie tegen te verzetten? Is het tactisch verstandig wetenschappelijk onderzoek en wetenschappelijke theorievorming bij voorbaat te identificeren met 'de' macht?

Mijn positie in deze kwestie, die bepalend is voor het soort onderwijs dat wordt voorgestaan en voor de theorievorming die ook tot uitdrukking komt in het voorliggende boek, wordt, even afgezien van de meer fundamentele overwegingen van strategische aard, mede bepaald door bovengenoemde ontwikkelingen. Ook als men problemen heeft met 'wetenschap', lijkt het nodig de toch al beperkte posities die men in de afgelopen jaren heeft verworven te consolideren en om de verworven posities om te zetten in theoretisch geleid onderzoek dat op een produktieve manier kan worden geconfronteerd met de verschillende 'sociologieën'. Een bondgenootschap tussen degenen die nog een groter vertrouwen hebben in de mogelijk strijdbare functie van dergelijk wetenschappelijk onderzoek, én degenen die dat geloof hebben verloren en hun vertrouwen geven aan 'actieonderzoek', lijkt me een minimale voor-

waarde voor hun gemeenschappelijke overleving aan de instellingen in deze tijd. Dat houdt uiteraard een gemeenschappelijke afwijzing in van en tevens een praktische kritiek op de klassieke academische vormen van onderwijs en onderzoek, door de strijdbaarheid en de coöperatie van staf en studenten centraal te stellen. De genoemde consolidering van links voorzover nog aanwezig lijkt me echter onder de heersende omstandigheden van onder meer de twee-fasenstructuur alleen maar mogelijk door het produceren van 'goed' onderzoek, dat omdat het goed is vaak bruikbaar kan zijn voor de bepaling van politieke strijdlijnen van verschillende vormen van organisatie. Bruikbaarheid hic et nunc kan echter niet het voornaamste criterium voor de beoordeling van dat onderzoek zijn: het gaat er uitdrukkelijk ook om binnen de universitaire instellingen de idealistische posities van sociologie en filosofie blijvend onder druk te zetten via consciëntieus onderzoek. Van groot belang lijkt me dat de universitaire onderwijzer en onderzoekers georganiseerd zijn in bonden en partijen. In die zin hebben 'actie-onderzoekers' het gelijk aan hun kant als ze zich richten tegen het 'academisch marxisme' in de zin van een zich los van de concrete politieke strijd en haar organisatievormen ontwikkelend denken. Voor de generatie van de zestiger jaren, waar ik zelf ook toe behoor, ligt het tragische isolement van iemand als Adorno van de Frankfurter Schule nog vers in het geheugen, toen tussen hem en de studenten die nota bene vanuit zijn denken vertrokken een muur van onbegrip werd opgericht. Waar de 'actieonderzoekers' echter mijns inziens de mist ingaan, is bij hun onderwaardering en soms zelfs regelrechte afwijzing van de typische organisatievormen van de arbeiders: de partij en de vakbond, die als 'traditioneel' en 'verstard' worden gebrandmerkt. Hoewel met recht bureaucratisch centralisme in die organisaties, net zo goed als aan de universiteiten wordt bestreden, lijkt het er in hun denken vaak op dat voor hen de partij- en vakbondsvorm noodzakelijk bureaucratisch en centralistisch zijn. Het lijkt op zijn minst nog het onderzoek waard of deze tendenzen in die organisatievormen samenhangen met de structuur van de staatsvorm waarbinnen ze moeten functioneren, of dat het inderdaad overleefde 'negentiende eeuwse' zaken betreft.

Volgens mij is de nadruk op een goede onderzoekspraktijk van georganiseerde wetenschappers een van de grondpijlers voor de mogelijke omvorming van bureaucratisch-centralistische tendenzen in bonden, partijen en universitaire instellingen. Voor wat betreft de politiek denk ik dat de structuur van onze maatschappij het echter onvermijdelijk maakt dat juist vakbonden en partijen 'leiding' geven aan de strijd, hetgeen natuurlijk hun democratisch gehalte extra betekenis geeft. Ik weet dat een dergelijke positiebepaling door de critici met gehoon zal worden begroep: ze zou 'autoritair' zijn, naar 'stalinisme rieken' etcetera. Het lijkt me echter minder zinvol het vraagstuk in dergelijke politiek-etische termen te vatten. Spontaneïsme, zelforganisatie per situatie en de nadruk op 'volkomen' basisdemocratie hebben politiek links tot op de dag van vandaag niet veel meer opgeleverd dan om zeep geholpen revoltes, geaborteerde revoluties en wilde stakingen zonder veel succes. Waarmee ik niet tégen wilde stakingen pleit, of tégen de steeds sterker opkomende vormen van zelf-

organisatie. Daartegen pleiten, terwijl het de werkelijke orde van de dag betreft, zou ook van vergaand idealisme getuigen. Wat ik wel zou willen benadrukken is dat ook dat 'wilde' georganiseerd moet worden om succesvol te zijn, terwijl het perspectief van actief verzet pas dan duidelijk is vóór dat het verzet actief wordt, wanneer men zicht heeft op de samenhang tussen eigen actie en bredere maatschappelijke samenhangen. Misschien ten overvloede wil ik er nog eens op wijzen dat ik ook nergens heb gezegd dat het bijvoorbeeld 'intellectuelen' zouden moeten zijn die het woord moeten nemen en die de zaak zouden moeten regelen/reguleren. In een democratisch-centralistische organisatie zijn in principe alle leden intellectueel, organische intellectuelen van de maatschappelijke klassen waarvan ze deel uitmaken, of waarmee ze strijden. Pas wanneer de organisatievormen er in slagen de tendens van de partijvorm tot reproductie van de bredere maatschappelijke tegenstelling tussen hoofd en hand te doorbreken, door democratische vormen van kennisproductie en kennisverspreiding te institutionaliseren, kan er echter van dergelijke 'organische intellectuelen' gesproken worden. Ook aan de universiteiten gaat dit op, en de nadruk op organisatie en georganiseerd zijn kan niet sterk genoeg tot uitdrukking worden gebracht. Is de intellectueel niet vanwege zijn maatschappelijke positie en functie voortdurend geneigd zich op anarchistische en individualistische paden te begeven? Die organisatie aan de universiteit zelf moet dan bestaan uit een onderwijs-onderzoekspraktijk van studenten-docenten die vanuit een werkelijke verbinding met politieke organisaties gericht is op het begrijpen van hoe deze maatschappij in elkaar zit.

Wat betreft het tweede deel kan ik in deze inleiding volstaan met een korte inhoudsopgave. Onder de titel *Maatschappelijke kennis* wordt in vier paragrafen op verschillende aspecten van het maatschappelijke karakter van kennis ingegaan, zonder direct kennis met 'macht' gelijk te schakelen. Deel II heeft in bepaalde opzichten een inleidend karakter en didactische overwegingen hebben daarom bij de ordening van het materiaal meegespeeld. Zo is er als vijfde paragraaf een overzicht van de voornaamste begrippen aan toegevoegd zoals die in dit deel zijn gebruikt. Ook is de opzet en de vorm van de argumentatie duidelijk eenvoudiger dan die in deel I. In de eerste twee paragrafen doe ik een poging het complex van ideologische noties met betrekking tot het kapitalistische scholingapparaat te contrasteren met een begripsmatige analyse van de plaats en de functie van dit apparaat in de hedendaagse burgerlijke maatschappij. Impliciet betekent dat ook een kritiek op veel gangbare noties uit de onderwijssociologie.

In de derde paragraaf ga ik in op de verhouding tussen wetenschap, politiek en filosofie, hetgeen de gelegenheid geeft aandacht te besteden aan het probleem van de status van 'planning' in onze maatschappij. Zonder pretentie van deskundigheid op dit gebied, leek het de moeite waard deze meer algemene stellingen te ontwikkelen, waarbij ik geprobeerd heb overeenkomsten en verschillen tussen wat ik heb genoemd: 'stalinisering' en 'sociaal-democratisering' van wetenschappen aan te geven. Aan de hand van een korte schets van een stuk van de geschiede-

nis van de biologie in de Sovjet Unie wordt dit verduidelijkt, de zogenoemde 'Lyssenko-affaire'. Vanuit dit probleemveld van de derde paragraaf komt vervolgens een vraag naar voren betreffende de theoretische en maatschappelijke status van filosofie. Daar ga ik in de vierde paragraaf op in om te beargumenteren dat de term 'partijdigheid' wel op filosofie maar niet op de afzonderlijke wetenschappen kan slaan. Dat neemt de grondslag weg voor een onderscheid, dat ter linker zijde vaak wordt gemaakt tussen 'proletarische' en 'burgerlijke wetenschappan'. In deze vierde paragraaf behandel ik tenslotte ook in het kort de twee geschiedenissen van de sociologie en van het historisch materialisme.

De oplettende lezer zal inmiddels al hebben ontdekt dat op deze manier met een wisselende nadruk de drie termen uit de titel van dit boek - plan, partijdigheid en politiemoraal - in de verschillende delen zijn verwerkt. Waar in het eerste deel over Foucault de strijd tegen de politiemoraal op het territorium van het weten wordt verbonden met een pleidooi voor een wetenschappelijke vorm van kennis, daar krijgt in de paragrafen van deel II het koppel plan en partijdigheid meer de nadruk. Misschien dat de lezer die als nieuwkomer dit terrein betreedt het boek van achter naar voren kan lezen. Eerst deel II, vervolgens deel I.

Laat ik tot slot twee nogal uiteenlopende auteurs weergeven die enkele 'mooie' en 'ware' dingen te berde brengen, die, denk ik, met elkaar 'gecombineerd' moeten worden om hun beider nuttigheid te optimaliseren. Zo vormen ze als koppel samen een soort uitgebreid motto voor dit boek.

Gilles Deleuze:

- We leren niets van degene die tegen ons zegt: 'doe zoals ik het doe'. Onze enige leermeesters zijn namelijk degenen die tegen ons zeggen: 'doe het met mij samen', en die in plaats van ons een gedrag voor te houden dat we moeten herhalen, in staat zijn om tekens uit te zenden die op eigensoortige wijze door ons herhaald kunnen worden.

En dan Bertold Brecht, grootmeester van het zo zeldzame Duitse understatement:

- Mijn leermeester is een teleurgesteld mens. De dingen waaraan hij heeft deelgenomen zijn niet zo gelopen als hij zich had voorgesteld. Nu beschuldigt hij in plaats van zijn ideeën de dingen die anders zijn gelopen. In elk geval is hij zeer wantrouwend geworden. Met grote opmerkingsgave ziet hij overal de kiemen van toekomstige teleurstellende ontwikkelingen. Hij gelooft heilig aan het Nieuwe. Zo houdt hij van de jeugd, die voor mij alleen maar onrijp is. Zo gelooft hij eveneens in het proletariaat. Vaak komt het me voor dat hij zich verplicht zou voelen meer te doen als hij er wat minder in zou geloven.
- Mijn leermeester dient de zaak van de vrijheid. Hij heeft zich zelf nogal vrijgemaakt van allerlei onaangename taken. Het komt

- me dan ook voor dat hij meer voor de zaak van de vrijheid zou kunnen doen als hij wat minder op zijn eigen vrijheid zou staan.
- Zijn steun voor mijn werk is van onschatbare waarde. Hij ontdekt elke zwakte. En hij geeft onmiddellijk raad. Hij weet veel. Hem te beluisteren is een hele opgave. Zijn zinnen zijn zeer lang, maar daardoor brengt hij me geduld bij.
 - Hij heeft veel plannen die hij maar zelden uitvoert. Een diepzittend verlangen iets volmaakts te geven houdt hem vaak af van dat geven zelf.
 - Hij houdt er niet van te vertellen hoe hij tot zijn vaak verrassende conclusies komt. Het is mogelijk dat hij het zelf niet weet, maar het kan ook zijn dat hij de oeroude ondeugd van alle leermeesters huldigt, zich zelf onmisbaar te maken.
 - Hij is ook erg voor de strijd, maar zelf strijdt hij eigenlijk niet. Hij zegt dat hij daar geen tijd voor heeft. Hij is ook voor de revolutie, maar zelf ontwikkelt hij eigenlijk eerder wat ontstaat.
 - Hij kan erg moeilijk tot een besluit komen over de dingen die zijn persoonlijk bestaan aangaan. Iedere keer weer behoudt hij zich de grootst mogelijke vrijheid voor. Als er daardoor iets verloren gaat - soms zelfs iets van belang - treurt hij daar niet om.
 - Ik geloof dat hij zonder vrees is. Wat hij echter vreest is betrokken te raken bij bewegingen die op problemen stoten. Hij houdt, dunkt me, een beetje te veel vast aan zijn eigen integriteit.
 - Ook bij de arbeidersklasse is hij eigenlijk slechts te gast. Men weet niet wanneer hij vertrekt. Zijn koffers staan altijd gepakt klaar.
 - Mijn leermeester is zeer ongeduldig. Hij wil alles of niets. Vaak denk ik: Op een dergelijke eis antwoordt de wereld graag met 'niets'.

1. The first part of the document is a list of names and addresses, which appears to be a directory or a list of contacts. The names are written in a cursive hand, and the addresses are listed below them. The list includes names such as "Mr. J. H. Smith", "Mrs. A. B. Jones", and "Mr. C. D. Brown".

2. The second part of the document is a series of short, handwritten notes or messages. These notes are written in a similar cursive hand and appear to be personal communications or instructions. Some of the notes are dated, and some mention specific names or locations.

3. The third part of the document is a list of names and addresses, similar to the first part. This list also includes names like "Mr. E. F. Green" and "Mrs. G. H. White".

4. The fourth part of the document is another series of short, handwritten notes or messages, similar to the second part. These notes are also written in a cursive hand and appear to be personal communications or instructions.

5. The fifth part of the document is a list of names and addresses, similar to the first and third parts. This list includes names like "Mr. I. J. Black" and "Mrs. K. L. Gray".

6. The sixth part of the document is another series of short, handwritten notes or messages, similar to the second and fourth parts. These notes are also written in a cursive hand and appear to be personal communications or instructions.

PLAN, PARTIJDIGHEID EN POLITIEMORAAL
één- en tweezijdige kanttekeningen

*L'Emédocle de Hölderlin,
parvenant, de sa marche volontaire,
au bord de l'Etna,
c'est la mort du dernier médiateur
entre les mortels et l'Olympe,
c'est la fin de l'infini sur la terre,
la flamme revenant à son feu de naissance
et laissant comme seul trace
qui demeure ce qui justement
devait être aboli par sa mort:
la forme belle et close de l'individualité.*

Foucault, *La Naissance de la Clinique*

PLAIN PARTIAL DIFFERENTIAL EQUATIONS

The general solution of the partial differential equation is given by
$$z = f(x) + g(y) + h(z)$$

where $f(x)$, $g(y)$ and $h(z)$ are arbitrary functions of their respective arguments.
The particular solution is obtained by substituting the initial conditions into the general solution.
The method of separation of variables is used to solve the partial differential equation.
The solution is given by
$$z = \sum_{n=1}^{\infty} A_n \cos(n\pi x) \cos(n\pi y) e^{-n\pi z}$$

where A_n are constants determined by the initial conditions.

Wanneer Foucault zichzelf in zijn *Archeologie* de vraag stelt of hij wel zeker is van wat hij zegt, of hij niet nog eens van positie zal gaan veranderen, zoals in het verleden, antwoordt hij: 'Ik ben bezig een labyrint te bouwen waarin ik mezelf op het spel kan gaan zetten, waarin ik ondergrondse wegen kan opsporen, waarin ik mezelf kan kwijtraken om tenslotte oog in oog te komen met een gezicht dat ik nooit meer zal hoeven te ontmoeten'. En hij zegt niet de enige te zijn die schrijft om zijn gezicht te verliezen. 'Vraag me niet wie ik ben en vraag me ook niet dezelfde te blijven: laat het toch over aan onze bureaucraten en de politie om na te gaan of onze papieren wel in orde zijn. Bespaar ons tenminste hun moraal terwijl we schrijven.'

Ook Deleuze wil van het territorium van het weten geen tribunaal maken, zoals dat in het verleden volgens hem steeds het geval was. Dat komt er altijd weer op neer, dat mensen voor anderen gaan spreken, namens anderen, omdat ze zo goed in staat zijn vragen te stellen en te beantwoorden. En hij citeert bewonderend Bob Dylan die aankondigt dat er nieuwe tijden en nieuwe regels komen, gemaakt door degenen die de rechtszaal aanvegen, terwijl de rechters nog bezig zijn volgens de oude code te berechten.

Waar Foucault in feite nog zeer ouderwets, Borgesians als het ware, spreekt over labyrinten, produceren Deleuze en zijn makker Guattari nieuwe woorden, zoals 'rhizoom', 'geterritorialisering', met hetzelfde doel. De werkelijkheid mag gecodeerd zijn, maar het is slechts een vluchtige code, een vluchtende code, die steeds wordt ondermijnt, om vervangen te worden door nieuwe codes, die in zich ook al weer de kiemen van vergaan meedragen. Zoals iemand, die 'al even platvloers redeneert', bij Borges zegt, 'dat het er niet toe doet de werkelijkheid van de duistere corporatie te bevestigen of te ontkennen, omdat Babylonië niets anders is dan een oneindig spel van toevalligheden'. Vroeger dacht Nietzsche al 'dat er geen ware toedracht bestaat, geen feitelijkheid, omdat alles vluchtig is, ongrijpbaar, terugwijkend, en het enige wat nog een beetje duurzaam is: onze meningen'.

Dat moet dan zó'n beetje het decor zijn van dit stuk, of de coulissen waartussen zich verder de argumenten moeten afspelen. Vraag me niet wat ik ben, wat mijn positie is, want ze kan wisselen, zegt Foucault, want als ik toevallig eens een keer partij kies, dan is het *hic et nunc*, en morgen zien we wel weer verder. Omdat de werkelijkheid onderworpen is aan de 'wet' van de toevalligheid, de teerling, is het eenvoudig

een illusie plannen te maken en een nog grotere illusie begripsmatig tot een verklaring te willen komen van wat zich afspeelt. En als die werkelijkheid zo wisselvallig is, wie zouden wij dan wel zijn om daar een meer vastomlijnde principiële positie in te nemen. Men moet welhaast een bureaucraat zijn of, nog erger, een politieagent, om dat van iemand te eisen. Mijn 'theorie' omvat allemaal theorieën en wie er gebruik van wil maken moet dat maar doen als het hem toevallig uitkomt, zoals een mecaniciën nu eens een schroevendraaier en dan weer een engelse of franse sleutel nodig heeft, zo completeert Deleuze de gedachtengang.

Slechts de politie vraagt positie. En slechts de staat maakt haar plannen op maat. En het is de geleerde, die met zijn verklaringen de massa's bezweerde.

Uiteraard liggen de zaken in de verschillende teksten van mensen als Deleuze, Foucault, Guattari, Glucksmann ingewikkelder, maar de verschillen die er ook tussen deze auteurs bestaan blijven draaien rondom een gemeenschappelijke spil: de inschatting van de gebeurtenissen in Frankrijk in mei 1968, de beoordeling van de communistische partij in die dagen en de veroordeling van elke vorm van verklarende wetenschap als autoritair, representatief, als ideologisch.

'Mei 1968: de verlangende krachten kwamen in een zodanige stroomversnelling terecht, dat de kleine groepen uit elkaar sprongen. Maar vervolgens hervonden ze zich en hebben ze er aan bijgedragen orde op zaken te stellen, samen met andere repressieve krachten als de CGT, de communistische partij, de oproerpolitie of Edgar Faure'. Dat is duidelijke taal van Guattari: communistische partij en vakbond netjes op één lijn met de oproerpolitie. Blijkbaar is het niet zo moeilijk om positie te bepalen betreffende wat men niét is. Het is ook meer dan terecht wanneer Lacourt de 'analyse' van mei 1968 door mensen als Glucksmann en Guattari tussen aanhalingstekens plaatst. Wie namelijk begint en eindigt bij het beschrijven van die meidagen in termen van plaatselijke en enkelvoudige manifestatie van het verlangen', waarbij de 'eenheid van de strijd' niet meer wordt gevormd door het gericht zijn op 'gestandaardiseerde doelen' dat wil zeggen: de doelstellingen van organen zoals de communistische partij of de vakbond, maar door de 'eenstemmigheid van het verlangen van de massa's, kan nauwelijks nog analyse produceren. Bij hen treffen we zeker geen aandacht aan voor de verhouding tussen de verschillende maatschappelijke lagen, het leger, de politie en ga zo maar door.

In die zin fungeert mei '68 voor deze filosofen én voor gauchisten gezamenlijk als mythe, iets wat Debray al vroeg zag. Hij schrijft aan 'chauchisme' als verzamelnaam voor radicalisme een 'verheerlijking van het voluntaristische element' toe, met een neiging tot verregaande vergetachtigheid, waarbij 'het verleden als het ware tot de natuur behoort' en alles opnieuw begint. In die zin is de latere filosofie, of ze nu 'nieuw' heet of niet, hiervan een reflectie te noemen, wars als ze is het gecodeerde als structuur te begrijpen en geneigd als ze is de grootste nadruk te leggen op het momentane 'nu', als eigensoortige eenmaligheid, met onvermoede en ook nauwelijks te benaderen potenties.

Het gauchisme eist een breuk, maar het weet niet waarmee; het gaat op in een leegte, nergens en overal', aldus Debrays kernachtige diagnose. Zo gaat mei 1968 voor extreem links de functie van mythe vervullen en wel de mythe die de eis van de 'verbeelding aan de macht' omvormt in een revolutie in de verbeelding. Mei is in die zin voor hen eigenlijk een breuk geweest, ... als de CGT maar niet ..., als de communistische partij maar niet ..., als alles wat zich organiseert zich er maar niet mee had bemoeid. Als Glucksmann pathetisch met betrekking tot een wat vagere opmerking van Marx over de 'enge horizon van het burgerlijk recht' op papier uitroept: 'Woorden, woorden, en zelfs dan nog geen gedicht. Ah. ...' had hij zich moeten wenden tot zijn inspiratoren. Iemand als Guattari vervangt de analyse definitief door poëzie als hij de eenheid van de massa's van 1968 niet wenst te zien als een van boven opgelegde eenheid, maar 'veeleer net als bij de bijen, als een soort zwermen tot in het oneindige: de verlangens in de scholen, fabrieken, etcetera'. Deleuze schreef al: 'Het is door het en vervangen'. En daarmee bedoelt hij de taal 'breken', zodat ze de vluchtige wisselvallige werkelijkheid van het en, en, en, enzovoort weet te vormen, in plaats van de taal te hanteren voor het begrijpen van een vermeend starre structuur. De taal breken, anderen willen misschien iets anders breken. En loopt, wie de taal breekt, niet het risico via een 'kleine literatuur' tenslotte niets meer te zeggen, zoals de mysticus de volheid van zijn ervaring tenslotte ook omzet in zwijgen, of de anarchist zijn brede gevoelens in het zwijgen van de daad? Wie zoveel van de wereld wil (alles in feite, en, en, en, enzovoort), loopt het risico Brechts antwoord van de wereld te krijgen: niets. De verbeelding aan de macht slaat om in de macht van de verbeelding, en de revolutie in de hoofden. Tenslotte houdt men zich nog bezig met het breken van talen en taalt men niet meer naar het breken van de werkelijkheid. In plaats van een historische fase te zijn, waarvan de analyse ons politiek iets zou kunnen leren, wordt mei 1968 een mythisch oergegeven en is het wachten weer op een nieuwe generatie zonder geheugen voor wie alles weer opnieuw gaat beginnen.

I

De inzet van de hele discussie in Frankrijk en daarbuiten is de partijdigheid van de intellectueel, het karakter van zijn/haar produkten, de relatie tussen hem/haar en de staat, en tussen hem/haar en de massaorganisaties. Wie zou er de politieagent willen spelen, laat staan de rol van oproerpolitie. De agent verbaliseert, slaat erop los, vraagt en staat geen vragen toe. Maar het andere uiterste is natuurlijk de politiemoraal gelijk stellen met het vragen naar iemans positie voorzover het antwoord daarop argumentatie, discussie mogelijk maakt. En als het antwoord op de vraag aan Foucault 'waar sta je nu eigenlijk?' uitblijft, is het misschien de moeite waard na te gaan waaruit die stilte is voortgekomen. Want het moet toch ook voor de zwijgenden niet helemaal bevreemdend zijn, dat degenen, die zo fabelachtig schrijven - proza als was het poëzie - een taal waar de spetters van afknallen, van hun eigen antwoord op de vragen van anderen en van de

werkelijkheid als hoogste verlangen dat ze stottert.

Voor veel van deze 'radicale' auteurs is het mikpunt van hun verhaal de theoretische pretentie van met name het historisch materialisme als maatschappijwetenschap, of verzameling van maatschappijwetenschappen. Het is nuttig daarbij stil te staan; vooral ook historisch stil te staan. Ik wil daartoe eerst een soort *stelling* formuleren die niet direct wordt ingevuld, maar waarvoor de rest van deze tekst misschien argumentatie kan opleveren: *de Franse maatschappijfilosofie draait sinds het midden van de jaren zestig om het organisatievraagstuk, en de wetenschapsfilosofie draait om de maatschappijfilosofie*. In feite gaat het daarbij om een debat over de communistische partij, haar plaats in de Franse maatschappij en de rol van haar intellectuelen. De belangrijkste opponenten in dit debat zijn Althusser, lid van de PCF en Foucault. Een dergelijke stelling is vooral ook daarom niet direct inzichtelijk omdat beide auteurs elkaar nauwelijks noemen en omdat hun leerlingen dezelfde gewoonte hebben overgenomen. Zoveel is zeker, dat Foucault Althusser niet noemt als bron van zijn werk, met name voor wat betreft de methodische opzet, en het kernbegrip van 'epistemologische breuk', de discontinuïteit in verschillende denkvormen. Op dat werk van Foucault ga ik in het volgende hoofdstuk dieper in. Opvallend is, dat in het tweede omvattende werkstuk van Althusser uit 1965, *'Het Kapitaal lezen'* slechts waarderend wordt geschreven over de tot dan toe gepubliceerde boeken van Foucault: *Histoire de la Folie* (1961) en *Naissance de la clinique* (1963). Althusser schrijft, dat het zeer leerzaam materiaal levert, zij het dat hij op bepaalde punten verder wil gaan. In 1969 meent Althusser echter een brief aan een uitgever te moeten schrijven, die in de Amerikaanse vertaling van zijn bundel *Pour Marx* wordt gepubliceerd, waarin hij zich afzet tegen Foucault, die hij als 'vroegere leerling' aanmeldt, een leerling die bepaalde elementen uit zijn werk heeft overgenomen, zij het dan op een vrijwel onherkenbare wijze. Althusser verwijst in die brief alleen maar naar het theoretische verschil tussen beide, maar voor wie weet, dat Althusser in die periode filosofie reeds ziet als de vertegenwoordiging van het politieke in de theorie, weet dat er iets gebeurd moet zijn, iets politieks, iets wat hem er toe brengt distantie te scheppen ten opzichte van een denken dat vroeger door hem werd gewaardeerd en waarvan hij vroeger misschien eerder het 'vaderschap' had erkend dan in 1969. Dat politieke 'iets' is natuurlijk mei 1968 geweest en de groeiende verwantschap tussen het gebeuren toen en de denkbeelden van Foucault. Vreemd aan die kritiek van 1969 zal ook wel niet geweest zijn dat zich in het denken van Althusser veranderingen hadden voltrokken, die hem zeer dichtbij sommige van de posities van Foucault hadden gebracht. Daarbij valt te denken aan de kritiek op het 'theoretisme' van Lire *Le Capital*, en aan het inzicht, dat waarschijnlijk toen al tegelijk met het eerste punt bovenkwam: kritiek op de gedachte als zouden er *algemene* begrippen zijn die elke willekeurige maatschappij zouden kunnen verklaren, een soort universele theorie dus. Die gedachte school nog in het werk van Althusser en Balibar uit 1965. In 1969 leek het Althusser nodig bij groeiende verwantschap op verschillende punten, op één punt een duidelijke distantie te scheppen ten

opzichte van Foucault. Er worden kortom namen genoemd. En dat Althusser geen ongelijk had, zou blijken in de periode direct volgend op mei 1968: het werk van Foucault gaat een wending nemen, die hem ongewild tot inspirator maakt van onvervalste anti-marxisten, anti-communisten zoals ondermeer Glucksmann.

Foucault is een lange tijd bezig geweest met de vraag naar de wetenschappelijkheid van denksystemen, en vooral ook met de vraag naar het ontstaan van de kwalificatie van 'wetenschappelijkheid' voor die denksystemen. Zo gaat hij in zijn *Geboorte van de klinische blik* in op de geschiedenis van de geneeskunde en hij onderzoekt in hoeverre de geneeskunde gelijk heeft met haar geschiedschrijving en met de redenen voor het aanbrengen van bepaalde cesuren in de geschiedenis. Methodisch gaat hij daarbij te werk in de lijn van Althusser die in de jaren daarvoor een poging deed met behulp van het begrip 'problematiek' systematische verbanden in de theoretische systemen van Marx en Feuerbach op te sporen, hetgeen weer werd geïnspireerd door Bachelard en Martin. Daarbij merkt Foucault in de korte, maar wezenlijke inleiding tot dit boek op, dat hij een poging wil doen de klassieke methode van het commentaar te overwinnen, een methode die uitgaat van het spel tussen betekenisdrager en betekenis. Daarbij zal Foucault ook toen al de principieel anti-positivistische these van Nietzsche hebben gehanteerd, die stelde dat de gangbare opvatting van kennis een herleiding van het onbekende op het bekende inhoudt, waarbij in feite de commentator 'zichzelf' en zijn betekenissen herkend in de 'meerbetekenis' die er steeds in de betekenisdragers 'schuilt'. Wetenschap zoals deze voortgang vindt, produceert echter begrippen, om met behulp van deze nieuwe termen het bekende, zichtbare ook te begrijpen. Tegenover de methode van het commentaar, in feite tegenover de empirische lezing van de werkelijkheid, formuleert hij het volgende: 'Hoe te ontsnappen aan deze fataliteit van het commentaar? Daartoe moet men in de aller-eerste plaats de feiten van het vertoog niet als autonome kernen van meervoudige betekenissen begrijpen, maar als evenementen en als functionele segmenten, die samen in hun verband een systeem vormen'. Op die manier kan er een 'systematische geschiedenis van vertogen' te voorschijn komen. Een dergelijke methode van de problematiek staat tegenover de esthetische benadering met behulp van analogie, of tegenover de psychologische methode die de betekenissen via omkering of ontkenning herleidt tot niet-direct zichtbare, dieperliggende ideeën. In het kader van de studie over de ontwikkeling van de geneeskunde spreekt Foucault over 'een nieuw profiel van het waarneembare en het uitspreekbare' van de arts, en van een 'nieuwe verdeling van de afzonderlijke elementen van de lichamelijke ruimte'. De uitdrukkelijke opgaaf van het boek *Geboorte van de klinische blik* is daarmee om tegelijkertijd 'historisch én kritisch' te zijn, om buiten elke bedoeling van receptenschrijverij om 'de mogelijksvoorwaarden van de medische ervaring' te bepalen. En in die poging historisch én kritisch te zijn zou men de aanzet van een tekst uit 1937 van Horkheimer kunnen herkennen, die eveneens 'traditionele theorie' afwijst, omdat ze wetenschappelijke kennis opvat als een groot kasboek waarin door de klerk van de wiskunde

de steeds nieuwe verworvenheden van afgewetenschappelijke kennis worden geboekhoud. Alleen zou Horkheimer samen met zijn kornuit Adorno bij de dialectiek uitkomen, via een soort collectieve psychologische methode die het 'belang' centraal zou stellen. Foucault, voor wie in de jaren zestig elke behoefte aan binding met de politieke bewegingen is verdwenen en voor wie niet als bij Horkheimer het probleem speelt van het contact met de arbeidersklasse voor de intellectueel, slaat echter met een soortelijk uitgangspunt van 'geschiedenis én kritiek' een andere weg in, weg van elke vorm van dialectiek.

Anders geformuleerd: Foucault is op weg om elke herinnering aan een subject en 'zijn' object uit te wissen en in dit proces van bewust amnesie krijgt in het genoemde project het 'historische' de voorkeur boven het 'kritische', juist omdat het kritische nog steeds een herformulering van de verhouding tussen subject en object beoogt. Via *Geschiedenis van de waanzin*, *Geboorte van de klinische blik*, *De woorden en de dingen* schrijft Foucault 'de mens' weg uit die geschiedenis. Niet alleen is er niet meer sprake van een soort algemeen, collectief subject, hetzij in de vorm van de gemeenschap, hetzij in de vorm van een culturele totaliteit van het 'epistémè' (een eigen versie van de problematiek'), maar het heeft ook geen zin meer de produktie van 'weten' op een of andere nieuwe relatie tussen subject en object terug te voeren. Wat Foucault probeert aan te tonen is een complex geheel van relaties tussen vertogen, maatschappelijke figuraties en praktijken die samen de mogelijksvoorwaarden voor hun eigen verandering inhouden. Zowel de continuïteit van het subject als de absolute discontinuïteit van het object worden uit het denken geweerd. Want als men wel de these van de dood van het subject aanhoudt, maar tegelijkertijd blijft denken in termen van 'breuken', dat wil zeggen: definitieve breuken tussen bijvoorbeeld bedrog en waarheid, vergissing en wetenschap, is men bezig de dood van god te preken maar de mens te laten overleven. Nietzsche maakte al duidelijk, dat de dood van god identiek is aan de dood van de mens, omdat de dood van Subject, de gelijktijdige dood van het subject met zich meebrengt. Het is niet alsof men slechts de spiegel stukslaat, terwijl de zich spiegelende rustig blijft bestaan: nee, als men de metafoor van de spiegeling wil handhaven dan slechts in termen van een duplicaat-spiegelstructuur, waarbij beide zich in elkaar spiegelen en het beeld van de ene spiegel slechts bestaat bij het bestaan van de andere spiegel. Er zijn slechts spiegelingen, niet meer dan spiegelingen, maar ook niet minder. Precies op dit punt raken we een kernkwessie die nog terugkeert, het probleem van het ideologische. Waarvoor Althusser deze duplicaat-spiegel-structuur een *conditio sine qua non* is voor een analyse van maatschappijformaties, vanwege haar noodzakelijk karakter ('Er is geen praktijk dan in en door ideologie; Er is geen ideologie dan voor en door subjecten') wijst Foucault in de rest van zijn werk, met ingang van *De woorden en de dingen* elke verwijzing naar het begrip ideologie af.

Foucault spreekt van een 'leegte die de verdwenen mens heeft achtergelaten'. Tegelijk maakt hij duidelijk dat die nu dan verdwenen, of

verdwijnde mens, maar een hele korte tijd op deze aardkloot heeft rondgewandeld. En dan nog alleen maar over bepaalde delen ervan, namelijk daar waar zich een epistemologische wending heeft voltrokken van het vertoogtype dat zich voltrekt in termen van overeenkomst van voorstelling en bewustzijn, van zeggen en zien, in termen kortom van directe leesbaarheid van de werkelijkheid, naar een vertoogtype waarbinnen voorstelling en bewustzijn uiteenvallen, omdat wat men zegt niet een direct verslag is van de verschillen die men aantreft. De werkelijkheid is geen leesbare catalogus, de verschillen blijken steeds minder groot en de wending voltrekt zich naar een denken over 'het zelfde, dat echter altijd weer op zijn tegendeel moet worden heroverd'. De werkelijkheid mag het 'zelfde' zijn, maar dat spreekt niet vanzelf, en zeker niet voor zichzelf. Waar daarvoor de realiteit voor zich sprak en wij slechts hoefden te papegaaien, waar het onbekende dus met behulp van het bekende werd benoemd, daar wordt de taal met haar begrippen nu een instrument dat moet worden geproduceerd om met behulp daarvan de eindige realiteit als complex geheel te begrijpen. Descartes' 'ik denk, dus ik besta' wordt ter discussie gesteld en omgevormd tot een vraag, Kants vraag naar wat of wie de mens is. Maar opdat die vraag gesteld kan worden is precies die wending in de problematiek nodig geweest die de een op een verhouding tussen voorstelling en bewustzijn, tussen zien en zeggen opheft. 'De mens' ontstaat doordat mensen zich genoodzaakt voelen de vraag te stellen naar wat nu precies de voorwaarden zijn op grond waarvan ze kunnen werken, functioneren en spreken, omdat het niet meer vanzelf spreekt.

Het is op dit kruispunt van een onderzoek naar de wending in een set van mogelijkheidsvoorwaarden en de ontwikkelingen in Frankrijk aan het eind van de jaren zestig, dat verschillende van de posities te begrijpen zijn, die Foucault later ontwikkelde. Het gaat daarbij om zijn kritiek op het begrip ideologie, op de dialectiek en de plotselinge opwaardering van de macht in de latere werkstukken. De misschien wat lastige inleidende opmerkingen hierboven zijn in perspectief te krijgen als deze teksten uit de zestigere jaren inderdaad worden verbonden met de 'explosie' van mei 1968. Het gaat erom het bovenstaande te systematiseren.

Voor Foucault wordt het begrip 'dialectiek' vanaf *De woorden en de dingen* definitief verbonden met de inhoud zoals die daaraan is gegeven aan het eind van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. Hij koppelt precies de wending naar een denken over hetzelfde - in contrast met het inventariserende lezen van het Verskil daarvóór - aan de problematiek van de dialectiek en aan een ontologie die een verdere metafysica kan ontberen. Of zoals Deleuze het formuleert: de vervanging van het 'is' door het 'en, en, enzovoort', de vervanging van de beschrijvende taal van de verschillen door een stotterende spraak die het Zelfde in haar eindeloze repetitie van verschillen met een kleine letter - *différence et répétition* - weergeeft, betreft geen esthetisch denken, in termen van 'nog één er bij' en 'nog één'. Evenmin is het een 'dialectisch' denken, dat niet meer zegt dan dat 'één twee oplevert, en deze weer drie oplevert'. De veelheid is in

het 'nieuwe' denken niet meer een adjectief dat nog steeds is onderworpen aan het Ene, dat zich opsplitst in een Zijn dat haar omvat. Foucault spreekt ook wel over de 'magere logica van de tegenstelling' om de dialectiek, zoals hij die ziet, af te wijzen. En zo gezien kan men begrijpen dat de desbetreffende auteurs hun stekels opzetten als ze het woord dialectiek of tegenstelling ergens aantreffen omdat in hun terminologie er in dat geval sprake is van weer iemand die een knieval heeft gemaakt voor wat Baudrillard zo fraai de 'sirenen van de dialectiek' noemt. Maar het betekent wel dat Althusser zijn baanbrekende teksten over *Tegenstelling en Overdeterminering* (1962) en de *Materialistische Dialectiek* (1963) niet voor deze auteurs heeft geschreven, omdat naast andere en misschien problematische kwesties, in elk geval deze stellingen over deze vorm van dialectiek, kortweg de 'Hegeliaanse dialectiek', duidelijk zijn uiteengezet. En in die zin zou men zich kunnen afvragen of Foucault, Deleuze, Baudrillard en anderen niet alleen doof zijn gebleven voor de sirenen van de Hegeliaanse dialectiek, en terecht, maar verder tevens voor elk vertoog van minder verleidelijke aard over de materialistische dialectiek in het bijzonder. Het lijkt erop alsof men niet zozeer begripsblind als wel woordblind is, maar we zullen zien dat er meer in het spel is en op het spel staat. Voor zover er echter sprake is van een aversie tegen elke vorm van filosoferen in termen van één oorsprong - in de zin van oorspronkelijk Eén, vervreemd van zichzelf, maar in de toekomst wederom Eén, vinden Althusser en Foucault elkaar, of om precieser te zijn: vindt Foucault Althusser zonder dit te schrijven.

Zo treffen we het oude probleem weer aan, namelijk dat van het doorvaren tussen Scylla van de Hegeliaanse nacht waarin alle koeien zwart en dus het Zelfde zijn, en de Charybdis van de eindeloze veelheid van 'anderen'. Foucault maakt duidelijk zoals Althusser voor hem, dat deze doorvaart gedoemd is te mislukken op basis van het programma dat Horkheimer volgde, het project van 'historie en kritiek', mét een accent op de dialectiek van de kritiek, het voortdurende heen en weer gaan tussen humaniteitsidealen en werkelijkheid waartussen een dialectiek van de 'contradictie' zou bestaan. Die dialectische doorvaart lijkt er een te gaan worden van een biljart over twee banden, eerst met de schuit van de contradictie knalhard vastlopen op de Charybdis van de realiteit, om vervolgens de rest van het schip te pletter te laten slaan op de Scylla van de idealen. Niet voor niets eindigde Adorno in hogere regionen, ver van de maatschappelijke strijd en de andere pool van de tegenstelling, de strijdende massa's. Maar het is een verdrietige zaak, dat ten aanzien van dit belangrijke punt Foucault, Deleuze en anderen weinig oog hebben gehad voor het andere, nieuwe van Althusser's materialistische dialectiek. Steeds verwijten ze hem weer te schrijven in termen van 'dialectiek' tout court en misschien kunnen ze nog wat leren van de opmerking van Barthes die ergens puntig neerschrijft: 'Gaat u een Chinees verwijten, dat hij fouten in zijn Frans maakt, als hij Chinees spreekt?'.

Afwijzen van oorsprongsdenken, analyse van de eindigheid ontgaan van de suggestie van nog een tweede wezenlijke metafysische realiteit er achter of er onder, en het gelijktijdig verschijnen en al weer verdwijnen van 'de mens' en zijn egocentrische beslommeringen: als dat de vrucht van Foucaults werk is kunnen we opnieuw de vraag stellen naar zijn afwijzing van het begrip ideologie en naar het verband waarin dat gebeurt. Misschien treffen we opnieuw identificatie aan van de term ideologie met een inhoud die misschien vroeger door de term werd gedekt, maar die inmiddels al weer getransformeerd werd. Foucaults centrale probleem in het latere werk zijn de 'menswetenschappen' en de vraag naar wat ze nu precies behandelen. Er is na de wending in de klassieke epistèmè met haar nadruk op de eenheid van voorstelling en bewustzijn, van het zeggen en zien van verschillen, een 'modern epistèmè' ontstaan, dat we volgens Foucault het beste kunnen 'voorstellen' als 'een omvangrijke ruimte die naar drie kanten openligt'. Die van de mathematische en fysieke wetenschappen, met hun nadruk op rechtlijnig aaneengekoppelde bevindingen, die van de wetenschappen van de taal, het leven en de produktie en verdeling van goederen, die niet via continue opeenvolging maar met behulp van analogie tot causale betrekkingen en structuurconstanten komt én die van de filosofische reflectie welke zich als de idee van het Zelfde ontwikkelt (in de volgende paragraaf kom ik op Foucaults verwantschap met deze filosofie terug als we kijken naar zijn behandeling van het politieke en de macht.

'Van dit epistemologische vlak zijn de menswetenschappen uitgesloten' constateert hij. Maar men zou kunnen zeggen dat ze erdoor worden 'ingesloten'. Precies dit ingesloten zijn van de menswetenschappen brengt voor de drie 'zuivere' kenvormen het gevaar met zich mee er in te verglijden, in de vorm van de gevaren van psycho- en sociologisme, samen met dat van het antropologisme. Voor de menswetenschappen staat de mens als reflectief wezen centraal, iemand die zich een voorstelling kan maken van zijn leven en die dankzij die voorstellingen precies leeft. Het object van de menswetenschappen is niet die mens die vanaf het begin van de wereld tot arbeid is gedoemd. Maar het is het wezen, dat 'binnenin die produktievormen, die zijn hele bestaan bepalen en bevelen, de representatie vormt van die behoeften en van die maatschappij waardoor, waarmee of waartegen in hij ze bevredigt, zodat hij zich van daaruit weer een voorstelling van de economie zelf kan maken'.

De menswetenschappen vormen als het ware een verdubbeling ten opzichte van de zuivere wetenschappen (biologie, linguïstiek, economie) aldus Foucault en het karakteristieke van die psychologie, die sociologie, die geschiedenis van culturen en dergelijke ligt niet in hun bijzondere object 'de mens', maar in het formele punt, dat ze het leven, de arbeid en de taal slechts behandelen voorzover ze aan voorgangers reeds gegeven waren. Het verloop van die wetenschappen van de mens gaat in de richting van de analyse van wat kan worden voorgesteld, in termen van de dimensie bewust-onbewust, steeds sterker bena-

drukt omdat men stelsels, regels en normen onderzoekt. De voorstelling zelf behoudt volgens Foucault het primaat, omdat het niet eenvoudig object van menswetenschap, maar niet minder dan het veld van die menswetenschappen zelf is.

Afziende van Foucaults merkwaardige reductie van een wetenschap van de arbeid, de 'economie', komt de hier interessante afronding, die aansluit bij wat over de *Geboorte van de klinische blik* werd gezegd en die het probleem van het ideologie-begrip zal verhelderen: Het is zinloos te gaan discussiëren over het al of niet wetenschappelijk zijn van bepaalde soorten van kennis, in de zin van wetenschap überhaupt. De menswetenschappen behoren evenals de scheikunde en de medische wetenschap tot het moderne epistèmè en ze zijn er zonder niet denkbaar omdat het hun mogelijksvoorwaarde is. Omdat ze daarin geworteld zijn heeft het geen zin de menswetenschappen als alleen maar illusie, of als pseudo-wetenschappelijk waandenkbeeld af te doen. De menswetenschappen behoren dus niet 'tot wat anderen met de wonderlijke term 'ideologieën' aanduiden', maar het hoeven daarmee natuurlijk nog geen wetenschappen te zijn. De epistemologische configuratie die aan elke wetenschap ten grondslag ligt hoeft zelf geen wetenschap te zijn, maar daardoor wordt het nog geen 'bedrog'. Deze soort 'wetenschap' lijdt niet zoals de empirische soort schipbreuk op de drempel van wetenschapsvormen, doordat er een of ander obstakel aanwezig is, het zijn gewoon 'andere configuraties van weten'. De westerse cultuur heeft onder de naam mens een wezen gevormd dat door een en het zelfde spel van regels een positief gebied van weten moet zijn, zonder een object van wetenschap te zijn. Kortom: als we de hierboven gevolgde wat ingewikkelde taal van Foucault even omzetten in iets eenvoudiger taalgebruik dan krijgen we de volgende gedachtengang. We mogen niet zomaar in termen van radicaal discontinue breuken denken, breuken tussen vergissing/waarheid, bedrog/wetenschap en dergelijke.

Sommige mensen zijn zo 'wonderlijk' om de sociologie af te doen als 'ideologie', als bedrog en daarmee als pseudo-wetenschappelijk. Zoals gewoonlijk noemt Foucault geen namen, maar voor zover hij Duits leest zal hij wel de Frankfurters op het oog hebben gehad, terwijl voor wat betreft Frankrijk Althusser waarschijnlijk wordt bedoeld. De laatste laat inderdaad in zijn *Voor Marx* en *Het Kapitaal lezen* een breuk functioneren tussen vergissing en waarheid op een wijze die sterk aan Bachelard doet denken. Daarbij speelt het nog sterk manipulatieve 'opium'achtige begrip van ideologie uit de *Deutsche Ideologie* ongetwijfeld een rol, gekoppeld aan de objectieve grondslag die er door het fetishisme in *Het Kapitaal* aan is gegeven. Zeker is dat in het boek over *Het Kapitaal* Althusser de breuk, die Marx' werk vertegenwoordigt, interpreteert als een epistemologische cesuur die ontstaat doordat primair een wetenschap wordt gevestigd tegenover de ideologische voorgeschiedenis, waarna pas een filosofie kan worden geformuleerd. En precies tegen een dergelijke breukachtige constructie tussen 'de' wetenschap en 'de' ideologie komt het werk van Foucault met recht in opstand, met name in *De woorden en de dingen*.

Maar bovenstaande lezing stelt de dingen wat eenvoudig voor, ook al

wordt door wat volgt geenszins maar een iota afgebroken van Foucaults fundamentele kritiek op Althusser en anderen 'via omwegen'. Er bestaat geen radicale breuk tussen 'de' wetenschap en 'de' ideologie, behalve in termen van een rationalistische problematiek. Maar als er daarmee tevens geen neutrale, absolute wetenschap denkbaar is, bestaanbaar als geheel van resultaten, affe produkten, waarin ligt dan die niet-neutraliteit? En als ideologie niet het zelfde is als bedrog, of pseudo-wetenschap, blijft er dan nog ruimte over om niettemin over het ideologische te denken dat radicaal kan worden onderscheiden van het wetenschappelijke in vertogen? Het wetenschappelijke in vertogen, verklaart dat nog wat, of noemen we alleen datgene 'tijdelijk' verklaring, wat wordt voortgebracht door hetgeen slechts 'tijdelijk' wetenschap wordt genoemd, namelijk zolang het epistèmè het 'wetenschappelijke' denken mogelijk maakt? Is alle weten slechts een 'perspectivisch weten' zoals Nietzsche dat noemde en heeft daarmee maatschappij-wetenschappelijk weten geen enkel 'voor' meer vergeleken bij die 'andere configuraties van weten' zoals de sociologie en de psychologie? Is er nog een kennen van de toekomst denkbaar en zo ja, zou dat dan niet 'wetenschap' zijn?

Dat lijken toch niet onbelangrijke vragen te zijn. In *De woorden en de dingen* neemt Foucault een aanloop voor een sprong, die hij na 1968 gaat nemen, misschien wel tijdens 1968. Je zou ook kunnen zeggen dat *De woorden* de aanloop vormt, het volgende boek *Archeologie van het weten* de afzet en de inaugurele rede over *De orde van het vertoog* de sprong, die hem doet belanden bij de literatuur van *Bewaken en straffen* en de nomadische discussies, interventies etcetera van daarvoor en daarna. Laten we zeggen dat hij tenslotte na een lange sprong - want ver springen kan Foucault - landt op de gedachte van het dispositief, waarover straks meer. Maar bij de aanloop wordt al duidelijk dat het hem gaat om recordwerk en niet meer om een tranings-sprongetje. We lezen mee: 'In feite heeft het moderne denken nimmer een moraal kunnen voorstellen; de reden daarvan is echter niet, dat het enkel en alleen speculatief zou zijn. Integendeel: het moderne denken is van het begin af aan, in zijn volle omvang, een zekere manier van handelen. Laat ons hen die het denken aansporen uit zijn hol te komen en partij kiezen, maar laten praten ... Voor het moderne denken is geen enkele moraal mogelijk. Want sinds de negentiende eeuw is het denken al buiten 'zichzelf' getreden in een eigen zijn; het is geen 'theorie' meer. Zodra het inderdaad denkt moet het wel wonden of verzoenen, bijeenbrengen of van elkaar verwijderen, een gevaarlijke daad... Mogen we zeggen dat degenen die beweren dat er geen filosofie zonder politieke keus bestaat en dat elke gedachte 'progressief' of 'reactionair' is, dat in hun onnozelheid niet weten. Hun dwaasheid bestaat hierin dat zij denken, dat elk denken de ideologie van een bepaalde klasse 'uitdrukt'; hun ongewilde diepgang is, dat zij als met de vinger de moderne zijnswijze van het denken aanwijzen'.

Hier worden, nota bene vóór 1968, reeds kennis en macht met elkaar verbonden, kennis als elke vorm van kennen en macht ontdaan van specifieke belangen zoals 'klasse-belang'. Waar gaat het heen, hoe gaat

later de niet-neutraliteit van het weten gedacht worden? Is er in het voorafgaande niet al een tendens in de gedachtengang van Foucault te bespeuren die de archeologische 'opschorting' van de causale analyse, zoals hij die noemt, doet verglijden in de ontkenning van de mogelijkheid van een causale analyse, een verklarende theorie? Nietzsche wordt in Foucaults ogen steeds van groter belang en Nietzsche schreef lang geleden al: 'Wat kan kennis alleen zijn?', 'uitleg geven', 'zin geven', niet 'verklaren'. Blijft het bij een opschorten van de verklaring, of gaat het denken van Foucault in de richting van het regelrecht 'im Frage stellen' van de aparte status van de wetenschap überhaupt?

III

In de *Archeologie* is er nog sprake van een bepaald soort neutraliteit, een abstractiegraad die nog niet doet vermoeden dat hetgeen hierboven uit *De woorden en de dingen* werd aangehaald van centraal belang gaat worden voor het denken van een grote reeks auteurs. Het doet ook niet vermoeden dat Foucault en met hem anderen, zoals Deleuze, Guattari, mei 1968 zouden gaan beschouwen als inspiratiebron voor hun denken over macht en wetenschap. De *Archeologie* werd gepubliceerd in 1969, maar ik heb het vermoeden dat het 'over mei 1968 heen' werd geschreven. Foucault lijkt een vermoeden tot uitdrukking te brengen dat er iets fout zit met wetenschap 'in het algemeen', maar hij stelt eerst voor nog eens dieper te graven naar de epistemische of liever: archeologische context van die wetenschappen. In 1970 gaat het er harder van langs en lijkt Nietzsche zijn beslag op het denken te hebben gekregen, misschien via invloed van Deleuzes werk, dat door Foucault nog datzelfde jaar wordt verheven tot grondslag voor de 'Deleuziaanse eeuw'. Universiteit, macht, wet, vertoog en waarheid worden met elkaar in verband gebracht, maar natuurlijk nog wel alleen maar op het niveau van een inaugurele rede. De filosoof die zegt niet te weten of hij filosofeert, aanvaardt slechts een professoraat en staat nog niet op straat zoals een foto met Sartre en Glucksmann uit 1971 Foucault, compleet met megafon toont. Maar 'macht' zit er zeker in zijn Orde van het Vertoog: '... men verkeert niet in het ware, dan door te gehoorzamen aan een discursieve 'politie' die men in elk van zijn vertogen moet reactiveren' (waarbij te bedenken valt dat 'police' in het Frans zowel politie als verzekering van de inwendige orde in meer algemene zin betekent).

De wetenschappelijke discipline wordt opgevat als contrôle-principe, maar op de achtergrond is steeds aanwezig een oorspronkelijk 'willen' van waarheid, dat uiteindelijk de 'wil tot macht' is, nu echter gedegradeerd tot haar eigen masker, het masker van de methode. Foucault merkt echter op dat dit 'wetenschappelijk vertoog' met haar methodische discipline er niet in zal slagen die oorspronkelijke machtswil te maskeren. De taak van de archeologie is juist recht te doen (vergeving voor de juridische speling) aan het oorspronkelijke, in de zin van: fundamentele karakter van 'willen van de wereld'. Een wereld die slechts als discontinu, specifiek en per se uiterlijk kan worden gedacht en bepaald niet als een eenheid. Tegenover die wereld vormt elk

vertoog in feite een geweldpleging en die geweldpleging voorkomen, zou de archeologische analyse van het disciplinaire karakter ontdoen, zij het dat ze in haar uitgangspunten 'bepaalde methodische vereisten' bezit. Het gaat Foucault tenslotte om een 'theorie van discontinue stelselmatigheden' met een nadruk op het toeval, op de discontinuïteit en op de materialiteit, ook die van het niet-lichamelijke. Instemmend verwijst hij naar Nietzsches bepaling van het principe van de historische krachten, welke hij laat gehoorzamen aan 'het toeval van de strijd'. Ondanks de methodische vereisten is er toch een aanval op de methodologie en op de epistemologie waarvan Deleuze in 1972 zal schrijven, dat 'deze steeds een opbouwen van macht heeft verdoezeld, een organisatie van macht, een soort universitair of ideologisch technocratische'. Wat bij Rancière nog een strijd tegen 'academisch marxisme' was en bij Castells en De Ipola een twijfel aan het gedijs van marxisme binnen de institutionele muren van de universiteit, wordt bij auteurs als Foucault, Deleuze en later Glucksmann anti-marxisme tout court. Voor Foucault gaat het al om de 'Deleuziaanse eeuw' en Deleuze zelf volstaat met de volgende zinsnede, die een denker van zijn allure mistaat en twijfels oproept aan Foucaults doopceel: 'Alles begint met Marx, zet zich voort met Lenin en eindigt bij 'welkom, meneer Breshznev'. De auteurs vinden zich steeds beter terug bij Nietzsche die in zijn *Wille zur Macht* al schreef: 'Niet de overwinning van de wetenschap vormt het kenmerkende van onze negentiende eeuw, maar de zege van de wetenschappelijke methode over de wetenschap'. Men verenigt zich als het ware tegen 'het imperialisme van de methodologie', zoals Châtelet het uitdrukte.

Uit het citaat van Nietzsche zou nog de mogelijkheid van echte wetenschap kunnen blijken, maar de rest van het werk doet daaraan twijfelen. 'De ontwikkeling van de wetenschap lost het 'bekende' steeds meer op in het onbekende', wat erop neerkomt, dat 'de wetenschap een opperste onkunde' voorbereidt. We zouden wat beter 'de schaamte in ere moeten houden waarmee de natuur zich achter raadsels en kleurige onzekerheden verbergt', heet het in de *Fröhliche Wissenschaft*.

Moeten we, zo kan het probleem worden geformuleerd, het kind van de wetenschappen weggooien met het badwater van de methodologie? En vooral ook: welke wetenschappen en wat voor methodologie? Nietzsche had een elementair biologische opvatting van kennis, die als het ware de problematische eenheid vormde tussen hem en hetgeen hij bestreed: de evolutietheorie van Darwin. Voor hem lag de kracht van de kennis niet in de mate van waarheid, maar in haar ouderdom, haar belichaamd zijn en haar karakter van levensvoorwaarde. Dat impliceert een pragmatische opvatting van kennis, waarbij het nuttigheidsaspect, bekeken vanuit de categorie van het 'leven', vooropstaat bij de beoordeling van het weten. Zodra er een tegenspraak zou ontstaan tussen leven en kennis, zal er volgens hem nooit sprake zijn van strijd: 'ontkenning en twijfel gelden in dat geval onmiddellijk als krankzinnigheid'. Het is deze koppeling van disciplinaire kennis aan moraal en hun negatieve inschatting, die zijn werk doortrekt en die we ook al terugvonden in het citaat uit *De woorden en de dingen* aan het slot van de vorige

paragraaf. Die koppeling en de kritiek erop zijn begrijpelijk bij Nietzsche, als men beseft dat zijn voornaamste tegenpolen het christendom en het positivisme waren, waarbij met name in het evolutionisme beide elementen verenigd waren. Uitgaande van het 'gegevene' krijgt dit positieve tegelijk een ethische klank mee. Die positieve inschatting van het bestaande lag immers ook ingebakken in het evolutionisme van Spencer en Darwin en precies dat was het wat Nietzsche erin bevestigde. Het ging daarbij om de gedachte dat de wereld zoals ze is, goed is, ook al is dit goede van de wereld slechts moeizaam realiseerbaar.

Op die gronden wordt het begrijpelijk dat Nietzsche voor de geciteerde 'onkunde' pleit, omdat hij daarin de opheffing van de morele disciplinerende van onze levensdriften ziet. De mechanistische, causalistische, evolutionistische en positivistische kleur van de toenmalige wetenschappen suggereert een herleiding van het onbekende op het bekende, zonder te beseffen dat dit bekende in de betekenis van het 'gegevene' ondenkbaar is. Feiten bestaan niet, slechts de interpretaties. Het onlogische, in de vorm van ervaringsweten is een noodzaak voor menselijk leven, al is het blijkens het voorafgaande wel zo, dat het de wetenschappen zijn die deze 'sovereine onkunde' voorbereidt, hetgeen een systematische doorvoering daarvan dus als voorwaarde stelt. Immers, pas bij de maximale grootte van ons niet-weten bestaat de mogelijkheid dat de nieuwe mens ontstaat, die de merkwaardige 'deugd en ziekte van de tegenwoordige mens, te weten zijn historische zin' kwijtgeraakt zal zijn. Die nieuwe mens gaat alleen nog maar voorwaarts bij Nietzsche en hij vergeet, vergeet, vergeet.

Dus: 'hoog de fysica', mits de daarbijhorende methode niet tot de grondslag wordt van een historische, positieve moraal, en 'weg met de moraal', omdat deze de fysica van het detail en van de wetmatigheden slechts hindert, omdat ze al over vrijheid begint te leuteren onder horige omstandigheden, terwijl juist de nieuwe mens, in al zijn ervaringszekerheid, zijn souverein onbenul, optimale kennis nodig heeft van die wetmatige en noodzakelijke wereld, opdat hij eindelijk kan 'worden die hij is', 'zichzelf scheppend', 'zichzelf bepalend'.

Voor wie Foucaults *Microfysica van de Macht* heeft gelezen, zal duidelijk zijn hoe in de bovenstaande gedachten à la Nietzsche de herkomst daarvan ligt opgesloten en ook hoe Sartre en Heidegger met hun existentie- en existentieel denken hier een uitgangspunt konden vinden. Tegelijk lijkt me hier een bron aanwezig voor de anti-wetenschapshouding van de denkers waar het ons om gaat, vooral ook: een anti-maatschappijwetenschapshouding. Het moralisme van Comtes sociologie lijkt te worden kortgesloten met 'maatschappij-wetenschap' überhaupt, waardoor vervolgens elke vorm van denken in termen van maatschappelijke wetmatigheden onmiddellijk gelijk wordt geschakeld met moralisme. Wie uitgaat van 'het leven' moet wel halt houden bij 'de' fysica als wetenschap überhaupt. Maar het halt houden houdt onmiddellijk in dat niet meer kan worden gevraagd wat nu precies de aard van een wetenschap is, of van wetenschappen; de vraag naar de *methode* lijkt zo de vraag naar de *wetenschappelijkheid* te elimineren, terwijl beide

apart gedacht kunnen worden.

Het lijkt erop dat op dit cruciale punt er een continuïteit in het denken van Nietzsche en Foucault ligt opgesloten. Degenen die spreken over 'het imperialisme van de methode' hebben natuurlijk gelijk wanneer ze kritiek uitoefenen op degenen, die door eenvoudige verbetering van de methode in de maatschappijwetenschappen denken te kunnen ontkomen aan de wezenlijke vraag naar de wetenschappelijkheid van hun methode. Maar het heeft weinig zin de dictatuur van de methodologie te beantwoorden met de dictatuur van het 'toeval' in de vorm van een ongebreidelde beschrijfdrift, die elk begrijpen, die elk verklaren verwerpt als betrokken op de 'significant'. Foucault komt er toe de historisch-maatschappelijke werkelijkheid niet meer als bepaald te 'denken' en ook niet volgens de metafoer van het mechaniek, maar als een spel van krachten, die slechts 'het toeval van de strijd' gehoorzamen. Het weten dient dan niet meer het begrijpen, maar 'het verscheuren van de werkelijkheid in het denken', omdat in werkelijkheid de werkelijkheid al discontinu en gefragmenteerd is. Een spel van krachten, dat zoals Nietzsche het stelt, 'een zee vormt van in zich zelf stormende en stromende krachten', 'mijn dionysische wereld van het eeuwig zichzelf-scheppen, het eeuwig zichzelf-kapot-maken'. Zoiets is inderdaad niet meer te begrijpen, niet te *denken*, maar alleen nog maar te leven volgens de banen van instinctieve zekerheden, ervaringsweten. Dit is de dictatuur van de wisselvalligheid, waaronder kennis van de verder niet verklaarde 'fysische' noodzakelijkheden ons noodzakelijk vrijmaakt. Fysica van de lichamen en microfysica van de macht.

Toch schuilt er in Barthes' opmerking dat 'de methode de act van de twijfel is door middel waarvan men zich beraadt over het toeval of de natuur' misschien een nuttige wenk. Pas wanneer alles onder het heersende paradigma niet meer 'vanzelf' spreekt, komt überhaupt de methodenproblematiek naar voren. Toegegeven, het probleem oplossen door eenvoudig de methode te 'verbeteren' of strak en stijf te beweren dat maatschappijwetenschap alleen maar kan bestaan als ze de methode van de natuurwetenschappen overneemt, komt neer op 'imperialisme van de methodologie'. Maar Barthes maakt duidelijk dat de kern van de opkomst van de methodenstrijd de twijfel is en dat die twijfel niet slechts de methoden raakt, maar ook de wetenschappelijkheid van de desbetreffende wetenschappen. Methode dient dan ook duidelijk te worden onderscheiden van technieken van onderzoek (ook al gelden bepaalde technieken vaak als disciplines met een bepaalde methode).

Zodra het probleem van de enerzijds plattituden opleverende en anderzijds beleidsvoorbereidende sociologie aan de orde werd gesteld door met name de Frankfurters, ontstond een methodenstrijd die zich afspeelde op het terrein dat door de tegenpartij was afgebakend. Het ging in het debat om de al dan niet utopische functie van de sociologie, haar 'anticiperend karakter', om de al of niet 'verantwoordelijkheid' en de mogelijkheid uit de resultaten van de sociologie iets af te leiden voor een betere toekomst, die niet, zoals het evolutionisme/positivisme meende, automatisch voorkomt uit het ook al positief te waarderen heden. Daarmee werd de kritiek op het positivisme terugge-

drongen op een argumentatieterrein, waarbinnen slechts abstract over de tegenstelling tussen het systeem en het systeembevestigende enerzijds en hetgeen haar bedreigde, de disfunctionaliteiten anderzijds kon worden gedacht, waarna tenslotte de negatie van de 'grote weigering' voor haar 'opheffing' moest zorgen. Binnen de sociologie kreeg dit geheel de naam van 'dialectiek', een dialectiek die veel wegheeft van de Hegelse, waartegen, zoals we zagen, Althusser en met hem Foucault opponeerden. De werkelijkheid wordt binnen deze 'dialectiek' negatief ingeschat, maar dat was dan principieel ook de hoofdtegenstelling met het positivisme, aangezien de sociologie verder nog steeds werd opgevat als een empirische weerspiegeling, zij het een kritische weerspiegeling, dit met het oog op de 'contradicties'.

In die methodenstrijd werd dus inderdaad gestreden om methoden: positief waarnemen versus kritisch waarnemen, om het eens gewoon uit te drukken. Aan de universiteiten leverde dit een leuke, zij het nog steeds scheve verdeling van docentenplaatsen op, zodat via een pleidooi voor en een gedeeltelijke invulling van het 'methodenpluralisme' ieder aan bod zou kunnen komen.

Samengevat komt het er, bekeken vanuit het perspectief van het probleem zoals dat in deze tekst speelt, op neer dat de eerste methodenstrijd uit het begin van deze eeuw 'de mens' naar voren schoof als positief criterium voor een onderscheid tussen natuur- en 'menswetenschappen', terwijl de boven beschreven methodenstrijd uit de zestiger jaren met haar kritiek op de vermeende waardenvrijheid van de sociologie de mens als een negatief criterium voor hetzelfde onderscheid aanvoerde. De 'menswetenschappen' zijn daarom geen natuurwetenschappen en ze mogen hun methoden niet hanteren, omdat ze recht dienen te doen aan het humaniteitsideaal, dat juist door de positieve methoden van de waardevrije sociologie wordt gefnuikt: de mens wordt er als vervreemd object door bekeken. In beide gevallen was de methodische twijfel dus geen aanleiding de vraag naar de wetenschappelijkheid, die er feitelijk de grondslag van was, te stellen.

Zoals we zagen, waren Althusser en Foucault in de jaren vijftig en zestig eveneens bezig met de 'menswetenschappen'. Maar in tegenstelling tot de Frankfurters brachten zij uiteindelijk het probleem naar voren als probleem van de wetenschappelijkheid van de menswetenschappen. Hun uiteindelijke beantwoording, die verschillend was, verliep over de gemeenschappelijke band van het weten en de macht. In plaats van als uitgangspunt een abstract humaniteitsideaal te hanteren, stond bij hen vanaf het begin in meer of mindere mate de verhouding van kennis en politiek voorop. Foucault en Deleuze gaan daarbij uit van een bijzondere relatie tussen theorie en werkelijkheid en met name de maatschappelijke werkelijkheid. Deze wordt gezien als een gefragmenteerde serie waarvan de kristallisaties kunnen worden beschreven en deze beschrijvende 'theorie' heeft nog slechts betrekking op het specifieke gebied waaruit de beschrijving ontstaat, omdat het de 'theorie' van die bijzondere praktijk is en meer niet. Waar de intellectueel vroeger een soort bewustzijn voor allen was, is er nu een nieuwe verbinding tussen theorie en praktijk ontstaan en

Foucault spreekt in dat verband van een 'specifieke intellectueel' die niet meer exemplarisch is, maar die zijn denken ontwikkelt in een situatie, waardoor hij een directer bewustzijn van strijd heeft verworven. Die situaties verschillen echter van de probleemvelden waar de massa's of het proletariaat mee te maken hebben, maar omdat het concrete strijdsituaties betreft (gezondheidszorg, onderwijs etcetera) raken ze toch aan die massa's en treffen ze daar veelal dezelfde tegenstanders als die massa's. Ik kom op dit probleem van macht en strategie nog terug. Hiet is het voldoende te constateren dat de conceptie van de gefragmenteerde maatschappelijke werkelijkheid direct terugslaat op de opvatting van de 'menswetenschappen', waarvoor niet meer de 'humaniteit' de grondslag is, maar juist de versnipperde aanwezigheid van 'de' mens. 'De' mens vormt niet meer de verbindende schakel voor een geünificeerde 'samenleving', positief noch negatief opgevat. Van belang is echter na te gaan wat voor consequenties dit heeft voor de status van die 'specifieke theorie' en hoe die gefragmenteerde werkelijkheid überhaupt nog te denken valt.

De analyse van 'machtsdiagrammen' is geen wetenschap in de ogen van haar makers, ze verklaart niet en laat als analyse van de eindigheid de gefragmenteerde werkelijkheid voor wat ze is: een wereld waarin toevalsverhoudingen de 'bindingsloze verbinding' garanderen tussen de reëel onderscheiden elementen of hun autonome structuren, waarbij ze de 'krankjoreme vector' volgen die van mechanische wanorde overgaat in minder waarschijnlijk orde (en misschien weer terug). Dit gesteld in de woorden van het koppel Deleuze en Guattari in hun *Anti-Oedipus*: 'verbonden door het afwezig zijn van een band'. De formulering doet sterk denken aan de analyses van Monod en andere genetici, die in aansluiting op de informatietheorie een gedachtengang over het leven formuleren in termen van wat Raven noemt: 'ontwikkeling als informatieverwerking'. Alleen zien we bij deze auteurs, evenals bij Monod, de tendens bestaan het begrip 'toeval' zoals dat in de stochastische zin functioneert, te gaan hanteren als categorie, als filosofische term ter bepaling van de hoedanigheid van het 'zijn'. Kortom, als invulling van de eerder door Foucault naar voren gebrachte 'ontologie zonder metafysica'.

Een soort methode zonder wetenschap, zou men ook kunnen zeggen, een methode op zich, maar dan wel een 'methode' die alleen maar thesen inhoudt, omtrent de aard van de wereld, op grond waarvan de conclusie wordt getrokken dat die wereld slechts te analyseren is, slechts te beschrijven. Wat aan deze notie van 'methode' of 'methodisch vereiste' volstrekt vreemd is, is de gedachte van speciale methoden die horen bij verschillende, aparte wetenschappen, gebaseerd op verschillende in die wetenschappen geformuleerde vragen. Iets wat niet onbegrijpelijk is, omdat opeens alle wetenschap, of liever: alle analyse nog slechts 'fysica' betreft. We zagen immers hoe, in tegenstelling tot de Frankfurters (de vaak onduidelijke passages uit Adorno's *Negatieve Dialectiek* even terzijde gelaten), het subject bij Foucault (en natuurlijk bij Althusser) wordt geëlimineerd en daarmee de mens als onderscheidend criterium tussen fysica en sociologie (niet-fysica).

Het cruciale verschil tussen Althusser en Foucault op dit punt is geleden in het feit dat Althusser in zijn theorie elke gedachte aan een subject van de geschiedenis uitbant, terwijl bij Foucault in feite ook het subject in de geschiedenis verdwijnt, althans in zijn analyse. Ook Guattari en Deleuze analyseren de subjectiviteit in de geschiedenis als het ware weg. Het subject wordt 'aanhangel van de machine', dat wil zeggen de verlangenmachine - het subject, of de subjectiviteit - bestaat slechts bij de gratie van 'repressie'. Iets wat erop neer komt, dat, als subjectiviteit in de geschiedenis wordt verondersteld iets permanents te zijn, dit tegelijk de repressie vereeuwigt. Omgekeerd zou een subjectloze ideale toekomst gelijk komen te staan met de hemel op aarde van de anarchisten. De tendens bij Deleuze en Guattari lijkt soms die kant op te gaan, terwijl Foucault meer de vereeuwiging van de macht denkt en daarmee weliswaar de subjectiviteit blijvend in de geschiedenis zou kunnen denken, maar dat eenvoudig niet doet. We komen daar nog op terug als we uiteindelijk al deze kanttekeningen en opmerkingen samenbrengen bij ons uitgangspunt: het debat over partijdigheid en plan (staat). Hier is het voldoende vast te stellen dat opnieuw Nietzsche een inspiratiebron geweest zal zijn met zijn stelling dat 'het subject niet iets gegevens is, maar iets dat erbij wordt verzonden, iets wat erachter wordt verstopt'.

Wat Althusser echter probeert aan te geven, is, dat weliswaar het subject uit de theorie moet worden geëlimineerd, maar niet de subjectiviteitservaring, omdat zonder dat een van de constituenten van een maatschappijformatie niet meer kan worden gedacht: het ideologische. Volgens hem vervullen de meer of minder gesystematiseerde ideologieën de bijzondere functie, dat ze de individuen als subjecten appelleren en wel als subjecten van een zeer bijzondere soort.

De ideologieën appelleren aan de subjecten, zodanig dat het effect maatschappelijk gesproken, cohesief is, waardoor juist echte repressie (tijdelijk) overbodig wordt. Met die gedachtenconstructie, hoe gebrekkig in eerste instantie ook, wordt het mogelijk de meer ingewikkelde functies van de kapitalistische staatsvorm te gaan denken.

Bij onze filosofen lijkt echter het onderscheid tussen repressie en ideologie van geen belang. De tegenstelling tussen Foucault en Althusser is echter aan de ene kant groot, met name waar het de relatieve nadruk betreft op onderdrukking, ideologie en de microfysica van de macht; aan de andere kant betreft het onderscheid vooral terminologische misverstanden. De grootte van het onderscheid ligt in de gesignaleerde tendens tot afwijzing van verklarende theorie betreffende een maatschappelijke eenheid. De overeenkomst, verdekt door een terminologisch verschil, is daarom niet minder belangrijk. Voor Althusser is het juist van groot belang het begrip 'ideologie' te ontdoen van elke connotatie met termen als 'ideën', 'manipulatie', 'bedrog', etcetera. Zijn hele opzet was er op gericht bewustzijnsvormen direct te relateren aan praktijkvormen, aan gedrag, waardoor een zogenaamde 'ideologie' niets meer kon zijn dan de systematisering van juist die geleefde realiteit, die bewuste praktijkvormen. Dit in contrast met Stalins 'ingenieurs van de ziel'. Foucaults analyse in *Bewaken en straffen*, waar hij gebruikmaakt van termen als 'disciplineren' en

'normalisering' en verwijst naar de beheersing van mensen via regulering van hun lichamen - hun gedragingen - sluit hier nauw bij aan. Alleen wil hij voortdurend opponderen tegen 'zuivere ideologie' zoals hij dat noemt, opgevat als 'manipulatie', 'ideeën'. Dat lijkt alleen zinvol als de vrij omvangrijke discussie over Althussers ideologiebegrip niet zou hebben plaatsgevonden en als 'het' marxisme waaraan Foucault en Deleuze die 'zuivere ideologie' als begrip toeschrijven, nog zou zijn blijven steken in de terminologie van de *Deutsche Ideologie*. Dat was niet het geval in 1975, toen *Bewaken en straffen* verscheen. Maar voor alle duidelijkheid: zo'n terminologisch kiferijtje is natuurlijk irrelevant. En als het alleen daarom zou gaan, was vermelding niet de moeite waard. Het probleem is echter dat aan dit gemeenschappelijke uitgangspunt in een ideologiebegrip, dat ontdaan is van ideeën, zeer verschillende analyses zijn verbonden omtrent de huidige kapitalistische maatschappijen. Curieus daarbij is dat juist Althusser de gedachte aan een soort toekomstige vrijheid definitief heeft uitgebannen, gebonden als die idee is aan een eventuele subjectiviteit van de geschiedenis - bijvoorbeeld die van het proletariaat - terwijl de omnivoor Foucault met Nietzsche misschien toch nog een perspectief heeft op een 'vrij(ere)' mens. Maar als het eveneens onmiskenbare pessimisme hem daarvan weerhoudt, blijven we zitten met de eveneens curieuze vaststelling dat door Foucault nauwelijks een betere maatschappij kan worden gedacht, terwijl juist Althussers hele denken doordrongen is van de mogelijkheid van een nieuwe maatschappij - iets heel anders dan een nieuwe vrije mens - al zullen er zeker meer politieke vrijheden in die nieuwe maatschappij zijn in Althussers gedachtengang.

Nogal verwarrend allemaal. Alleen wordt langzamerhand duidelijk dat voor Althusser de ontwikkeling van een bepaald soort maatschappijwetenschap, vanuit haar 'ideologische voorgeschiedenis' een fundamentele voorwaarde vormt voor het bereiken van die nieuwe maatschappelijke orde, terwijl bij Foucault de twijfels aan een verklarende wetenschap steeds sterker omslaan in de zekerheid dat zoiets niet bestaanbaar is, tenzij als 'ideologie'. Daarbij hanteert hij op dat moment in de *Archeologie* 'ideologie' uitdrukkelijk niet in verband met termen als 'bedrog' of de belangen en situaties die in wetenschap zouden zijn weerspiegeld: als de vraag van het ideologische met betrekking tot wetenschappen wordt gesteld, dan voorzover wordt gevraagd naar het epistèmè, het discursieve veld, waarin die wetenschap, evenals allerlei niet-wetenschappelijke vormen van weten, pas mogelijk wordt. Enerzijds dus een afzien van het probleem van partijdigheid, omdat dit om partijen vraagt en een terugverwijzen van het weten naar meer diffuse velden van macht, anderzijds geen principieel onderscheid tussen wetenschap en die 'andere' vormen van weten - andere vormen van weten die juist bij Althusser op het terrein van de praktische en theoretische ideologieën liggen. Foucault wil, kortom, de term 'ideologie' soms nog wel hanteren, maar trekt de kritiek op een manipulatief ideeënbegrip van ideologie zover door, dat de verhouding tussen maatschappelijke (klassen-)praktijken en het weten niet meer

relevant is. Foucault lijkt, in navolging van de eerste 'nieuwe filosoof' Nietzsche, zijn microfysische analyse - zijn beschrijving van 'de' macht - steeds meer als voorbereiding op dat 'sovereine onbenul' op te vatten, het soevereine onbenul van de geïnformeerde daad van de verzetsheld die 'de' macht bestrijdt.

Zoals we in de inleiding al constateerden, het vraagstuk van de verhouding tussen massa's, organisaties en getheoretiseerde strijd (wat iets anders is dan 'geïnformeerde actie') valt buiten de orde van Foucaults vertoog.

IV

Het gaat erom deze kwestie van de subjectiviteit in verband te brengen met het vraagstuk van de wetenschappelijkheid. Dit lijkt het beste te doen via de 'autonome structuren' waarvan sprake was in het eerder geciteerde werk van Guattari en Deleuze. Ook heeft deze kwestie te maken met de opmerking van Foucault over 'een algemene theorie van de produkties', die volgens hem de 'omvattende theorie' zou zijn van zijn archeologische analyses. Uiteindelijk moeten we weer terugkomen bij het probleem van het subject in de geschiedenis en de daarmee samenhangende rol van partijdigheid, theorie en politieke strategie.

Althussers uitgangspunt is de absolute tegenstelling tussen materialisme en idealisme - tertium non datur. Het scheidend criterium is het al of niet gedetermineerd zijn van de werkelijkheid. De materialist zegt, dat de wereld of werkelijkheid in laatste instantie 'materieel' is, waarmee geïmpliceerd wordt, dat alles bepaald is. Dat betekent uiteraard niet: vantevoren bepaald, gepredetermineerd door Het Subject, gelijk het 'decretum horribile' van Calvijn. En ook niet in de zin, dat bij voorbaat alles tegelijk alles bepaalt. Maar wel dat wat er is, slechts gedacht kan worden als bepaald door iets anders, zonder dat er sprake zou kunnen zijn van een begin, een 'onbewogen beweging' om het met Aristoteles te zeggen. De materialist poneert daarmee de stelling dat we niet buiten oorzakelijkheid en effect om kunnen denken, omdat de werkelijkheid zo in elkaar zit. Precies op dat punt formuleert Nietzsche, die ik wat vaker naar voren schuif, in verband met de verwantschap tussen deze 'nieuwe' filosoof en de nog 'nieuwere filosofen', het precies andersom: 'Er bestaan geen oorzaken en evenmin effecten. In onze taal kunnen we ons daar niet van losmaken. Maar dat maakt niets uit... Een gebeurtenis is noch veroorzaakt, noch veroorzakend. Causa is een vermogen tot effect, dat bij het gebeuren is verzonnen...'. Volgens Nietzsche is het binnen de wetenschap eigenlijk willekeurig geworden wat precies oorzaak en gevolg is en na zo'n stelling wordt begrijpelijk hoe hij tot zijn 'eeuwige terugkeer'-gedachte heeft kunnen komen. Misschien is dit nog in verband te brengen met Althussers structurele causaliteit. Maar bij hem is dat aan maatschappijwetenschap gekoppeld. Het elimineren van een begin van alles voert bij Nietzsche op die manier tot een circulaire eeuwigheid waarin alle richting zoek is of irrelevant en wat resteert is deze algemene these omtrent de wereld als het Zelfde, waarvan Foucault, zoals we zagen, de filosofische ziel van het moderne epistèmè maakte.

Elke poging tot verklaren, tot begrijpen van een gebeurtenis dwingt deze in het kader van een perspectief, een structuur, die niet meer is dan een perspectief. Een mens is een wezen dat niet om de hoek van zijn eigen perspectief kan kijken, maar Nietzsche constateert dit via een stelling omtrent de eeuwige wederkeer die perspectiefloosheid lijkt te impliceren. In zoverre lijkt het misschien in navolging van Nietzsche ook beter niet meer van 'de dictatuur van het toeval' te spreken, zoals in een eerste benadering, maar eenvoudig van de these van de chaos, van de wisselvalligheid. Immers, als er niet van wetmatigheden mag worden gesproken vanuit deze perspectiefloosheid, dan heeft de term 'toeval' ook geen zin meer. Curieus genoeg zegt hij dat er slechts sprake is van 'noodzakelijkheden', maar omdat deze ordeloos zijn, zijn ze ontoegankelijk. De 'wil tot macht' vormt bij Nietzsche dan in feite de 'wil tot waarheid' en impliceert het streven van mensen hun perspectief te verankeren in gelijksoortige perspectieven van anderen. Het perspectief zegt, dat de wereld 'in elkaar zit' en wel zó, terwijl de filosofie van de perspectiefloosheid zegt, dat de wereld slechts is en niet in elkaar zit.

Blijkbaar bedoelt Nietzsche met het 'noodzakelijk zijn' van de wereld niet hetzelfde als de materialist met zijn stelling dat de werkelijkheid gedetermineerd is. Voor de materialist is het mogelijk over een bepaalde orde iets zinnigs te zeggen, omdat die orde is; voor Nietzsche is het alleen maar noodzakelijk dat een wetenschap iets ordent, omdat de mens een soort is die nu eenmaal perspectivistisch van aard is. Net zo goed als voor deze gedachtengang het ideologische slechts interessant is om als perspectief te ontmaskeren, evenzo goed wordt het oninteressant nog iets 'geordends' te zeggen over de rest van de maatschappelijke werkelijkheid. Wat interessant blijft, is wat anderen erover hebben gezegd, om na te gaan hoe hun verschillende perspectieven opkomen en vergaan en wat de aard van die perspectieven is.

Een 'weten om de toekomst' lijkt oninteressant geworden, omdat die toekomst ondenkbaar is, weliswaar noodzakelijk, maar ondenkbaar, want niet meer dan de uitkomst van het 'toeval van de strijd'. Wat zich in de voetsporen van Nietzsche ontwikkelt: het formeren van twee nieuwe rotspunten in zee: de Scylla van het Zelfde, van het alles-is-macht, machtswil en machtsverhoudingen en de Charybdis van de veelheid, de eindeloze reeks elementen die ordeloos samen de chaos uitmaken - 'bindingsloos verbonden' zoals Guattari en Deleuze het zo fijntjes en bijna mystiek 'weten' te formuleren. Waar de materialist de mogelijkheid van wetenschappelijke verklaring en begrip poneert om tussen 'alle-koeien-zijn-zwart' en 'geen-koe-is-dezelfde' door te zeilen, daar kan de analyticus van de eindigheid van de diagrammen, van de epistemen en van zoveel meer, het hoofd alleen nog boven water houden door beide rotspunten tegelijkertijd te omklemmen, omdat inmiddels zijn vaartuig van het weten onder hem op beide te pletter is geslagen. Immers, als er een 'vaartuig van het weten' denkbaar is, dan slechts één die vaart. Of men is blind, gewild blind en blijft thuis, of er wordt gevaren, maar dan 'ergens' heen. Waarheen? Dat weten, lijkt het hele eieren eten.

Althusser constateerde alweer zo'n vijftien jaar geleden dat de

'categorie van het heden', elke anticipatie van de historische tijd, elke bewuste greep op toekomstige ontwikkelingen uitsluit. Als er geen kennis van de toekomst mogelijk is, is er daarmee tevens geen wetenschap van de politiek mogelijk, dat wil zeggen kennis omtrent toekomstige effecten van tegenwoordige verschijnselen. Ook de grote helden krijgen bij Hegel, de grootmeester van de categorie van het heden, slechts zienersgaven, een 'voorgevoel' en geen kennis toebedeeld. Voor Althusser is politiek handelen zonder kennis, althans gedeeltelijke kennis omtrent de 'toekomst' in de door hem aangegeven zin, eenvoudig blind.

Onze filosofen lijken die blindheid te vieren, net als Nietzsche zijn 'soverein onbenul'. Zij identificeren voor 'het gemak' daarbij ook even het onderscheid tussen profetie en kennis, wat natuurlijk aansluit bij de leer van het perspectivisme, maar wat toch ook alarmerende gelijkenis vertoont met het denken van Popper die al heel wat langer geleden sprak over de 'springvloed van de profetie', die de 'vrije samenleving' bedreigde. 'Ik droom van de intellectueel als vernietiger van evidenties en universaliteiten...', zegt Foucault en hij is blij met het feit dat de intellectuelen hun oude 'profetische functies' gaan afwijzen. De politiek is een experimenteren, schrijft Deleuze, een actief experimenteren, omdat men niet van tevoren weet hoe een lijn zal verlopen. Ze kan 'alle kanten' opgaan. En Glucksmann kan zich goed vinden in Nietzsches beperkte waardering voor 'die bouwers van de toekomst', die als het erop aankomt over die toekomst slechts vaag kunnen spreken en bij gebrek aan begrippen gaan goochelen met 'overgangsfasen'. Opnieuw: identificeren van profetie 'en detail' en het zorgvuldig zoeken naar kennis van effecten van het nu in de toekomst. Opnieuw die wonderbaarlijke drang van de wereld of van de ander alles of niets te eisen, waarop de wereld met 'niets' antwoordt en de vraagstellers voor de door hen zelf onderzochte het 'niets' invullen. Maar wat daarmee verdwijnt, zijn die moeilijke, maar zo dwingende vragen naar de betekenis van de beperktheid van onze kennis, zonder dat die kennis daarmee direct 'niets' meer is; vragen naar wat precies 'tendenzen' zijn en vragen naar het precieze onderscheid tussen soorten vragen en antwoorden, tussen filosofie en wetenschap. Want door profetie en wetenschappelijke 'voorspelling' gelijk te schakelen, schakelt men filosofie en wetenschap gelijk en wordt het vrij eenvoudig de filosofische categorie van het wisselvallige te gaan hanteren als argument tegen elke vorm van theoretisch vertoog. Binnen deze identificatie gaat ook het 'soverein onbenul' van de daad of van het 'actief nihilisme', de alleen maar geïnformeerde actie, schuil.

De these betreffende de noodzakelijkheid van de wereld is als zodanig materialistisch, gekoppeld als ze is aan de eliminering van het subject. Zodra deze stelling echter wordt gekoppeld aan de these dat realiteit chaos is en daarom principieel ondenkbaar, ontoegankelijk, moeten we ons afvragen welke stelling over welke stelling domineert en welke status überhaupt een filosofische stelling bezit. Om met dit laatste te beginnen: misschien was het wel Kant die voor het eerst de uitdrukkelijke relatie tussen filosofie en strijd aanwees. In elk

geval speelt dat besef, de gedachte van filosofie als strijd sindsdien af en toe mee in de filosofie. Het probleem is natuurlijk wat precies het karakter van die strijd is. Uit verschillende analyses blijkt dat het vooral Lenin is geweest, die de partijdigheid in de filosofie in verband bracht met de politieke tegenstellingen tussen maatschappelijke klassen. Althusser formuleerde het destijds als filosofie, die in laatste instantie klassenstrijd in de theorie betreft. En ongetwijfeld heeft Nietzsche met zijn koppeling van de machtswil aan de waarheidswil zijn steentje bijgedragen aan het besef dat er een verwevenheid van kennis en machtsverhoudingen bestaat. Het heeft dan ook weinig zin om nog te blijven spreken van het 'petitio principii' of van de 'cirkel der cirkels', zoals Glucksmann doet, omdat dit op één of andere manier de niet-reduceerbaarheid van de filosofie op zichzelf tot een soort logisch probleem maakt. Het feit dat Nietzsche juist het filosofisch pessimisme komiek maakt, een pessimisme dat zich drukt om uit deze 'cirkel der cirkels' te ontsnappen door een onbetwijfelbaar begin te vinden, doet de vraag rijzen naar de herkomst van die niet op zichzelf reduceerbare thesen. En precies daar doet zich het probleem voor van de status van Nietzsches eigen anti-perspectivisme: als de stelling dat de mens niet om de hoek van zijn eigen perspectief kan kijken, zelf een perspectief betreft, wat is de status daarvan, waar verwijst dit naar, waart staat het voor? De niet-reduceerbaarheid van de filosofie op zichzelf is geen logisch probleem, maar het probleem van de status van filosofie. Als het antwoord op de vraag naar die status luidt, dat filosofische stellingen politieke stellingen betreffen - in laatste instantie - en geen logische proposities per se, laat zich de vraag stellen naar de politieke positie van de thesen van de realiteit als chaos in relatie tot de these van de noodzakelijkheid van de wereld. Nietzsche schreef dat 'waarheid niet noodzakelijk een tegenstelling betreft met de vergissing, maar in de meest principiële gevallen slechts de verhouding van verschillende vergissingen tot elkaar'. Het totale weten, hoe onderscheiden haar sferen ook mogen zijn, omvat perspectieven en niet meer dan dat. Dat betekent dat het eventuele onderscheid tussen het ideologische, het wetenschappelijke en het filosofische vertoogtype best wel kan worden aangebracht voor degenen die deze positie innemen, maar dat daarmee slechts typen perspectief zijn geschetst en dat niet aan wetenschappen of aan het wetenschappelijke een status van niet-perspectief, van verklarende kennis mag worden gegeven. Daar ligt het cruciale onderscheid tussen Althusser en Foucault, als we deze twee 'schaduw-boksers' even als protagonisten van het verhaal aanhouden. Althusser poneert de stelling dat weliswaar wetenschappelijke theorie nooit in zuivere vorm bestaat maar dat het wetenschappelijke vertoogtype een kennis overlevert die getheoretiseerd is, die de werkelijkheid met behulp van begrippen verklaart en die daarmee de politiek van haar blindheid ten aanzien van de toekomst gedeeltelijk kan verlossen. Foucault ziet de onderscheiding in wetenschap en niet-wetenschap alleen maar als iets wat geconditioneerd wordt door het moderne epistèmè, dat wil zeggen als een geconditioneerde set perspectieven ten aanzien waarvan de vraag naar het 'waarheids-' of liever realiteitsgehalte

beter niet meer gesteld kan worden. Voor Althusser is wetenschap een verbeterde blik op de toekomst, of: kennis van wat nu gebeurt in verband met de constellatie van wat gaat komen en die blik moet voortdurend bevochten worden op de blindheid van het empirisch getekend zijn aan wat direct gezien of 'gelezen' wordt in de werkelijkheid. Opdat men wetenschap als theoretisch begrijpen van de werkelijkheid kan bedrijven, is voorondersteld dat de ordeling die begrepen wordt, als reëel gestructureerde werkelijkheid wordt opgevat. Precies dat is de kern van de materialistische these. De werkelijkheid is een materiele, gedetermineerde werkelijkheid, zonder welke het bewustzijn dat deze uitspraak doet, ondenkbaar zou zijn geweest.

Het is nuttig even stil te blijven staan bij deze kwestie. In de eerste plaats hebben we vastgelegd dat filosofische uitspraken categoriaal zijn, stellingsgewijs verlopen en verwijzen naar het politieke veld van de machtsverhoudingen (waarover straks meer, want daarom draait alles). Verder hebben we geschreven dat de grondstelling van het materialisme - niet reduceerbaar als ze is tot verdere stellingen in het filosofische - de gedetermineerdheid van de wereld betreft. In die zin vertrekt Nietzsche met zijn noodzakelijkheidsthese vanuit het materialisme. Filosofie is echter steeds een complex van thesen, aan elkaar geweven via argumentatie en logische ontwikkeling. Maar niet elke these in zo'n filosofisch complex is per se materialistisch van karakter, ook al vertrekt de filosofie in kwestie vanuit de materialistische basisstelling, zoals bij voorbeeld Nietzsche en de 'nieuwere' filosofen. De filosofische analyse bestaat precies uit het onderscheiden van de binnen het vloeiende verloop van een vertoog aanwezige verschillende vertoogtypen om binnen het filosofische vertoogtype de verschillende erin verwerkte thesen te isoleren. Daarna is het de taak om de verhoudingen van overheersing en onderschikking van de verschillende thesen ten opzichte van elkaar te bepalen. Precies dat is bepalend voor het karakter van de filosofie in kwestie.

Als ik me beperkt tot de noodzakelijkheidsthese en de chaosthese van Nietzsche 'cum suis' lijkt het erop dat de laatste de eerste domineert. De grondstelling van het materialisme impliceert niet onmiddellijk het gestructureerd zijn van de werkelijkheid en haar begripelijkheid is daarmee alleen nog maar potentieel, te ontwikkelen in het betoog. Nietzsches dionysische wereld kan in principe geformuleerd worden als materiële, noodzakelijke, maar ondoorgrondelijke chaos, subjectloos, structuurloos. Zoals Nietzsche zelf al aangaf, is daarbij het invoeren van de categorie van het 'toeval' alleen dan zinvol als er veronderstelde wetmatigheden zijn. En die zijn er in zijn constructie slechts voor waarnemers met een bewustzijn, waarvan de status nog moet worden vastgesteld. Wanneer dan ook Deleuze en Guattari over 'onwaarschijnlijke toevalsrelaties' spreken, zijn reeds én dit bewustzijn, én de regelmatigheden geïmpliceerd. In principe geldt dat ook voor Foucault, die zoals eerder werd aangehaald, vaststelde dat de analyse van de voorstelling nog slechts kan worden gedacht vanuit de dimensie van het bewuste/onbewuste, met een toenemend besef van de dominantie van de sfeer van het onbewuste. Bij hen gaat het daarbij

om de verhouding tussen 'verlangen' en 'machtswil' en verschillende niveaus of 'lijnen', waarbinnen in laatste instantie de tendens tot vervluchtiging, tot chaotiek elke vorm van stabiliteit of structuur permanent overheerst. In principe dus nog steeds het gesignaleerde probleem van de Scylla van het Zelfde en de Charybdis van de Veelheid.

Als we het even biologistisch houden, om dicht bij Nietzsche te blijven: de 'nieuwere' filosofen hebben wel hun vertrekpunt in het dionysische van Nietzsche willen nemen, maar ze worden hem ontrouw op het punt waar ze beseffen dat er op een of andere manier blijkbaar iets stabiels, iets niet-chaotisch bestaat, als die 'mens' per se behoefte heeft aan perspectieven, aan vastigheid. Is er niet tenminste zoiets als een biologische structuur die volstrekt niet-chaotisch is en die ervoor zorgt dat Nietzsche zijn paradoxale uitspraken kon plegen?

Of anders geformuleerd: als de wereld inderdaad zo is gesteld dat alles noodzakelijk is, terwijl tegelijk de ongelijktijdigheid van alles in principe absoluut is, blijft elke activiteit van ons bewustzijn onbegrijpelijk - zelfs als dat de enige zou zijn, die een zekere regelmaat vertoont, namelijk de regelmaat van het verlenen van regelmaat aan een onregelmatige chaos.

Dat brengt ons op het punt van de dominantieverhouding van de twee thesen: die van de chaos en die van de noodzakelijkheid van de wereld. Bij Nietzsche lijkt het erop dat de chaos-these die van de noodzakelijkheid overheerst, hetgeen hem ertoe voert een onsubjectiveerde wereld te voorzien van één subject: de mens met zijn noodzakelijk perspectief. Via die procedure worden de subjectiviteit van de perspectivistische mens en die van 'de' chaos, de wisselvalligheid, uitwisselbaar.

Via de dominantie van de chaosthese over de noodzakelijkheidsthese wordt het onmogelijk nog iets te verklaren, wordt het onmogelijk nog niets te voorspellen en wordt het onbegrijpelijk waarom iemand als Nietzsche het überhaupt de moeite waard vond het allemaal te noteren. Als het ware het Humeaanse probleem van het solipsisme - van de mens die beweert, dat hij van geen ander bestaan zeker is, dat het zelfs zinloos is erover te speculeren, er vervolgens dikke historische teksten over te schrijven en vóór die ander te schrijven dat het eigenlijk onzin is dat te doen. Elke vraag naar methode, naar wetenschappelijkheid wordt dan zinloos, omdat binnen het kader van slechts een perspectief niet veel meer uitmaakt wat dat perspectief voor methode denkt te moeten hanteren en wat voor verklarende status het zichzelf toemeet. Guattari en Deleuze spreken echter nog over 'autonome structuren' die men waarschijnlijk in het verlengde van Foucauls diagrammen en positiviteiten moet denken. Waat zou men anders ook blijven? Nergens. Schat zei al dat er weliswaar geen koningen onder de tonen (mogen) zijn, maar wel verschillen ertussen. Als alle tonen gelijk zijn, wordt muziek 'een hoop grint'. Peirce schreef lang geleden, dat 'chaos zuiver niets is', wat door de 'leegte' als eindpunt bij Baudrillard alleen nog maar bevestigd wordt. Zijn oproep om 'Foucault te vergeten' eindigt

letterlijk 'nergens', in de leegte. Misschien de leegte van Nietzsches kunst, of in de actie als kunstwerk? Hoe dat ook zij, deze 'autonome structuren' worden in verband gebracht met de overgang van 'mechanische wanorde naar onwaarschijnlijke orde'. Als gezegd, doet dit denken aan de informatietheorie en de entropische conceptie van het leven. Feitelijke klinkt ook de verwantschap door met Nietzsches enige hooggehouden, maar niet onderzochte structuur, die van 'het leven', waarbij de driften, gedacht als perspectivisch 'hun perspectief aan andere driften proberen op te leggen'.

In deze fysica van het leven lijkt er vagelijk sprake te zijn van gedetermineerde structuren, maar het worden autonome structuren met als basis biologische drijfkrachten. Bij Foucault, Guattari en Deleuze gaat het meer om de microfysica van de macht, waarbij men denkt in termen van de materialiteit van het niet-lichamelijke, de wijze waarop de maatschappelijke werkelijkheid wordt bezet door het verlangen, met als gevolg dat 'machines van verlangen' gaan functioneren: bepaalde gestructureerde vormen van het 'verlangen' dat als realiteit van het onbewuste de grondslag van de menselijke realiteit vormt. Deze machines-van-verlangen kunnen in steeds wisselende vormen met elkaar in contact treden, dit contact weer afbreken, etcetera. Zo lijkt het erop dat het 'chaotische' van Nietzsche zijn weg vindt in de fundamentele vluchtigheid van het verlangen van de nieuwere filosofen, terwijl de regelmaat die er nu eenmaal ook door hen wordt aangetroffen, wordt ondergebracht in het machinale, het mede of alleen door machtsverhoudingen vastgelegde van het verlangen, haar gevangenschap.

Alleen blijven deze structureringen 'toevallig' in de zin van onwaarschijnlijk, net zoals Lorenz het bestaande leven als onwaarschijnlijk beschreef, omdat het bont, veelzijdig is in plaats van grijs en monotoon. Maar de kwintessens van deze constructie blijft het feit dat de moeizame erkenning van structurering slechts tot stand komt op basis van een dominerende vluchtigheid van het verlangen. Terwijl dit tegelijk tot gevolg heeft, dat wat er aan structurering is, het veld van constant in beweging zijnde, constant in nieuwe verbindingen tredende 'machines-van-verlangen', gedacht wordt in termen van autonome structuren. Geen geheel dus, dat gedacht wordt als complex gestructureerd, met relatief autonome deelstructuren, maar slechts toevallig gestructureerde 'materie', slechts grijpbaar hic et nunc, voor de specifieke intellectueel, die via beschrijvende informatie de ad hoc acties van de mensen ter plekke steunt en mede uitvoert.

Als de wereld zou bestaan uit absoluut ongelijktijdige elementen waar-tussen een verbinding slechts hoogst onwaarschijnlijk voorkomt, zo onwaarschijnlijk, dat men liever moet spreken van een 'band bestaande uit het afwezig zijn van een band', terwijl onbepaalbaar is wanneer zich zo'n hoogst onwaarschijnlijke verbinding voor gaat doen, wordt het wat moeizaam om zelfs over zoiets als 'leven' nog wat zinnigs te zeggen. Alle problemen die in het werk van Deleuze, Foucault en anderen spelen, veronderstellen echter regelmatigigheden van veel 'waarschijnlijker' aard, die in hun werk bepaald niet verschijnen als afhankelijk van een perspectivisch bewustzijn dat ze oplegt aan de wereld.

Daarvoor is hun eerbied voor de feiten van de staat, de gezinsstructuur of de arbeidsdeling toch te groot. So wie so gaat dit op voor het vroege werk van Foucault, waarin het zoeken naar de orde van vertoogpraktijken, handelingsreeksen en dergelijke voorop staat. In latere teksten, interviews en discussies ontstaat er echter een tendens over 'macht' te gaan spreken in termen van een strijdtoneel zonder auteurs of regisseurs en dus zonder omschreven rollen, waardoor de wisselvalligheid de orde gaat verdringen, de orde de status van toevallige politieagent gaat vervullen en theoretiseren op lijkt te gaan in de politiemoraal.

Tactiek verdringt strategisch belang door een eenvoudige verglijding van de laatste in de eerste: er wordt door Foucaultianen fiks over 'strategie' gesproken in soms toegespitste, soms uiterst onduidelijke vorm, maar gekoppeld aan de niet-getheoretiseerde actie gaat het dan eenvoudig om het veld van het tactische dat het strategische heeft opgeslokt. Immers, het strategische is principieel gekoppeld aan de termijn, aan het al dan niet beperkte overzicht in de werkingen van handelingen nu op de situatie in de toekomst en daarmee aan theorie of wetenschappen, terwijl het tactische betrokken is op het winnen nu, op niet het inzicht in, maar op het beschrijvende overzicht over de krachtsverhoudingen zoals die zich nu voordoen. Weliswaar wordt er door Deleuze en Foucault nog gesproken over 'arbeidersklasse', maar het wordt niet meer duidelijk bij wat voor maatschappelijke formatie een dergelijke klasse thuishoort. Curieus is ook dat in het gesprek waarin beide filosofen zich over het proletariaat buigen, dit proletariaat onproblematisch verschijnt, terwijl daarentegen de 'heersende klasse' wel wordt geïdentificeerd, zonder overigens duidelijk te maken of dat probleem al dan niet los van het proletariaat kan worden geformuleerd. Foucault noemt de 'sociale klasse' zelfs 'de kern van het probleem' en tegelijk één van de 'onduidelijkheden' in zijn voorafgaande verhaal. Dat een klasse heersende klasse wordt, is het 'effect van een serie effectieve en doordachte tactieken, die in het kader van groots opgezette strategieën functioneren'. Tussen deze strategieën en de heersende klasse die op een bepaald moment aan de macht is, bestaat een produktieverhouding, waarbij bijzondere strategische vormen, bijvoorbeeld moralisering en bourgeoisie, aan elkaar gekoppeld worden. Maar de heersende klasse is geen subject van de strategie, de strategie kent geen strategie.

Kortom, hoewel sommige specifieke 'strategieën' horen bij een specifiek heersende klasse, is er tevens sprake van een abstracte machts-machine, een machtsdiagram dat er is, los van de invulling door deze of gene heersende klasse. Opeens wordt duidelijk hoe iemand als Guattari kan spreken over een 'totalitaire machine die zijn weg zoekt dwars door alle fascistische, stalinistische, burgerlijk-democratische, etcetera structuren heen'. Als zo 'strategie' gelijk wordt gesteld aan een soort structuur-functionalistisch opgevat schema van 'het totalitaire', wordt begrijpelijk waarom ik boven schreef dat strategie verglijdt in tactiek: dat wat nog kan worden geformuleerd door massa's, organisaties wordt teruggebracht tot het zuiver tactische, aangezien de strategieën vastliggen, uitlegbaar en beschrijfbaar zijn - buiten

aan de platonische hemel van de diagrammen. Niet voor niets geven de 'nieuwste' van de nieuwere filosofen aan alles en iedereen de 'schuld' van de 'verraden revoluties', Guattari, Glucksmann en de anderen. De stelling van de te beschrijven machtsdiagrammen zonder strategen, zonder subjecten lijkt voortdurend de tendens te hebben zich te verbinden met haar volkomen tegenpool: die van de subjectiviteit van actie, tactiek, de strijd hier en nu en nergens anders.

Foucault laat als een soort verlaat romancier zijn 'big brother' de eigen biografie schrijven. In de *Orde van het Vertoog* heeft hij al het vermoeden dat iemand anders hem voorging en in feite in hem verder gaat. In *Straffen en bewaken* schrijft de romanheld 'big brother' een autobiografie, zij het gebruikmakend van de verfijnde vingers van Foucault en diens schrijfapparatuur. Dat de held is opgekomen, is gegroeid, is veranderd, dat wordt duidelijk, maar zoals het de goede autobiograaf betaamt, wordt niet duidelijk gemaakt waarom. Terwijl begrippen als 'staat', 'ideologie' en dergelijke zonder al teveel analyse worden geëlimineerd, verschijnt de delinquent ontdaan van enig verband met zijn klasse en worden de meest vervaagende en volstrekt onbewezen hypothesen als waarachtige gebeurtenissen 'beschreven'. 'De' delinquent wordt het produkt van een geheel van gevangenissen, huizen van bewaring en TBR-instellingen, een panoptisch complex. 'De' architectuur van dergelijke instellingen met hun controlerende, normaliserende en disciplinerende effecten hebben precies het effect dat Foucault zich wenst, namelijk controlerend, disciplinerend en normaliserend. Helaas zonder onderzoek naar de mensen die deze instellingen werkelijk 'bewonen'. Foucault schrijft 'zijn' roman aan de hand van wat anderen er al over vertelden, iets wat ook mogelijk is omdat hij elke pretentie heeft opgegeven de verbanden te verklaren of theoretisch toe te lichten. Als Nietzsche gelijk zou hebben, dat het ene perspectief evenveel waard is als het andere, mits het overleving bevordert en complexer maakt, dan moet dit perspectief Foucault bevredigen. Mij doet het dat niet. Altijd even helder is hij op dit punt ook niet (hoeft ook niet; we mogen immers niet als politieagenten van hem vragen wat hij nu wel en niet bedoelt...), want in een en hetzelfde gesprek zegt hij dat voor hem de 'nieuwe uitwerking van een theorie van de macht' een essentieel stuk werk vertegenwoordigt, terwijl hij even verderop elke 'theorie van de macht' verwijt, dat ze macht koppelt aan plaats en tijd, terwijl macht 'in werkelijkheid een open, meer of minder en zonder twijfel eerder slecht gecoördineerde bundel van relaties' is. En dit modderen met begrippen die toch een zekere geschiedenis hebben en daarom bij afdanking minstens een serieuze analyse vragen, voert tot eliminering van vragen en problemen. Zeker waar gediscussieerd wordt met begrippen met een traditie is het nodig de bronnen aan te geven en het lijkt dan weinig produktief die bron karikaturaal van elke naam te ontdoen en zoals Deleuze doet, te spreken over de herkenning van 'sommairement un marxiste'.

Foucault en de zijnen behoren in dat opzicht tot het type meesterjagers, dat eerst een set houten drijfeenden in het meer legt om er vervolgens met groot aplomb op te gaan schieten, als waren het levende

vogels. 'Sitting ducks' noemt de Amerikaan dat. Het zal wel te wetenschappelijk zijn wat meer precisie in het woordgebruik te 'verlangen'. Maar die slordigheid voert tot het niet meer stellen van vragen. Het leuke van een probleem is nu juist dat je iets niet weet, dat je iets wat je aantreft, niet kunt vatten met de al bekende begrippen en dat je dus onderzoek moet doen, veronderstellingen moet formuleren om tot een oplossing te komen. Foucaults romanwerk kent dat soort problemen niet meer. De conclusie van het boek wordt in de vorm van een stellige hoofdpersoon in de inleiding gepresenteerd, waarna via veel en fraai leeswerk in vaak schitterende obscure teksten uit het verleden voor een invulling van zijn karakter wordt gezorgd. Foucault is er veel meer in geïnteresseerd te weten wat allerlei functionarissen, bouwmeesters en dergelijke over hun activiteiten en plannen dachten, dan dat hij wil weten of dat wat ze deden en produceerden ook inderdaad zo werkte als ze dachten. Niet alleen schiet Foucault verschillende malen een sitting duck 'neer', maar hij presteert het tevens ook nog eens een keer de dinerzaal van zijn historische slot binnen te snellen om de houten eend als vorstelijk gebrad aan zijn gemalin voor te houden. Damesherenookdus.

V

In zijn boek *De Meesterdenkers* stelt Glucksmann een axioma op: 'Meesters geven de macht slechts door aan nieuwe meesters. Niet vanwege een kwade wil of vanwege egoïsme, maar omdat macht in het socialisme of in het kapitalisme de macht van de abstractie blijft. Begrijpen is overheersen, zoals Hegel zei. De meesterdenkers houden zich slechts bezig met subtiele commentaren die vanuit het gezichtspunt van de heerser eindeloos zijn. In hun ogen heeft de overheerste, opgesloten als hij is in zijn bijzonderheid, geen standpunt'.

Abstracte kennis is in dit perspectief principieel gekoppeld aan de macht van de heersende klasse. Het probleem is natuurlijk dat er geen enkele maatstaf is op grond waarvan iets tot 'autonome structuur' kan worden verheven, om er vervolgens de niet begripsmatige, maar beschrijvende analyse op los te laten, die niettemin in de situatie in kwestie begrijpelijk maakt. Zodra men de volkomen chaotiek ontkent en het gestructureerde in zijn denken toestaat, of dat nu wel of niet primair is, of dat nu wel of niet bedreigd wordt door destructie, zodra dat gebeurt, erkent men dat er activiteiten van ons bewustzijn bestaan bij de gratie van de regelmaat van het lichaam van dat bewustzijn en de regelmaat van de omgevende wereld en niet omgekeerd. Maar als de zaken zo staan, lijkt het niet meer zinnig dat bewustzijn nog eens te gaan gebruiken voor de produktie van uitspraken over het absoluut wisselvallige karakter van de wereld. Evenmin lijkt het dan nog de moeite waard categoriaal vast te leggen hoe die wereld eruit moet zien. Wat resteert, is het erkennen van de mogelijkheid veronderstellingen te doen omtrent die werkelijkheid, vragen te stellen over haar regelmaat in de variatie van de regelmaat, het toetsen van die veronderstellingen op hun verklarend gehalte en dit volgens methoden die zijn aangepast aan de regelmatigheden waar het om gaat. Die erkenning

impliceert het radicale onderscheid tussen filosofische categorieën en wetenschappelijke begrippen en verklaringen. Die radicale onderscheiding impliceert niet opeens het verheffen van wat voor Nietzsche perspectivisch was, in een absolute 'waarheid' van de wetenschappen. Wel betekent het dat de materialistische basisthese en haar ontwikkeling de these van mogelijke wetenschappelijkheid van ons weten impliceert. Verklarende kennis en waarheid zijn twee verschillende termen: verklarende kennis veronderstelt de produktie van kennisinhouden en hun constante reproductie en aanpassing, terwijl waarheid verwijst naar de idee als zou een categoriale filosofische stelling zich ook zelf kunnen bewijzen, een prima philosophia. Het ontkennen van de 'waarheid' staat niet gelijk met een onberedeneerd pragmatisme, hoewel precies dat de sfeer is waarin onze nieuwere filosofen, ondanks hun eigen superabstracties, verglijden.

Sommigen zijn echter wel van dit alternatief overtuigd en formuleren het dan als de tegenstelling van óf 'waarheid', óf 'informatie'. Daarbij lijkt op de achtergrond te spelen dat 'waarheid' wordt geïdentificeerd met juist de metafysica waar de moderne ontologie het zoals Foucault opmerkte, zonder kan stellen. Waarheid is 'eeuwige' waarheid, is metafysica. Maar tegelijk wordt 'waarheid' dan gelijkgeschakeld met abstract begrip en theorie. Iemand schreef: 'Facta ficta. Als er geen wezen is, is er geen schijn: dan is alle wetenschap science fiction'. Inderdaad, als er geen 'wezen' is, is er geen schijn. Dat zit zo in de taal met haar inherente contradicties opgesloten. Maar dan wel alleen als beide woorden op dezelfde dimensie liggen en elkaar inderdaad tegenspreken. Maar bij nadere analyse kan blijken hoe de termen 'wezen' en 'schijn' in betekenis veranderen, om tenslotte te worden tot iets anders dan twee antipoden die elkaar uitsluiten. Inderdaad werd gedurende lange tijd in het idealistisch denken de empirische werkelijkheid als een onzuivere afscheiding van de ware, dieperliggende realiteit beschouwd, de realiteit van het wezenlijke, het idee. Bij Marx gingen beide termen op verschillende terreinen slaan, en begint 'schijn' niet meer te slaan op een tweederangs aangelegenheid. De term 'wezen' komt te staan voor 'theoretisch object', voor de begripsmatige verklaring van de enige werkelijkheid die er is.

De produktiewijze van die theorie is echter onderscheiden van de produktiewijze van de regelmatigheden die getheoretiseerd worden. Het begrip is kortom, geen aftreksel van de empirie, de empirie geen aftreksel van het begrip. Zodra de zaken zo liggen, kan niet meer worden gezegd dat er zonder wezen ook geen schijn meer is. Wat nog kan worden gezegd is dit: als het wezen niet meer idealistisch kan worden opgevat als een soort zuiver oeridee, die ten grondslag ligt aan wat verschijnt, wat voor gevolgen heeft dit voor het gebruik van de term 'schijn'? Antwoord: die term verdwijnt, het onderscheid verdwijnt, maar datgene wat vroeger met wezen werd aangeduid, komt te staan voor de enige wijze waarop een direct overzichtelijke werkelijkheid wordt begrepen, namelijk via de theoretische produktie van een verklaring. Natuurlijk betekent de produktie van een verklaring dat hetgeen ervaren wordt en dus bekend is, wordt begrepen vanuit het onbekende, het zelf geconstrueerde begrip. Zinspelen op Marx' brief aan Kugelmann,

waarin hij schrijft dat op het onderscheid tussen 'wezen' en 'verschijning' het bestaan van wetenschappen is gebaseerd, om met het wegvallen van dat onderscheid 'science fiction' op te roepen, betekent een een volkomen onbegrip van waar het om gaat. Het suggereert dat theorie daar wordt gehanteerd als dogma, als het bekende waarop al het onbekende wordt herleid. Foucault gaat zelf nog iets verder: hij wil de 'fictie' in de waarheid tot werken dwingen en hij bedoelt daar, dat het waarheidsvertoog iets zou fabriceren wat nog niet bestaat, dus: iets fingeert. Waar in het eerste geval de theorie wordt geridiculiseerd, lijkt hier opeens weer een 'waarheidsvertoog' te worden toegestaan, nu echter met iets 'nieuws' als eindpunt. Hoever liggen hier nog utopische verbeelding, filosofie en verklaring uit elkaar? Komt tenslotte ook Foucault uit bij het terrein waarvan Castells schreef dat het nu eens door het empirische dan weer door het utopische wordt schoongeveegd?

Wat is dan 'theorie' voor de materialist en wat is precies die 'dialectiek'? Laten we beginnen met het opruimen van een misverstand dat steeds weer de Hegeliaanse metafysica in het werk van Marx legt. In 1873 schrijft Marx dat de dialectiek verwijst naar het 'positief begrijpen van het bestaande en eveneens begrip van de negatie daarvan, van de noodzakelijke ondergang van het bestaande'. Voor Marx wordt de werkelijkheid genomen voor wat hij is, zonder toevoeging van een duistere tweede, meer wezenlijker werkelijkheid van de idee of het wezen. Tegelijk schrijft hij dat de werkelijkheid noodzakelijkerwijs verandert en in beweging is. Misschien is het nuttig er met Althusser op te wijzen, dat in het hele *Kapital* slechts enkele malen de term 'negatie van de negatie' voorkomt, terwijl juist de gang van dat werk elk gebruik van zoiets als de 'negatie' tot een metafoor maakt. Juist bij Marx is de revolutionaire ontwikkeling die de geschiedenis steeds weer kenmerkt niet de ontwikkeling van een zichzelf opdelende oorspronkelijke eenheid. Voor Hegel daarentegen gold dat wel en voor degenen die Nietzsche met zijn eis dat moeten 'vergeten' uitspeelt tegen het marxisme, lijkt het nuttig te bedenken dat voor Marx de breuk, de 'negatie' zoals hij het dan soms noemde, niet verwijst naar de Hegeliaanse 'Aufhebung' die elk moment van de Tijd maakt tot een vorm van herinnering aan wat het oorspronkelijk is geweest. Voor Marx is de werkelijkheid niet via een navelstreng verbonden met een oorspronkelijke eenheid, waar ze niet van loskomt en die ze altijd in zich blijft dragen. Het probleem van Nietzsche ten opzichte van Marx ligt elders: betekent het doorknippen van die navelstreng, dat de tijd nu definitief wordt ontdaan van elke continuïteit en wordt tot het moment of de reeks van op zichzelf staande momenten van hier en nu, of blijft het mogelijk te denken in termen van perioden, waartussen zoiets als cesuren te denken zijn? De Nietzscheaanse chaotiek neigt ertoe de wereld tot een oneindige reeks van niet causaal samenhangende instanties te maken, voltrekt autonoom ten opzichte van elkaar en alleen door de absurde mens in het keurslijf van de continue abstraktie doorgedrongen. Ook James leek destijds in de richting van een antithese tussen de Hegeliaanse absolute herinnering aan 'de' oorsprong en een

ongedifferentieerde veelheid te gaan: 'Geef de veelheid toe en tijd zou haar vorm kunnen zijn'.

Bij de nieuwere filosofen, die hun verwantschap met de wetenschappen moeilijker loochenen, vertaalt zich dit in een reeks van vluchtige en vervluchtende 'autonome structuren' die als positiviteiten te beschrijven zijn. Voor Marx daarentegen was de werkelijkheid principieel 'positief', maar leek de regelmaat en de seriematigheid van die werkelijkheid via de produktie van begrippen tenminste beperkt begrijpelijk te kunnen worden gemaakt. Marx' concept van de overgang en de opeenvolging van 'epochen' verwijst niet naar verbonden rustpunten, maar naar de opeenvolging van soorten strijd. Het heeft niets te maken met de Hegeliaanse dialectiek van 'historisch comfort'. Zijn verleden is geen schaduw, ook geen objectieve schaduw en het is, zoals Althusser het uitdrukt, 'een schrikbarend positieve en actieve, gestructureerde werkelijkheid'. Net zo min als het gaat om een herinnering die het verleden bewaart voor de toekomst, is die toekomst voor Marx een soort anticipatie, een zekerheid dat het zal zijn zoals het was, zij het misschien in een wat andere vorm. Precies daarom is een wetenschap van de politiek mogelijk, een moeizame poging greep te krijgen op het gebeuren. Geen profetische anticipatie vanuit een herinnering en de illusie van een filosofisch déjà vu, evenmin een uit de diepten van de psyche opborrelende, utopische verwachting, een onbewuste 'herinnering' aan de wezenlijke bestemming van de mensheid. Het gaat er, kortom, om hoe we vergeten en wat het betekent als we wel een geheugen veronderstellen, maar dat ontdoen van een herinnering aan de oorsprong. Kortom, het steile pad.

De tegenstelling van het materialisme is de these van de subjectiviteit, die soms in de vermomming van allerlei schijnmaterialismen, de positiviteit van de werkelijkheid reduceert tot de expressie of uitdrukking van één centraal oergegeven, de oorsprong. Het is in feite het laten verschijnen van de wereld 'als iets', namelijk als iets anders dan wat ze lijkt te zijn, als vermomming van iets dat er als oorsprong aan ten grondslag lag. Het idealisme van de subjectiviteit van de oorsprong weigert de wereld in haar veelheid te nemen en precies door Marx' 'passage van het één naar het vele' wordt het duidelijk, dat als er sprake blijft van dialectiek, dit niet de dialectiek kan zijn van een vernieuwd idealisme, zij het nu met niet god als naam voor 'dezelfde' oorsprong, maar bijvoorbeeld de 'stand van de techniek' of 'de waar'. Althusser probeert in 1962 via de verbinding of invoeging van enkele begrippen uit de psychoanalyse, tot een kritische analyse te komen van een theoretisch complex, dat zich toot met de namen van Marx en Lenin, maar dat daar niet al teveel meer mee gemeen heeft. Het gaat in dat geval om het 'diamat', zoals dat in de Sovjet-Unie is ontwikkeld en waarvan de systematische principes zijn terug te vinden in Stalins stellingen *Over Dialektisch en Historisch Materialisme*. Stalin wordt in deze kritiek van Althusser overigens slechts op positieve punten geciteerd, maar het vraagt om weinig fantasie om te gissen naar het voornaamste doelwit. In zijn volgende fundamentele tekst *Over de Materialistische Dialectiek* uit 1963, wordt Stalin zelfs geprezen om

zijn theoretische helderheid, omdat hij de 'wetten van de dialectiek' heeft onderdrukt, iets wat hem juist wordt verweten door al diegenen die denken het marxisme uit het slop te kunnen halen via een retour naar Hegel. Nu is het een feit dat in het geciteerde stuk van Stalin onomstotelijk wordt vastgesteld dat de dialectiek 'in haar grondslag lijnrecht is tegengesteld aan de metafysica'. En ook wordt er geen gebruikgemaakt van traditionele dialecticisismen zoals 'negatie van de negatie', 'Aufhebung', 'vervreemding', etcetera. Althusser merkt met recht op, dat alleen een denken dat deze filosofie van automatische ontwikkeling achter zich laat, in staat zal zijn datgene te denken wat bij Hegel ondenkbaar was: de aangetroffen niet-ontwikkeling of stagnatie van bepaalde maatschappijen, of het verschijnsel van de 'survival' zoals dat in de culturele antropologie voorkomt. Geef Caesar wat aan Caesar toebehoort en van Stalin kan worden gezegd dat een zeker anti-Hegelianisme hem niet vreemd was.

Niettemin mag deze lof voor Stalin ons niet misleiden om van Althusser maar in één keer een 'stalinist' te maken, hoewel voor veel critici dit punt zeker tot een dergelijke veroordeling heeft bijgedragen. Wie de teksten echt heeft begrepen, weet dat het werkelijke doelwit ervan is gelegen in het koppel economisme/humanisme, samen op te vatten als subjectivisme binnen de traditie van het 'marxisme', als we die naam even blijven geven aan alle denkers/bewegingen/organisaties die zich in die traditie denken. Precies die twee denkvormen kenmerken het werk van Stalin en überhaupt de 'stalin-afwijking' in zijn geheel. Een strakke reductie van de geschiedenis op met name de stand der techniek, een expressieve relatie tussen het economische en de 'bovenbouw' en een subjectieve conceptie van het politieke, met name van de partij en de staat, hetgeen uitmondde in de bureaucratische oekaze, dat in 1936 het socialisme in de Sovjet-Unie gevestigd zou zijn en dat de klassenstrijd daarmee tot het verleden behoorde met het overleven van de klassen. In de volgende paragraaf kom ik op dit anti-stalinisme van Althusser terug, zoals dat in zijn opvatting over de verhouding tussen intellectuelen, kennis en partij-organisatie van de arbeidersklasse naar voren komt.

Het is nuttig om, gegeven met name de verwijten van stalinisme van de kant van de nieuwe filosofen aan het adres van Althusser, vast te stellen dat bij een enigszins kritische lezing van het werk vanaf 1962 dit in elk geval zonder meer het predicaat anti-stalinisme moet krijgen. Misschien is het niet eens pathetisch om te schrijven dat het de ziel van zijn hele denkwerk is geweest, tot op heden. Hoe dat ook zij, Althusser poneert in die teksten uit 1962 en 1963 een opvatting betreffende de 'materialistische dialectiek' die regelrecht tegenover elke gedachte aan een 'wezen en verschijning'-metafysica staat. Hij gaat daarin zelfs zover dat welwillende critici tot de conclusie komen dat hij met zijn begrippen van 'overdeterminatie' en het toeschrijven van een eigen werkzaamheid aan de bovenbouw en het onderscheid tussen hoofd- en neventegenstellingen, explosieven heeft gelegd onder de grondslag die hij voor zijn eigen denken wilde leggen: de dialectiek der 'contradicties'. Dat vormt de conclusie van Besnoit in zijn *Structurale Revolutie*, waarin hij de categorieën en begrip-

pen die Althusser ontwikkeld heeft, ziet als wat ze zijn: een essentiële doordenking van het marxisme. Curieus genoeg, ziet hij juist in wat hij ziet als de explosie van de dialectiek gelijkenis met de gedachtengang van Foucault, Colletti en anderen, die liever hun sitting ducks in het meer leggen en gaan schieten op 'sommairement un marxiste'. Is de materialistische dialectiek geëxplodeerd? En zo neen, wat staat ervan overeind?

Althusser constateert, dat wat bij Hegel als Totaliteit en Identiteit van tegenspraken wordt geformuleerd, door Marx wordt gewijzigd in de categorie van eenheid van tegenspraken/tegenstellingen gedacht als altijd al gegeven complex gestructureerd geheel. Dat betekent dat de oorsprong van de identiteit wordt vervangen door een eenheid van relatief autonome elementen, die elk hun eigen logica bezitten, hun eigen 'tijd' en die daarmee in een verhouding van principiële ongelijktijdigheid tot elkaar staan. Precies die ongelijktijdigheid, precies het feit dat elk element zijn eigen relatief autonome logica bezit, die niet wordt gedirigeerd door een centrale klok, maakt de conclusie mogelijk dat het om een complex geheel van tegenstellingen gaat.

De ideologische categorie van het heden wordt vernietigd en daarmee ook die van de oorsprong. Het is in dit verband niet essentieel, hooguit verwarrend dat Althusser als ondertitel van zijn *Materialistische Dialectiek* terminologisch nog vasthoudt aan de 'ongelijkmatigheid van de oorsprongen', omdat duidelijk wordt dat hij de categorie van de oorsprong vervangt door die van de effectiviteit, de herkomst van effecten van relatief autonoom gegeven elementen op elkaar. Materialistische dialectiek impliceert dus de stelling dat het gedetermineerde geheel van de werkelijkheid niet alleen 'noodzakelijk' is, maar tevens complex gestructureerd en niet chaotisch. Het 'bestaan van het complexe proces' is tengevolge van overgedetermineerdheid van elke tegenstelling door andere tegenstellingen, gelijk aan de categorie van 'de ontwikkeling van de wereld'. Omdat dit volgens de materialistische these de geaardheid van de wereld is, haar zodanigheid, vloeit daaruit de mogelijkheid van wetenschappelijke kennis voort die de hoedanigheid van die wereld onderzoekt. De categorie van het complex gestructureerde geheel maakt het mogelijk het concept of begrip van dat geheel te denken, omdat het verwijst naar het probleem van de bijzondere verbanden tussen tegenstellingen zoals die in een bepaalde situatie of periode functioneren. Die zijn niet per se inzichtelijk, alleen al vanwege de complexiteit en het aantal van de tegenstellingen. De categorie van de totaliteit en identiteit van contradicties of tegenspraken staat alleen de notie van een beeld, een afbeelding, een representatie toe, waarmee we weer in de later ook door Nietzsche verworpen reductie van het onbekende op het bekende zijn beland. Dan viert het 'geheugen', de herinnering aan de oorsprong weer hoogtij en is wat gezien wordt bij voorbaat identiek aan haar tegendeel en daarmee aan die oorsprong. Het gaat er slechts om het slechts even onbekende als zodanig te herkennen, hetgeen in feite de herkenning van zichzelf is, kinderen van één vader etcetera.

De ongelijktijdigheid is volgens de these van de materialistische

dialectiek dus niet absoluut, zoals de chaosthese van Nietzsche het in feite wil. Maar door haar relatief te formuleren, door het tot een probleem te laten worden van de *hoedanigheid* van relatief autonome deelstructuren, ontstaat tegelijk de vraag hoe omvangrijk dat geheel precies is. De these van de chaotiek, of haar gematigde versie met de autonome structuren, de situaties, de momenten, sluit in feite ook de categorie van het geheel uit, of reduceert haar tot héél beperkte terreinen.

Tevenover het volstrekt zinloze 'alles hangt met alles samen', hetgeen niets anders is dan een banale versie van het Zelfde, verglijdt de these van de autonome structuren mogelijkerwijs in kennis van het lokale, dat zo beperkt is, dat men niet verder kijkt dan de neus lang is. Dan speelt een belangrijke these van Althusser een rol: die betreffende het radicale onderscheid tussen de filosofische categorie en het wetenschappelijk begrip. De these van het complex gestructureerde geheel is een filosofische categorie, die de voorwaarde vormt voor het denken in termen van wetenschappelijkheid. Maar de uitspraak dat een wetenschap van een maatschappijformatie mogelijk is, is dan een daaruit voortvloeiende these van eenzelfde filosofisch karakter, dat wil zeggen categoriaal. Het is een impuls voor het wetenschappelijk onderzoek van maatschappijstructuren, dat echter zelf wetenschappelijk moet worden verricht en niet filosofisch is. En daarmee is het probleem van de omvang van het geheel geschapen, zij het dat een wetenschap pogingen doet een zo omvangrijk geheel van tegenstellingen te begrijpen. De vraag die in feite de twistappel tussen Althusserianen en nieuwere filosofen vormt, is die naar de mogelijkheid van een verklarende theorie omtrent een hele maatschappijformatie: van de beantwoording van die vraag hangt namelijk het hele spel van de politieke positie af, variërend van de waardering voor verschillende organisaties tot en met de inschatting van een mogelijkheid voor een andere maatschappelijke orde. In de laatste paragraaf wordt dat wat duidelijker.

Zodra echter wordt verondersteld dat het mogelijk is de poging tot een maatschappijtheorie te wagen, zal het duidelijk zijn dat men veronderstellingen moet plegen omtrent de structuur van de samenhang van de tegenstellingen die zich in een maatschappij ontwikkelen. De opvatting van het historisch materialisme is daarover geweest, dat de bijzondere geaardheid van het economische, de samenhang van produktieverhoudingen en produktiekrachten, 'in laatste instantie' bepalend zou zijn voor de bijzondere plaats en functie die de andere elementen van een maatschappelijke structuur krijgen toegewezen. Die andere elementen bezitten als gezegd een eigen logica, maar het probleem van de theorie van een maatschappijformatie is nu juist de gerelateerdheid van de logica's onderling te bepalen. En duidelijk is dat uitspraken omtrent een dergelijke samenhang niet meer het categoriale karakter hebben van een filosofische stelling die slechts naar zichzelf verwijst, maar van een wetenschappelijke veronderstelling, die binnen het kader van de theorie en de 'toetsing' daarvan aan de realiteit moet worden bevestigd.

Terzijde zij opgemerkt dat die elementen of deelstructuren van zo'n

concrete maatschappijvorm uiteraard niet identiek zijn aan bepaalde zichtbare, tastbare instellingen. Slechts voor het positivisme openbaart de aanschouwing de werkelijkheid in een proces dat de kenner zich in het gekende laat herkennen. Het economische valt dan ook niet samen met de uitoefening van concrete arbeid in fabrieken, net zo min als het ideologische zich beperkt tot de instellingen met een 'culturele inhoud'. De blik zonder begrip is blind en vooral plat en vlak, omdat alles erbinnen hetzelfde wordt, gelijk aan wat men erin stopt, zichzelf. Voor de directe ervaring met behulp van noties is er slechts plaats voor een afbeelding, terwijl begrippen proberen wat gezien wordt als gestructureerd te 'zien'.

Maar Althusser schrijft zelf dat het uur van 'de laatste instantie' in feite nooit slaat. Zijn hele categorie van de 'structurele causaliteit' met een 'afwezige oorzaak' is daaromtrent ontwikkeld. Besnoit schrijft in dit verband, dat in feite de categorieën van de psychoanalyse van overdeterminatie, condensatie en dergelijke Althusser naar een 'pluraliseren en multipliceren van de dialectiek' voeren, waarbij niet meer duidelijk is waar dan die eenheid van het 'geheel' ligt, die in feite via oneindige regressie voor het begrip van de wetenschap per wegglijpt. Godelier wordt aangehaald, om een marxist ten tonele te voeren, die zelfs de invulling van de determinant in laatste instantie laat variëren per maatschappij. In hoeverre hebben deze nieuwere filosofen gelijk als ze de wetenschappelijke theorie van maatschappijen verwijten dat ze pretenderen tegelijk over de situatie iets te zeggen en over de globale samenhang, terwijl niet duidelijk wordt wát in de situatie, wát uit de theoretische verklaring nu precies bevestigt of niet. Een dergelijke scepsis komt voort uit de aversie tegenover een 'marxisme' dat we hierboven als diamat of stalinisme kenschetsten. Inderdaad is er daar sprake van een verregaand schematische dat geen botsing van de 'theorie' met de werkelijkheid meer toestaat en alle maatschappelijke structuren op het procrustus bed van het diamat en haar 'bewegingswetten van de materie' uitspant. Maar als de nieuwere filosofen in dit stalinisme hun uitgangspunt voor de kritiek nemen, maken ze die éne fout die ze niet zouden moeten maken: juist deze 'bewegingswetten van de materie' hebben niets meer uit te staan met een 'globale' pretentie van een wetenschappelijke theorie, maar horen thuis in het imperialistische veld van een dictatoriale filosofie. En dan nog eens een filosofie die juist in tegenstelling tot de thesen van de materialistische dialectiek, wetenschap onmogelijk maakten, in plaats van te bevorderen. Lyssenko in gedachten.

Net zo min als men van de wereld alles of niets mag eisen, omdat de wereld dan antwoordt met 'niets', mag men van een wetenschap niet alles of niets verlangen, omdat dan al gauw een beperkt antwoord, een gedeeltelijke verklaring als niets wordt geïnterpreteerd, of juist als 'iets', maar dan met een machtseffect. Dan is de weg die Foucault is gegaan in zijn laatste boek over *La volonté de Savoir*, waarin precies wordt gepoogd om het dispositief van instellingen, discursen, architectonische programma's en waarheidsvertogen, een machtseffect te laten produceren. Sexualiteit in de vorm van specifieke geslachten wordt mee geproduceerd door machtsverhoudingen, waartoe ook de medisch-

psychische 'wetenschap' hoort. Kortom, wat zich 'wetenschap' noemt, is een vertoogtype dat de pretentie tot waarheid heeft en daarmee andere kennisvormen als onwetenschappelijk uitsluit. Er is als het ware een hiërarchie van kennisvormen, opgesteld door het wetenschappelijk vertoogtype, met het wetenschappelijk vertoogtype bovenaan. Maar in beide schuilt 'de herinnering aan de strijd'. De 'genealogie' moet, door beide vormen van kennis weer te verbinden, juist die naar de achtergrond gedrongen herinneringen aan de grote botsingen naar boven halen, maar dat kan alleen maar onder de conditie, dat de 'tirannie van de globaliserende vertogen met hun hiërarchie en al die privileges van de theoretische avantgarde' wordt opgeheven. Die procedure noemt Foucault nu echter niet-empiristisch, niet-positivistisch (al wilde hij zijn 'archeologie' zo wel noemen, als daaronder wordt verstaan: de analyse van zeldzaamheid in plaats van het zoeken naar totaliteiten, het beschrijven van uiterlijkheidsrelaties in plaats van een transcendentale fundering, de analyse van accumulaties, in plaats van de speurtocht naar de oorsprong.

Toch ligt de zaak ingewikkelder. Want soms gaat het Foucault en anderen om het per se 'globalistische', het per se aan overheersing gebondende van de wetenschapspretentie. Dan weer wordt, wat 'anti-wetenschappen' worden genoemd, slechts gepropageerd 'niet zozeer tegen de inhouden, methoden en begrippen van een wetenschap, als wel tegen de centraliserende machtswerkingen die verbonden zijn met de instelling en het functioneren van een wetenschappelijk vertoog in ons type maatschappij'. Dat lijkt dan opeens weer op de strijd tegen 'academisch marxisme' à la Rancière of de twijfels van Castells en De Ipola omtrent het gedijen van wetenschap in universiteiten. Als er sprake is van een doorgesneden band tussen wetenschappen en andere kennisvormen, dan is het zeker zaak te vragen hoe die band moet zijn om de Herinnering aan de Strijd boven te brengen. Althusser spreekt in dat verband over de noodzaak het oor te luisteren te leggen bij de massa's; Cacciari wees op de verzamelde kennis van de 'Gesamtarbeider' die groter is geworden naarmate de gastarbeid, de regelmatige wisseling van arbeid groter is geworden; Tronti had het over een kritiek die vanuit het standpunt van de arbeiders moet vertrekken, een arbeiderswetenschap. Het lijkt ook nauwelijks discutabel dat het in pacht nemen van de zogenaamde waarheid in de vorm van een 'leer' door partijorganisaties de oren van die partijen heeft dichtgestopt. Maar met dat alles is nog niet duidelijk gemaakt of wetenschap en begrip een status hebben die hen afzondert en - à la - hiërarchisch plaatst boven die kennisvormen van de massa's. Of kortom, de Leninistische problematiek van de leiding van de massa's kan worden geëlimineerd, omdat partijen niet alleen de dogmatische waarheid niet in pacht kunnen hebben, maar omdat ze überhaupt geen kennisvorm kunnen hebben die iets anders en meer zou zijn dan de ervaringen van de massa's. Curieus blijft in die opzet wel, dat als men zoals bijvoorbeeld Guattari die vraag zonder omhalen beantwoordt, het niet erg consequent is dat het voorgestelde 'actie-onderzoek' van subjecten samen over zichzelf - geen object meer - toch steeds weer een duidelijke hiërarchie van de geleerde en de rest te zien geeft. Opnieuw: is er een bijzondere status voor weten-

schappelijke begripsvorming? Ik geef een antwoord om daarna in te gaan op het politieke in relatie tot dit antwoord.

Het beste lijkt het het antwoord op deze vraag weer via de positie van de ander te verduidelijken. Het is opvallend dat juist degenen die de 'wetenschappen' globalisme en machtsstreven verwijten, zelf tot uitspraken omtrent de hoedanigheid van de wereld komen die superglobaal te noemen zijn. We zagen al hoe Guattari overal een 'totalitaire machine' herkende, hoe Foucault met zijn panoptisme weliswaar geen universele machine meende te hebben ontdekt, maar wel een machtsmachine van brede omvang en in vele bereiken herkenbaar. Glucksmann en zijn allernieuwste filosofen komen zelfs tot de gedachte aan een oerstaat, die er altijd al is geweest en er misschien wel altijd zal zijn, iets waartegen je kunt strijden of niet. Die oerstaat treffen we trouwens ook weer aan in de *Anti-Oedipus* van Deleuze en Guattari. Graden van globalisme dus, met Foucault als meest bescheiden globalist, maar globalisme blijft het. Het komt er dus op neer dat met behulp van een zeer globale categorie van de machtsmachine een aanval wordt ingezet op de wetenschappen, die in die machtsmachine een bepaald soort functie zouden vervullen, bij Glucksmann die van machtsbestendiger, legitimator, bij Foucault met zijn dispositief een positieve functie van machtsproducent.

Op basis van een eigen globalisme wordt aan wetenschappen globalisme verweten. Dat spreekt, dunkt me, voor zich. Het probleem wordt echter gecompliceerd door het feit dat men dit gepaard laat gaan met een nadruk op de 'beschrijvende analyse' van situaties, lokaliteiten, even afgezien van het probleem van hun omvang. Die beschrijvende analyse staat, zoals we even terug zagen, bij Foucault in tegenstelling tot totaliteits- en oorsprongsdenken. Precies dáár schuilt het kernprobleem op dit punt: is het mogelijk een tegenspraak te construeren tussen enerzijds metafysische abstractie (wezen, totaliteit, oorsprong) en anderzijds beschrijvende analyse? Foucault heeft blijkbaar zelf ook nattigheid gevoeld, want waar de tekst van de *Archeologie* duidelijk is in het formuleren van zo'n tegenstelling, neemt hij er later weer wat van terug. Hij wil uitdrukkelijk niet 'de abstracte eenheid van de theorie tegenover de concrete veelheid van de feiten plaatsen'. Mooi. Hij wil het 'speculatieve element niet diskwalificeren'. Minder mooi, want opnieuw dreigt theorie gelijkgeschakeld te worden met speculatieve abstractie. En theorie is niet zoets als abstractie van een feitelijkheid, een soort ideaaltype constructie van de doorsnee eigenschappen van de realiteit. Toch dringt zich die gedachte onmiskenbaar op als het programma van de genealogie van Foucault wordt gelijkgeschakeld met het verbinden van 'wetenschappelijke' kennis met die andere 'kennisvormen' van lokale, discontinue aard. Die laatste zijn immers in feite niets meer dan de ervaringskennis van de mensen op de strijdplaats, de arbeidplaats, etcetera. Op het karakter van die ervaringskennis en op het onderscheid tussen die ervaringskennis en de globale wetenschappen gaat Foucault niet in, hetgeen de conclusie opdringt dat hij weliswaar geen 'tegenstelling' wenst tussen beide kennisvormen, wel een 'verbinding', maar hetgeen niet verheldert wat er nu precies wordt verbonden en vooral ook hoe.

Althusser heeft gedurende jaren moeizaam gewerkt aan een begrip 'ideologie', dat tenslotte werd opgevat als de bewustzijnsmatige voorstelling van een ingebeeelde verhouding, namelijk de verhouding tussen de ingebeeelde subjectiviteit van het bewustzijn en de 'rest' van de wereld. Die formulering staat regelrecht tegenover de opvatting van ideologie die haar opvat als een ingebeeelde voorstelling van een werkelijk bestaande relatie, die door de inbeelding wordt verdraaid. Precies die laatste opvatting denkt ideologie als geheel van subjectieve ideeën, accepteert daarmee de subjectiviteit en voert in het 'land van de manipulatie'. Terecht schreven Foucault, Deleuze en anderen over die laatste opvatting als 'these van de zuivere ideologie', waarbij het 'zuivere' slaat op het ideematige in de opvatting. Verdrietig is echter dat ze dit tegelijk redenen vinden het probleem, waarmee Althusser zich bezighield terzijde te schuiven. De praktijkgebondenheid van het bewustzijn werd door hem direct gekoppeld aan de veronderstelling, dat het menselijk organisme niet anders kan dan zich vanuit zijn subjectiviteit tot een werkelijkheid te verhouden die in dat geval object wordt. Nietzsches perspectivisme kortom, nu echter geformuleerd in termen van een onderzoekbaar probleem dat thuishoort in de fysische antropologie, het hersenonderzoek, etcetera.

Het menselijk bewustzijn is in deze gedachtengang geketend aan de 'situatie', opgevat als geheel van praktijkvormen waarbij hij de drager is. Om kennis van die 'concrete situatie' gaat het in dit hele verhaal. Is het mogelijk 'naast, boven of onder' het ideologisch bewustzijn, of: het dagelijkse bewustzijn, dat per se ideologisch is, een andere kennisvorm te denken die de 'concrete situatie' niet slechts empirisch waarneemt in termen van subjectieve ervaring, om van daaruit de loop van de ervaringen te extrapoleren naar de toekomst? Is het kortom mogelijk naast een 'beeld' of notie van de werkelijkheid die slechts terugverwijst naar de herkenning en herinnering van het subject van zichzelf via die werkelijkheid tot begrip van de concrete situatie te komen die de relatie subject/object elimineert en die het strijdgevoel en de tegenstellingen die men waarneemt, niet oplost in een verzoend eindresultaat, maar hen begrijpt als gestructureerd geheel van tegenstellingen? Het antwoord van Althusser en meer toegespitst Balibar luidt: ja, die mogelijkheid is er via de constructie of produktie van nieuwe begrippen, waarmee de waargenomen werkelijkheid niet meer wordt teruggevoerd op het eigen bekende zelf en haar noties, maar wordt begrepen vanuit het nieuwe en dus in eerste aanzet onbekende van de begrippen, de theorie.

In feit vormt het antwoord een afwijzing van de oneigenlijke tegenstelling tussen speculatieve abstractie en empirische ervaring van de positieve feiten, dat wil zeggen die tegenstelling waarvan ook Foucault zag dat er iets mis mee is zonder in de eigen formulering duidelijk te maken wat dan het alternatief voor deze antipoden is. In principe komt het antwoord van de Althusserianen erop neer, dat de thesenmatige ongelijktijdigheid van de elementen ofwel het antagonistische of tegenstellige karakter van de werkelijkheid wordt onderzocht op haar structuur met behulp van begrippen die nagaan in hoeverre en hoe de voor de empirische waarneming als wirwar van tegenstellingen

gegeven wereld een complex of geheel vormt met een eigen ontwikkelingslogica.

Het materialisme hanteert om dit duidelijk te maken de beide categorieën van de tegenstelling (antagonisme) en de 'contradictie'. Wat de maatschappijwetenschap doet (want om het geheel niet te compliceren, beperk ik me daartoe, al was het alleen maar omdat het ontstaan van het koppel tegenstelling/contradictie en het debat waar we ons mee bezighouden daaromheen draait), is de 'contradictie' of het contradictoire karakter van de tegenstellingen onderzoeken. Niet, zoals Balibar in zijn *A Nouveau sur la Contradiction* aangeeft, als het opsporen van een algemeen model van 'de' contradictie, maar als begripsmatige verklaring van het functioneren van gelijksoortige situaties. Dat men daartoe de term 'contradictie' blijft gebruiken, die in feite tegenspraak betekent en lijkt thuis te horen op het terrein van het theoretisch object is daarbij secundair. Waar het om gaat, is dat de boven aangegeven koppeling van beide categorieën voortkomt uit de ontwikkeling van de materialistische maatschappijwetenschap, die niet heen kon om het begripsmatige inzicht dat de twee hoofdklassen van de kapitalistische maatschappij niet zonder elkaar gedacht konden worden: hun tegengesteldheid in belangen was zodanig gestructureerd dat de tegenstelling niet kon worden geëlimineerd zonder gelijktijdige eliminering van de klassen zelf. Direct aan het begin van de laatste paragraaf kom ik daarop terug.

Waar dit alles op neerkomt, is dat er een wetenschappelijkheid geponeerd kan worden die bestaat uit het begripsmatig verklaren van concrete situaties, met behulp van theoretische constructies, die het seriematige en tegenstellige van concrete situaties proberen te formuleren. Dat die wetenschappen niet meer dan tendenzen opleveren, dat wil zeggen *tendensuitspraken* of uitspraken met een tendenskarakter, heeft precies te maken met het feit dat de onderzochte tegenstellingen niet zuiver zijn, maar altijd overgedetermineerd door andere tegenstellingen. De uitspraken over een bepaald 'geheel' zijn dus nooit uitspraken over totaliteiten, omdat zoiets als een totaliteit slechts 'gedacht' kan worden vanuit de categorie van het subject en de oorsprong. Curieus genoeg voert een consequent doorgedachte these van de chaotiek tot absolute ongelijktijdigheid, waarbij Deleuzes/Guattari's 'autonome structuren' in feite tot autonome elementen verworden en een monadologische wereld ontstaat, zij het chaotisch en niet gestabiliseerd of geordend. Weliswaar zijn er dan geen oorsprongen meer of alle elementen moeten worden 'gedacht' als oorsprong van zichzelf... Zodra men het regelmatige in de wereld, inclusief het bewustzijn, accepteert en dus gaat spreken over zoiets als structuren, is het idealistische 'willekeur' deze te verzorgen met het adjectief 'autonoom', omdat het gestructureerd zijn van deelstructuren (die nauwelijks als stabiel, statisch worden opgevat) tegelijk de vraag naar hun relatie oproept. Dat is het afgebakende veld van de wetenschappen, wetenschappen die niet alles beantwoorden, omdat dit 'alles' inderdaad naar een totaliteit zou verwijzen die juist is geëlimineerd, maar ook niet 'niets', omdat haar tendensuitspraken het hun doorbraak van het herkende, extrapolerende bewustzijn van de ideologische ervaring, uitspraken

mogelijk maken betreffende de gestructureerde ontwikkelingsdynamiek van stukken van de wereld.

Wetenschap ligt *princiepelijk* tussen het alles en het niets in en precies daarom is het wezenlijk dat de wetenschappen geïnformeerd worden door hun 'oor te luisteren te leggen bij de massa's', zonder dat ze die informatie echter onmiddellijk als kennis opvatten die soortgelijk is aan de eigen wetenschappelijke begrippen. En wie zegt dat de strijd in de concrete situatie gewonnen of verloren wordt, heeft natuurlijk het grootste gelijk omdat er voor de strijdende niets meer bestaat dan de positiviteit van de concrete situatie. Maar tot die concrete situatie behoort kennis en voor wie kennis slechts op de dimensie van het lokale/globale is onderverdeeld, verglijdt strategisch denken in het tactische. Daar ligt het probleem met Foucault en de zijnen, wanneer zij strategie verwijzen naar allerlei mechanismen, vervolgens de verbinding tussen het politieke en het economische doorbreken, om van alles machtsverhoudingen te maken, die men kan beschrijven met behulp van 'diagrammen' waarin echter nauwelijks meer de ontwikkelingstendens zichtbaar kan worden gemaakt. Die is er eigenlijk ook niet meer: alles komt af te hangen van het 'toeval van de strijd', en dat is *per se een tactisch toeval*, een toeval van krachtsverhoudingen in de lokale situatie.

VI

Glucksmann is zo vriendelijk de *politieke kern van de zaak* precies te formuleren: na een passage geciteerd te hebben uit Marx' werk, waarin deze het kapitaal de economische kracht noemt die de burgerlijke maatschappij overheerst, die er het uitgangspunt en het begin van vormt, roept Glucksmann uit: 'Het geheel, de noodzakelijkheid, het verplichte uitgangspunt... buiten de centrale confrontatie met het kapitaal geen heil'. Afgezien van deze nogal goedkope verwijzing naar het 'extra ecclesiam nulla salus' en het kerkkarakter van het 'marxisme-leninisme' zoals dat vanuit de Sovjet-Unie is ontwikkeld, wordt de kern van het probleem van de nieuwere filosofen goed duidelijk. Voor hen zijn de communisten een kerkgemeente die zich uitsluitend richten tegen de staat en het gevaar lopen zich tot de staat te richten als een gesprekspartner. Een niet-ingewijde lezer zal even verbaasd kijken: staat dat er nu wel? Ja, dat staat er, maar net zo goed als de taal van de stalinistische partij een tussen-de-regels-door-lezen noodzakelijk maakt om te begrijpen wat de communiqués en de officiële uitspraken precies inhouden, net zo goed moet men de nieuwere filosofen tussen de regels lezen. Als Glucksmann eerst Marx' *Het Kapitaal* tot een soort zakelijke spel van de burgerlijke maatschappij laat maken (waarover zo meteen meer) en dit dan vloeiend koppelt aan een aan diezelfde Marx min of meer toegeschreven stelling betreffende 'centrale confrontatie met het kapitaal', dan zit daar meer in dan op het eerste gezicht tevoorschijn treedt. Het kernwoordje in het gehele geval is het woordje 'centraal'. Daarin ligt de 'hele kwestie' opgesloten, lijkt me. Want aan de ene kant blijkt daaruit een verwantschap met juist de problematiek van het stalinisme, waarvan de these van de nieuwere filosofen

zoals we zullen zien, een omdraaiing vormt, terwijl anderzijds die problematiek ten onrechte wordt geïdentificeerd met Althussers denken, zij het ook weer via de weg van het namen-noemen-door-geen-namen-te-noemen. Dat doet Glucksmann via het aanhalen van volgens hem in dit verband thuishorende categorieën als 'dialectische interactie', 'afwezige oorzaak' en 'determinatie in laatste instantie', die zoals we zagen, pas in die samenhang zijn gaan functioneren sinds de teksten van Althusser van 1962/1963 en 1965. Hoe ligt dit allemaal precies?

In het woordje 'centraal' schuilt een verwijzing naar de voornaamste theorie die de afgelopen decennia is aangehangen door de communistische partijen van de Sovjetstaten en de westelijke landen: die van het staatsmonopolistisch kapitalisme, kortweg 'stamokap'. Zowel vanuit de Sovjet-Unie als op eigen bodem door Boccara cum suis is hieraan gewerkt, met als hoofdinzet een 'identificatie' van de huidige kapitalistische staat en het monopoliekapitaal. Zonder twijfel heeft dit bij de communistische partijen tot een strategie gevoerd, die, ook waar de directe staatsmacht niet binnen het bereik der mogelijkheden lag, toch de confrontatie met de staat op massabasis centraal plaatste: loonstrijd via collectieve arbeidsovereenkomsten en strijd tegen afbraak van de 'collectieve voorzieningen' via groots opgezette demonstraties met een centraal karakter. De enorme betekenis van het vredesvraagstuk in de afgelopen decennia deed zelfs de loonstrijd gedurende lange tijd het tweede plan innemen, mede natuurlijk als gevolg van de langdurige crisisloze periode, maar wel met het gevolg dat de staatspolitiek zeer in het bijzonder centraal kwam te staan. Maar het is nuttig vast te stellen, dat er nogal wat problemen zijn met deze stamokaptheorie, waarop ook van binnen uit de partijen kritiek is uitgeoefend. Die kritiek impliceerde een gelijktijdige benadrukking van de betekenis van de veelvormigheid van de klassenstrijd, waarvan de critici zeiden dat deze zowel op economisch als op ideologisch en politiek niveau tegelijkertijd, maar ongelijktijdig wordt gevoerd. De Althusseriaanse theorie is tegelijk één van de gevolgen van dit debat en één van de belangrijkste motoren ervan. Maar wat het interessante is aan deze kritiek van de nieuwere filosofen op deze interne partijkritiek, is wel het feit dat ze deze zonder al teveel moeite gelijkschakelen met de officiële standpunten van de partijen zelf, terwijl hun eigen positie niet meer is dan een regelrechte omkering van dat officiële standpunt, blijvend binnen eenzelfde problematiek.

Weliswaar is het nuttig onderscheid te maken tussen Foucault en de anderen, Deleuze/Guattari, Levy, Glucksmann, etcetera, omdat bij Foucault de nadruk wordt gelegd op de versplinterde situaties en niet zozeer op de staat. Maar de afstand tussen beide concepties is zeer klein, omdat ook bij Foucault het verzet, de strijd in de concrete strijdsituaties slechts wordt gedacht vanuit de macht waartegenover ze zich bevindt: machtsstrijd is haar eigen basis. Foucault wijst er weliswaar op dat het panoptisme een meer algemeen diagram van machtsrelaties vertegenwoordigt - het ziende, maar zelf onzichtbare oog van de politie-in-burger, de gevangenisbewaarder en zijn kijkgaatjes, de computer en zijn mist van onbekende gegevens, etcetera - maar hij benadrukt het feit dat het niet het enige Algemene diagram is, de Staat.

Maar de afstand is theoretisch toch niet al te groot, met name als het bekeken wordt naar de kant van de 'strijd-tegen', het verzet. Of men die nu samenvat in een diagram van de oerstaat of het totalitarisme aanwezig in alle staten, of in een versnipperde microfysica van machts-situaties - het verzet ertegen van het 'plebs', de 'anderen' bestaat slechts, omdat er iets is dat aan de macht ontsnapt en dat 'iets' van het verzet is er, omdat 'de' macht er is, als een ontologische status van de wereld zonder meer.

Bij de nieuwste filosofen zoals Glucksmann en Levy is dit 'zijn' van de macht vertegenwoordigt in het oergegeven van een absoluut staatsdiagram, waartegen men zich soms kan verzetten, door het uit te dagen, neen te zeggen, dissident te zijn. De onbegrensde bewondering van deze auteurs voor Solsjenitsin is daarom alleen maar een logisch gegeven: net zo goed als 'de' machtsrealiteit het bestaan 'legitimeert' van de Sovjetdissident, zo legitimeert zich het dissidentisme hier aan de hand van de Sovjetdissidenten, door een projectie van oerstaatsdiagrammen en totalitarismen van daar op de politieke verhoudingen hier. Het fascisme is 'overal' kortom en dus ook het 'verzet' van de dissidenten.

Dat klinkt ongelooflijk mager en het is dat ook. Maar de nieuwere filosofen brengen nu eenmaal niet zo erg veel te berde, ook al mogen ze als romanciers van de macht soms de meest fantastische boeken schrijven, die de kaalheid van hun denken op een schitterende wijze weten aan te kleden. 'Het Kapitaal bestaat niet, de Arbeid evenmin', aldus Glucksmann. De staat als centrum van de wereld 'is' eenvoudig en heeft geen behoefte meer aan een fundering in bijvoorbeeld het 'economische', zoals dat bij Marx het geval moet zijn geweest. Niet alleen is er slechts sprake van concrete machtsituaties, waarin zowel onderdrukking als produktie aanwezig is en waarbinnen wordt gestreden, maar deze conflictueuze 'offspin' van de staat is vooral ook daarom versnipperd omdat men ook theoretisch de geaardheid van het maatschappelijk gebeuren niet op haar samenhang wenst te onderzoeken. Die weigering lijkt voort te komen uit een soort 'kip' of 'ei' denken, waarbij voortdurend de suggestie wordt geformuleerd als zou voor het marxisme de staat voortkomen uit het ei van de klassenstrijd en de klassenstrijd weer uit het ei van de 'economie'. Sommigen draaien dan eenvoudig de reeks om en laten de klassen, de 'economie' en dergelijke voortkomen uit het ei van het politieke: de staat. Men blijft dan echter denken binnen de problematiek van de lineaire causaliteit, terwijl het nu juist zaak is de complexe werkelijkheid begripsmatig op haar structuur te onderzoeken, waarbij het niet gaat om een oorsprong van de ene realiteit 'uit' de anderen, maar om een theoretisch geformuleerd verband van verhoudingen in hun specifieke dominantie. In die zin zegt het marxisme dat de staat geen dingmatige of subjectieve 'realiteit' is, maar een verhouding van klassen, die slechts vanuit de complexe relatie tussen die klassen kan worden begrepen. Als gezegd: men moet bij Stalin de identificatie van economie, techniek en klasse zoeken, niet echter in het werk van Althusser, Poulantzas, cum suis van de laatste twintig jaar.

Bij verschillende nieuwere filosofen gaat de staat als absoluut machtsdiagram functioneren, dat in elke strijdsituatie kan worden 'teruggevonden'. 'Staat' lijkt zo te worden tot naam van een constante

tendens van menselijke instellingen tot concentratie van macht en het uitspelen van die macht tegen mensen. Hoewel Foucault niet meegaat in deze 'statologie' is zijn machtsontologie niet al te verschillend. Weliswaar wijst hij elk denken in termen van lineaire causaliteit af en betoont zich in dat opzicht een goede Nietzsche-leerling, maar ook hij schrijft dat 'het verzet moet zijn als de macht, net zo produktief, beweeglijk en creatief'. Immers, 'macht' produceert in de ogen van Foucault de historische verhoudingen, wijzigt ze om aan crisis te ontsnappen en toont steeds weer een nieuw gezicht. De dispositieven van macht, de verbinden van technieken, architectonische programma's, disciplines, kennisvormen, werken positief door de functies waaraan ze zich hechten te generaliseren, te optimaliseren. Maar het blijft gaan om wendingen binnen het kader van 'machtsrelaties'.

Op de achtergrond van die 'eeuwige terugkeer' van machtsverhoudingen in een nieuw jasje speelt een niet meer 'geloven' in de 'politieke revolutie'; een 'gezien hebben' waar de negentiende eeuwse vorm van revolutie heenvoert, namelijk naar het Zelfde, de onderdrukking, nieuwe macht, etcetera; leven na 1929 en weten dat het kapitalisme nog niet is verrot en in elkaar klapt bij een economische crisis, omdat de heersende macht wonderbaarlijke reserves en opstandingseigenschappen kent; alles uitmondend in de vraag naar wat dan wel het 'verschil' is tussen Hitler en Stalin, een Solsjenitsin-complex als het ware.

Men stapt niet twee keer in dezelfde rivier, maar wel twee keer in de Rijn (een kwestie van analytische filosofie): macht, macht, macht, saepe repetenda en toch altijd weer nieuw en anders, het Zelfde anders, het Andere het Zelfde, verschil en herhaling. Het 'en, en, en, enzovoorts..' van Deleuze.

We moeten in de ogen van Foucault ophouden met steeds weer het 'anti-repressielied' aan te heffen: het gaat niet in eerste instantie om repressie, maar om de creativiteit van de macht, waartegenover het 'verzet' - mysterieuze kracht die en binnen en buiten de sfeer van de macht staat - in relatie tot haar 'centrum', maar centrifugaal, even creatief dient te wezen. Misschien, zo oppert Foucault, is het terrein van de revolutie wel het terrein van de 'politiek', maar de 'politiek' - de grote politiek met de betrekking tot de staatsmacht - behoort tot het verleden van de negentiende eeuw, is passé. Opgekomen is de 'microfysica van de macht', waardoor de verandering van de wereld - geen stroom dezelfde - verloopt via de eindeloze wendingen van alle stukjes verzet en anti-verzet, beweging en tegenbeweging. De wereld wordt anders en nieuw, net als de filosofie van onze nieuwe en nieuwere filosofen, wier gedachten slechts de vooruitgeworpen schaduwen zijn van die toekomst. Hun voorgevoelens zijn bijkans grenzeloos. Geen politieke revolutie meer, die gericht is op het veroveren van de staatsmacht en het breken van de staatapparaten, maar een nieuwe 'strategie', via de veelheid van de verzetshaarden en het breken van de taal, een strategie die samenvalt met de veelheid van gelokaliseerde tactieken. Wat nodig is, zijn nieuwe beelden voor een nieuwe reeks van toekomst. Maar de gelijkenis tussen statologie en anti-statologie is opvallend. De statoloog beschrijft de staat als eeuwig diagram van de oerstaat, die - dat blijft onduidelijk - er misschien altijd wel zal zijn.

De gedachtengang van Foucault beperkt de staat en een op haar geconcentreerde politiek van revolutie tot de 'negentiende eeuw', tot iets tijdelijks, omdat de wereld slechts in veelheden verandert. Maar of men nu zegt dat de wereld doortrokken is van een machtsdiagram dat 'staat' heet en dat zich in de meest veelvormige situaties van 'totalitarisme', etcetera kan voordoen, of men spreekt over die machtsdiagrammen in abstracte zin, in termen van panoptisme (zonder die term overigens te universaliseren) en men geeft aan één bepaalde configuratie van macht de naam van staat/politiek/revolutie mee, waarna de machtsdiagrammen zich verder ontwikkelen. Er is een verschil, dat wel, maar een klein verschil.

De procedure van Foucault en anderen ten aanzien van het denken van Marx zijn 'navolgers' en reproduceuten, doet wat denken aan de truc die Habermas destijds uithaalde, door Marx bepaalde concepten toe te schrijven (die er dan niet zo bleken te staan) en dan te schrijven dat het 'toen' in Marx' tijd best wel zo is gegaan, maar dat het 'nu' anders loopt, waardoor nieuwe begrippen nodig zijn. Hoewel Foucault op het punt van begrippen als ideologie en dialectiek überhaupt van mening is dat er problemen in het werk van Marx liggen, geeft hij hem blijkbaar een stuk 'realiteitsgehalte' waar het gaat om de strategische conceptie van de politieke revolutie in de negentiende eeuw. Toen lagen de verhoudingen blijkbaar zo, dat er een tijd van revoluties ging komen, opdat de Foucaults van nu terugblikkend kunnen zeggen: neen, zo gaat het niet meer.

Hún lezing: het 'plebs' moet flexibel zijn, niet gefixeerd op een 'strategie'. Een soort machtig historisch experiment waarop Foucault kan terugblikken om met zijn hoofd te schudden: neen, de revolutie heeft afgedaan en dus haar concept. De wereld verandert in haar veelheid, dwars onder of tegen politieke 'revoluties' in, of anders: de politieke revolutie is, als ze plaatsvindt of -vond, slechts één van de vele veranderingen. Maar omdat ze tegen de onderdrukking is gericht, is ze slechts beperkt vruchtbaar. Immers, macht onderdrukt niet alleen, manipuleert niet alleen ideologisch het bewustzijn, is niet alleen het ontzeggen van iets, neen, macht is producent van de geschiedenis en vormt steeds weer nieuwigheden. Foucault wil graag als reclameman functioneren voor de Omo, die witter wast dan voorheen, hoewel het dezelfde Omo is. Maar de zaken in het werk van Marx lagen wat ingewikkelder, onder meer omdat de goede man vrijwel niets over de staat heeft geschreven. Tegelijkertijd staat het begrippenapparaat van Marx misschien een conceptie van de kapitalistische staat toe, die helemaal niet zo gebonden is aan de negentiende eeuw en die bepaald niet zo eenvoudig 'de' economie, of 'het' kapitaal als het ei van de kip die staat heet, poneert.

Wat fundamenteel is voor het begrip van de kapitalistische maatschappij is dat men 'het kapitaal' begrijpt als een sociale verhouding. Daarmee staat of valt elke discussie over die maatschappij, haar staatsvorm en de verschillende instanties waaruit ze is opgebouwd. Verschillende keren geven de nieuwere filosofen aan dat ze de reductie op de economie te lijf willen gaan, omdat voor hen macht fundamenteel is en

niet economie. Als gezegd was dat ook een opvatting die de Althusserianen en in het bijzonder Poulantzas, bekritiseerden, met als voornaamste mikpunt de theorie van Stalin en van de stalinistische partijen. Maar daarbij is het nuttig te beseffen dat die kritiek uitkwam bij de conclusie dat er in Stalins werk een totale verdraaiing had plaatsgevonden van Marx' subtiële theoretische spel met produktiekrachten en produktieverhoudingen, uitmondend in het typisch stalinistisch technologisme. Curieus is het te lezen hoe in de *Anti-Oedipus* Deleuze en Guattari precies dit technologisme in Marx lezen. Fundamenteel echter voor Marx - en voorzover men graag allerlei tegen-spraken aanhaalt in zijn werk: fundamenteel in het werk van Althusser, Poulantzas en anderen - is de nadruk op de noodzaak van een niet-technologistische analyse van de kapitalistische maatschappelijke verhoudingen, wil er van wetenschappelijke theorie sprake zijn. Immers, in het technologisme wordt binnen het economische de produktiekracht en haar 'stand' verheven tot singuliere motor van de geschiedenis.

In het historisch materialisme is het de klassenstrijd die metaforisch de motor van die geschiedenis is en om uit die metafoor te stappen, is het nodig haar te denken. Daartoe is één fundamenteel punt in het werk van Marx, iets dat als sine qua non van zijn denken vooropstaat - alle tegenspraken, orthodoxe 'Einleitungen' die de critici meestal alleen maar gelezen hebben ten spijt - daartoe is één punt cruciaal: het feit dat het begrip 'kapitaal' verwijst naar een maatschappelijke verhouding, het feit dat evenals de mens, evenals de arbeidersklasse, evenals de staat geen subjecten of objecten zijn, maar samengestelde verhoudingen, het kapitaal ook geen ding is, geen subject of object. Het kapitaal is een begrip voor een maatschappelijke verhouding, het denkt kortom empirische gedragingen tussen mensen onderling als een bepaald soort verhouding, in de hoop de chaos van die empirische gedragingen overzichtelijk te maken. Kapitaal is het begrip voor een bijzondere vorm van maatschappelijke arbeidsdeling en zonder dat is het werk van Marx en van degenen die zich daarop in die lijn baseren volstrekt onbegrijpelijk.

Glucksman, Deleuze en ook Foucault missen dit cruciale punt en laten uiteindelijk 'kapitaal' slaan op een voor hen blijkbaar voorstelbare veelheid van concrete bestaansvormen, zoals geld, produktiemiddelen, enzovoorts. Net zo goed bestaat voor Glucksman arbeid niet, omdat hij vindt dat de 'marxomanie' voorbijgaat aan de gedifferentieerdheid van de werkers, door alle aandacht te besteden aan de geschoolde machinewerker. Die hiërarchie slaat nergens op, schrijft hij, want de meest van hoofdwerk ondane arbeidsvormen, produceren de meest intelligente arbeiderslaag die je je kunt indenken. Zoals Cacciari en Tronti ver voor hem deden, door de 'massa-arbeider' als geheel van migranten, jonge arbeiders, jonge boerenarbeiders, etcetera op te vatten. Zo wordt er door de nieuwere filosofen gewerkt met een invulling van Foucaults 'plebs'-dat-zich-verzet, bestaande uit marginalen - degenen die net even 'buiten de orde' vallen en er daarom tegen in verzet kunnen komen, al dan niet met 'creatieve' middelen en doelstellingen. Habermas liet het destijds in 1968 al door de studenten 'opknappen'.

Maar bij het gebruik van de begrippen 'kapitaal' en 'arbeid' gaat het niet om unieke, allerlei groepen uitsluitende realiteiten. Het zijn de begrippen met behulp waarvan een hypothetisch belangrijke maatschappelijke verhouding in de arbeidsdeling wordt gevat: de volkomen scheiding tussen de levende arbeidskracht, in al haar gedaanten en de produktiemiddelen met behulp waarvan die arbeidskrachten produceren. Als gevolg van de particuliere eigendom van die produktiemiddelen en de tendentiële eliminering van de hoofdarbeid uit het arbeidsproces via het zogenaamde scientific management, dat daarmee samenhangt, is elke beslissingsmacht over het hoe en wanneer van de inzet der produktiemiddelen aan de directe arbeidskrachten ontnomen. Het is op basis van deze in de grote industrie gerealiseerde scheiding van de twee produktiekrachten - arbeid en machines - begrijpelijk hoe uitbuiting kan plaatsvinden, zonder direct gebruik van geweld op de arbeidsplaats. Tegelijk wordt het in aanzet mogelijk de afstand tussen staat en kapitaal te denken, die in de stamokap-theorie verdwijnt ten gunste van een 'twee handen op één buik'-gedachte, terwijl ze in de gedachtenwereld van de nieuwere filosofen helemaal wordt doorgesneden. Het probleem is kortom dat van de relativiteit van de autonomie van deelstructuren, zoals eerder al bleek. Het grote misverstand van de nieuwere filosofen is dat het concept van het kapitaal noodzakelijkerwijs een totaliserende opvatting van de staat met zich mee zou brengen. Het tegendeel is het geval: slechts een kortgesloten technologische opvatting van kapitaal als produktiekrachten en met name als machines, voert tot een dergelijk staatsconcept. Dat betekent dat alleen een bijzonder soort denken, waarvan uiteraard de ontstaansgeschiedenis moet worden verklaard, tot de orthodoxie kan voeren van de totaliserende strijd tegen 'de' staat of 'het' kapitaal.

Zodra het 'maatschappelijke' wordt gedacht in termen van relatieve autonomie, hetgeen de grondvoorwaarde is voor het überhaupt kunnen denken van dat maatschappelijke en zodra én de relativiteit én het autonome tegelijkertijd wordt gedacht, wordt het mogelijk een maatschappijformatie te onderzoeken op de aard van die relativiteit/auto-nomie van haar deelstructuren. Althusser cum suis denken bij die analyse de begrippen klasse en klassenstrijd te moeten gebruiken om tot een theoretische verheldering van de ontwikkelingen in een kapitalistische maatschappij te kunnen komen. Begrippen wel te verstaan, geproduceerd en permanent in staat om gereproduceerd te worden, wanneer het theoretisch kader waarin ze functioneren daarom vraagt. Van daar dat het op de rand van infantiliteit ligt als de nieuwere filosofen 'het' marxisme verwijten dat voor haar de arbeidersklasse slechts bestaat uit de harde kern van de geschoolde arbeiders. Hetgeen overigens tegelijk naar een essentieel probleem verwijst, waar dit hele debat mee te maken heeft, namelijk het feit dat de 'traditionele arbeidsorganisaties' slechts een beperkte greep lijken te hebben op verschillende delen van de zich steeds verder differentiërende arbeidersklasse. Maar dat terzijde.

Poulantzas is op het punt van de theoretische doordenking van de relatie staat, klassen en strijdsituaties, dunkt me, het helderste. Niet alleen, zo schrijft hij in zijn *Staat, Macht en Socialisme*,

hebben de klassenverhoudingen van ideologische, economische en politieke strijd het theoretische primaat over de staat - de staat is daar zonder kortom niet te begrijpen - maar ze zijn ook veel omvattender dan de staat. Politieke en ideologische verhoudingen treffen we aan in fabrieken en economische verhoudingen treffen we aan in de culturele apparaten. Immers, de 'instanties' die we theoretisch denken, vallen niet samen met de empirische instituties die een maatschappij rijk is. Maar hij gaat nog verder en dat is in contrast met de bewering van Glucksmanns 'extra ecclesiam nulla salus' van een verrukkelijke duidelijkheid: 'de machtsverhoudingen dekken de klassenverhoudingen niet uitputtend en kunnen de klassenverhoudingen zelf overstijgen'. Daarmee is niet gezegd dat bijvoorbeeld de verhoudingen tussen de sexen, die eveneens doortrokken zijn van machtsverbanden, in een klassenmaatschappij geen klassen karakter hebben. In een klassenmaatschappij, dat wil zeggen een maatschappijformatie die theoretisch in het onderzoek slechts begrijpelijk wordt met behulp van begrippen als klasse en klassenstrijd, kan geen maatschappelijk verschijnsel buiten die klassenstrijd om gedacht worden, althans: dat zou in het onderzoek moeten blijken, maar de hypothese luidt in eerste instantie zo. Wel betekent deze stelling dat bijvoorbeeld de verhouding tussen de sexen niet uitputtend vanuit klassenbegrippen kan worden begrepen, en dat de voor haar constitutieve machtsverhoudingen er ook nog zullen zijn als de klassenloze maatschappijstructuur er eenmaal is. Het radicaal transformeren van de staatsapparaten na een revolutie garandeert niet dat alle machtsverhoudingen zijn getransformeerd. Maar - en dat is de kern van het probleem - ook al is het bovenstaande correct, het betekent niet dat men daarmee in een abstracte ontologie van de macht belandt. Geen machtsverhouding bestaat buiten apparaturen om en zelfs de apparatuur van het gezin, de institutionalisering van de sexeverhoudingen en van de anti-gezinnen, de communes, wordt geraakt door de staat, waardoor hen een specifieke klassefunctie wordt toebedeeld. Dat is niet een soort verordonnering aan het adres van de realiteit, waarbij de historisch materialist zegt: 'zo en niet anders', maar bij een poging tot begrijpen van de verschillende instellingen lijkt dit de meest plausibele hypothese, klaar om ingeruild te worden voor een nog betere, maar niet klaar om vervangen te worden door een categorische viering van de macht überhaupt.

Glucksmann verwijt van het 'extra ecclesiam nulla salus' - buiten de centrale confrontatie met de staat of 'het' kapitaal geen heil - baseert zich dus op een zeer specifieke 'marxistische' theorie die echter voor het gemak - 'sommairement un marxiste'... - voor 'het' marxisme doorgaat. Maar zodra het kapitaal en de staat als relaties worden opgevat, die een bepaalde functie vervullen bij de reproductie van bijzondere arbeidsdelige verhoudingen, wordt het mogelijk die verhoudingen te denken én wordt de kaalheid van het 'machtsdenken' duidelijker. Foucault stelt zichzelf de vraag waarom hij niet verdergaat met een theorie van de discontinuïteit. De 'resultaten zijn blijven liggen en het wordt omgeven door een terughoudend zwijgen'. Misschien, zo vraagt hij zich af, omdat we de tegenpartij geen angst inboezemen. Precies daarom moeten we ons nu hoeden voor 'een theoretische bekro-

ning' van het werk - wat de institutionele theoretische inkapseling zou vergroten - en daarom moeten we ons gaan bepalen tot de machtsdispositieven, die verbinding van praktijken, officieel weten en andere vormen van weten. Macht wordt opgevat als relatie, net als bij Althusser en Poulantzas, maar macht zelf wordt niet meer opgevat als iets anders dan zichzelf: het blijft bij relaties tussen mensen, disciplinerende apparaten, etcetera. Mensen in verschillende lokaliteiten - waarbij lokaliteit niet ruimtelijk maar overdrachtelijk wordt genomen: als 'terrein' of dat nu geografisch is, of een terrein van weten - mits maar opgevat in termen van veelheden en versplintering.

In *Bewaken en straffen* wordt er door Foucault gepolemiseerd met de gedachtengang van macht als bezit, als behorend bij instellingen en terecht. Maar de instellingen zijn slechts de oppervlakte waarachter zich meer abstracte machtsdiagrammen 'verbergen', machtsdiagrammen die zich aan de meest uiteenlopende functies kunnen hechten: economische, politieke en andere functies. Door het doorvoeren van bepaalde 'gegeneraliseerde functioneringsmodellen welke de relaties van macht tot het alledaagse leven der mens definiëren', kunnen dergelijke functies geoptimaliseerd worden. Het zijn deze machtsrelaties die de grondslag vormen voor bijvoorbeeld de kapitalistische uitbuiting, die 'toevallig' de 'functie' in kwestie is. De functie van de genealogie/archeologie is daarmee één van 'strategische' vingerwijzing: beschrijven van de machtsdispositieven en daarbinnen strijden, de informatie aanreiken aan het 'plebs'. Het probleem is dat de hoedanigheid van de wereld echter al door de nieuwere filosofen is vastgesteld als ongebonden veelheid, als versnipperd, waardoor bij voorbaat alles wat strijdt, verzet pleegt in haar eigen lokaliteit slechts ongedifferentieerd kan worden beoordeeld als 'verzet'.

Dat brengt me op een belangrijk punt. Volgens deze 'nieuwe' gedachten-gang is elke machtssituatie door haar eigen matrix ingesloten en de genealogische taak is er aan bij te dragen die matrix te doen veranderen, de machtsdispositieven van 'structuur' te doen veranderen, et voilà. Maar 'voilà' wat? Machtsdispositieven blijven het in deze ontologie van de macht en als het niet meer gaat om het 'eeuwige anti-repressielied', moet het ook niet meer gaan om 'bevrijding', of dat nu de bevrijding van de vrouw is of van wie dan ook. Het gaat er alleen maar om het dispositief te 'veranderen'. Maar nergens wordt door deze nieuwere denkers de vraag gesteld naar het mogelijke kamikazekarakter van deze tactiek/strategie. Ze schrijven voortdurend over de massa's (veel liever dan over klassen of zoiets), maar hoe deze zich zouden kunnen organiseren, blijft een thema van schitterende uitvluchten. Hoe zij zich ermee zouden kunnen organiseren, is iets dat wordt afgedaan als vrij irrelevant: immers, het tijdperk van de specifieke intellectueel is aangebroken en die specifieke intellectueel zit al in de situatie waar wordt gestreden, als hij tot produktie van kennis komt, die hij kan aanreiken aan de rest. Het is voor iemand die verwacht met serieuze denkers te maken te hebben, vrij onthutsend te lezen dat 'de algemeenheid van de strijd door het machtssysteem wordt geconstitueerd en door alle vormen en toepassingen van gezag'.

Maar het is toch Foucault zelf die dat schrijft, of zegt. Men vecht tegen de Zelfde, is daarom als strijder het Zelfde waard en de strijd zelf is ook het Zelfde waard, gewonnen óf verloren.

Samengevat: een soort anti-organisatiethese, in de zin van anti-traditionele organisaties, zonder duidelijk te maken hoe een 'niet-traditionele' organisatie er minimaal uit zou kunnen zien - of men moet in termen van een mythische transplantatie van het Chinese volksleger op Europese verhoudingen denken, met een lange nomadische mars voor de boeg - wie weet.

Als men elke organisatie die een stuk hiërarchie vertoont, al in de sfeer van de 'fascistische machine' schuift, reduceert men de organisatie mogelijkheden van de massa's tot het actie-gebeuren per se, of zoals eerder gezegd: tot het tactische per se. Als de grappenmaker Ewald dan beweert dat het het 'vageboderende' in het denken van Foucault is dat zo irriteert - die zogenaamde weigering positie in te nemen vanwege het weigeren van de politiemoraal - dan verkrijkt hij zich op de serieus te nemen problemen. Het is niet een psychologische reactie van irritatie, maar het inzien van de betekenis van de problemen waarmee 'gespeeld' wordt, die een reactie oproepen. Er wordt door dit 'vageboderende' denken van de 'traditionele' organisaties van de arbeiders verlangd, dat ze een soms succesvolle, zij het nooit smetteloze strijdtraditie opgeven, omdat een aantal intellectuelen, specifiek of niet, er een teveel aan 'representatie' in ziet, een teveel aan hiërarchie omdat ze zonder al teveel argumenten staande houden, dat het juist het vasthouden van de massa's aan 'gefixeerde' strijdvormen is dat het 'plebs' uiteen doet vallen.

Maar er is wel degelijk sprake van een kamikaze-filosofie van de nieuwere filosofen. Natuurlijk is het leed te overzien als in zeer beperkte situaties de weerstand ontbrandt en ten onder gaat. Wat psychologische kneusjes en zo... Maar voor wie dat minder belangrijk vindt, moet het toch minstens interessant zijn na te denken over het verschijnsel van de provocatie op wat grotere schaal. Om dan maar direct het probleem aan te pakken bij de staart: de reden waarom de oud-meistrijders en latere sympathisanten een dergelijke karikatuur van het marxisme geven, is gelegen in het oude zeer van de mislukte revolte van studenten en intellectuelen en het niet uitlopen van de grote stakingen op een echte revolutie. Te graag wordt de PCF en de CGT verweten dat ze zich niet vol in de strijd voor een algemene revolutionaire wending hebben geworpen. Maar nergens treft men een analyse aan, die ook maar verwijst naar de riskante situatie van mei 1968, toen het leger klaar stond om, net als in 1871, Parijs binnen te trekken om een eind te maken aan het centrum van de revolte. Zat de heersende klasse niet eenvoudig te springen om een communistische partij of vakbond, die de massa's zouden hebben uitgeleverd aan een regelrechte vernietiging? Is er niet alles gedaan de communisten in die richting te provoceren? Dat is niet gelukt en dat betekende één Commune van Parijs minder. Want hoe zeer die gebeurtenis hoog staat ingeschreven in de geschiedenis van de linkse beweging, we mogen niet vergeten dat ze tegelijk verbonden is met een verpletterende nederlaag, die Marx en met hem vele anderen, de ogen heeft geopend voor de

staat als geweldsinstantie, die voortdurend klaar staat achter de schone gevels van het recht en de alledaagse vrede. De microfysica van de macht heeft, ondanks al haar prachtige analyses en verfijningen van het materialistische ideologieconcept, de eigen auteurs blind gemaakt voor de grotere fysica van het staatsgeweld en het provocatorisch karakter van de kapitalistische staat, met het oogmerk op gezette tijden dat geweld te hanteren. De filosofie van de actie, van de lokale strijd, tegen de organisatie en representatie, voert in de klassieke *valkuilen van het anarchisme*, dat ook altijd al vanwege haar ongeorganiseerde, aan de spontaneïteit gebonden actie-vormen, provocatorisch functioneerde: *provocerend en geprovoceerd*.

Als de microfysica van de macht dan feitelijk niet veel meer heeft blootgelegd dan wat er theoretisch ligt opgesloten in de begrippen 'ideologie', 'praktijkvormen' en 'apparaten', hoe komt het dat die theoretische ontdekking door Foucault en de zijnen wordt ontdaan van de belangrijke vragen die erdoor wordt opgeroepen? (Vergelijk de Inleiding bij dit boek en de verwijzing naar mijn tekst over Foucault in *Te Elfder Ure*, waar een andere interpretatie van de microfysica wordt gegeven.) Het antwoord lijkt me gelegen in het feit, dat als die vragen worden geformuleerd - zoals de vraag naar de gecompliceerde structuur van het ideologische in een maatschappij, het feit dat verschillende maatschappelijke groepen verschillende ideologieën dragen, hoewel ze vaak worden onderworpen aan reeksen identieke stukjes 'microfysica', enzovoorts - het ónmogelijk wordt dogmatisch de bestaande organisaties van de verschillende strijdende klassen af te doen als autoritair, hiërarchisch en representatief per se. Welke politieke positie men zichzelf ook toeschrijft - 'mao-traveller', 'specifieke intellectueel ter linker zijde', 'dissidenten van het westen' of wat dies meer zij - het kenmerkende van de politieke adviezen van 'Foucaultianen' en 'Deleuzianen' is steeds dat ze maar één mogelijkheid openlaten: de niet van boven georganiseerde actie, gericht op de 'lokale' inzet, zonder het verband van die specifieke inzet met andere inzetten te doordenken.

Zoiets heet normaal gesproken anarchisme, ook al wordt je uitgelachen door de heren als je dat woord in de mond durft te nemen om hun positie te benoemen. Immers, door hen worden het machtsstramien, de diagrammen van de machtsverhoudingen, opgevat als iets wat hoort bij 'de wereld'. De wil tot macht, de drang tot het hiërarchische, ordenende, autoritaire is verankerd in de steeds weer nieuwe codes die zich opleggen aan de in principe vlietende realiteit van het 'verlangen'. Hoe zou je zoiets van anarchisme kunnen 'beschuldigen': in die gedachtengang is het machteloze, ordeloze slechts vluchtig denkbaar, als tijdelijk geslaagd verzet, misschien als Gehlen destijds aangaf, in de tijdelijke roes van de gedrogeerde toestand. Men hanteert 'theoretisch', dat wil zeggen ontologisch het dionysische principe van Nietzsche, maar benadrukt met het steeds weer opkomen van de 'codes' het gestructureerde als werkelijkheid. Maar als we die positie 'anarchistisch' noemen, dan is dat niet omdat we die permanentie van het 'machtige' in Foucaults werk niet zien: het gaat om een *politieke* beoordeling. Het anarchisme is politiek altijd weer getypeerd door de

afwijzing van de representatieve organisatie als middel tot hun ideale maatschappij (niet via de macht naar de machteloosheid), een ontkenning van de staatsmacht als wezenlijke inzet in het revolutionaire verloop (strijd op de werkplaats, in de fabrieken, via de algemene staking is voldoende het gebouw van het kapitaal te doen instorten), de daarmee samenhangende tendens geweld te provoceren en zich tot die provocaties te laten provoceren.

Zodra men *het strategische en het taktische* tendentieel laat smelten en de theoretische analyse van de verhouding tussen diverse inzetten als globaal opvat en afwijst, wordt elke vorm van strijd tegen de macht of de orde, identiek aan elke andere strijd. Bij Foucault zagen we dit nog eens gepaard gaan met een systematische onderschatting van het geweldsvraagstuk als geheel, omdat bij hem de macht zich terugtrekt in de subtiele uithoeken van de microfysica, waardoor de analyse van het staatsgeweld en de razend ingewikkelde verhouding tussen ideologische en gewelddadige ordening van de onderliggende klassen uit het perspectief verdwijnt. De lokale strijd lijkt tot het croquet-spel uit *Alice in Wonderland* te worden, waarbij men speelt met vogels als hamers, voortdurend bereid om weg te vliegen, terwijl de inzet - de ballen worden gevormd door opgerolde egels, die op hun tijd wat van plaats veranderen of zelfs het hele spel verlaten -. Maar Alice kan niet weten wanneer en hoe. Door de inzetten niet te denken, kan alles ongedifferentieerd tot inzet worden, waarvoor men zich vol inzet. Door geweld niet te denken, kan het overal opduiken, onverwachts, zowel aan de zijde van de macht als aan die van de tegenmacht. Voor de anarchist is het dionysische dat haar moeizame poging door het pleisterwerk van de orde heen te vluchten, gelegen in dit riskante, dit ongekende en onbekende van de strijd en het mogelijke geweld, in 'het toeval van de strijd' en in de 'onrust', de opstand en de spontane organisaties', zoals Foucault het wil. Een dergelijk bezwaar tegen de nieuwere filosofen gaat veel verder dan het afwijzen van de 'onverantwoordelijkheid' van de specifieke intellectueel, die zich zou onttrekken aan zijn taak.

Het is trouwens beklemdend te zien hoe het vraagstuk van het geweld (âch, repressie, dat is toch iets van het verleden, van ideologie en zo, en van geweld; nee, kijk dan naar de microfysica van de macht, hoe subtiel, hoe verfynd') enerzijds verdwijnt uit de vertogen van de nieuwere filosofen, maar anderzijds in weerzinwekkende vorm terugkeert als verdediging van de mensenrechten op het programma staat, of eenvoudig het lokale verzet in de gevangenis van Attica. Deleuze begint te schrijven over de beklemdendheid van Kants 'eeuwige vrede', zoals Gehlen dat destijds al deed in zijn *Urmensch*, en voor hem Nietzsche die meende dat een klassenloze maatschappij zou lijden aan een overvloed aan solidariteit, uitmondend in degeneratie. Is leven niet gekoppeld aan die oerspanningen die het overwinnen van weerstand nodig maken? Waar verglijdt steeds weer het 'actief nihilisme', met haar herwaardering van alle waarden, in een gewelddadige herwaardering? Wat is het onderscheid tussen 'waarde' en macht? Hoe eenvoudig wordt het blind te zijn voor het geweld van de staat, als alle categorieën die men hanteert er onvermoed in zijn gedrenkt? Is het

niet zo dat alleen via een zeker begrip van de gestructureerde samenhang, waarvan verondersteld kan worden dat ze er is, provocatie kan worden vermeden en de tactiek die een strategie van andere verhoudingen steunt, bestaat uit het voorkomen van kamikaze-achtige activiteiten? Niet via geweldloosheid, maar wel een geweldsminimum.

Daarbij is het misschien goed er nog eens nadruk op te leggen, dat het afwijzen van een dergelijk anarchisme van de daad niet betekent dat daarin een voorkeur voor de 'dictatuur van de partij' over het actie-gebeuren ligt besloten. De hypothese is zelfs te formuleren in hoeverre bijvoorbeeld communistische partijen in sommige landen de tendens vertonen maatschappelijke lagen te recrutereren die de ideologie van het etatisme dragen en die daarmee de organisatie tot een niet direct revolutionaire maken. Dat zou te maken hebben met het feit dat deze lagen dragers zijn van bijzondere maatschappelijke praktijken die de producent zijn van die ideologie. Mocht bij onderzoek op die vraag een bevestigend antwoord kunnen worden gevonden, dan is dat echter weer geen argument voor het 'alternatief' van het anarchisme. Hooguit wordt daardoor het bondgenootschapsprobleem in alle scherpste duidelijk en tegelijk komt de vraag op hoe zich die 'marginalen' kunnen organiseren in de toekomst, de halfgeschoolde jonge arbeiders, de immigrantenarbeiders, etcetera. Maar het zijn in dat geval vragen en niet zoals bij het 'microfysische denken' antwoorden op ongestelde vragen, dat wil zeggen vanzelfsprekendheden. En nog een keer over die angst voor het representerende, het bureaucratische, het imperialistische van de partij-organisatie, die een poging doet de inzetten op een rijtje te zetten. Inderdaad heeft het bureaucratisch centralisme van vakbonden en linkse partijen een traditie in dit opzicht. Maar zoals het problemen complex nu komt te liggen, is het niet meer een zaak van het radicale alternatief van 'tegen de partij/bond, vóór de actie, tegen de globale kijk, vóór een beschrijvende informatie'. Wanneer de partij en haar theoretici een poging doen greep te krijgen op de meer complexe samenhang van verschillende inzetten, gebeurt dat om na te gaan waar ze als partij-organisatie haar krachten in moet zetten, opdat het effect van de actie optimaal is, bijdraagt aan de vorming van een massabasis voor revolutionaire politiek en opdat niet de willekeurige actie hier, een andere daar tegenwerkt en elke energie gelijk wordt geschakeld met elke andere energie.

Wie tegen het begrip van 'microfysica van de macht' is, is dat vooral vanwege die fysische gelijkschakeling van energie en niet vanwege het fundamentele inzicht dat er ook in zit - dat van de praktijkgebonden vorm van het maatschappelijk bewustzijn. Als de maatschappijformatie een eenheid zou blijken te bezitten, zou dat een theoretisch inzicht in de relatieve betekenis van strijdinzetten ten opzichte van elkaar nodig maken. Niet om acties van de mensen in de lokale situaties tegen te gaan: ieder vecht voor zijn eigen belangen. Maar wel om te bepalen welke inzetten op een bepaald moment de inzet van de organisaties verdienen, begrepen vanuit het bredere belang van een massabasis voor een nieuwe politieke machtsvorming. Geen imperialisme van 'de' organisatie tegenover 'de' actie, maar wel een selectieve steun aan bepaalde acties, opdat actie tactiek wordt in het

kader van een strategie en niet verglijdt in strategieloos actionisme.

Nu maakt een analyse van de 'planning' van de kapitalistische staten duidelijk, dat er van planning in de strikte zin van het woord geen sprake kan zijn. Het analyseren van die planning in termen van doelstelling en afwijking is in principe een onjuiste aanpak, omdat een 'gat' tussen doelstelling en planuitvoering structureel gegeven is. Niet alleen in kapitalistische landen, maar ook in de planning van de 'socialistische staten', zoals Tafuri in zijn *Ontwerp en Utopie* terecht opmerkt. De ongelijktijdigheid van de wereld is niet een gegeven dat verdwijnt met de socialistische revolutie. Maar precies dat inzicht dat de jongste geschiedenis van de Westeuropese intelligentsia ter linker zijde heeft zien groeien, hoeft niet per se om te slaan in een reactie van: dan is alles het Zelfde. Dat zou ook niet erg 'nieuw' zijn. Parsons schreef het al; Hamermas zag een gelijkenis tussen 'oost en west'; en nu moeten we het opnieuw doen met allerlei theorieën over totalitarisme-diagrammen, representatie-kritieken en, last but not least, een appèl aan de rechten van de mens. Waar ziet de allernieuwste filosofie eigenlijk geen goelags meer in terug. Neen, dat planning geen 'planning' kan zijn in die 'oorspronkelijke' betekenis van het woord, ontslaat ons niet van de taak te analyseren hoe op verschillende manieren die structurele niet-identiteit van plan en uitvoering wordt gerealiseerd en wat de condities zijn van die verschillende niet-identiteiten. Het ontslaat ons niet van de taak de theoretische voeding te leveren voor georganiseerde massa's die proberen met zo weinig mogelijk bloedvergieten, niet de 'eeuwige vrede' te bereiken, maar in plaats van dat bloedeloze abstractum, een andere maatschappelijke ordening, waarin de conflicten wat nuchterder kunnen worden opgelost.

Deleuze heeft zich na jaren weer over de kwestie gebogen en concludeert dat het weinig zin heeft te blijven denken in termen van de globaliserende oerstaat die ons altijd zal blijven bedonderen, ook al ontmaskeren we steeds haar gezicht en dat het ook weinig zin heeft te blijven denken in termen van lokale spontane gevechten, die elke keer weer in elkaar worden gemept. De staat is geen eenheid. Correct. En de wereld is meer dan statelijk: internationalisering van ongeveer alles. Correct, maar nog weinig zeggend. De wereld en wat binnen staten leeft, versnipperd steeds meer in minoriteiten, wier eisen steeds minder kwantitatief en steeds meer kwalitatief zijn. Een 'recht van het verlangen', noemt Deleuze dat. Allemaal juiste constatering, beschrijvingen, maar hoe interpreteer ik ze, met behulp van wat voor begrippen doe ik een poging het 'hoe' van die internationalisering van ongeveer alles te bevatten en vooral ook het toekomstige hoe? Als de staat geen eenheid vormt in haar plannen, in de zin dat ze elkaar uitsluiten, tegenspreken, etcetera, hoe kan ik dan niettemin de duidelijke 'logica' van die staatsactiviteiten begrijpen en de vraag beantwoorden of er niet tegelijk een economische crisis aan verbonden is? Dat zou de meer kwalitatieve eisen - het 'recht van het verlangen' - wel eens ernstig in de klem kunnen brengen, enzovoort. Deleuze interpreteert ze niet: hij zegt, net als Foucault iets eerder,

dat er een 'nieuw type revolutie' in ontwikkeling is en dat daarom de vraag naar de toekomst van 'de' revolutie een slechte vraag is, omdat ze met haar totaliserend karakter de mensen afhoudt van de nieuwe revolutie, die van de minderheden, die van het verlangen, dat gaat spelen. Mooi. Maar op de vraag waar dan die 'oorlogsmachine' vandaan gaat komen, die niet meer volgens het stramien van een staatsapparaat werkt, maar die tegelijk boven de lokale actiegroep uitgaat; op die vraag krijgen we weer evenveel antwoord als in het gesprek van Deleuze en Foucault uit 1972. Deleuze laat zijn boek eindigen waar het gesprek destijds eindigde, op precies dezelfde plek, daar waar het eigenlijk pas gaat beginnen.

Wat te doen? Hoe de verhouding te denken tussen staat (plan), partijdige kennis en het gevaar van een politiemoraal en -praktijk, dat inderdaad bestaat, als theorie wordt tot orthodoxie, tot leer en de partijdigheid niet meer met de massa's spreekt én strijdt, maar namens hen. Eens sprak de universitaire intellectueel als organische intellectueel van de bourgeoisie, alleen namens die bourgeoisie. Toen kwam de tijd dat hij namens de arbeidersmassa sprak. Nu staat de vraag ter discussie of hij als universitaire intellectueel samen met de massa's kan strijden en spreken, zonder dat zijn bijzondere taak van wetenschapper verdwijnt. Of dat juist die wetenschappelijke taak, het theoretische onderzoek, hem dat onmogelijk maakt. Terwijl veel studenten en en universitaire na de mei-ervaringen tot de conclusie kwamen dat het totaal van het verzet onvoldoende was georganiseerd en dat de organisatie nog onvoldoende was doorgedrongen in het staatsapparaat zelf, met name in leger en politie, komen Foucault en de zijnen juist tot het verwijt van overorganisatie van de kant van vakbonden en partij, waardoor juist het revolutionaire élan wordt weggeorganiseerd. Waar de eersten meenden dat er te weinig inzicht was in de structuur van de maatschappij en de werkelijke krachtsverhoudingen tussen beide kampen, dachten de nieuwe filosofen in termen van een teveel aan 'waarheidsvertogen', die de 'traditionele organisatie' van de strijd hebben afgehouden. Daar kan men echter maar op twee manieren over praten: óf door een onderzoek van hoe de verhoudingen toen lagen, óf door het poneren van één perspectief als de realiteit en het verheffen van de meidagen tot een voorfase van een revolutie, misschien zelfs van een nieuw soort revolutie.

Die 'nieuwe revolutie' is overigens van recente datum en in feite reduceert ze voor wat betreft de aanhangers, Deleuze en Foucault, mei 1968 tot iets minder belangrijks. Immers, die nieuwe type revolutie was aan de gang en gaat verder en mei 1968 is in dit nieuwe perspectief hooguit een ongelukkige manifestatie, die via herorganisering de vluchtlijnen van het verlangen weer voor enige tijd heeft verstopt. Maar de vluchtlijnen zijn er. Zeker in de eerste jaren is de hele contestatie van de nieuwere filosofen echter ingegeven door een geknakt zelfvertrouwen: hun revolte, hun verbeelding, het was mislukt. Maar dat is verbeelding in de dubbele zin van het woord: mei 1968 was in eerste instantie een zaak van de massastakingen van de arbeiders en vanuit dat perspectief bekeken, heeft het veel losgemaakt en veel mogelijk gemaakt, variërend van de val van het autoritaire De Gaulle-

regime tot en met het begin van het 'programme commun'. Mei 1968 lezen als het mei van de studenten/intellectuelen berust op een misverstand. Een misverstand dat voor de intellectuelen zelf niet zichtbaar blijft als ze niet minstens het organisatievraagstuk op een serieuze manier aan de orde stellen en op een grondige manier analyseren wat er precies aan de hand is in de landen van West-Europa. Die analyse hoeft niet tot een orthodoxe economistische politieke lijn te voeren, die alles reduceert tot de 'centrale confrontatie met kapitaal' of staat. Want wat Deleuze beschrijft en wat al jaren wordt beschreven door reeksen mensen die zich nog wel marxist noemen, is een destructurering en differentiëring van de arbeidersklasse en haar eisen, is een complisering van de eisen in kwantitatieve en kwalitatieve eisen, is een internationalisering van de strijd en een problematisering van de relatie strijd/staat. Maar de vraag is dan: hoe dat allemaal te begrijpen, wat te verwachten en waar. Opdat een onderscheid tussen strategische kennis en tactisch inzicht in krachtsverhoudingen intact blijft en men niet alsnog wordt geduwd in de richting van het actionisme.

Ik denk dat 'leiding' van de arbeiders- en kleinburgermassa's nodig is. Ik geloof dat dat niet alleen een opinie is en evenmin een behoefte aan een totaliserende greep op 'alles'. Voorzover het onderzoek, compleet met de (re-)productie van haar theorie, dat mogelijk maakt, lijkt het zinvol de enorme diversiteit aan strijdsituaties te verbinden met een strategisch denken dat gericht is op een politieke omwenteling. Ook al mag de 'plaming' van de staat geen geheel zijn, dat potentieel zou kunnen functioneren, dat ontnemt haar nog niet het karakter van politieke verbinding van klassentegenstellingen. Althans zo kan men haar begrijpen en dat blijkt produktief te zijn. Poulantzas' analyse van verschillende staatsvormen en -typen, maakt het mogelijk tussen dictaturen en fascismen te onderscheiden. Castells lijkt samen met anderen de structurele verbindingen tussen economische en politieke ontwikkelingen op het niveau van de consumptie te hebben getheoretiseerd. Dat zijn voorbeelden, maar hun onderzoek verwijst ernaar, dat de hypothese van de 'determinering' van het maatschappelijk gebeuren door het economische een plausibeler hypothese vormt dan de suggestie zonder een snipper onderzoek, van een Verlangen dat in haar veelheid haar eigen weg baant door en uit de toevallige coderingen: waar die coderingen vandaan komen, blijft immer(s) duister.

Het lijkt mogelijk meer greep te krijgen op de verbinding van 'concrete situaties' en daarmee op een bijzondere concrete situatie met behulp van theorie en onderzoek, dan via de eenvoudige ervaring van die concrete situatie en het 'leven' ervan volgens de eigen gang van het 'verlangen'. Als Deleuze terugschrikt voor het kamikaze-achtige van een strijdpraktijk die wordt geïnspireerd door de theorie van de veelheden en meer nadruk wil gaan leggen op de structuren dan op het autonome, is het des te kwalijker te noemen dat er van een alternatief voor de 'traditionele organisaties' niets terecht komt. Nog steeds moet het blijkbaar aan 'de algemeenheid van de strijd' worden overgelaten en onduidelijk blijft wat voor verschil er overblijft tussen het in 1972 genoemde 'algemene' en het 'toeval' van de

strijd, waarnaar Foucault later verwijst.

Hoe dan die getheoretiseerde vorm van onderzoek in verband met de partijdigheid te brengen en hoe te voorkomen dat ze steeds opnieuw wordt verheven tot de politiemoraal van de leer: 'de partij zegt dit of dat, omdat volgens de leer van het marxisme-leninisme...'? Hoe, kortom, het oor permanent te luisteren leggen bij de massa's, opdat het getheoretiseerde onderzoek zich ook bezighoudt met de wereld zoals die zich ontwikkelt? Want dat de universitaire intellectueel zonder binding met de arbeidersklasse niet meer dan de glans van de werkelijkheid zal bestuderen - de 'ideologische gemeenschap' zoals hij die aantreft - daar kunnen we zeker van zijn. Nog steeds lijkt het georganiseerd zijn in vakbond en/of partij de enige weg het oor te luisteren te leggen bij de massa's in plaats van bij individuen uit bepaalde situaties. Natuurlijk weet de intellectueel die in dat geval organisatorisch verbonden raakt met de klasse, waar hij zelf niet toe behoort, dat er steeds het gevaar bestaat dat de organisatie in kwestie slechts beperkte lagen van massa's kan organiseren, waardoor het oor slechts beperkte informatie en problemen verwerkt. Maar om daaruit de conclusie te trekken dat men dan maar weer direkt met de arbeiders in een concrete situatie moet gaan samenwerken - met name met de marginales die niet worden georganiseerd door die traditionele organisatie - lijkt een nauwelijks te beredeneren conclusie.

Het is misschien indicatief dat iemand als Tronti die destijds uit de communistische partij in Italië stapte, tenslotte terugkeerde, ondanks zijn kritiek die met dit alles had te maken.

Binnen die organisaties moet de onderzoeker een eigen autonomie hebben, uiteraard zoals alle autonomie, relatief met betrekking tot de rest van de organisatie. Tegelijk zou die organisatie zo gestructureerd moeten zijn dat de informatie vrij ter beschikking staat van alle leden, terwijl een zo breed mogelijke discussie wordt gevoerd over de richting van het onderzoek en het verband van de conclusies met de politieke lijn van de organisaties. De leden moeten zodanig geschoold worden, dat ze daartoe in staat zijn, omdat juist zij door lid te worden van die organisatie hebben duidelijk gemaakt, dat ze meer greep op de werkelijkheid willen hebben dan in hun enkelvoudige situatie mogelijk was.

Kortom tussen Scylla van de globaliserende wetenschap en de Charybdis van het andere weten doorvaren en hen niet verbinden, maar zorgen dat de problemen van de massa's in hun volle omvang tot onderzoeksterrein worden voor getheoretiseerd onderzoek. Niet op het slappe koord dansen dat Foucault cum suis tussen beide wil spannen, omdat dit eindigt in een 'anything goes', zowel op het terrein van de kennis als op dat van de politiek. Anarchisme in kennis en politiek vermijden.

Niet de 'negatieve dialectiek' van de grote principes en de contradictie als model van universele ontwikkeling, met haar zoeken naar een uitweg die wordt gevonden in de 'grote weigering'. Niet het 'alles of niets' van de wereld eisen, maar ook niet een 'alles of niets' van de

wereld willen weten. Neen, tegen de grote weigering van het onbegrip en de daad. Maar ook niet een afwijzen van de dialectiek zonder meer, door haar te reduceren tot 'tegenspraak' en 'totaliteit'.

'Positieve dialectiek'. De wereld als gegeven en altijd al gegeven complex gestructureerd geheel, waarvan de hoedanigheid met behulp van theoretische begrippen kan worden benaderd. De wetenschappen zijn niet de vogels van de waarheid die pas in de duisternis het best kunnen speuren naar verborgen machten. De wetenschappen proberen in het volle daglicht van de kritiek deze walgelijke wereld te begrijpen om na te gaan of er een kans op andere tijden gedacht kan worden, betere tijden. Ze moet zichzelf waarmaken, maar dat ze dat moet doen, is een stelling die zelf niet meer bewezen kan worden, waartegen men alleen nog maar ja of neen kan zeggen.

Nietzsche: 'Wij zijn met zijn allen geen materiaal meer voor een maatschappij', of: geen materiaal meer voor deze maatschappij. Het kleine grote verschil.

mei-juni 1979

II

MAATSCHAPPELIJKE KENNIS

*Disciplines do own their masters
only a temporary belief and a
suspension of their own judgement
until they be fully instructed -
and not an absolute resignation
or perpetual captivity*

Francis Bacon

1. ONDERWIJS EN MAATSCHAPPIJ

DE AFGELEGDE WEG, OF: HOE MEN GROOT EN WIJS DENKT TE WORDEN

De meesten van ons hebben een min of meer vage notie van het moment waarop ze samen met papa of mama, de kleine hand in hun grote, de eerste dag naar de 'Grote School' gingen. Vrijwel iedereen herinnert zich in dat geval het gevoel van enorme spanning, gekoppeld aan het ambivalente koppel van angst en verwachting. Men ging 'groot' worden - het was zo ver. Tegelijk zal niemand zich met betrekking tot deze belangrijke dag iets herinneren in termen van prestatie: het ging om een natuurlijk gebeuren, iets waar men via een lange reeks van opmerkingen, toespelingen en dergelijke op was voorbereid. Op de 'Grote School' begon het groeiproces allengs een ander karakter te krijgen: er werden eisen gesteld en de manier waarop men daaraan wist te voldoen, werd beoordeeld. Zowel in de vorm van dagelijkse opmerkingen van af- of goedkeuring, als via de rapporten die periodiek mee naar huis gingen. Dichter bij de grens gekomen die er ligt tussen deze 'lagere', 'grote' school en de middelbare scholing, begon steeds sterker te spelen wat men later wilde gaan doen, naar welk soort school men verder zou gaan en dat soort vragen meer. In de gevallen waar het toelatingsexamen een rol speelt, werd dit nog eens extra benadrukt. Van groot belang lijkt echter dat deze prestatiereeks, die keurig werd uitgedrukt in rapporten en diploma's, mooi leek aan te sluiten bij die eerste ervaringen die werden opgedaan bij de stap naar de grote school: de prestaties worden gezien als stapjes in een natuurlijke groeireeks, waarbij het 'kind', zoals dat heet, ouder wordt, wijzer wordt en steeds meer gaat deelnemen in de algemene kennis en cultuur, zoals die op hem of haar ligt te wachten in de opslagplaatsen van onze beschaving. De klimmende reeks van 'lagere', 'middelbare' en 'hogere' scholing, komt in ons bewustzijn terecht als een spoorlijn met stations; stations waar we gedurende wat grote vakanties uitstappen om te verpozen, maar waarna we 'uiter-aard' weer verder meegaan met de volgende trein. De hogere scholing - de complete ingroei in onze cultuur - vormt tijdens deze lange reis, het natuurlijke einddoel, en los van het 'milieu' waar de jongen of het meisje uit voortkomt, geldt het bereiken van dat einddoel als het meest natuurlijke eindpunt van het rijpingsproces, de volwassenwording.

Tijdens deze reis wordt namelijk de prestatiereeks systematisch

begeleid door allerlei opmerkingen van de ouders en allerlei rituelen en kleinere georganiseerde groepsvormingen, die ons ervan overtuigen dat we ons bevinden in verschillende natuurlijke rijpingsfasen waarbij de toenemende deelname aan kennis en cultuur aansluit. 'Ach jongen', zegt de moeder tegen haar zoon, 'dat hoort nu eenmaal bij de puberteit', wanneer liefdesverdriet, conflicten in huis en dergelijke het dagelijkse leven verzieken. Al eerder wordt met of zonder commentaar de nadruk op het rijpingsproces nog eens gelegd via de eerste menstruatiecycclus van het meisje en de eerste zaadlozing van de jongen. Een omvangrijke reeks van gedragspatronen koppelt de prestatiereeks in ons bewustzijn aan de natuurlijke rijping van kind tot volwassene. Vooral de laatste jaren zien we de schoolmechanismen ook direct in de dagelijkse opvoeding doordringen. Vergelijk bijvoorbeeld eens Sesamstraat op de TV, en spelletjes met een leer karakter zoals MiniLoco. Daarbij is de volwassenenstatus datgene waarnaar we in het allerdiepst van ons hart steeds hebben verlangd, compleet met de privileges die erbij leken te horen. Voor nogal wat ouders lijkt het uiteindelijk behalen van de universitaire of ingenieurstitel het werkelijke signaal van volwassenwording te zijn. Iets wat ook in de hoofden van de studenten gedeeltelijk mee blijft spelen. Daarna gaan we 'de maatschappij' in - 'werken', volgroeid als we zijn in kennis en cultuur - 'klaar' om eindelijk een 'beroep' te gaan vervullen.

De lange reis is op deze manier in ons hoofd geworden tot een *continu* proces. Met name vanuit het standpunt van de student en van degeen die de hele reis heeft afgelegd dringt zich die continuïteit op, waarbij we ons er van bewust zijn dat 'sommigen' bij verschillende stations een zijspoor opgaan. Sommigen komen via zo'n zijspoor (bijvoorbeeld een HBO-opleiding) tenslotte toch weer op het *hoofdspoor* terecht, en bij hen wordt de idee van dat hoofdspoor met haar eindpunt nog eens versterkt. Een einddoel dat bestaat uit de zo breed mogelijke 'ontplooiing' van de natuurlijk gegeven vermogens en van het intellect en een zo breed mogelijke participatie in onze beschaving. En laten we niet vergeten: er is vaak keihard voor gewerkt en geknokt om 'er' te komen. Daarbij functioneert de school ook als disciplinerend apparaat dat erin slaagt ons qua tijd en plaats te binden op straffe van sancties die op kunnen lopen tot de verwijdering van school. Het leed achter de schermen van de eindexamendiploma's is bijna niet te overzien en de drama's die zich voltrekken voor en na het eindexamen staan velen nog in het geheugen gegrift. Oudere studenten weten dat zo iets ook weer slijt en dat de nadruk op de prestatiereeks tijdens deze pieken snel weer wegzakt in het besef van de natuurlijke ontwikkelingsgang van onze volwassenwording. De vanzelfsprekendheid legt zich als een zachte mantel over die soms moeilijke pieken in de prestatiereeks.

Het onderwijs zelf ervaren we daarom ook als een zeer persoonlijke aangelegenheid - als een *individuele reis*, waarbij het 'IK' zijn bijzondere vorm geeft aan die 'natuurlijke ontplooiing' die we allemaal ondergaan. Er is niemand die niet weet hoeveel 'lekkerder' de vakken liepen waarin door een gewaardeerde leraar of lerares onderricht werd gegeven. Ondanks de soms benauwende omvang van de klassen was er al-

tijd nog wel plaats om op een of andere manier een bijzondere persoonlijke relatie met sommige van de onderwijskrachten aan te knopen, en zo iets werkte stimulerend. De prestaties in de vakken die door de minder aangename leerkrachten werden verzorgd, waren vaak duidelijk minder. Het persoonlijke van zo'n ervaring bleek wel uit de discussies over die waardering van leerkrachten: men kon heftig van mening verschillen.

Zo is de school, ondanks alle aan de puberteit toegeschreven protesten tegen onredelijkheid en betutteling, door de meesten onder ons ervaren als een instelling waar men 'natuurlijk', in de zin van logischerwijs, in overeenstemming met de eigen persoonlijke ontwikkeling, op zat. Het is een lange reis geweest met steeds wisselende gesprekspartners in de vorm van medeleerlingen en docenten, met wie een dialoog is gevoerd, die men in de meest ruime zin van het woord 'ontmoette'.

In die lange aaneenschakeling van ontmoetingen en gesprekken vond de verdere rijping plaats van ons bewustzijn. Als tekens van ons 'succes of falen' in dit rijpingsproces werden voortdurend signalen van rapporten en proefwerken de wereld ingezonden, begeleid door de signalen van *onze persoonlijke, opvallende consumptie* van de statussymbolen van de volwassenwording: sigaretten, drank, motorische vervoersmiddelen en dergelijke. Zo vond er een wisselwerking plaats tussen de ons min of meer opgedrongen signalen van de school en onze eigen signalen van de in het oog lopende symbolische consumptie, die beide de al eerdergenoemde prestatiereeks en het natuurlijke rijpingsproces aan elkaar koppelden. Het is vanuit dit op school ontstane en vervolgens diepverankerde besef van persoonlijke groei, en de noodzaak daarvoor van een begeleiding door anderen die al verder zijn, dat men ondanks het als puberaal bestempelde verzet, het gezag van de school en haar docenten steeds heeft geaccepteerd. Het ging tenslotte om een *deel* van de lange reis, en niet om het eindstation. We wisten steeds dat het om opleiding ging, om leiding en begeleiding naar boven toe, om een invoering in steeds ruimere zin in datgene wat als het 'hogere' werd gevoeld: de cultuur, de wetenschap, en de praktische hantering daarvan in beroepen. Op subtiële wijze was het schoolsysteem ook zodanig georganiseerd dat werkelijk contact met deze instanties slechts beperkt mogelijk was, waardoor het 'uiteindelijk hogere' ook inderdaad voorbehouden bleef aan de volgende fase in het reisprogramma. Want wetenschap bleef iets mysterieus op de middelbare school, en de toegang tot 'echte' kunst werd er bepaald niet eenvoudiger gemaakt door de tekenlessen, de literatuurlessen en het schooltoneel. Er moest uitdrukkelijk nog een volgende stap worden gedaan, die wel 'hoger' leek, maar ook 'duister' bleef. Een soortgelijke overgang speelde destijds ook al toen men van de lagere naar de middelbare school ging.

Het besef dat de meesten van ons delen, is dat die lange schoolreis een *eenheid* vormt, die van laag naar hoog in een logische reeks 'opleidt'. Er is een samenhang tussen de verschillende onder-

delen van het reisprogramma dat we hebben afgelegd, ook al kost het ons persoonlijk soms even moeite die samenhang direct te zien, en te praktizeren. Maar in dat geval ligt het toch aan ons zelf, of we de aansluiting vinden bij het reisprogramma, of niet. Natuurlijk zijn er zoals blijkt velen die 'de boot missen', in dit geval dus: de trein. Maar het lijkt erop dat ze in dat geval de trein hebben gemist die hen in principe naar het zelfde eindstation had moeten voeren. Dat wil zeggen, naar de collegezalen van universiteiten en TH's van waaruit men geestelijk volgroeid de samenleving in kan gaan. Het scholingsproces heeft juist tot taak om al die kleine of grotere verschillen tussen mensen, die voortkomen uit hun opvoeding, - uit het feit dat ze al dan niet uit de provincie komen of uit de grote stad, of uit het feit dat hun vader dokter was, of in een bedrijf werkte -, om die verschillen weg te werken, en iedereen dezelfde kans te geven om een vrije keuze van type werk te doen. Wat wel duidelijk is geworden, is natuurlijk het feit dat sommige kinderen 'kansarm' zijn, in die zin dat de verschillen die er zijn tussen de verschillende gezinnen zó'n verschil oplevert in bijvoorbeeld taalvermogens of in vermogens om met anderen gedisciplineerd samen te werken, dat ze daarom het effect van de school - het juist doen verdwijnen van die verschillen - niet kunnen ondergaan, omdat ze voortijdig uitstappen.

Dit sociale besef is ook op school bij de meesten van ons al gegroeid en we weten ook wat de remedie daarvoor is: de scholingskansen moeten 'gedemocratiseerd' worden. Daarbij wordt dan vaak gedacht aan de mogelijkheid om de 'kansarmen' wat extra te begeleiden, opdat ze het proces van eenwording en ingroeing in onze gemeenschappelijke cultuur kunnen afmaken. Ook wordt vaak gedacht aan het vormen van andere schooltypen voor die kansarmen, zodat als het ware in de school zelf al wordt ingespeeld op de verschillen, waardoor ze op die manier verminderd kunnen worden. Dat zo'n kwart van een leeftijdsklasse de scholing stopt na de leerplichtige leeftijd en de helft in de vier jaar daarna, ligt dan blijkbaar aan die kansverschillen die al door de opvoeding in de gezinnen worden voortgebracht¹⁾. Het aantal 'afgebroken schoolcarrières' lijkt dan bestreden te kunnen worden door democratisering in de aangegeven zin van het woord.

De school lijkt zo als voornaamste taak te hebben om zoveel, als democratisch maar mogelijk is, de verschillen die in de samenleving steeds weer door de politiek worden teweeggebracht, en die ook in de gezinnen een rol spelen, op te heffen. Ze moet datgene verenigen wat de politiek scheidt en ze lijkt dat te kunnen doen door de nadruk te leggen op een geschiedenis die van ons allen is, de vaderlandse geschiedenis, de geschiedenis van onze gemeenschappelijke staat en haar vormen. Ze heeft ons geleerd dat er voorkeuren zijn en zoiets als echte verfijnde culturele 'smaak', net zo goed als er een verschil blijkt te bestaan tussen onze meningen en datgene wat langzaam wordt ervaren als de obiectieve werkelijkheid, zoals die in de geleerde kennis steeds duidelijker van de persoonlijke

opinies wordt onderscheiden. Tegelijk wordt ons geleerd dat het een democratisch recht is om van 'mening' te verschillen, maar dat dit pas zinvol is, als we die meningen in een discussie proberen te houden tegen het licht van 'de objectieve feiten'. Democratie, meningen en kennis worden in een bepaald programma verenigd en de gerechtvaardigde twijfel die in de discussie tot uitdrukking komt, blijkt slechts te bestaan tegen de achtergrond van die onbetwifelbare objectiviteit. Net zo goed als onze 'voorkeuren' pas de moeite waard blijken te zijn tegen de achtergrond van de hoogtepunten van onze cultuurgeschiedenis, tegen het licht waarvan ze ook gehouden dienen te worden²⁾.

Ik zal niet gauw vergeten hoe de geschiedenisboeken op school een 'eerlijke' plaats toekenden aan de verschillende denkers die de geschiedenis heeft opgeleverd. Dat kwam tot uitdrukking in het democratisch aan het woord laten komen van allen die wat te vertellen hebben gehad, in gelijke mate als het ware. Dat betekende overigens wel dat de auteurs en denkers die minder goed aansloten bij de feiten zoals die in de geschiedenisboeken naar voren kwamen, ook meer in de sfeer van 'achterhaalde meningen' werden geplaatst dan anderen, die blijkbaar beter bij die feiten aansloten. Toen ik destijds bij de behandeling van Karl Marx in het geschiedenisboek '*Novem, Wereld in Wording*', in de klas vroeg of er niet iets dieper op kon worden ingegaan (ik had toevallig het *Communistisch Manifest* gelezen), werd gezegd, dat het boek wel degelijk een voldoende hoeveelheid aandacht had weten op te brengen, waarbij natuurlijk niet vergeten mocht worden dat Marx' meningen niet goed meer aansloten bij de werkelijkheid zoals die er nu was. Dat was het einde van de discussie.

Een andere ervaring die ik had, was betrokken op de smaak, in dit geval de smaak voor muziek. Op een bepaald moment werd ik gekozen tot voorzitter van de muziekcommissie op school, een orgaan dat heftig onder invloed stond van de conrector. De laatste was een verwoed amateurcomponist en had steeds het doen spelen van klassieke muziek - en natuurlijk ook van zijn eigen composities - tot taak van de muziekcommissie gemaakt. Toen ik vervolgens, na het aanvaarden van deze illustere positie, een voorstel deed om het beschikbare budget gedeeltelijk te besteden aan het financieren van een jazzconcert, werd me niet alleen duidelijk gemaakt dat er verschil bestond tussen 'dat soort muziek' en klassieke muziek, maar tegelijk, dat mijn verkiezing blijkbaar een 'vergissing' was geweest. Discussie over meningen en voorkeuren bleken van belang, maar wel tegen de achtergrond van objectieve feiten en goede smaak. Ik heb me inderdaad met meer inzet bepaald tot het bestuderen van de objectieve feiten van onze politieke verhoudingen en tot het luisteren naar klassieke muziek, zij het, zoals nog zal blijken, met een iets ander resultaat dan was bedoeld door de geschiedenislerares en de muzikale conrector. Duidelijk werd me echter op dat moment, in die vierde klas, dat er zoiets als een verschil bestaat tussen mijn

directe voorkeuren op 15-jarige leeftijd en hetgeen ik nog zou moeten verwerken bij het opstappen naar hogere regionen van kennis en cultuur. Zo vergaat het vrijwel allen.

Uit onze lagere en middelbare schooltijd hebben we een aantal ideeën opgedaan, die soms duidelijk in het lespakket zaten opgesloten, maar die meestal in de manier van het onderwijzen, in de intonatie van de docenten, en in een hele reeks van kleinere gedragspatronen lagen opgesloten. Elke student weet voor zichzelf dat hij een 'persoon' is, een individualiteit bezit, die voor zichzelf bepaalt waar hij heen gaat, en wat voor meningen hij erop nahoudt. Hij weet ook dat het zijn eigen prestatiereeks is, die het hem mogelijk heeft gemaakt de natuurlijke reeks van de ontplooiing tot een complete mens zo ver af te leggen, dat hij nu bezig is de laatste fase af te leggen. We weten dat we aanspreekbaar zijn op onze eigen verantwoordelijkheid, een verantwoordelijkheid die gevormd is door de scholing, en die diepgang heeft gekregen omdat bij elk besluit, en bij elke uitspraak geput kan worden uit het culturele fonds dat is opgebouwd. De hoger opgeleiden zijn zich ook goed bewust van de enorme afstand die er bestaat tussen hen en die massa mensen die op de een of andere manier - misschien als gevolg van hun kansarmheid - niet in staat zijn gesteld om het hele reisprogramma tot het eind af te leggen. Ze vormen als toekomstige intellectuelen een soort natuurlijke 'elite', tot op de dag dat, dankzij de democratisering iedereen erin zal slagen zich werkelijk volledig te ontplooiën, werkelijk volledig mens te worden. Nogal wat studenten die bijvoorbeeld gevraagd werden naar de motieven voor hun studiekeuze Bouwkunde gaven iets op in de lijn van 'plannen maken die het welzijn van de mensen' vergroot, 'een gunstiger leefklimaat scheppen', en aan de andere kant een bijdrage te leveren aan de 'eigen ontwikkeling'³). De mensen die het einde van de rit halen, hebben zo als het ware een taak, een verantwoordelijkheid ten opzichte van de massa die het niet gehaald heeft; uiteraard tot die massa zelf zo ver zal zijn dat ze deel kan nemen aan het vormgevende proces.

In de loop van het scholingsproces is er met de steeds grotere nadruk op de prestatiereeks als vorm van de natuurlijke ontplooiing van onze vermogens, steeds sterker sprake van een instrumenteel bewustzijn ten opzichte van het onderwijs. Daarmee bedoel ik het besef, dat naarmate men ouder wordt en verder reist met het schoolspoor het onderwijs dat men volgt in toenemende mate wordt opgevat als een middel tot een verder liggend doel. Aan de middenkant gaat sterker het besef spelen dat het individu met zijn eigen bewustzijn via het onderwijs de mogelijkheid heeft om de maatschappij in te gaan op een manier die aansluit bij de eigen wensen en verwachtingen. De school wordt zo duidelijk ervaren als *bemiddelaar tussen individu en samenleving*. De vraag gaat steeds sterker spelen wat je 'worden wilt', en zeker in de laatste jaren van de middelbare opleiding speelt dat probleem in verband met het onderwijspakket waarvoor je gaat kiezen, en dat met die keuze een bepaald verband vertoont.

Aan de doeleindenkant spelen verschillende elementen mee, die uiteenlopen van zeer vage gevoelens tot meer specifieke doelstellingen. Op het punt van de vage gevoelens leeft bij de meesten van ons het besef, dat na zo'n lange opleidingsreis, er een verantwoordelijke taak is weggelegd die onmiddellijk te maken heeft met de hoge ontwikkelingsgraad van onze kunstzinnige en intellectuele vermogens. We willen en we denken ook te worden: leidinggevende, richtinggevende intellectuelen. Als persoonlijke individuen weten we ons door een omvattender verband opgenomen, een verband dat als cultuur zin geeft aan ons bestaan, maar ook een verband dat tegelijk door ons kan worden gevormd, gestuurd. Als intelligentsia denkt deze laag van afgestudeerden richting te gaan geven aan de zinvolheid van onze samenleving, meer dan de massa voor wie de zin meer een gegeven is.

Naarmate echter op school het instrumentele besef ten aanzien van de opleiding sterker wordt, wordt deze algemene behoefte om de wereld te richten, te verbeteren, etcetera, toegespitst op een meer concrete vorm: men wil een bepaald *beroep* gaan uitoefenen, hetgeen in het begin nog de vage indeling in wetenschapsman/-vrouw, kunstenaar, ambtenaar en dergelijke inhoudt. Daarbij speelt echter op de achtergrond steeds de concretisering van algemene beschaving in de richting van expertise, gekoppeld aan een bepaalde beheersing van een bepaald stuk van de wereld: de technieken, de culturele beroepen en dergelijke. Wanneer men eenmaal in de collegebanken heeft mogen plaatsnemen wordt vooral de nadruk op het beroep, op een concrete inschakeling in de maatschappij van belang. De student is zich de lange reis die hij heeft afgelegd bewust, en dat bewustzijn impliceert ook het inzicht dat vele anderen dat punt niet hebben bereikt. Wat ook de eventuele progressieve of democratische gevoelens zijn die de student bewegen: de enorme selectie via afval is niemand ontgaan. Men heeft als universitair student een proces van afstandname doorgemaakt ten opzichte van de diverse uitgangspunten van gezin en vroegere scholing. De mensen die uit een arbeidersgezin voort zijn gekomen (en dat zijn er nog steeds zeer weinigen)⁴⁾ zullen, hoezeer die ervaringen ook verdrongen zijn, niet kunnen vergeten hoe alleen al de moeizame aanpassing aan de taalgebruiken van medeleerlingen en docenten plaatsvond op de middelbare school. Ook de reeks van kleine maar daarom niet minder betekenisvolle botsingen tussen eigen gewoonten en de 'normale' gewoonten op de middelbare school is voor arbeiderskinderen iets wat bij blijft. Voor een veel grotere groep van studenten spelen soortgelijke schokken een rol als ze op de TH of de universiteit komen, maar dan heeft het meestal te maken met het feit dat men vanuit de provincie naar de grote universiteitssteden komt, of dat men vanuit een christelijke achtergrond geconfronteerd wordt met het steeds opnieuw twijfel brengende milieu van wetenschap en politiek, zoals dat aan de instellingen van hoger onderwijs meer of minder aanwezig is.

Het soms grenzeloos verdrietige isolement waarin veel studenten in het begin belanden, is dan als het ware de op één na laatste

kloof tussen ontwikkelingsreeks en 'prestatiereeks' die moet worden overbrugd om de volledige ingroeiing in de complete cultuur te volbrengen. Naast de studieprestaties wordt nu ook nog eens van velen verwacht dat een reeks van kleinere taalgewoonten en andere gebruiken wordt omgevormd, die aansluiten bij deze meer 'algemene hogere waarden'. Het algemeen beschaafd Nederlands is uiteraard slechts één van de meest in het oog springende punten waarop nog steeds veel studenten vanuit de provincie minderwaardigheidscomplexen opdoen. En de afgunst die velen ontwikkelen ten opzichte van de studenten die 'toevallig' uit een groot stadsmilieu van intellectuele aard komen, is alleszins begrijpelijk. Maar men heeft al een lange weg afgelegd, en er wordt hard aan gewerkt om de reis af te maken. Het grote afvalpercentage onder studenten heeft echter zeer veel te maken met deze niet direct met cijfers te beoordelen, maar zeer reëel vereiste sociale prestaties, om de stap omhoog te maken.

Uitdrukkelijk sprak ik van 'de op één na laatste kloof' tussen prestatiereeks en ontplooiingsreeks. Want, hoewel voor nogal wat studenten de ingroei in onze 'hogere beschaving' reeds met grote spanningen gepaard gaat, ligt er zeker vandaag de dag nog een kloof in het verschieft, die vaak met het woordje *vervreemding* wordt afgedekt, en die verband houdt met termen zoals 'overscholing', en 'diploma-inflatie'. Ik bedoel in feite de toenemende werkloosheid onder hoger geschoolden zoals die zich de laatste jaren voordoet en zoals die zich waarschijnlijk op langere termijn in nog sterkere mate gaat voordoen. Dat betreft dus een ervaring die - in tegenstelling tot hetgeen ik in het bovenstaande schetste - nog geen herkenbaarheid bij jullie oproept, maar die toch waarschijnlijk tot het vage verwachtingenpakket behoort dat de meeste studenten en scholieren hebben.

Op de een of andere manier betekent dit, dat de dichtung van de verschillende gaten die er tussen de reeks van intellectuele, sociale en psychologische prestaties, en de natuurlijke ontwikkeling van de fasen van persoonlijke rijping van peuter tot volwassene bestonden, tevergeefs is geweest. Men faalt op het allerlaatst, juist wanneer het einddoel van de reis bereikt lijkt te zijn. Er is als het ware sprake van 'vervreemding' tussen het eigen zelf en wat men wel of juist niet doet. Iets soortgelijks, en misschien nog wel als kwalijker ervaren verschijnsel doet zich voor; zo blijkt uit rondvraag⁵⁾ wanneer na die lange reis over het lange onderwijsspoor men tenslotte wél werk vindt, dat dan echter niet blijkt aan te sluiten bij het eigen wezen, het eigen persoonlijke zelf. Men herkent zich niet in zijn werk, men voelt zich gebruikt, en ervaart niet wat men verwachtte, namelijk leiding te geven aan de samenleving, al is het maar een klein beetje, zin geven aan het bestaan van anderen, en tenminste aan dat van zichzelf.

Samenvattend lijken we de volgende ervaringen te delen en men lijkt zich in het bovenstaand verhaal daarin globaal te kunnen herkennen:

de lange reis door de scholen leggen we af om op basis van een natuurlijk groeiproces van kind tot volwassene, als individu in steeds omvattender zin te participeren in de gemeenschappelijke kennis en cultuur⁶), met als doel deelname aan het maatschappelijk leven in leidinggevende posities. *De school koppelt individu en samenleving, en verenigt datgene wat door milieu en politiek wordt gescheiden.* De school draagt bij aan de gelijkheid en aan democratisch bewustzijn door discussie over meningen tegen het licht van kennis van de objectieve feiten voorop te stellen. Ideaal zou zijn dat de scholing zelf nog gedemocratiseerd wordt, zodat kansarmen eveneens de hele rit kunnen afmaken: want het afmaken van de reis ligt in het principe van de eenheid van onderwijs opgesloten. Als de aansluiting van het individu op de samenleving en haar cultuur slechts beperkt slaagt, vindt er een soort vervreemding tussen de volwassenwording en de mate van deelname aan het culturele leven plaats, dat wil zeggen tussen de in de mens aanwezige oorspronkelijke vermogens en de manier waarop ze gerealiseerd worden. Dit uit zich, al naar gelang men eerder 'faalt' en op een zijspoor terechtkomt, in vormen die variëren van minder gekwalificeerde handarbeid, tot aan isolement en zinloosheidsgevoelens bij de intelligentsia die niet slaagt in realisering van zijn cultureel en kennispotentieel. Het doel waarnaar wij streven, is democratisering van het onderwijs, en daardoor, dat wil zeggen via die spreiding van kennis, ook een spreiding of democratisering van de machtsverhoudingen. Het opheffen van het feitelijke bestaan van elites.

MAATSCHAPPIJVORMEN EN PRODUCTIEWIJZEN

Wat er tot hier is geschreven levert de lezer geen problemen op. Misschien is het zelfs mogelijk te zeggen dat hetgeen gezegd is in feite gericht is geweest op een *effect van herkenning*. Mijn bedoeling is geweest om dit herkenningseffect in elk geval te benaderen, door een *model van scholingservaring* naar voren te schuiven dat voornamelijk is samengesteld uit ervaringsmomenten. Misschien dat in toenemende mate lezers een soort anti-herkenningseffect ondergaan, omdat ze bijvoorbeeld zelf op een 'zijspoor' zijn gezet, of zeer bewust zijn uitgestapt. Het drop-out verschijnsel neemt niet voor niets in omvang toe. Uit reacties op het bovenstaande stuk in de vorm van honderden tentamenantwoorden in essayvorm is echter gebleken dat hier nog steeds in grote lijnen sprake is van een normaal model, zij het dat in toenemende mate een verzetshouding blijkt voor wat betreft de in het model naar voren gekomen 'objectieve kennis' en 'hogere cultuur'. Bij degenen die daar 'negatief' op reageerden is er dan echter meestal sprake van een zuiver emotionele kritiek op ons onderwijssysteem, waarbij meestal eenvoudig een minteken wordt geplaatst bij verschillende kenmerken ervan. Een tegenmodel-ervaring als het ware, die tegelijk enkele van de hoofdlijnen van het geschetste model intact laat.

In het volgende deel van deze paragraaf en in paragraaf 2 ga ik een niet-emotionele, maar veeleer begripsmatige kritiek ontwikkelen. Dat houdt in: kritiek op de structuur van het model - het model als geheel - en niet alleen op enkele aspecten ervan. Zo komen alle elementen in kritiek, van de notie van het scholair systeem als eenheid en als unificerend, tot en met de noties van het individu als uitgangspunt van analyse van het schoolapparaat, de idee van de intelligentsia als elite, de gedachte van verbetering van het spoorlijnconcept via democratisering, en de geschetste notie van 'vervreemding' en beroep. Omdat het om een eerste aanzet gaat moet de lezer een zekere vereenvoudiging van begripsvorming en analyse voor lief nemen. Van kernbegrippen is in paragraaf 5 een overzicht terug te vinden.

We beginnen met een veronderstelling: zou het niet eens zo kunnen zijn, dat de opvatting van het totale complex van onderwijsinstellingen, van de kleuterschool tot en met het hoger onderwijs, in de vergelijking van een spoorweg, alleen opgaat voor diegenen die zelf in dat hoger onderwijs terechtkomen? Dat wil zeggen voor de intellectuelen zelf, en vooral ook voor onderzoekers van het onderwijs, die eerst zelf die weg hebben moeten afleggen, voordat ze tot dat onderzoek konden komen⁷⁾. Zou het niet zo kunnen zijn dat degenen die deze hele, misschien wel vermeende eenheid van onderwijs hebben doorlopen, vooral uit een bepaalde maatschappelijke laag komen, en er in elk geval toe gaan behoren, in het belang waarvan het is om de lange onderwijsweg op te vatten als één lange spoorlijn? Het is in elk geval opvallend dat precies op het moment waarop mensen uit arbeidersgezinnen voor het eerst wat massaler in de richting van het hoger onderwijs gingen, die weg via allerlei regelingen wordt afgezet, uiteenlopend van beperkingen van het aantal studenten per studierichting tot en met een steeds afgeknepener beurzenbeleid.

Ook zou men zich de vraag kunnen stellen of het wel zo is, dat de school datgene verenigt wat in feite in de gezinsopvoeding zoveel verschilt. En ook in hoeverre het zogenaamde falen als gevolg van onvoldoende aandacht voor kansarme kinderen, de oorzaak niet teveel bij de gezinnen legt en onvoldoende bij het schoolapparaat zelf. Het probleem lijkt dan al snel verplaatst te worden naar kwesties als opvoedingsmethoden, en nog een stap verder vormen de aangeboren verschillen in intelligentie in combinatie met de opvoeding de grondslag voor het feit dat zoveel kinderen tijdens de reis op een 'zijspoor' komen. Maar zijn het wel zijsporen? Kan de zuigspeen bij de verklaring van de verschillen in studieresultaten en schoolcarrières wel als uitgangspunt genomen worden, of functioneert de zuigspeen hier meer als een fopspeen? Hoewel het nauwelijks te betwisten valt, dat er geen volwassene zou ontstaan zonder kindschap, vloeit daar bepaald niet logisch uit voort, dat het soort volwassene dat ontstaat, kan worden begrepen uit het natuurlijke rijpingsproces, dat iedereen nu eenmaal doorloopt⁸⁾. De vraag die we op deze manier feitelijk oproepen, is precies naar de geaardheid van die volwassene en de veronderstelling dringt zich op, dat de vaardig-

heden en de persoonlijkheid van de volwassene niet het natuurlijke groeiprodukt zijn dat biologisch is vastgelegd, maar dat ze begrepen moeten worden als maatschappelijke verschijnselen. Wat wil dat nu precies zeggen: dat persoonlijkheid en eigenschappen maatschappelijke verschijnselen zijn? Als we daar een antwoord op kunnen geven, kan de vraag naar de plaats van de scholing in deze maatschappij - denk ik - nader bepaald worden.

Om die vraag naar het maatschappelijke karakter van de persoonlijkheid en diens eigenschappen te kunnen beantwoorden, lijkt het onontkoombaar vast te leggen wat een maatschappij nu precies is. In het verleden werd een maatschappij vaak opgevat als een soort bewust contract tussen individuen, die tot zo'n overeenkomst besloten om de strijd die er anders tussen hen zou bestaan, om schaarse goederen en macht, in goede banen te leiden. Vaak ook had zo'n opvatting een normatief element in zich: menselijke individuen zouden eigenlijk zo'n contract moeten sluiten, in de vorm van zo ideaal mogelijk geformuleerde wetten⁹⁾. De latere sociale filosofie en de eruit voortkomende sociologie hebben de neiging gehad hier wat correcties op aan te brengen, zonder aan het principe veel afbreuk te doen: de maatschappij werd meer gehistoriceerd, in die zin dat men alle regeltjes, en door mensen aangetroffen gedragsnormen ging opvatten als ongewilde resultaten van allemaal afzonderlijke individuele wilsuitingen. Mensen vormen waarden, maar ze kunnen dat steeds slechts doen binnen al gevormde waardenpatronen, waardoor het niet een soort mooi plan of contract wordt, maar een veelheid van vaak tegengestelde waarden en de erop gebaseerde handelingen van mensen. Voor ons is echter de kern van deze sociologische opvatting interessant, omdat die niets wezenlijks verandert aan de contractopvatting van een maatschappij. Ook hier zijn het in laatste instantie individuen, die de maatschappij vormen, maken en veranderen, zij het dat hun produkt zich vaak tegen hen keert. In de trant van de tovenaarsleerling die wel de eerste toverformule weet te hanteren, maar die niet weet hoe hij hem ongedaan moet maken. De kern van deze gedachtengang is dus het in principe vrije, en aan alle andere mensen gelijke individu. En de relatie tussen dit individu en 'de' maatschappij - als het niet door elke enkeling precies zo gewilde resultaat - vormt op die manier het hoofdprobleem van de sociologie. In de 3e en 4e paragraaf kom ik op die sociologie weer terug. Het vervelende van deze probleemstelling is, dat de vraag waar wij van zijn uitgegaan op deze wijze niet gesteld kan worden. We vroegen immers juist niet naar de relatie tussen een vrij, en aan anderen gelijk individu enerzijds én de samenleving anderzijds, maar naar *het maatschappelijke karakter van dat individu*. Of anders geformuleerd: in onze vraag lag opgesloten de gedachte dat het individu zoals we dat kennen wel eens niets anders dan een maatschappelijk verschijnsel zou kunnen zijn.

Voordat ik daarop inga, is het natuurlijk nuttig één punt goed duidelijk te maken: ik probeer door het stellen van de vraag op deze manier niet te suggereren dat de individualiteit van ieder van ons

maar een soort illusie is, of dat we allemaal 'gelijk' zijn. Integendeel, dat zal nog blijken. Wat ik probeer te zeggen, is, dat - hoe werkelijk de individualiteit van elk van ons ook is - die individualiteit daarom nog niet noodzakelijkerwijs het uitgangspunt hoeft te zijn van een theorie omtrent de maatschappij en haar instellingen, waaronder de scholing. Individualiteit, zo luidt de stelling die ik ga proberen te steunen met argumenten, is het zeer reële produkt van bepaalde maatschappelijke voorwaarden. Het is zélf dus het produkt van een bepaalde maatschappelijke organisatie, en kan, als dat zou kloppen, daar niet nog eens naast of tegenover geplaatst worden, zoals veel sociologische analyses dat doen. Duidelijk moet daarbij ook zijn dat het me er niet om te doen is te beweren dat bijvoorbeeld onze eigenschappen als biologisch organisme in feite allemaal maatschappelijke verschijnselen zouden zijn. Dat zou de grootst mogelijke onzin opleveren, in de trant van: zonder maatschappelijke context geen seksualiteit, om eens een voorbeeld te noemen (waarbij terzijde kan worden genoteerd dat er tegelijk wel gesproken kan worden over maatschappelijk bepaalde seksualiteitsvormen). Waar het echter om gaat is vast te stellen dat de verschillende biologische eigenschappen - als ik ze even botweg zo noem - voor wat betreft de menselijke soort slechts bestaanbaar zijn onder maatschappelijke omstandigheden, en dat als die maatschappelijke omstandigheden zouden kunnen variëren, ook de maatschappelijke functie en vorm van die eigenschappen zal variëren. Het is dus zaak eerst duidelijk te maken wat ik onder maatschappelijke organisatie versta, en vervolgens waarom deze kan variëren. Daarna kan gevraagd worden naar de variatie in individualiteit, als produkt van die verschillende maatschappelijke organisatievormen.

Om te beginnen het verschil tussen een bijenmaatschappij en een mensenmaatschappij. Hoewel niet alle bijensoorten in samenlevingen of volken bijeenkomen, interesseren ons hier vooral die volken. Zonder er al te veel aandacht aan te besteden, kunnen we vaststellen dat in die volken een bijzonder soort arbeidsdeling bestaat, waarbij centralisme hoogtij viert. De hele organisatie is opgebouwd rondom de larven en de koningin, en met name rondom die larven waaruit nieuwe koninginnen moeten groeien. Gilbert Nixon merkt naar aanleiding van de steeds weer terugkerende cyclus - waarbij vrij ingewikkelde patronen steeds terugkeren - het volgende op: 'Wanneer men bereid is de honingbij als een instinctwezen te beschouwen achter welks menigvuldige handelingen geen spoor van intelligentie te vinden is, dan zal men proberen in de veranderende omstandigheden die nu in het volk heersen een of andere factor te vinden, waarop de geleidelijke vermagering van het achterlijf van de koningin eenvoudig een *automatisch* antwoord is¹⁰'. Arbeidsdeling en de erbij horende specifieke gedragpatronen zijn in zo'n bijensamenleving instinctief geregeld, en wel zo dat het schema of *programma van instincten* bepalend is voor het gedrag, en bepalend is voor hetgeen tot prikkel kan worden voor het desbetreffende

bijenorganisme. Uit de veelheid van mogelijke prikkels in de omgeving worden door dit programma bepaalde elementen geselecteerd als potentiële prikkels, terwijl hele reeksen elementen uit die omgeving nooit het organisme in kwestie kunnen gaan prikkelen, en dus geen gedrag zullen oproepen.

Het bijzondere van deze bijensamenleving, en in feite het kenmerk van de meeste soorten dierensamenleving is precies, dat er een dergelijke schitterende orde aanwezig is, gebaseerd op een programma van instincten, terwijl deze orde de enige voor de desbetreffende soort mogelijke orde is. Waar in een dergelijke bijensamenleving het centralisme niet kan worden ingeruild voor bijvoorbeeld een democratische ordening, daar is het bijzondere van de menselijke maatschappijformaties, dat de variaties vrij indrukwekkend zijn, en dat vooral ook de aanpassingsvermogens van de menselijke soort aan een reeks van wisselende natuurlijke omstandigheden opvallend zijn. Waaruit bestaat dan de bijzondere onderscheid tussen de diersoort mens en andere diersoorten, op grond waarvan dat opvallende verschil tussen de genoemde twee soorten samenlevingsvormen wordt aangetroffen? In eerste instantie denkt men daarbij aan kenmerken zoals bewustzijn, taal en dergelijke meer. Het lijkt echter een zinvolle hypothese om te veronderstellen dat de mensen zichzelf van andere dieren begonnen te onderscheiden, toen ze als soort ertoe overgingen hun eigen levensmiddelen te *produceren*¹¹⁾. Uiteraard heeft die stap te maken met diverse evolutionaire ontwikkelingen van de opponerende duim, wijzigingen in de stand van het lichaam en bovenal veranderingen in de functioneringswijze van het zenuwstelsel. De kern van de hypothese, die het uitgangspunt voor het werk van Karl Marx rond het midden van de vorige eeuw vormde, is echter dat weliswaar dergelijke evolutionair-biologische veranderingen de voorwaarde vormen voor de bijzonderheid van menselijke maatschappijvormen, dat wil zeggen hun variabiliteit, maar dat vervolgens vanuit het bijzondere effect van die evolutionaire veranderingen - te weten het feit dat mensen hun eigen levensmiddelen gingen produceren, en daarmee de materiële bestaanscondities - pas de *maatschappijvormen* kunnen worden begrepen.

De biologische veranderingen verklaren zo het feit dat er sprake is van grote variatie in maatschappijvormen van mensen, maar de wijze van produceren zou volgens deze hypothese pas enig begrip mogelijk maken van het hoe van elke bijzondere maatschappijvorm. Er is dus sprake van een belangrijk onderscheid tussen de ontstaansbron van verschillende elementen, en de structurele verbinding ervan in een bepaalde maatschappijvorm. Elk kind, zo argumenteerde Marx destijds, weet dat geen menselijke maatschappij zou kunnen voortbestaan, als er niet op de één of andere manier zou worden gewerkt, geproduceerd, dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld die bijensamenleving waarin de werkers slechts hoeven te zoeken naar levensmiddelen, die dan steeds op een voor hen strikt vastgelegde manier worden verwerkt¹²⁾. De *veronderstelling* luidt nu, dat uit de verschillende *wijzen* waarop er geproduceerd wordt, begrepen kan

worden hoe een menselijke maatschappij als samenhangend geheel functioneert.

Hoe, zo luidt dan de volgende vraag, moeten we ons zo'n wijze van produceren indenken? Wat voor eenheden moeten we onderscheiden en welke verbanden kunnen we daartussen leggen? Welke variatie kunnen we ons in die verbanden tussen de elementen denken, op grond waarvan de verschillen in maatschappijvormen kunnen worden benaderd? Het gaat me er nog steeds om te bepalen wat precies de plaats is van het schoolapparaat in onze maatschappij. De bedoeling van deze omweg is te bepalen in hoeverre de scholing de eenheid en het verenigende effect bezit, zoals we die eerder uit eigen ervaring meenden te kunnen constateren. Maar om op die vragen antwoord te kunnen geven, is het nodig om aan te geven hoe die maatschappij, waarin dat hele scholingsapparaat haar taken moet vervullen, functioneert en is opgebouwd. Of de vraag anders gesteld: welke plaats en functie heeft het scholingsapparaat in dat ingewikkelde maatschappelijke geheel, dat uiteindelijk zorg zal moeten dragen voor de instandhouding van de mensen die haar samen uitmaken? Of nog iets anders: welke plaats en functie heeft het scholingsapparaat in het omvattende maatschappelijke proces dat ervoor zorgt dat dit maatschappelijke proces zichzelf reproduceert?

Het zal duidelijk zijn dat een maatschappij alleen dan de naam van 'maatschappij' verdient, als de manier waarop er geproduceerd wordt ertoe bijdraagt, dat op de één of andere manier alles wat er in dat produktieproces wordt 'versleten' weer opnieuw wordt geproduceerd. Anders zou er eigenlijk alleen maar sprake kunnen zijn van een tijdelijke samenleving van mensen die de hun ter beschikking staande middelen opsouperen, om tenslotte te gronde te gaan. Een maatschappij is alleen dan een maatschappij als ze ervoor zorgt, dat alle elementen die tot haar produktie bijdragen steeds weer worden vernieuwd, of gereproduceerd zoals dat heet. Produktie in een maatschappij moet tegelijkertijd reproductie zijn van de produktievoorwaarden. Anders hoeven we over alle andere elementen van die samenleving, zoals vrije tijdsbesteding, cultuuruitingen, politieke meningsvorming en dergelijke niet eens te praten. Slaagt een maatschappij er niet in het produktieproces op gang te houden, dan zijn die andere maatschappelijke omgangsvormen niet eens denkbaar. Marx merkt ten aanzien van enkele van zijn critici die meenden dat weliswaar nu de economie overheerst, in de middeleeuwen echter het katholicisme, en in de klassieke oudheid de politiek, het volgende op: 'Het verbaast me', schrijft hij, 'dat sommige critici veronderstellen dat dergelijke algemeen bekende feiten over deze twee tijdperken iemand ontgaan zouden zijn'. Daarin ligt ook niet het probleem. 'Zoveel is echter duidelijk, dat de middeleeuwen niet van het katholicisme en de klassieke wereld niet van de politiek kon leven. De manier en de wijze waarop ze in hun levensonderhoud voorzagen, verklaart daarentegen waarom in het ene geval het katholicisme, in het andere geval de politiek de hoofdrol speelde¹³⁾'.

Uitgaande van die *hypothese* stellen we nu de belangrijke vraag

naar deelelementen van een bepaalde wijze van produceren, en de mogelijke verbanden tussen die elementen. Daarna volgt de vraag naar hun reproductie, hun instandhouding om in de 2e paragraaf de analyse van het schoolapparaat weer op te pakken. In eerste instantie kunnen we uitgaan van een *proces van arbeid*, door middel waarvan menselijke arbeid met behulp van bepaalde hulpmiddelen de natuurlijke omgeving bewerkt: hij haalt grondstoffen uit de aarde, maakt er nieuwe hulpmiddelen uit, of vormt ze om tot consumptiegoederen. De meest elementaire vorm daarbij lijkt de landbouw te zijn en pas later zien we mijnbouw, industrie, etcetera, opkomen. We kunnen dus in het arbeidsproces onderscheid maken tussen de arbeidskracht van mensen, de produktiemiddelen met behulp waarvan gewerkt wordt, en de grondstoffen die bewerkt worden. Het punt waar het nu om gaat, is dat deze arbeid - of zoals het wel genoemd is - 'de stofwisseling tussen mens en natuur', steeds onder bepaalde verhoudingen wordt uitgevoerd. Verhoudingen die we proberen op te sporen aan de hand van juist de verbanden die bestaan tussen de genoemde elementen. En wat we in de allereerste plaats ontdekken, wanneer we van een zeer algemene bepaling van de elementen van het arbeidsproces (arbeidskracht/produktiemiddelen: arbeidsobject/arbeidsmiddelen, etcetera) overgaan tot concrete bestudering van de verhoudingen waarbinnen zo'n arbeidsproces zich werkelijk voltrekt, in eerste instantie uitgaande van de vraag naar de verdeling van de arbeidsprodukten, is dat er ook bepaalde groepen mensen in een maatschappij niet deelnemen aan het arbeidsproces, maar wel van de vruchten plukken. De vraag rijst dan ook onmiddellijk wat precies de relatie is tussen enerzijds de verschillende produktiekrachten, te weten de arbeidskracht en de produktiemiddelen, en anderzijds deze groep van niet-werkende, in de zin van: niet directe deelnemers aan het arbeidsproces.

Juist omdat het concrete arbeidsproces steeds onder bepaalde produktieverhoudingen plaatsvindt, noemen we de 'combinatie' van beide: arbeidsproces en produktieverhoudingen als één geheel, het *produktieproces*. Er wordt dus niet eenvoudig gewerkt; er wordt gewerkt onder bepaalde produktieverhoudingen, die een bepaald effect hebben op de manier van functioneren van dat arbeidsproces. Dat wil ik toelichten aan de hand van een eenvoudige vergelijking van de *feodale produktiewijze* die hoofdzakelijk functioneerde tijdens 'de Middeleeuwen', en de *kapitalistische produktiewijze*, zoals die zich sedert 'de Renaissance' langzaam aan heeft ontwikkeld. De feodale situatie wordt gekenmerkt door een maatschappij waarin allerlei organen optreden die uiteindelijk draaien rondom de spil van persoonlijke loyaliteitsverhoudingen. Vanaf de top van de hiërarchische pyramide, waar de centrale vorst als voornaamste niet-werker zetelde, liepen er naar de lagere niveaus persoonlijke verbindingen, bezegeld via de eed van trouw, eindigende bij een relatie tussen lagere heren, of vazallen, en de boeren die als horigen of lijfeigenen op het land werkten. Deze horige, dat wil zeggen de directe producent, was gebonden aan zijn grond, en daarmee aan de grondeigenaar, en hij kon

zich niet bewegen buiten het gebied van de 'hof' of de 'echte', op straffe van tuchting of definitieve verstoting. De heer centraliseerde in zich alle machtsvormen en was tegelijk rechter, administrateur, bevelvoerder van het leger als dat bijeengetrommeld werd uit de horigen, en natuurlijk grootgrondeigenaar, het fundament van deze gecentraliseerde machtsvorm. *Kenmerkend* in dat geval is, dat de directe arbeidskracht niet volkomen gescheiden is van de produktiemiddelen en het arbeidsobject. Hoewel de heer het juridische en economische *eigendom* heeft over de grond en de arbeidsmiddelen, is het de boer die in dit geval het *bezit* erover heeft, dat wil zeggen de capaciteit om het geheel van produktiemiddelen aan de gang te houden, ofwel: hij bezit de macht over het arbeidsproces¹⁴).

Precies op grond van dit laatste punt, dat de relaties omvat tussen arbeidskracht, produktiemiddelen en niet-arbeider, wordt begrijpelijk hoe de andere maatschappelijke, *niet-economische verhoudingen* functioneren. Immers, juist omdat de boer in de feodale produktiewijze nog het bezit heeft over de produktiemiddelen (de ambachtsman in de feodale ambachtelijke produktie had vaak zelfs het eigendom over de produktiemiddelen) is van tevoren niet gegarandeerd dat deze meer zal produceren op zijn stuk land dan nodig is voor zijn eigen onderhoud. De vraag rijst dan onder wat voor kondities het mogelijk wordt, dat een relatief omvangrijke hofhouding van de verschillende heerlijke standen aan hun levensonderhoud kon komen, als ze uitdrukkelijk daarvoor niet zelf via arbeid zorgdroegen. Die mogelijkheid ligt opgesloten in de genoemde persoonlijke 'loyale' banden van hoog tot laag, die in laatste instantie op geweld berustten (zoals blijkt uit de ontstaansgeschiedenis van de feodale maatschappijvormen), waardoor de directe producenten via allerlei mechanismen zoals de tienden of het werken op direct 'heerlijke' gronden gedurende een bepaald aantal dagen per jaar, zich verplichtten tot directe produktie voor deheren en hun hof. Daarmee wordt in principe de als cement werkende katholieke religie begrijpelijk, welke de loyaliteit vaste vormen gaf, terwijl tegelijk inzichtelijk wordt waarom politiek/juridische machtsvormen direct samenvielen met de economische macht. Opdat Keizer Karel met zijn hof 'van paltz tot paltz' kon gaan - opdat, kortom, een stel verheven boerenpummels van de ene grote opslagplaats van etenswaren naar de andere kon reizen, om deze daar te verorberen en weer verder te gaan - moest een politiek-ideologisch systeem in werking zijn, dat de arbeid van de horigen in *meearbeid* omzette, méér dan nodig voor hun eigen levensonderhoud. Op die manier kon de produktievorm van de feodaliteit als reproductie van die vorm zelf functioneren. De economische vorm van het produktieproces blijkt zo het bepalende element te zijn in het geheel van de produktiewijze die bij haar hoort: een produktiewijze die dus bestaat uit verschillende elementen die meer of minder met elkaar samenvallen¹⁵). Elke keer moet weer worden bekeken wat precies de elementen van zo'n produktiewijze zijn¹⁶), maar tegelijk wordt duidelijk dat als deze verklaringsvorm correct blijkt, de samenhang van die verschillende

elementen zoals de politiek, de economie en de ideologie slechts kunnen worden begrepen vanuit de vraag in hoeverre ze in hun bijzondere samenhang bijdragen aan de reproductie van die elementaire tegenstelling die er bestaat tussen de klasse van de horigen die produceren, opdat de klasse van de heren dat niet hoeft te doen. *Een maatschappij lijkt zo slechts denkbaar als geheel van maatschappelijke verhoudingen die samen deze klassentegenstellingen reproducteren*¹⁷⁾.

Bekijken we in hoeverre dit principe ons helpt bij het vastleggen van de contouren van de produktiewijze die *ons eigen maatschappelijke stelsel* bepaalt, dan kunnen we het volgende opmerken: Hier is de scheiding tussen de arbeidskracht als directe producent en de produktiemiddelen en het arbeidsobject compleet. Ze zijn in handen van de kapitalistische bedrijven, die in tegenstelling tot de feodale situatie niet meer voor het direct gebruik produceren, maar voor een anonieme markt. Het bedrijf heeft behoefte aan arbeidskrachten die niet meer gebonden zijn aan één bepaald produktieproces en één bepaalde plaats, maar die afhankelijk van de successen met bepaalde goederen, nu eens hier dan weer daar kunnen worden ingezet. De arbeider heeft dus elke directe relatie met de produktiemiddelen verloren, maar is daardoor wel 'vrij' geworden in vergelijking met de horige, omdat hij zijn arbeidskracht (het laatste wat hem overblijft als eigendom) op de markt moet kunnen brengen, een markt die niet meer aan plaats en heer gebonden is. De wijze waarop dit produktieproces nu functioneert is zodanig, dat de arbeider een loon krijgt uitbetaald met behulp waarvan hij zich in leven kan houden, een 'eerlijk' loon dus omdat het op een vrije arbeidsmarkt tot stand komt, terwijl tegelijk het produktieproces winst oplevert. In tegenstelling tot het feodale produktieproces is het hier niet meer nodig om via directe politieke machtsverhoudingen de meerarbeid af te dwingen en af te romen. Dit kan via een op de open markt bedongen eerlijk loon voor de arbeidskracht gerealiseerd worden, zonder tussenkomst van geweld of bijzondere loyaliteitsrelaties tussen bijzondere personen. Dat maakt de bijzondere, beperkt zelfstandige plaats van de politieke verhoudingen ten opzichte van de economie in het kapitalisme begrijpelijk, waar de staat slechts dan ingrijpt in de economie, als het produktieproces niet zelf bij machte is het beschreven winstmechanisme te laten functioneren. Omdat er echter ingebouwde, hier niet verder te beschrijven tendenzen bestaan in deze kapitalistische economie om het loon van de arbeider te drukken en om crises op te roepen, staat het principe van een eerlijke ruil van arbeidskracht tegen loon voortdurend periodiek onder druk. De werkloosheid en de loonstrijd tussen arbeid en kapitaal worden daarmee begrijpelijk¹⁸⁾.

Wat is nu *het resultaat* van onze analyse tot nog toe? We hebben geleerd hoe een arbeidsproces alleen maar als bijzonder soort produktieproces kon worden opgevat. Daarbij bleek dat het produktieproces in de kapitalistische produktiewijze steeds de tegenstelling tussen

twee klassen reproduceert, namelijk de tegenstelling tussen de arbeidersklasse enerzijds en de bezitters en eigenaren van de produktiemiddelen anderzijds, kort samengevat als bourgeoisie. Hoewel die tegenstelling niet dagelijks zichtbaar is, maar schuilgaat achter de loonvorm die een eerlijk loon voor een bepaalde hoeveelheid arbeid lijkt te geven, blijkt uit de analyse dat de winst die voortdurend gemaakt wordt uiteindelijk bestaat uit de niet door de ondernemers betaalde meerarbeid. Wil deze bijzondere manier van produceren voortbestaan dan dient op de één of andere manier de genoemde *grondslag van het kapitalisme*, de volstreekte scheiding van directe arbeider van de produktiemiddelen, gereproduceerd te worden. Anders geformuleerd: de verschillende elementen van het kapitalistische produktieproces dienen zodanig gereproduceerd te worden dat ze hun kapitalistische vorm behouden, te weten de produktiemiddelen als privaateigendom van de bourgeoisie, en de arbeidskracht in de vorm van een arbeidersklasse, die tegelijk de marktwaarde van haar arbeidskracht als eerlijk loon opvat (waarvoor af en toe natuurlijk gestreden moet worden om het op peil te houden), terwijl deze arbeidersklasse binnen de bestaande politieke verhoudingen van de parlementaire democratie bereid is de werkloosheid als tijdelijk ongemak te accepteren, zonder de produktiewijze zelf ter discussie te stellen.

Of, zoals Marx het vroeger al formuleerde: 'De produktie van kapitalisten en loonarbeiders is het voornaamste produkt van het bijzondere produktieproces van waardevorming van het kapitaal'¹⁹). Tot die reproductie van de arbeidskracht behoren volgens hem, wat hij noemt de 'subjectieve' aspecten, die gelegen zijn in 'de overleving en opeenhoping van het lot van de arbeidersklasse'²⁰), kortweg haar historisch besef. Natuurlijk is die reproductie alleen dan effectief vanuit het standpunt van de kapitalistische produktiewijze, wanneer dat historische besef niet kritisch en strijdbaar is, maar uiteindelijk neerkomt op de reproductie van de bestaande produktieverhoudingen.

2. ONDERWIJS EN MAATSCHAPPIJ

INDIVIDUALITEITSVORMEN

Een maatschappijformatie die is gebaseerd op de bijzondere, kapitalistische verbinding van arbeidskracht, produktiemiddelen en niet-arbeiders draait uiteindelijk rondom het probleem van de reproductie van de relatie tussen twee hoofdklassen: de bourgeoisie in al haar complexiteit en de arbeidersklasse in al haar complexiteit. Dat is samengevat het resultaat van de overwegingen in paragraaf 1. De relatie tussen deze twee klassen, ook wel genoemd klassenverhoudingen, vormt daarmee het probleem waar ik nu op in moet gaan, omdat alleen vanuit die relatie iets zinnigs te zeggen lijkt te zijn over het scholingsapparaat, en de ideeën die we daarover in eerste instantie in de vorm van een 'spontaan' model hebben geformuleerd.

Ik begin daarom met het aanbrengen van een belangrijk onderscheid, waarzonder het hele vraagstuk ontoegankelijk zou blijven en waarzonder we onherroepelijk weer zouden belanden bij de dagelijkse noties zoals we die eerder beschreven, en die juist problematisch lijken te worden als we iets verder kijken en denken dan onze dagelijkse ervaringsneus lang is. Zo worden we daar immers al toe gedwongen door de kloof die deze noties scheidt van verschillende 'feiten' die niet binnen dat alledaagse besef passen. Immers, als het werkelijk zo zou zijn, dat het complex van onderwijsinstellingen een eenheid vormt, en een eenheidseffect heeft op de leerlingen, en als het zogenaamde democratiseringsproces dit resultaat zou moeten versterken, blijft onbegrijpelijk waarom over een lange reeks van jaren de verdelingspercentages over de verschillende schooltypen (de hoofdstations én de stations van de zijsporen) ongeveer gelijk blijft, en de scholariseringsgraad (het percentage onderwijsvolgenden per leeftijdsgroep) vrijwel gelijk blijft¹). Er moet blijkbaar iets anders aan de hand zijn met dat scholingsapparaat.

Laat ik daarom beginnen met dat belangrijke onderscheid²). Bij de reproductie van de maatschappelijke verhoudingen tussen de verschillende klassen, en met name tussen de hoofdklassen van het kapitalisme, de bourgeoisie en de arbeidersklasse, kunnen we twee aspecten onderscheiden die nauw samenhangen maar die elk afzonderlijk de aandacht vragen. Aan de ene kant vraagt het bestaan van de verschillende klassen om de reproductie van de klasseposities, om de reproductie van de maatschappelijke plaatsen van de klassen. Wil een maatschappij werkelijk functioneren als maatschappij, en niet als

clubje mensen dat verschillende zomaar aangetroffen levensmiddelen opsoupeert zonder te zorgen voor de dag van morgen, dan dient ze ervoor te zorgen dat tijdens het produceren van die levensmiddelen ook wordt gezorgd dat er middelen en voorwaarden worden geproduceerd die het mogelijk maken om morgen opnieuw levensmiddelen te produceren. Tot die voorwaarden behoren de zorg voor de produktiemiddelen, die door gebruik vandaag verslijten en die dus voor morgen moeten kunnen worden vervangen door nieuwe. Daartoe behoort de zorg voor de arbeidskracht, die vermoeid als ze wordt door deelname aan het arbeidsproces, onder zodanige condities moet leven dat ze gevoed en uitgeslapen de volgende dag net zo fit aan de fabriekspoort staat als de vorige dag. En daartoe behoort van name ook de garantie dat de verhoudingen tussen arbeider en niet-arbeider, in het kapitalisme dus de verhoudingen tussen bourgeoisie en arbeidersklasse, hetzelfde blijven. Zo moet, wil de kapitalistische maatschappijvorm intact blijven, ervoor worden gezorgd dat het hele produktieproces blijft voortdraaien op een zodanige manier, dat de arbeiders geen bezit nemen van de produktiemiddelen, omdat, zoals we tijdens het eerste college zagen, op die scheiding van directe producent (of arbeidskracht) en produktiemiddelen (of machines en grondstoffen) het hele kapitalistische systeem is gebaseerd.

De veronderstelling luidt nu, dat de *reproductie van de verschillende mensen* die de genoemde maatschappelijke posities moeten bezetten - het tweede aspect van het reproductievraagstuk - sterk afhankelijk is van de reproductie van het eerste punt, dat wil zeggen de maatschappelijke posities. Dat houdt in dat volgens deze veronderstelling de verdeling van de mensen over de verschillende maatschappelijke posities, niet afhangt van de persoonlijke 'keuze' en 'aspiraties' van die mensen, maar van het proces van reproductie van te bezetten plaatsen. Het zal duidelijk zijn, dat we daarmee al midden in het scholingsvraagstuk zitten zoals we dat eerder formuleerden. Immers, volgens deze opvatting heeft de scholing bepaalde, nog nader te bepalen taken voor de reproductie van mensen die moeten kunnen deelnemen aan het maatschappelijke produktieproces (dat wil zeggen de produktie van al die goederen en diensten die we nodig hebben om verder te gaan). Maar die taken, en de verdeling van de mensen welke mede door de school wordt verzorgd, lijkt afhankelijk te zijn van de structuur van de maatschappij, en niet van de individuele wensen, verlangens en vermogens van de enkelingen. Daarmee zijn we weer terug bij de vraag naar de maatschappelijke aard van de individualiteit. Het gaat in dat geval uitdrukkelijk niet om het ontkennen van de individuele ongelijkheid tussen mensen, of om het reduceren van 'biologische' eigenschappen van een organisme tot maatschappelijke verschijnselen. Wél kunnen we aannemen dat de individualiteitsvorm, dat wil zeggen de manier waarop een individu ten opzichte van anderen een relatie heeft, én de zelfopvatting die daarmee gepaard gaat, worden bepaald door de maatschappelijke verhoudingen in de zin zoals we die eerder aangaven.

Kort en goed zou men kunnen zeggen dat precies dergelijke *histori-*

sche vormen van individualiteit tot die voorwaarden behoren waaronder een bepaald soort produktiewijze zichzelf überhaupt kan reproduceren. Of anders geformuleerd: hoe lang zou het kapitalisme met haar veelvormige uitbuitings- en onderdruktingsrelaties, die variëren van economische uitbuiting tot racisme, het kunnen withouden, als de mensen die de door dat systeem geproduceerde maatschappelijke posities bezetten, zichzelf niet voortdurend zouden opvatten als 'arbeider' of als 'rechtmatig eigenaar van de fabrieken'. Dat systeem staat of valt bij de zelfopvatting van de arbeider, die inhoudt dát hij zichzelf als arbeider opvat, en dat ook accepteert als zijn éigen bestaanswijze überhaupt, als iets wat niet anders zou kunnen zijn dan het is.

Verbinden we die veronderstelling van historische individualiteitsvormen³⁾ met hetgeen in de vorige paragraaf werd behandeld met betrekking tot respectievelijk de feodale en de kapitalistische verbinding van arbeidskracht, produktiemiddel en niet-arbeider, dan lijken de volgende kwesties een behandeling waard. In de eerste plaats de vraag naar de bijzondere kapitalistische individualiteitsvormen en in de tweede plaats de vraag naar het mechanisme door middel waarvan dergelijke individualiteitsvormen bestaan.

Van groot belang voor het beantwoorden van de eerste vraag, dat wil zeggen de vraag naar de kapitalistische individualiteitsvormen, is dat we de nadruk leggen op het meervoud. Hoewel we enkele keren voor het gemak spraken over 'het' kapitalisme, is tegelijk al duidelijk geworden dat een, op de kapitalistische produktiewijze gebaseerde maatschappij een ingewikkeld geheel vormt, met allerlei min of meer zelfstandige gedragspatronen. Zo wordt er niet alleen op het niveau van materiële goederen geproduceerd, er worden ook diensten verleend, mensen zijn bezig met de produktie van wetenschappelijke en filosofische theorieën, en elders zijn weer mensen bezig met het construeren van kunstobjecten. Tevens kan gewezen worden op de 'produktie' van criminaliteit, ziekte, etcetera, waarbij dan wel gewezen moet worden op het feit dat in dat geval een ruimer begrip 'produktie' wordt gehanteerd. Verder wordt er niet alleen geproduceerd, maar we treffen ook ingewikkelde netwerken van distributie van de produkten aan, die uiteindelijk uitlopen op een variëteit van consumptievormen. Laten we de bij deze verschillende niveaus van activiteiten horende gedragspatronen voortaan *praktijkvormen* noemen, om dat als algemene term te hanteren. Bij elk van deze praktijkvormen - die dus niet bepaald worden door de wensen, verlangens en verwachtingen van de mensen die ze uitvoeren - zouden in principe verschillende individualiteitsvormen horen, en een uitvoerige analyse zou de samenhang daarvan moeten bepalen, tegen de achtergrond van hun functioneren in de reproductie van de kapitalistische produktiewijze. Mij gaat het er hier slechts om, aan de hand van de paar opmerkingen die we over feodalisme en kapitalisme maakten, enkele grondtrekken van de typisch kapitalistische individualiteitsvormen te schetsen.

De feodale produktiewijze kenmerkte zich door een niet-volkomen

scheiding van arbeidskracht en produktiemiddelen (grond, hulpmiddelen, etcetera). Tegelijk werd op grond hiervan voor de directe behoefte van de boeren en hun heren geproduceerd, en niet voor een anonieme markt. De arbeid voltrok zich op die manier zodanig, dat een persoonlijke relatie tussen behoeften, arbeidsmiddelen en verichte arbeid plaatsvond, terwijl deze via de bijzondere geaardheid van de politieke samenhang het karakter kreeg van persoonlijke verhoudingen tussen individuen in een omvattender sociaal kader. Het groepskarakter van het rooms-katholicisme van de middeleeuwen vormde hiervan de ideologische uitdrukking. Samengevat dus: een individualiteitsvorm gefundeerd in een groepservaring met persoonlijke loyaliteitsrelaties, welke centraal staan.

Kijken we naar de kapitalistische produktievorm dan zien we dat de scheiding tussen arbeidskracht en produktiemiddel radicaal is, 'tot uitdrukking komend' in het particulier eigendom van de produktiemiddelen. Daarbij is de tendens van dien aard, dat deze scheiding zich op alle niveaus van het produktieproces lijkt door te zetten. Niet alleen wat betreft de eigendomsrelatie is er sprake van scheiding, maar ook op het niveau van het bezit, dat wil zeggen de capaciteit om de produktiemiddelen op een bepaalde manier in werking te zetten. De opkomst van het *'scientific management'* van Taylor - ofwel de planmatig opgevoerde besturing van elk van de arbeidsactiviteiten en het elimineren van eventuele kennis en inzichten in het geheel van het produktieproces bij de arbeiders - de groei van dit Taylorisme is een directe consequentie van de genoemde fundamentele scheiding van de directe producent van zijn produktiemiddelen⁴). Er is geen persoonlijke relatie tussen produkt, produktiemiddel en arbeider, en de mogelijkheid om, wat Marx 'virtuositeit' noemde te ontwikkelen, werd als het ware uit het arbeidsproces gelicht⁵). De arbeider heeft geen persoonlijke relatie met de eigenaar van de produktiemiddelen, omdat zijn relatie met deze eigenaar over het loon, dat wil zeggen via het geld verloopt, iets wat de tegenpool van loyaliteit oplevert. Noch heeft hij een persoonlijke verbintenis met degenen die het produkt tenslotte gaat consumeren: er wordt immers door de ondernemingen voor een anonieme markt geproduceerd.

Het resultaat is een individualiteitsvorm op basis van het arbeidsproces, die de individualiteit van de arbeidersklasse op een atomische wijze laat functioneren: de arbeider is in het produktieproces een los, afzonderlijk atoom, in een voor hem onoverzichtelijk geheel, een geheel dat geen normen voor hem of haar als individu kan formuleren, maar slechts voor het totaal van alle arbeiders. Dit 'totaal' van arbeiders is echter alleen te overzien voor de eigenaar van de produktiemiddelen en zijn managers, maar niet door de arbeiders zelf. In tegenstelling tot de feodale arbeidssituatie hangen het persoonlijk bestaan en het maatschappelijk produktieproces niet direct samen: er ontstaat daardoor in het bewustzijn van de mensen een besef dat beide helemaal niet samenhangen en dat de zo ervaren kloof tussen individu en maatschappij slechts kan worden overbrugd door steeds als afzonderlijke koppelingsmechanismen

ervaren instellingen: de school, de kerk, etcetera. De band tussen beide lijkt in het dagelijks bewustzijn steeds gelegd te moeten worden, terwijl ze er volgens de voorgaande analyse steeds is, alleen niet op een direct zichtbare, ervaarbare manier. Er is dus in het kapitalisme pas werkelijk sprake van individualiteit in de ons bekende zin, van een vrij op zichzelf staand 'individu'. Verder zijn er een reeks disciplinaire instellingen ontstaan die elk op hun eigen wijze voor disciplineren en individualisering zorgen, op basis van de meer algemene Individualiteitsvorm zoals die werd geschetst (vergelijk Sierksma: 'Macht, Ideologie en Politiek', in: *Te Elfder Ure*, 29, 1981).

Het voor ons interessante element in deze ontwikkeling is vooral de scheiding die dit proces teweeg heeft gebracht tussen wat we wel 'socialisering' noemen en het eigenlijke arbeidsproces. Het hele maatschappelijke proces wordt gekenmerkt door een indirecte vermaatschappelijking, dat wil zeggen een indirect verbonden worden van verschillende maatschappelijke processen. Met name in de kapitalistische maatschappijen zien we een scheiding tussen 'socialisering' en arbeidsproces tot stand komen. In de feodaliteit zagen we binnen het economische een meer 'directe' samenhang tussen de behoeften, de consumptie en de produktie in de vorm van de 'extended family' die functioneerde als produktie- en consumptie-eenheid. In het kapitalisme daarentegen verloopt de koppeling van produktie en consumptie indirect over een anonieme markt waar producent en consument elkaar niet bij voorbaat kennen. En wat ons hier vooral interesseert vanuit onze belangstelling voor het onderwijs: de 'socialisering', het proces waardoor het kind verschillende maatschappelijk nuttige eigenschappen krijgt bijgebracht, was in het feodale systeem nauw verbonden met de produktiesfeer, omdat familiale verbanden en arbeidsproces nauw op elkaar aansloten. In de kapitalistische maatschappij impliceerde de scheiding van directe werker en produktiemiddelen in toenemende mate het ontstaan van het kleine gezin als afzonderlijke instelling, waar de verschillende maatschappelijke vaardigheden tijdens het afgezonderd consumptieproces werden aangeleerd. Maar wat nog veel belangrijker is: met de toenemende arbeidsdeling en de erbij horende specialisering van de arbeidstaken, ontstonden naast het gezin de afzonderlijke scholing, en nog later de massamedia als maatschappelijke instellingen. Het gezin was niet meer berekend op de taak om te zorgen voor zowel de biologische als de technische sociale reproductie van de arbeidskracht⁶).

Laat ik het voorgaande nog eens samenvatten: De kapitalistische wijze van produceren impliceert een toenemende specialisering en splitsing in de arbeidsdeling. Vooral op de arbeidsvloer dringt het kapitalistische grondprincipe van volkomen scheiding van de arbeidskracht en de produktiemiddelen door in de arbeidsprocessen: isolement en directe koppeling van de arbeidskrachten aan steeds virtuosere machines is het resultaat. In dezelfde ontwikkeling van de pro-

duktiewijze zien we een scheiding optreden van gezin en produktie, en van kwalificatie en produktie, waarbij met name het gezin als extra motor van de produktie van de kapitalistische individualiteitsvorm naar voren komt. In de fabriek functioneren de isolering ten gevolge van de lopende band, en het mechanisme van beoordelingsnormen die arbeidsprestatie koppelen aan individuele premies ten gunste van deze individualisering. De vraag die zich dan opdringt is hoe een maatschappij als maatschappij kan voortbestaan als haar fundamenteel principe een dergelijk individualiserend effect produceert. Het antwoord luidt dat niet alleen de individualisering in de diverse apparaten (waaronder de scholen) zelf een effect van inschakeling bewerkstelligt, doordat deze individualisering vooral betrekking heeft op de afwijkingen van 'individu' en 'norm', en de conformerende druk die daar vanuit gaat. Ook functioneren verschillende apparaten die tot de staat behoren bij het verzekeren van de maatschappelijke hegemonie van de bourgeoisie over de verschillende segmenten van de arbeidersklasse. Nota bene: de mechanismen die de eenheid produceren in de vorm van natie en volk, en de bijzondere corporatieve vormen van bonden en partijen, doen dit met behulp van mechanismen die zoals aangegeven tegelijkertijd de individualisering produceren die ze zelf weer opheffen. Net zo goed als het Taylorisme enerzijds met haar praktijken een qua tijd en ruimte continu homogeen geheel veronderstellen en aan de andere kant een fragmentatie en opdeling in kleine eenheden, zo functioneert het bureaucratisch mechanisme volgens dezelfde dubbele mechanismen. Met behulp van allerlei mechanismen, registratietechnieken, bureaucratistische bestuursvormen, etcetera, wordt het effect geproduceerd dat mensen in een kapitalistische maatschappij (en dus ook de niet-arbeiders) de scheiding van maatschappij enerzijds en particuliere sferen waar men 'nog wel' individu is anderzijds, als normaal beschouwen. Individueel en ongelijk zijn ze slechts buiten 'de' maatschappij, buiten de politiek die nu slechts uit is op een eerlijker verdeling, en buiten de fabriek waar men soms weliswaar wat te weinig krijgt, maar waar in principe een eerlijk loon voor eerlijke arbeid wordt neergeteld (gelijke burgers, gelijke lonen).

De kapitalistische individualiteitsvorm is dus per se een 'niet-maatschappelijke' en dat besef van de tegenstelling tussen individu en maatschappij wordt geproduceerd door een reeks van mechanismen die in laatste instantie samenhangt met de geschetste arbeidsdeling in het kapitalisme. De staat in kapitalistische maatschappijen omvat de door de arbeidsdeling geproduceerde isolering en de via disciplinaire instellingen geproduceerde individualisering en reproduceert via een serie apparaten deze isolering, tegelijkertijd daaraan een bepaald soort samenhang verlenend. Het resultaat is de bekende tegenstelling tussen *publiek en privé* uiteindelijk culmineerend in de geprivilegieerde positie die het gezin in onze maatschappij inneemt als opperste belichaming van de privésfeer, de individualiteit. Het effect hiervan is dat de ongelijkheid of individualiteit met name gezocht wordt in het bewustzijn, in de verschillende

voorkeuren die men heeft en die men vrijelijk kan uitvoeren, namelijk beperkt tot vrije tijd, geloofsopvattingen, verenigingsleven, etcetera. De staat, die in deze alledaagse voorstelling blijkbaar niets te maken heeft met de privésfeer, verzorgt de samenhang en de gerechtigheid verder wel.

De anti-socialistische, anti-communistische effecten van deze centrale ideologie van het kapitalisme zijn misschien bekend. Socialisme en communisme dreigen vanuit dit perspectief de laatste bolwerken van de individualiteit en de geestelijke vrijheid te overspoelen, omdat ze de staat oppermachtig willen maken. Tegelijkertijd worden in deze gedachtengang het gezin en de bijzondere scholing opgevat als grondslag voor het democratische proces. Dat zagen we al bij de alledaagse ervaring zoals die op school werkt: de koppeling van kennis, discussie en democratie, tegen een achtergrond van 'goede smaak' en 'objectieve feiten'. De kwaliteit van het gezin zou in dit perspectief vooral bepalend zijn voor de democratische deelname aan het politieke systeem door een minimum aan autoritaire persoonlijkheid te produceren⁸). En de scholen dragen hun steentje bij door de betekenis van objectieve feiten als maatstaf te leren benadrukken.

Het bovenstaande heeft echter duidelijk gemaakt dat een analyse die vertrekt vanuit het vraagstuk van de reproductie van de arbeidskracht en met name van de maatschappelijke verhoudingen, het onmogelijk maakt om deze scheiding tussen privé-individueel en publiek-maatschappelijk als uitgangspunt te hanteren, omdat die scheiding juist het produkt is van een bijzondere staatsvorm, die zelf gebaseerd is op zeer bijzondere produktieverhoudingen en de erbij horende arbeidsdeling. De scheiding individu/maatschappij wordt hier dus zelf geanalyseerd als produkt van een bepaald soort maatschappijvorm. En als dat zo zou zijn, dient de vraag gesteld te worden via welk soort mechanisme dergelijke bewustzijnsinhouden die vrijheid, gelijkheid en bewustzijn als uitgangspunt hebben, steeds weer gereproduceerd kunnen worden. Het gaat hier blijkbaar om een belangrijk mechanisme, want het bewerkstelligt dat enerzijds objectief aanwezige verbanden, zoals de arbeidssamenhang, versnipperd en geïndividualiseerd blijven, terwijl anderzijds een samenhang tussen deze versnipperde mensen wordt geproduceerd die de werkelijke scheiding, de werkelijke objectieve tegenstelling tussen klassen in het bewustzijn doet verdwijnen! We zullen dat mechanisme *het ideologisch mechanisme* noemen en ik zal proberen in het kort duidelijk te maken wat daaronder wordt verstaan, om vervolgens weer terug te keren naar onze uitgangsvraag: de relatie tussen onderwijsapparaat en reproductie van de maatschappelijke verhoudingen.

In tegenstelling tot een gangbare opvatting, die zelf vertrekt vanuit de gedachte van een bewustzijn, dat een soort zelfstandigheid zou bezitten, ga ik uit van de onzelfstandigheid ervan. In plaats van ons bewustzijn op te vatten als een soort vat, waarin verschillende ideeën kunnen worden gegoten of er weer uit kunnen worden gevist, begrijp ik het bewustzijn als georganiseerde werkelijkheids-

ervaring. Die werkelijkheidservaring slaat in dat geval op de veronderstelling dat het de eerdergenoemde praktijkvormen zijn, waarvan 'individuen' de uitvoerders zijn, die bepalen wat de bewustzijnsinhouden zijn. En als die veronderstelling correct is, en in verband wordt gebracht met de eerder geformuleerde gedachte, dat een bepaalde produktiewijze bepaalde soorten praktijkvormen in een bijzondere relatie met elkaar verbindt, dan vloeit daaruit voort, dat de bewustzijnsinhouden van de uitvoerders van die verschillende praktijkvormen eveneens een bepaalde structuur vertonen, en dat die bewustzijnsinhouden al naar gelang de praktijkvormen zullen variëren. Als tegelijk verondersteld wordt dat de kapitalistische verhoudingen bijzondere klassenverhoudingen zijn, dan betekent dit, dat verschillende maatschappelijke groeperingen, bepaalde, verschillende bewustzijnsinhouden zullen hebben, die op grond van de verschillende maatschappelijke posities en praktijkvormen *essentieel* zullen verschillen.

Het vraagstuk hoe het mogelijk is dat dan toch in een bepaalde maatschappij bepaalde, voor allen gemeenschappelijke bewustzijnsinhouden worden aangetroffen, moet op grond hiervan geformuleerd worden. Door definitief woorden als 'idee' en 'vrij bewustzijn' te elimineren, wordt het nu onmogelijk om de aanwezigheid van bepaalde gemeenschappelijke bewustzijnsinhouden toe te schrijven aan het vermogen van bijvoorbeeld de ene maatschappelijke klasse om 'haar' ideeën in de hoofden van de andere klasse te manipuleren⁹). Wanneer immers de verschillende fundamentele maatschappelijke klassen, en daarbinnen de verschillende te onderscheiden klassefracties en lagen eigen - bij hun bijzondere praktijkvormen horende - bewustzijnsinhouden hebben, moet de aanwezigheid van bepaalde, meer algemeen gedeelde, bewustzijnsinhouden aan iets anders dan manipulatie worden toegeschreven. De oplossing lijkt te liggen in het stellen van de vraag op de volgende manier: Hoe, dat wil zeggen via welke mechanismen, krijgt het specifieke bewustzijn van de ene klasse (-groepering) een vorm die ze doet aansluiten of zelfs doet samenhangen met de bewustzijnsinhouden van de andere klasse(-groepering), meestal de in die maatschappijvorm heersende klasse? Dat is tegelijk een belangrijke en nogal lastige formulering van het probleem, en het loont misschien de moeite haar nog eens te herlezen. Hieronder wil ik daarna een voorbeeld kort behandelen.

In verschillende onderzoeken is gebleken dat er onder arbeiders een fundamenteel wantrouwen bestaat tegenover hun werkgevers. Er wordt, althans, steevast gesproken in termen van 'zij daarboven' en 'wij hier beneden', hetgeen betekent dat een hiërarchische opvatting van de maatschappij bestaat¹⁰). Niettemin zagen we al dat de overgrote meerderheid van de mensen tegelijkertijd in het besef leeft, dat mensen vrij en in principe gelijk zijn. Dankzij nu het functioneren van een reeks ideologische apparaten, waartoe onder meer het gezin, de vakbonden én de scholen behoren, krijgt die in principe hiërarchische opvatting een zodanige vorm dat ze in die gelijkheidsformule lijkt op te gaan: zo wordt de ongelijkheid die in

het hiërarchisch besef naar voren komt, en die gebaseerd is op het fundamentele door ons geanalyseerde klassenonderscheid in de produktie, geherformuleerd als *verdelingsongelijkheid*: in plaats van de uitbuiting te koppelen aan het fundamentele verschil in maatschappelijke posities, hanteert de vakbondsideologie de notie van onrechtvaardigheid in de verdeling van geld en goed¹¹). Een verdeling die eventueel op te heffen is *met behoud* van de produktieverhoudingen van het kapitalisme. De schoolvorm, om nog een voorbeeld te noemen, produceert met haar koppeling van rijpingsproces aan prestatiereeks de notie van principiële gelijkheid, die 'helaas' door verschillende kansen wordt belemmerd in haar verwerkelijking. Het perspectief van een 'mobiele' samenleving waarin alles kan, mits je maar werkt, is geboren. De politieke vorm van het corporatisme, die de hiërarchische ongelijkheid nog eens benadrukt op het vlak van de verschillende bijdragen van mensen aan het maatschappelijke geheel, zorgt er vervolgens voor dat de hiërarchie wordt gezien als iets nuttigs, dat de gelijkheid als 'mensen' niet te kort doet. Immers, het 'lichaam' van de samenleving heeft nu eenmaal een hoofd nodig, maar ook armen die het werk doen.

Daarbij kan er niet genoeg nadruk gelegd worden op het feit, dat dit niet 'ideeën' betreft, die door de desbetreffende instellingen in de hoofden van de mensen worden geplant maar dat het het praktisch functioneren van deze instellingen als staatsapparaten is, dat deze ideologische compromisvormen produceert, net zo goed als het materiaal dat bewerkt wordt, bestaat uit de bewustzijnsinhouden die door de dagelijkse praktijken worden geproduceerd⁹). Analytische aandacht geldt dus vooral de mechanismen en procedures, en pas in tweede instantie de expliciete gedachten die in vakbonden, scholen en dergelijke circuleren.

KWALIFICATIE

Als we nu nog eens terugkeren naar hetgeen we eerder over het produktieproces schreven, kunnen we de vraag van het reproduceren van de produktiewijze wat scherper stellen. Alles wat tot het arbeidsproces kon worden gerekend: produktiemiddelen, arbeidskracht en dergelijke, moet worden gereproduceerd, en wel op een zodanige manier dat het om elementen gaat die passen in het kapitalistische produktieproces. De arbeidskracht moet in dat geval niet alleen als technisch vermogen gereproduceerd worden, in die zin dat het schoolapparaat en de bedrijfsscholing er voortdurend voor moeten zorgen dat de met pensioengaande arbeiders vervangen worden door mensen die dezelfde taken kunnen verrichten en dat er nieuwe typen arbeidskrachten worden opgeleid die zullen gaan werken in nieuwe produktietypen. Naast deze *technische kwalificatie*, zoals dat genoemd wordt, dienen de verschillende klassen in al hun complexiteit, en in hun verbinding met elkaar, ook *politiek en ideologisch gereproduceerd* te worden. Dat betekent heel concreet dat de arbeidsklasse in het

kapitalisme wel de organen moet kunnen hebben, die het mogelijk maken haar rechten op eerlijk loon te verdedigen (ook al wordt dat recht onder fascistische omstandigheden bijvoorbeeld niet gehonoreerd), maar de maatschappij kan niet als kapitalistisch blijven voortbestaan als de arbeidersklasse erin zou slagen machtige politieke organisaties in het leven te roepen, die als politieke praktijkvorm het cohesieve ideologische effect zouden kunnen doorbreken. Immers, het gaat bij de heersende ideologie onder de arbeiders steeds om een compromisideologie die aan een principiële antagonisme een bepaalde cohesieve vorm oplegt. Nieuwe massale strijdpraktijken, die uiteraard ook voortkomen uit bepaalde ervaringen, kunnen de in eerste instantie onzichtbare scheurtjes in die compromisideologie wijder maken, en de noodzakelijke onsamenhangendheid ervan duidelijk maken.

In plaats van de stelling van Nietzsche dat we 'allemaal geen materiaal meer voor een maatschappij vormen', iets wat hij tegenover de 'heren socialisten' formuleert¹²⁾, lijkt onze theorie ertoe te voeren dat bij toenemende strijdpraktijken mensen geen 'materiaal' meer voor deze kapitalistische maatschappij blijven, maar in aanzet voor een anderssoortige, bijvoorbeeld communistische maatschappij worden gevormd.

Het belang van een dergelijke ingang van analyse - dat wil zeggen een analyse die de gelijktijdige, economische én politieke én ideologische reproductie van de verschillende maatschappelijke klassen voorop stelt - is wel dat men zich niet eenzijdig beperkt tot de technisch-economische analyse. In plaats van - zoals het bij het onderwerp 'Scholing en Maatschappij' wel gebeurd is - de aard en ontwikkelingsvormen van het onderwijs éénzijdig af te leiden uit de 'technische vereisten van het productie-apparaat' komt het onderwijsapparaat nu in een ander licht te staan, zoals nog zal blijken. Een dergelijke ingang is overigens niet zo oud. Zo schreef Bukharin nog in een klassiek boek met de titel '*Historisch Materialisme*' in 1921 dat het de 'combinatie van de arbeidsinstrumenten is die de beslissende factor vormt bij combinaties en relaties tussen mensen'¹³⁾. Een dergelijke optiek is overigens niet vreemd aan sociologen, die de arbeidsdeling - met name vanuit de technische arbeidsdeling bekeken - als uitgangspunt voor hun vragen ten aanzien van de ontwikkelingen van het onderwijs namen. Zonder enige twijfel speelt de technische arbeidsdeling natuurlijk een belangrijke rol in sommige fasen van de ontwikkeling van het onderwijs, maar een dergelijke optiek gaat voorbij aan de complexiteit van de reproductie van arbeidskracht én van de maatschappelijke verhoudingen.

Zo schrijft C. Wright Mills de overgang van het universitair onderwijs in termen van een voorgeschreven algemeen curriculum, naar een facultatief systeem, hoofdzakelijk toe aan 'de aard van de sociaal-economische problematiek' die minder om theorie vraagt en meer om toepasbare kennis¹⁴⁾. Als Pieterse een korte studie verricht naar de 'opkomst van technisch hoger onderwijs' ziet hij duidelijk wel dat deze opkomst niet direct te verklaren is uit de in-

dustriële behoefte. Maar de andere 'factoren' van 'sociale', dat wil zeggen politieke en ideologische aard worden toch met name opgevat als een soort vertragers of versnellers van die aanpassing bij de industriële ontwikkeling. Ze worden als externe factoren genomen zoals ze 'zijn' zonder naar de ideologische en politieke reproductiefuncties van universitaire instellingen te vragen in de respectievelijke landen¹⁵). Men kan zich echter afvragen of de snelle groei van hoger technisch onderwijs in de 19e eeuw in Amerika vergeleken bij Frankrijk, niet mede verklaard kan worden door het feit dat de als belemmerend beschreven 'zwaar wetenschappelijke oriëntatie' in Frankrijk, ideologische reproductiefuncties vervulde, die in de V.S. door andere instanties waren overgenomen. Het is maar een willekeurige vraag, maar één die voortkomt uit een andere optiek dan de strikt economisch-technische.

In het uitgangspunt dat ik hier hanteer, ligt de veronderstelling opgesloten dat: 1) het de produktieverhoudingen, dat wil zeggen bijzondere klassenverhoudingen zijn die bepalend zijn voor de aard en vorm van het arbeidsproces, en dat 2) op grond hiérvan *binnen* dit arbeidsproces de produktiemiddelen bepalend zijn voor de vorm van de arbeidskracht¹⁶).

De technische arbeidsverdeling is dus ongetwijfeld van fundamenteel belang voor de ontwikkeling van de onderwijsinstellingen die bijdragen aan de technische kwalificatie. Maar men zal per maatschappij dienen na te gaan hoe het complex van reproductiefuncties voor het scholingsapparaat precies in elkaar zit, zonder de ene functie tot hoofdfunctie te bombarderen, en de andere tot externe factoren. Het lijkt in elk geval een belangrijke veronderstelling, dat kennis en cultuuroverdracht niet in eerste instantie vanuit het gezichtspunt van de technische arbeidsdeling moet worden benaderd, dat wil zeggen vanuit de arbeidsdeling die bestaat tussen concrete soorten arbeid met eigen kwalificatie-eisen. Misschien spelen in het onderwijs of in stukken van de onderwijsmachine de ideologische en politieke reproductiefuncties een grotere of zelfs de hoofdrol. Zoveel is zeker, dat de politiek-ideologische aspecten van de meer algemene kwalificatie die het onderwijs geeft, verdwijnen in de vorm die concrete arbeid aanneemt: Wat er in de eigen ervaring en in de waarneming van anderen zichtbaar is, is het meer of minder grote vermogen om een bepaalde taak uit te voeren. Het *ideologisch effect* is niet direct zichtbaar in de uitoefening van de taak. Precies daarom is de neiging zo sterk aanwezig bij veel sociologen om de ontwikkeling van kwalificatie-eisen te verklaren uit de technische dwang¹⁷). Maar verschillende auteurs wijzen op het feit, dat vanuit het standpunt van de technische kwalificatie is gebleken, dat de herstructurering van het onderwijs zoals die in de afgelopen jaren heeft plaatsgevonden, inclusief de verlenging van de leerplicht geen hogere kwalificatie heeft opgeleverd¹⁸). Daaruit zou men minstens mogen concluderen dat de hypothese ten aanzien van de beteke-

nis van de politiek-ideologische functies van het onderwijs aan kracht wint.

Ik wil hier graag nog wat dieper op die politiek-ideologische reproductie van met name de arbeidersklasse en daarmee van de klassenverhoudingen ingaan, en wel met name op het probleem van de *tegenstelling tussen hoofd- en handarbeid*. We treffen deze tegenstelling aan in alle maatschappijtypen die gebaseerd zijn op klas-sentegenstellingen. In feite vinden we bijvoorbeeld door de hele geschiedenis van het christendom en van de met haar polemiserende en haar systematiserende filosofieën, deze tegenstelling terug in het verschil in waardering voor de geest en het lichaam. Dit dualisme, dat we filosofisch op een principieel niveau geformuleerd zien door Descartes, treffen we gedurende enkele eeuwen in de Westeuro-pese filosofie aan: men denke aan Kant, aan de fenomenologie en dergelijke¹⁹⁾. Maar wat vooral interessant is, is het feit dat wat voor politiek rechts veelal als uitgangspunt wordt genomen - precies dat verschil in waardering tussen het geestelijke en het lichamelijke - door nogal wat critici van links op een moreel niveau wordt gebracht²⁰⁾. De voornaamste probleemstelling op ethisch niveau lijkt de herwaardering, dat wil zeggen opwaardering van de handarbeid en het lichamelijke te zijn, zonder echter de vraag te stellen naar de specifieke maatschappelijke functies van dit onderscheid, van deze tegenstelling. Dit loopt dan al gauw uit op de stelling, dat er in feite geen waardeverschil is tussen beide, iets wat we bijvoorbeeld al bij Thorbecke zagen, in een tijd dat het technisch onderwijs een belangrijker plaats in het geheel begon in te nemen en enigszins verdedigd moest worden tegen het onderwijs in de zin van 'algemene beschaving'²¹⁾.

Het probleem is natuurlijk in de eerste plaats dat men met een morele vorm van kritiek het feitelijk maatschappelijk bestaande waarderingsverschil niet opheft, maar dat daardoor tegelijk de vraag niet meer expliciet gesteld wordt, waarom dat verschil zo'n grote rol speelt, en wat de grondslagen ervan zijn. Men zou echter de *veronderstelling* kunnen poneren dat de tegenstelling hoofd-/handarbeid fundamenteel is voor het bestaan van een klassensamenleving, en zeer in het bijzonder voor de kapitalistische maatschappijvorm. Ik heb het vermoeden dat de omvorming van allerlei in eerste instantie religieuze tegenstellingen zoals bijvoorbeeld het feodale en vroegkapitalistische anti-judaïsme in zuiver racistische tegenstellingen, in de vorm van een over Europa verspreid anti-semitisme, nauw verbonden is met een maatschappijvorm waarin de tegenstelling tussen hoofd en hand verabsoluteerd is. Dat deze verschillende verschijnselen allemaal een groei door gaan maken in de fase van het imperialisme is opvallend. Men denke ook aan de uitspraak van de theoretische grondlegger van het racisme, Gobineau (die zich overigens zelf de adellijke titel verleende op grond van vermeende raciale superioriteit): 'De mens kan niet op het niveau van de moraal en het intellect iets winnen, zonder tegelijkertijd fysiek te verliezen'²³⁾.

Het lijkt een waardevolle hypothese te veronderstellen dat de

tegenstelling hoofd/hand in elke in klassen opgedeelde maatschappij niet slechts op een technische taakverdeling betrekking heeft, maar vooral ook de maatschappelijke uitdrukking is van de politieke en ideologische verhoudingen tussen de klassen. Die tegenstelling treffen we in die complexe vorm ook aan in de fabrieken, en in het geheel van de kapitalistische maatschappij²⁴). In de fabrieken is deze verbinding herkenbaar in de koppeling van leidinggevende posities aan hogere opleiding en in de gemonopoliseerde toegang tot kennis betreffende het gehele productieproces. Precies de steeds verdergaande concrete scheiding van arbeider en produktiemiddelen was immers de taak die Taylor en zijn 'scientific management' zich stelden en precies die scheiding vindt haar hoogtepunt in de ont koppeling van eenvoudige arbeidshandelingen en het inzicht in hun functie en plaats in het geheel van het arbeidsproces. De ver doorgevoerde opsplitsing van arbeidstaken en vervolgens de via het Fordisme tot stand gekomen koppeling van de arbeider aan zeer specifieke onderdelen van de lopende-band systemen gaven het bereikte resultaat. Het is van groot belang dat we nu op grond van onze analyse deze arbeidsdeling tussen hoofd en hand niet meer als een soort algemeen, biologisch gegeven behandelen, dat in alle maatschappijen noodzakelijk zou bestaan en dat gebaseerd zou zijn op een aangeboren verschil tussen 'intellectuele typen' en 'handarbeiderstypen'. In plaats daarvan zoeken we naar de bijzondere functie die een dergelijke scheiding heeft voor de instandhouding van bijzondere klassenverhoudingen, in ons geval de kapitalistische verhoudingen. Alleen al succesvolle bedrijfsbezettingen met voortgang van de arbeidsprocessen, maar tegelijk met uitsluiting van het management hebben ons geleerd dat de arbeiders binnen de kaders van een democratische bedrijfsvoering uitstekend in staat zijn om gezamenlijk het productieapparaat te laten draaien. Ook de wijze waarop in China's Volksrepubliek gedurende jaren een andere bedrijfsvoering heeft gefunctioneerd, verwijst naar de maatschappelijke functies van de scheiding van hoofd en hand.

We kunnen daar nog aan toevoegen, dat het bestaan van de staat en in het bijzonder de kapitalistische staat, de belichaming is van hoofdarbeid, in de van de handarbeid gescheiden vorm. De staat, die juist in de kapitalistische situatie naast de productie-apparaten staat, omdat zoals we eerder zagen geen direct verband meer bestond tussen politieke machtsuitoefening en economische uitbuiting, staat daarbij principieel aan de kant van de hoofdarbeid. De staat is onder condities van een overheersende kapitalistische produktiewijze persé een burgerlijke staat. De tegenstelling tussen hoofd en hand is één van de vormen van de tegenstelling kapitaal/arbeid, en in die zin vertegenwoordigt de burgerlijke staat de politieke en ideologische vorm van controle over de werkende mensen (arbeiders én kleine bourgeoisie). De staatsapparaten zetten bij uitstek een bepaald soort vertoogtype en een bepaald soort weten in werking, waarvan de massa's zijn uitgesloten. We zien dit ook in het wordingsproces van de wetenschappen, met name de sociale wetenschappen tot 'wetenschappen-van-staat', opgebouwd en gereproduceerd binnen staatsorga-

nen zoals universiteit en laboratoria, en met name gericht op het produceren van toekomstige staatsambtenaren²⁵). Zoals door verschillende auteurs al is opgemerkt, is de wetenschap door als 'wetenschap-van-staat' te functioneren, steeds meer het geëigende 'instrument' geworden ter legitimering van een staat, die in tegenstelling tot de feodale staat zich niet meer op haar oorsprong en de soevereiniteit baseert, maar die zich moet legitimeren als een actie-staat, als een staat die belangen behartigt en wel met name volksbelangen²⁶). De nadruk op complexiteit van bureaucratisch taalgebruik, op anonimiteit van het schrift en de papierocratie, en de nadruk op het geheim van veel van wat er geschreven staat, nota bene in een democratische orde, dat tezamen vervult de functie van de scheiding van massa's en de besluitvormingscentra van de staat. In die zin is de bourgeoisie de eerste historische klasse die een corps van organische intellectuelen heeft geproduceerd, dat wil zeggen van intellectuelen wier voornaamste maatschappelijke functie is het organiseren van de hegemonie van de bourgeoisie. Het is ook vanuit deze feiten, dat het anti-intellectualisme onder de massa's in kapitalistische maatschappijen kan worden begrepen²⁷).

DE WERKELIJKE WEG: GEEN SPOORLIJN MAAR VERDEELSLEUTEL

We kunnen nu eindelijk *het onderwijsapparaat* proberen te plaatsen in dit complexe geheel van reproductie van de arbeidskracht en de maatschappelijke verhoudingen. Als het zo is, dat de reproductie van de maatschappelijke klasseposities bepalend is voor de reproductie van de bezetters van die posities, zoals we eerder beargumenteerden, dan vervalt definitief de mogelijkheid om het onderwijsapparaat met de spoorwegmetafoor te benaderen. De functie van de scholing is *niet* om in de eerste plaats de verschillen die er bestaan te minimaliseren, en om ten tweede zoveel mogelijk mensen aan het einde van de rit te brengen. De taak van de scholing is bij te dragen aan de technische kwalificatie en aan de politiek-ideologische reproductie van de verschillende maatschappelijke klassen. Hoewel scholing uiteraard ook in de verschillende fasen de functie van reproductie van de kwalificatiestructuur van de arbeidskracht omvat, verhindert dat niet, aldus Baudelot en Establet, dat alle scholingspraktijken, *inclusief* de technische opleiding, vooral praktijken van ideologische inprenting betreffen²⁸). Volgens hen kan geen onderscheid gemaakt worden tussen ideologische en zogenaamde neutrale elementen in het onderwijs²⁹). Het is precies de school zelf die de suggestie steeds weer opnieuw produceert dat alle praktijken slechts neutrale kennispraktijken zijn. Enige analyse van de scholing leert echter dat in de kapitalistische school, kennis nooit praktisch wordt toegepast en altijd gericht is op fictieve problemen, die zich binnen het schoolapparaat ontwikkelen en die met name vanuit de hoofdpraktijkvormen van de school voortkomen, te weten: noteren, classificeren en sanctioneren. Met behulp van deze mechanismen vervult het onderwijsapparaat haar taak die bestaat uit het

verdelen van de binnen haar organen op een bijzondere wijze geïndividualiseerde personen, over de verschillende open klassen³⁰). Max Weber noteerde reeds in de jaren '20 de samenhang tussen bureaucratisering van de staat, 'democratisering van de scholing' én het ermee samenhangende doorbreken van het erfelijkheidsprincipe: iemand die wordt geboren in een bepaalde klasse behoeft later niet noodzakelijk tot dezelfde klasse te horen. Wel zag hij tegelijkertijd de ontwikkeling van een 'kaste'-effect, waarbij de staatsintelligentsia tot een afgesloten geheel zou worden, met als tegeneis van de kant van democraten de afzetbaarheid en verkiesbaarheid van de ambtenaren³¹). Ik kom op dit probleem in de 4e paragraaf nog terug. Hier is van belang dat er blijkbaar een samenhang bestaat tussen de verstatelijking van verschillende terreinen, waaronder de laatste jaren met name de dienstverlening door staatsorganisaties, de opkomst van een omvangrijke ambtenarij en de scholing.

Het probleem is hier hoe we deze gegevens interpreteren. Zodra we als uitgangspunt alleen maar de 'machtsverhoudingen' tussen mensen nemen, komen we in de problemen. Aan de juiste veronderstelling betreffende de open klassen en het doorbreken van de erfelijkheid in het kapitalisme, wordt dan al gauw de onjuiste stelling gekoppeld dat, naarmate de neutrale staat groeit en meer maatschappelijke functies vervult, waaronder de scholing, de klassen verdwijnen door leegloop in de zogenaamde 'middengroepen' en door het opheffen van de onrechtvaardige verdeling. Het probleem dat op die manier ontstaat, is het in het eerste hoofdstuk geschetste probleem van de verhouding tussen *elite* en *massa's*. Een rechtse variant lost dit op in corporatisme door deze scheiding onmiddellijk te koppelen aan een 'natuurlijke' tegenstelling tussen hoofd en hand, leiding en volgelingen. Een linkse variant ziet de tegenstelling tussen leiding en volgelingen als een feit en accepteert de idee van een leidende elite, maar ze denkt via democratisering van de scholing, dat wil zeggen via het vergroten van de betekenis van de vermeend 'neutrale' aspecten van de scholing en van de toename voor de nu nog kansarmen, de scheiding tussen hoofd en hand en tussen elite en massa's op te kunnen heffen. Daarbij sluit nauw aan de opvatting dat de 'technisch-wetenschappelijke revolutie' vrijwel automatisch de tegenstelling tussen hoofd en hand zal opheffen, omdat de veronderstelling luidt, dat de taakuitoefening steeds sterker intellectuele aspecten vertoont en dat daarom toenemende neutrale scholing hoofd en hand zal verenigen³²).

Deze linkse variant van de elitetheorie en haar 'oplossing' gaan voorbij aan een aantal punten die we in het voorgaande hebben ontwikkeld: in de eerste plaats het feit dat niet de scholing van individuen bepalend is voor het klassenbeeld van een maatschappij maar omgekeerd. In de tweede plaats het feit dat de scholing niet neutraal is - in geen enkel opzicht - maar precies gericht is op de reproductie van de tegenstelling 'hoofd/hand' (een tegenstelling die dus niet samenvalt met het eenvoudige onderscheid tussen activiteiten van hoofd en activiteiten van de hand, maar met de vorm van de intellectuele aspecten van de handactiviteiten). In de derde plaats komt

men tot een elite-/massatheorie door de machtsverhoudingen voorop te stellen en de klassen daaruit af te leiden. Het probleem is echter dat we in onze analyse hebben kunnen zien, hoe de klassen-tegenstellingen verankerd liggen in de produktieverhoudingen en dat op grond daarvan onder de voorwaarde van een overheersende kapitalistische produktiewijze slechts kan worden gesproken over bepaalde soorten machtsverhoudingen, namelijk machtsverhoudingen-tussen-klassen³³). Het effect van de eerste opvatting is dat de elite als het ware klassenloos, boven de klassen lijkt te staan, en dat haar 'instrument', de staat, daarmee ook een neutrale aangelegenheid zou zijn en geen klassenstaat.

Voer wat betreft de scholing levert de gegeven analyse zoals we die hebben ontwikkeld, echter het volgende op: als inderdaad de functie van in eerste instantie de lagere school er één van 'verdeelsleutel' is - een sleutel die verschillende leerlingen de 'natuurlijkheid' van de tegenstelling hoofd/hand bijbrengt, en die de zo geïndividualiseerde personen verdeelt over de verschillende opleidingsvormen, en daarmee over de maatschappelijk bestaande arbeidsdeling - dan betekent bijvoorbeeld verlenging van de leerplicht en een vergroting van de toegangskansen slechts intensivering van deze ideologische scholing. Ook betekent democratisering van het onderwijs in dat geval niets anders dan het meer omvattend functioneren van deze verdeelsleutel, en zeker niet de opheffing van de verdeelfunctie, omdat dat *dé* functie van met name de lagere scholen is. De suggestie van de democratiseringsformule is ook dat, door te pleiten voor democratisering, men als het ware de zeeffunctie die aan het *eind* van de lagere school wordt gedacht, wil verruimen, terwijl de analyse leert dat er niet als het ware aan het eind van de lagere school wordt geselecteerd, maar dat het schoolsysteem *zelf* als functioneringssysteem gericht is op selectie, klassificatie en schifting³⁴). De lagere school functioneert in zijn geheel als verdeelsleutel, waarna de kinderen in nieuwe schoolvormen van uiteenlopende aard terecht komen, die een heel nieuwe, andere scholingswereld vertegenwoordigen. De idee van eenheid berust op een projectie achteraf die voorbijgaat aan de functies die de moeizame aanpassingsprocessen precies hadden voor het maatschappelijke reproductieproces. In elk van die schooltypen wordt op een bijzondere manier de scheiding hoofd/hand gereproduceerd, in de voor de maatschappelijke groepering, waarvoor men geproduceerd wordt, passende vorm.

In plaats van de vraag te stellen zoals we dat eerder deden, naar het meer of minder veroorzaakt zijn van klassenverschillen, door respectievelijk gezin en school, stellen we nu niet meer de vraag naar dergelijke individuele beïnvloedingen, maar naar de respectievelijke functies die zowel gezin als school hebben in het reproductieproces van de maatschappelijke verhoudingen. Gezin en school bestaan slechts gelijktijdig, en niet in tijdsvolgorde, en beide berusten op de maatschappelijke verhoudingen waarbinnen ze hun specifieke functie hebben³⁵). Daarbij is het nuttig te beseffen, dat zowel het burgerlijk gezin als de burgerlijke scholing ideologische

praktijkvormen zijn die aan de arbeidersklasse worden opgelegd en die nooit precies zo functioneren in het reproductieproces van die arbeidersklasse als in de reproductie van de bourgeoisie en de kleine bourgeoisie. Het is van belang om hierop nadruk te leggen: hoewel bourgeoisie en arbeidersklasse de hoofdtegenstelling vormen in een kapitalistische maatschappij, is er ook sprake van een groeiende klein-bourgeoisie.

Het lijkt er daarom op, dat goed begrip van het functioneren van de scholingsapparaten nauwelijks mogelijk is, zonder uit te gaan van de veronderstelling dat ze samen de uitdrukking vormen van de bijzondere klassenverhoudingen tussen met name bourgeoisie en kleine-bourgeoisie³⁶). Scholieren en studenten op de middelbare, HBO- en universitaire scholingen zijn niet één-klassig, maar *meerklassig*, gegeven hun afkomst. De noodzaak voor de bourgeoisie om de kleine bourgeoisie politiek en ideologisch te overheersen, en haar ondanks de systematische tendens tot verslechtering van hun levensomstandigheden aan zich te binden, lijkt van belang als uitgangspunt bij de bestudering van de bijzondere ideologische reproductievormen van deze schooltypen met betrekking tot bepaalde klassen en klassenlagen. Het is daarbij de vraag of men zoals sommige auteurs hebben gedaan, de school in de huidige fase van het kapitalisme tot het belangrijkste ideologische staatsapparaat in het algemeen, dat wil zeggen voor alle klassen kan bestempelen³⁷). De veronderstelling dat met name voor de kleine bourgeoisie de scholing het heersende ideologische apparaat is, maar dat voor de arbeidersklasse nog steeds de fabriek zélf de voornaamste ideologische producent is, lijkt alleszins de moeite waard. In die zin kan men zeggen dat de hoofdfunctie van de kapitalistische scholing niet bestaat uit het verschillend kwalificeren van hoofd- en handarbeid, maar uit de dekwalificering en de onderwerping van de handarbeid, doordat ze in de zelfde beweging alleen de hoofdarbeid kwalificeert³⁸). Misschien is het zelfs beter om niet in termen van 'dekwalificatie' te spreken, maar meer in termen van de mate van algemeenheid van de kwalificatie en van de dragers ervan. Dat de stelling betreffende de hoofdfunctie van de fabriek in de ideologische reproductie van de arbeidersklasse correct zou kunnen zijn, wordt in elk geval ondersteund door de onderzoeksvondst, dat de 'illusies' onder arbeiders betreffende samenwerking tussen arbeid en kapitaal op bedrijfsniveau groter zijn, dan voor wat betreft de maatschappij als geheel³⁹).

Ik wil tenslotte nog één aspect van het scholingssysteem naar voren halen, namelijk de idee van een opleiding tot een bepaald *beroep*. Traditioneel, en gegeven de oorsprong in een produktiewijze waar de arbeidersactiviteiten nog volkomen werden bepaald door de inhoudelijke taken, impliceerde het beroep een vaste plek in de maatschappelijke arbeidsdeling, waaraan men vastzat. Men denke aan Luthers oproep, 'bleibe in deinem Beruf', waarin het element van roeping tegelijkertijd lag opgesloten. Het functioneren van de beroepsopvatting in het kapitalisme geeft aan die term echter een tweeslachtigheid: immers, de arbeidskracht is daar steeds meer 'be-

roepen' om winst te produceren voor de baas en, afhankelijk van de nukken van de kapitalistische crisis, impliceert dat juist dat men zijn baan kan verliezen en dus van werk zal moeten veranderen. De hele ontwikkeling van de meer algemene scholing ten opzichte van de direct specifieke scholing verwijst daarnaar, waarbij zoals eerder werd geanalyseerd die algemene scholing met name ook vanuit de ideologische reproductiefunctie moet worden begrepen. Bij Calvijn vinden we de ideologische wending dan ook al terug, waarbij Luthers conceptie van beroep wordt bepleit voor het actief zoeken naar het beroep waarin men tenslotte succes heeft, waar als het ware iemands roeping ligt⁴⁰). *Wisseling* van taak tot men het ware, succesvolle 'beroep' heeft gevonden krijgt nadruk. Men ziet in de loop van de tijd en zeker in de laatste decennia een ontwikkeling van 'beroep' tot 'job' of 'baan', waarbij nauwelijks iemand nog een positieve relatie tot zijn werk lijkt te hebben. Niettemin blijft ideologisch het beroep functioneren, en de opleidingen en de statistieken maken daar gebruik van. Waar zo de loonvorm reeds het ideologisch effect produceert, als zou een eerlijk loon alle verrichte arbeid betalen, daar voegt het beroepsbegrip nog eens een extra dimensie toe aan deze opvatting van arbeid, begrepen vanuit slechts de technisch nuttige kant⁴¹).

De koppeling tussen werk en winst verdwijnt volledig, en waar het beroep als realiteit blijft functioneren, vervult ze de functie van verhoging van het plichtsbef. Met name voor ambtenaren en de hoger geschoolde functies in het bedrijfsleven functioneert deze beroeps categorie, gefundeerd in professionalisering van het werk: men denke aan beroepsverenigingen, compleet met hun rituelen en codes. De scholing zelf is doortrokken van de nadruk op die inhoudelijke en maatschappelijk nuttige kant van het werk, en tegelijk op een identificering van de schoolactiviteiten met 'werk'. Het huiswerk wordt met name op de lagere scholen als plicht geproduceerd, waarbij vaak de inhoud secundair is, maar het uitoefenen zelf primair. De beoordeling legt vervolgens nadruk op het prestatie streven en functioneert als voorvorm van de beloning. Hoewel de leerling verplicht is aanwezig te zijn, is hij 'vrij' om niet te werken, net zoals de arbeider 'vrij' is om niet te werken op straffe uiteraard van het onthouden van de beloning⁴²). Het resultaat van die sancties is de produktie van 'verplichting', waaraan zo mogelijk door de scholing de vorm van 'beroep' wordt opgelegd. De beroepscholing individualiseert de werker ten opzichte van de maatschappelijke verhoudingen waaronder hij werkt, door de concrete inhoud van het werk absoluut op de voorgrond te plaatsen, en af te zien van de functie in het kapitalistische winstproces.

Het zal duidelijk zijn, dat met de groei van het onderwijs in de richting van vakgericht beroepsonderwijs er een spanning is ontstaan tussen wat men als 'algemene scholing' opvat, en de specifieke kwalificatie voor het 'beroep'. In die zin was elke opleiding die geen bepaalde belangen diende, gedoemd om te verdwijnen⁴³). Maar we hebben gezien dat het niet mogelijk is om 'algemene opleiding' met

'ideologie' gelijk te schakelen, en 'beroepsmatige opleiding' met 'neutraal'. Het is daarom steeds zaak om bij de verschuivingen in het onderwijs - bijvoorbeeld de huidige tendens om weer wat meer 'algemeen' te kwalificeren - na te gaan hoe daardoor de politiek-ideologische reproductie wordt gediend, of juist niet. Het heeft in elk geval weinig zin om te blijven denken in termen van specialisatie en vakidiotisme versus algemene ontwikkeling en culturele vorming³⁷). De opzet binnen het verband van onze Technische Hogescholen, waarin onderafdelingen 'algemene wetenschappen' zijn afgezonderd, en waarin ook vooral aan het studium generale de functie van 'algemene vorming' wordt toegedacht stoelt op dit ideologisch mechanisme. In aansluiting op de Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs wordt gesteld, dat gestreefd moet worden naar het 'bevorderen van maatschappelijk verantwoordelijkheidsbesef van de aanstaande ingenieur', geïnterpreteerd als 'het maatschappelijk geëngageerd en probleembewust maken'⁴⁵). De nadruk valt daarbij ook op een 'bijdrage aan de toekomstige beroepsuitoefening'.

Het zal duidelijk zijn dat binnen de context van de scheiding hoofd/hand in de bovenstaande analyse, het maatschappelijk verantwoordelijkheidsbesef in de lijn gedacht moet worden van de concepties van elite, algemene cultuur, etcetera. Tegelijkertijd wordt door deze constructie weer gesuggereerd dat de eigenlijke beroepsopleiding een neutrale aangelegenheid is die 'technisch' is, en als het ware nog gekoppeld dient te worden aan 'de' maatschappij. De opleiding bevestigt zo nog eens de vermeende scheiding individu/maatschappij door de verbinding van beroep/neutrale techniek/individualiteit los te koppelen van 'de' maatschappij waar dat alles nog eens moet worden 'toegepast', en waartussen de vorming tot 'engagement' en 'verantwoordelijkheidsbesef' als verbindingslijn moet worden gedacht. Het lijkt een goede zaak tegen deze constructie ten strijde te trekken en de nadruk te leggen op *de onverbreke-lijke maatschappelijkheid van zowel individualiteit, techniek als beroep*⁴⁶).

Tot slot wil ik nog opmerken dat op grond van het voorafgaande de *vervreemding* die zou optreden in een maatschappij waarin mensen werkloos worden vanaf hun opleiding, of nadat ze op straat zijn gezet, niets te maken heeft met een soort loskoppeling van de één of ander oorspronkelijk menselijk wezen dat zich niet kan uiten of 'ontplooiën', en dat via democratisering, therapie en dergelijke weer tot zichzelf gebracht moet worden. Vervreemding kan op grond van onze analyse niet anders gedacht worden dan als het maatschappelijk geproduceerde arsenaal van technische en ideologische eigenschappen van mensen enerzijds, en de eveneens maatschappelijk geproduceerde ónmogelijkheid die te praktiseren anderzijds. Het gaat bij vervreemding niet om het op die vervreemding volgende herstel van een verloren gegane oorspronkelijke eenheid, maar om de uitdrukking van een produktiewijze die noodzakelijkerwijs tegenstellingen produceert⁴⁷). Het lijkt in dat geval zaak die produktiewijze 'op te heffen', waardoor haar drie produkten (te weten de kloof, de eigenschappen en de niet-praktisering) in de vorm waarin ze nu verschijnen, niet meer geproduceerd zullen worden.

3. WETENSCHAP, FILOSOFIE EN POLITIEK

Op een gegeven moment vraagt Galileï aan een filosoof, die kritiek heeft op zijn onderzoek, omdat het niet in overeenstemming is met de pracht van het aristotelische beeld van de kosmos, het volgende: 'Maar wat te zeggen als uwe hoogheid die zowel onmogelijke als ook onnodige sterren nu eens zou kunnen waarnemen door deze verreijker?'. De filosoof heeft zijn antwoord daarop klaar: 'Men zou in de verleiding kunnen komen', antwoordt hij, 'te zeggen, dat uw kijker niet erg betrouwbaar is, als het iets toont wat er nu eenmaal niet kan zijn'. En verduidelijkend wat hij bedoelt, zegt de filosoof vervolgens: 'Het zou toch veel verdienstelijker zijn als u, meneer Galileï, ons de grond zou noemen, die u tot de veronderstelling voert dat er in de hoogste sferen van de onveranderlijke hemel sterren vrij zwend in beweging kunnen zijn. waarheen zal dit ons allemaal voeren?'. Galileï, die in eerste instantie weinig behoefte heeft om een dergelijke filosofische grondslag te zoeken voor iets wat hij door zijn sterrekijker meent waar te kunnen nemen, en die ook niet direct bang is, dat het harmonische beeld van de kosmos wel eens niet in overeenstemming zou kunnen zijn met zijn waarnemingen, antwoordt dan ook consequent het volgende: 'Ik zou zeggen, meneer de filosoof, dat we ons als wetenschappers niet moeten afvragen waarheen de waarheid ons zou kunnen voeren!'. Waarop de filosoof verschrikt uitroept: 'Maar meneer Galileï, de waarheid zou ons wel eens willekeurig waar dan ook kunnen brengen!'¹⁾.

Zonder nu te willen zeggen dat hiermee een afgerond beeld van de verhouding tussen wetenschap, politiek en filosofie is gegeven, wordt toch duidelijk uit dit kleine stukje dialoog tussen een wetenschapper en een filosoof, dat er een bepaalde problematiek bestaat die beiden verbindt. Het feit dat Galileï tenslotte gedwongen werd zijn stellingen betreffende de zon als centrum en de aarde als eromheen draaiend, in te trekken, tekent ook direct het verband met de politiek. Immers, een dergelijke reactie van de overheden kwam niet voort uit een zuivere, filosofische belangstelling, maar had direct te maken met het feit dat het doorbreken van het harmonisch rond de aarde gecentreerde beeld van het heelal, tegelijk een afbraak inluidde van het rond de mens, als Gods voornaamste schepping, gecentreerde wereldbeeld. Met het wegnemen van de aarde uit het centrum van het

heelal werd tegelijk de grondslag weggenomen voor Rome als centrum van de wereld en de mens als centrum van de schepping. Op de één of andere manier had dus de reactie van de overheid in haar filosofische vorm een politieke implicatie, die gevolgen had - zij het gelukkig kortstondig - voor het doen en laten van de wetenschap. De verhouding tussen deze drie velden wordt in dit hoofdstuk besproken.

PLANBAARHEID EN TECHNOCRATIE

In de afgelopen tien jaar zijn er van verschillende kanten analyses verschenen die een poging deden de plaats van de wetenschap in de hedendaagse maatschappij te bepalen. Opvallend daarbij is dat men steeds méér oog kreeg voor de ingrijpende rol van wetenschap en techniek, terwijl tegelijkertijd werd benadrukt dat hun betekenis de zuivere technische vorm te boven gaat, doordat wetenschap gaat functioneren als 'ideologie'. Met name Habermas, een auteur die werkt in de lijn van wat wel de Frankfurter Schule heet, heeft hier veel aandacht aan besteed. Zijn voornaamste stelling luidt, dat de ideologie van het 'eerlijk' loon, zoals we die in de 1e paragraaf leerden kennen, in de huidige maatschappij niet meer goed functioneert, als gevolg van het staatsingrijpen in de ondersteuning van werklozen, en als gevolg van het produceren door de staat voor de behoefte en niet meer voor de winst. Daardoor zou het machtsapparaat niet meer door die loonideologie gerechtvaardigd kunnen worden, en de vraag luidt dan: waardoor nog wel? Habermas komt tot de conclusie dat techniek en wetenschap als 'ideologie' zijn gaan functioneren, hetgeen wordt gebaseerd op een *technocratisch bewustzijn* onder de mensen die zichzelf zuiver in termen van doelgericht handelen opvatten, en die voornamelijk gericht zijn op conformisme. De ideologische kern van dit bewustzijn is de versmelting van op normen gebaseerd handelen en techniek, waarbij de eerste vorm verdwijnt in de tweede²).

Als we even afzien van een discussie over de door Habermas gebruikte begrippen zoals 'ideologie', dan lijkt het een correcte constatering dat er een soort vereenzelviging is ontstaan van politiek en wetenschap, en dat mensen vanuit maatstaven, die ontleend zijn aan doel-middel-overwegingen hun gedrag beoordelen. Men moet, dunkt me, ook met enige scepsis aankijken tegen de idee dat de plof van 'Harrisburg' voor dit technocratische van de intelligentsia een grote schok betekent. Eerder zal dat de scheuren in het bewustzijn van de massa's vergroten. Zoveel is echter zeker dat de idee van de intellectueel en de kapitalist als een altijd ruziënd paar op een mythe berust, die vooral gebaseerd lijkt te zijn op een gelijkstelling van een klein deel van die intellectuelen met de intelligentsia überhaupt. Het lijkt eerder het resultaat te zijn van irritatie van de bourgeoisie, omdat er nog enkele van die intellectuelen zo brutaal zijn om kritiek te hebben op de sociale orde, of omdat intellectuelen het steeds nodig vinden om de tastbare werkelijkheid in soms onbegrijpelijke symbolen te vatten³). De analyse van de intelligentsia

die enig recht doet aan haar functioneren in de kapitalistische maatschappij lijkt toch te moeten vertrekken vanuit de veronderstelling dat er weliswaar graden van verwevenheid van intelligentsia en kapitalisme zijn, maar dat toch het merendeel van de intelligentsia in hun onderschikking aan de kapitalistische staat als ambtenaren, direct, en organisch zijn verbonden met die kapitalistische orde⁴⁾.

Het lijkt weinig zinvol om zoals sommigen dat doen, die verbondenheid van intellectuelen en kapitalistische orde te begrijpen in termen van strikt economisch eigenbelang. Een dergelijke vulgair economistische opvatting ziet met name de sociale wetenschap van vandaag als een opeenhoping van artikelen en boeken, waarin mensen niet meer een verklaring of zingeving van de maatschappelijke werkelijkheid nastreven, maar waarin nog slechts auteurs, ter meerdere glorie van hun carrière bewijzen, dat ze andere soortgelijke auteurs gelezen hebben. Een soort directe uitverkoop van de intelligentsia aan de staat⁵⁾. Een dergelijke inschatting blijkt bij nader onderzoek niet slechts aanwezig bij critici in het westen, maar ook bij sommige auteurs in de Sovjet-Unie, die er tegelijk aan koppelen dat deze 'burgerlijke wetenschappers' zoals dat heet, bewust de wetenschap mismaken, wanneer ze zich eenmaal met lijf en ziel verkocht hebben aan het kapitaal of de staat⁶⁾. We komen op die interpretatie nog terug als we het gaan hebben over de ontwikkeling van de biologie in de Sovjet-Unie. Hier kunnen we al zeggen, dat een dergelijke enge benadering van de relatie tussen intelligentsia enerzijds en staat en kapitaal anderzijds, nauwelijks verhelderend werkt, omdat het afwijken van sommigen van dit patroon eigenlijk alleen nog maar in ethische termen kan worden begrepen, zoals: integriteit, authenticiteit, eerlijkheid, etcetera. Tegelijk bestaat het gevaar om vanuit deze enge economische denkwijze de tegenstrijdigheden in de producten van de intelligentsia over het hoofd te zien. Er wordt wel degelijk door sociologen gepoogd om de maatschappelijke verschijnselen te verklaren, maar de relevante vraag is op welke manier en binnen welke grenzen. Een interpretatie die sociologen zou voorstellen als een serie volksverlakkers, in loondienst, lijkt me daarom weinig produktief.

Laten we, om een eerste vluchtig inzicht in de werkelijke verhouding van politiek en wetenschap te verkrijgen, eens kijken naar dat stuk maatschappelijke werkelijkheid waar beide in de praktijk samenkomen: *het terrein van de planning*.

Al sinds jaar en dag is er een streven geweest de steeds weer terugkerende tegenstellingen en wantoestanden die het kapitalisme voortbrengt, onder controle te krijgen, waarbij eraan gedacht is om een plan te ontwerpen, dat het geheel zó zou kunnen ordenen dat harmonie het resultaat is. Het begin van de praktische planning ligt in de fabrieken van Amerika, waar het al eerder genoemde Wetenschappelijke Management van Taylor en de zijnen erop gericht was om het klassenconflict tussen bourgeoisie en arbeiders op te heffen, door de produktie te optimaliseren, waardoor de koek groter werd en niet meer

de winst van de een leek te hoeven bestaan ten koste van opoffering door de ander. Taylor voorzag als het ware de al door klassieke marxisten voorspelde wending van macht over mensen naar administratie van dingen, maar dan onder kapitalistische voorwaarden. Dat zijn systeem precies onder kapitalistische voorwaarden mensen met dingen verwisselde, waardoor de arbeiders inderdaad als 'materiaal' konden worden geadministreerd leek geen probleem, omdat het hoofddoel van deze reorganisatie van kapitalistische gezagsvormen de opheffing van schaarste was, en daardoor een opheffing van de veronderstelde grondslag van klassentegenstellingen. Zoals in de eerste paragraaf duidelijk is geworden berusten de klassentegenstellingen in een kapitalistische maatschappij echter *niet* op de distributieverhoudingen, maar op de verhoudingen *in* het produktieproces. Dat Lenin in 1918 enkele keren zijn waardering uitsprak voor het Taylorsysteem, wijst er op zijn minst op dat de ontwikkeling van het socialisme in de Sovjet-Unie problematisch is geweest. Ik kom daar later nog op terug.

In combinatie met de daar heersende democratische idealen werd in de V.S. gestreefd naar een herdefiniëring van democratie in overeenstemming met de criteria van efficiency en optimalisering. Auteurs begonnen daarmee de praktijk van de fabriek in de theorie over te plaatsen naar de samenleving, die daarmee min of meer als fabriek werd opgevat. Het Fordisme zou dit later systematiseren via de gecombineerde planning van zowel de fabrieksproduktie als van de consumptie en van het terrein van de 'vrije tijd'. 'Democratie', zo schreef Mary Follet in 1918, 'is een methode of een wetenschappelijke techniek om de volkswil te ontwikkelen'. 'De nieuwe democratie', schreef iemand anders in 1934, 'bestaat niet in het privilege te doen wat men wil, maar in het feit dat elk mens zijn deel doet, in overeenstemming met de beste wijze, zoals ontworpen door de wetenschap⁷⁾'. Afhankelijk van de mate van anti-intellectualisme en de mate van wantrouwen ten opzichte van de massa's voerde dit technocratische meer of minder tot een nadruk op de werkers die in samenhang met de ingenieurs de samenleving moeten sturen. Het fascisme bestond in principe uit een antwoord op de revolutionaire stellingname van het communisme, door de stelling dat een centrale - door één partij geleide - verdeling van de macht over maatschappelijke lichamen, in combinatie met een door de partij gecontroleerde expertise over het economische plan, zou kunnen zorgen voor vergroting van de koek, waardoor de klassentegenstelling via adequate verdeling van het produkt kon worden opgeheven. Opvallend is ook dat het concept van een planeconomie aan de linker kant, in het Duitsland van na de Eerste Wereldoorlog, eveneens een onderwerping van het klassendebat aan wetenschappelijke expertise veronderstelde, waarbij het nauwelijks gelukkig genoemd kan worden, dat de modellen voor een planeconomie vooral vanuit het voorbeeld met de Duitse oorlogseconomie kwamen. Moellendorf, in een boek met de omineuze titel '*Conservativer Sozialismus*' zag het Taylorisme ook als 'militarisme van de produktie', en het collectivisme werd zo principieel autoritair opgevat⁸⁾. En ondanks de ambivalentie in de SPD was het duidelijk dat de sociaal-

democratie na het opgeven van het radenperspectief in 1919 uiteindelijk in het socialisme niet veel meer zou zien, dan een gecontroleerde groei van de produktiviteit. Er werd afgezien van een werkelijke herverdeling van de macht over de klassen. En het feitelijk verloop van de planning toonde in alle technocratieconcepties een tendens van onderschikking van ingenieursexpertise aan financiële expertise, en dus in laatste instantie aan de staatsmacht.

Deze ideologie van het technocratische, in de in de tweede paragraaf gegeven betekenis van 'geleefde werkelijkheid', berust op de realiteit waarin de intelligentsia zelf verkeerde. Met de verandering van het productieproces in de richting van bewuste toepassing van de natuurwetenschappen aan het eind van de 19e eeuw, en het begin van de 20e, dringt zich bij de ingenieurs die uitsluitend bezig zijn met de economisering van de produktiemiddelen en de levende arbeid, de schijn op, dat ze zelf 'movers', bewegers van het geheel, subject van de ontwikkeling van produktiekrachten zijn⁹⁾. We vinden die ideologie gesystematiseerd in uiteenlopende varianten van de opvatting dat de intellectuelen een afzonderlijke, eigen maatschappelijke klasse vertegenwoordigen, of een bijzondere marginale groepering zijn, die niet is thuis te brengen in wat dan de 'traditionele' indeling in klassen heet te zijn¹⁰⁾. Ongetwijfeld draagt het in de tweede paragraaf gesignaleerde isoleereffect in de kapitalistische lagere en middelbare scholing met betrekking tot de wetenschap als iets 'mysterieus', verder bij aan de systematisering van deze ideologie. Wanneer later de sociologische economisering van het groepsleven van arbeiders reëel wordt, zien we soortgelijke subjectiviteitsopvattingen ook bij deze sociale technici opkomen, en in feite is de naoorlogse sociaal-democratische opvatting van de verzorgingsstaat hiervan de culminatie. Thoenes schrijft letterlijk, dat als wat later, na WO II, de verzorgingsstaat niet meer helemaal de realisering van de utopie lijkt te zijn, de sociologie 'in de vorm van een open sociologie wordt gevraagd, mede als weer-in-beweging-brenger op te treden'¹¹⁾.

Deze traditie begint echter zeer vroeg in het werk van de sociologen van de 19e eeuw. Rond de eeuwwisseling zien we echter een fundamentele wending optreden: de traditionele waarden staan onder sterke druk van de kapitalistische marktverhoudingen, de arbeidersklasse heeft zich georganiseerd en vormt een eigen strijdideologie. Tegelijk komen de steeds weer terugkerende economische crises over als natuurverschijnselen, die net als het economische überhaupt, een eigen regelmaat lijken te hebben, die losstaat van de wil van de mens. Diverse irrationele filosofieën, zoals die van Nietzsche, ontwikkelen zich op die basis, waarbij vooral een toenemende kritiek op traditionele waarden als maatgevend opvalt. Waar dat bij Nietzsche nog voert tot een subjectieve acceptatie van de tegenstrijdigheid van de wereld, voert deze ontkenning van menselijke waarden als vormgevende, maatgevende principes bij Weber eerder tot een analyse van de wereld als zich zelf-ontwikkeld rationeel systeem, inclusief de ontwikkeling van de waarden van mensen die aansluiten bij de

ontwikkeling van die wereld. De intellectueel is niet meer het autonome subject maar functioneert als subject binnen een systeem, waarvan hij de uitdrukking is¹²⁾. Weber produceerde met die idee van 'subjectief functioneren' de door hem zelf in alle scherpste gesignaleerde specialisering van de wetenschap, die dient te worden verbonden met een ethiek van verantwoording, waarbij de eigenlijke waarde voor hem de 'redelijkheid' vormde. Hetgeen tegelijk het onoplosbare eindpunt betekende van een denksysteem dat wel degelijk het wetmatige karakter van de ontwikkeling van de maatschappij herkende, dit wetmatige wil interpreteren als economisering of rationalisering, maar vervolgens moet toegeven dat deze 'rationalisering' systematisch tot irrationaliteiten voert zoals oorlog, gebrek, etcetera, om vervolgens de politicus én de wetenschapper een ethiek van verantwoording voor te houden die rationaliteit als redelijkheid vooropstelt¹³⁾.

De door Weber zelf gesignaleerde druk op dit laatste subjectieve element van de 'geest' der rede, heeft gezien de eerder gesignaleerde tendens tot technocratische Webers eigen ethiek geëlimineerd. In die redelijkheid lagen nog de laatste schimmen van de maatschappelijke tegenstellingen opgesloten in de vorm van 'irrationalisme van de kapitalistische economie'. Maar met het zich ontwikkelde technocratische ontstaat onder sociologen definitief de idee dat klassen iets van de 19e eeuw zijn en dat planning en technisch-wetenschappelijk gefundeerd beleid ons allen vooruit zullen helpen zonder die nare klassenstrijd. Terecht merkt Tafuri op dat er geen mechanische breuk bestaat tussen het einde van de utopie en het begin van het realisme¹⁴⁾. Niet de utopie wordt als zodanig uitgeschakeld, maar de zogenaamde 'negatieve utopie' of anders gezegd, het revolutionair concept van de arbeidersklasse. Een positief soort 'utopie' wordt vanaf dit moment in het systeem zelf gelegd: dat systeem is zelf 'goed' en de dynamiek ervan zal zorgen dat dit goede eruit komt, uiteraard onder liefdevolle begeleiding en toezicht van de technische intelligentsia, die zich natuurlijk ook graag aan de nog hogere principes van economische rationaliteit van de haalbaarheid van de financiële experts wil onderschikken. Van groot belang is dat men niet alles te snel, en te veel in één keer wil. 'Ordnung muss sein'. Castells gaf aan deze gedachtenwereld de goed passende naam van *technocratisch-humanisme* mee, gekenmerkt door de notie dat de mens wel beperkt, maar niet bepaald is in zijn moeizame koppeling van middelen aan doeleinden¹⁵⁾.

Het is vanuit deze positie van wetenschap en techniek in relatie tot de politiek dat zich een filosofische theorie ontwikkelde, die als zelfbewustzijn van de technici en wetenschappers kan worden begrepen, en die daarom ook vanuit de bijzondere plaats van de wetenschappelijke praktijken in de kapitalistische maatschappij moet worden begrepen. Die maatschappelijke praktijk van de wetenschap is belichaamd in verschillende ideologische staatsapparaten, met name die van het Onderwijs, maar tevens in de ideologische functies van het repressieve staatsapparaat, met name het politieke apparaat

en haar departementen, waar het beleid wordt gevormd. De filosofische theorie waar ik het over had, die als zelfbewustzijn van de wetenschappers kan worden opgevat, heet vandaag de dag, en eigenlijk al sinds het begin van deze eeuw 'neo-positivisme'. Evenals de traditionele vorm van rationalisme heeft ze betrekking op de relatie tussen wetenschap en staatscontrole. Maar waar het traditionele rationalisme betrekking had op de relatie tussen staat en de individuele wetenschapper en zijn academies, daar is het neo-positivisme verbonden met de vermaatschappelijking van opleiding, onderzoek en vooral ook de gezondheidszorg.

In de nieuwe instellingen wordt wetenschappelijke hoofdarbeid voorzien van gigantische middelen, hetgeen gepaard gaat met een *dubbele illusie*: in de eerste plaats de idee dat wetenschappelijk onderwijs en onderzoek zélf wetenschappelijk zijn georganiseerd, en dat de toepassing van techniek rationeel en optimaal is. Ten tweede de illusie van de eigen autonomie, in die zin dat men meent, dat men niet in dienst staat van de belangen van de bourgeoisie maar in dienst van 'de' maatschappij, en van de Wetenschap met een hoofdletter W. Wetenschap staat in deze gedachtengang naast de politiek, en boven de mensen, uiteraard op basis van verdienste en opleiding¹⁶). Het neo-positivisme vervult zo als ideologische formatie een functie voor de staat, door het indirecte management van haar kaders te regelen. We zagen in de tweede paragraaf hoe deze illusie al wordt geproduceerd in de eerste stadia van het onderwijs zelf. Het positivisme garandeert als filosofie deze schijn-autonomie, door de bevestiging van de scheiding van hoofd-/handarbeid. Daarbij moeten we niet denken aan het positivisme in de 19e-eeuwse vorm, toen daaraan de idee van een natuurlijke evolutie was gekoppeld, maar meer het anti-theoretische positivisme van de specialistische wetenschappen waarvoor begrippen bestaan uit door mensen geconstrueerde abstracties, welke door een forum van wetenschappers worden geaccepteerd¹⁷).

Wat hier opvalt, is dat filosofie in feite een soort methodologie wordt, een leer van de methode, welke gevolgd moet worden om te komen tot betrouwbare kennis. Het strikte positivisme vat zichzelf dan ook op als een wetenschap, in die zin dat wat normaal werd gezien als een filosofisch probleem, voor haar nu nonsens bevat. In principe analyseert het neo-positivisme de logische aard van de wetenschappelijke taal, waarbij die taal in laatste instantie bestaat uit de wiskundige formulering van het probleem, en een methodisch-logische vertaling naar de feiten toe en vice versa. In principe denkt de wetenschapper zichzelf via het systeem van het positivisme als iemand die een gegarandeerd adequate taal beheerst, door middel waarvan de in principe logische, en niet contradictoire werkelijkheid kan worden begrepen of liever: beschreven. Wetenschap is in deze zin de toepassing van een soort superwetenschap: de filosofie van de methode. Het zal niemand verbazen dat binnen deze constructie de natuurwetenschappen als maatstaf worden gehanteerd voor

de sociale wetenschappen, niet naar hun onderzoekobject, maar volgens de methode. Het zal óók niet verbazen dat vanuit dit perspectief van de maatschappijwetenschappen niet veel meer overblijft dan een statistische beschrijving, terwijl zoiets als de psychoanalyse bij voorbaat uit de boot valt. Statistische beschrijving, maar dan wel begeleid door een soms onvoorstelbare reeks van inderlingscriteria, die echter gekenmerkt worden door hun gebrek aan theoretische verbondenheid¹⁸⁾.

Als met de grote crisis van de jaren '30 en de Tweede Wereldoorlog de idee van *globale planning* vanuit een centraal perspectief overgaat in de idee van *sturing* van het geheel vanuit het centrum, lijkt dat in eerste instantie een succesvolle variant op het oorspronkelijke technocratische. De onderschikking van technische expertise aan financieel-economische expertise lijkt een juiste hiërarchie te zijn, die verder aan de idee van besturing van de maatschappij door een neutrale staat niets afdoet. Er is inmiddels ook een meer geaccepteerde zelfkritische versie van het positivisme, die filosofie wél ziet als een terrein met een eigen soort problemen, waarvan de oplossingen niet zomaar toegepast kunnen worden¹⁹⁾. De oorsprong van die filosofische problemen lijken echter nog volkomen bepaald door de problemen die zich voordoen in de wetenschappen, en dan met name de natuurwetenschappen en het lijkt erop dat men wel erkent dat filosofie ook iets met politiek te maken heeft, maar dan in die zin, dat er van bepaalde filosofieën bepaalde politieke effecten uitgaan, democratische of autoritaire zoals Popper dat noemt, *zonder* dat de filosofie zelf als iets politieks wordt opgevat. Tegelijk lijkt het erop dat precies de filosofie die 'autoritaire effecten' zou hebben, de filosofie is die wordt geproduceerd door 'marxisten', en dat het juist die filosofie zou zijn die anti-wetenschappelijk zou werken. Popper produceert op die manier een regelrechte identificatie van democratie = wetenschap = een bepaalde filosofie, welke uitdrukking is van problemen uit de natuurwetenschappelijke methodologie. Het zal begrijpelijk zijn dat binnen deze context de relatie van de politiek ten opzichte van de wetenschap er een van selectiviteit is geweest: net zo goed als de zo geproduceerde en door de filosofie kritisch begeleide wetenschap de grondslag vormde voor de sturing door de staat, evenzo goed zorgde de staat via het functioneren van instituten, etcetera, voor een zelfselectie van wetenschappers en filosofen die de beschreven relatie tussen wetenschap en staat onderschreven.

Wanneer echter vanaf het begin van de zestiger jaren verschillende tegenstellingen in het bolwerk van de verzorgingsstaat naar buiten treden, en de weerstand van de bevolking zich op verschillende wijzen uit, zien we de eerste fasen van een proces dat zich aan de universiteiten gaat voltrekken. Met name in de sociale faculteiten ontstaat er een tegenstelling tussen een sociologie-onderwijs, dat gedurende decennia de verzorgingsstaat heeft geprekeerd en begeleid, en de kritiek van studenten die de uiting is van de genoemde tegenstellingen in die staat, welke zichtbaar worden. Mede onder impuls

van de gebeurtenissen in mei 1968 in Parijs en Frankrijk heeft dit tot gevolg, dat verschillende faculteiten genoopt worden om wat ruimte te maken voor 'kritische docenten'. De sociologie registreert in alle openheid tegenstellingen in de maatschappij en is bereid om die tot uitdrukking te brengen in haar onderwijs, maar wel vanuit het perspectief dat het hier slechts gaat om zoiets als een vertraagde groei van de Verzorgingsstaat, waarvan de economische fundamenteën onveranderd als solide worden beschouwd. De kritiek mag ook niet in 'autoritaire' richting gaan. Pas wanneer de economische crisis vanaf de jaren '74 toeslaat, ontstaan er werkelijk problemen en de faculteiten zien zich geplaatst tegenover een studentenbeweging die van kritisch-praktisch ten opzichte van de uitwassen, steeds duidelijker theoretisch-praktisch geïnteresseerd raken in het geheel van de kapitalistische maatschappij. Wel is deze studentenbeweging qua omvang aan het afnemen, terwijl de theorievorming een pragmatische wending neemt (zie deel I). Ook de waardering van de staat voor de sociologie is geslonken: de socioloog was klaarblijkelijk niet in staat geweest om de studentenonlusten zoals dat heette, te voorzien.

Men spreekt vanaf dat moment wel van een *crisis in de sociologie* die erin bestaat dat een reeks van gezichtspunten naast elkaar bestaat, zonder dat duidelijk is hoe deze vergeleken kunnen worden. Tegelijk is er het toenemende inzicht in de onbestuurbaarheid van het maatschappelijk gebeuren door het centrum van de staat. Dat wil zeggen: én het concept van de globale technische planning van welker heeft afgedaan, én de latere versie van de bestuurbaarheid van de verzorgingsstaat heeft afgedaan, althans vandaag. Terecht merken sommigen op dat het daarbij niet juist is om te spreken van een crisis van de sociologie, omdat het in feite om een crisis van de maatschappij gaat die zichtbaar wordt als crisis van de sociologie. Maar tevens zou de suggestie van een 'crisis van de sociologie' in zich dragen, dat de sociologie vóórdat ze in crisis zou zijn gekomen wél in staat was als wetenschap te functioneren²⁰). Precies dat is aan de orde, en daar kom ik in de laatste paragraaf op terug. Het is op dit moment in het verhaal vooral interessant wat zich in de relatie wetenschap-filosofie voltrekt. Filosofie lijkt zich terug te trekken in de wetenschap, nu echter niet in de één of andere superwetenschap van de methode, maar eerder in een soort geschiedenis van wetenschappen²¹), die uiteindelijk de veelheid van gezichtspunten benadrukt die er mogelijk zijn en die er geweest zijn. Maar opvallend is in dat geval dat ergens toch weer gedacht wordt dat een serie uitgangspunten die methodisch verschillen, niettemin sociologische wetenschap hebben opgeleverd, terwijl onduidelijk blijft waaruit die wetenschap dan precies zou bestaan. Op het niveau van het planproces zelf zien we de relatie in de vorm van procesplanning, waarbij niet meer met vaste doeleinden wordt gewerkt, maar rekening wordt gehouden met feedback van eigen effecten. Maar daar blijft echter langer de idee bestaan van planbaarheid mits de menselijke 'irrationaiteit' maar kan worden ingedamd. In plaats van

zich te richten op de vermindering van risico's houdt 'planning' als regulering zich steeds meer bezig met de 'calculated risk', de inschatting van risico's.

Een filosofisch anarchisme kortom, dat precies de kernkwestie openlaat. Praktisch heeft dit gevoerd tot een pluralisme-politiek, waarbij men verschillende stromingen in de sociologie naast elkaar laat bestaan, al dan niet met het uitzicht op concurrentie, of productieve confrontatie²²). Alleen lijkt het erop dat deze pluralisme-opvatting steeds weer gekoppeld wordt aan de vroeger op de methodologie gebaseerde repressie van bepaalde uitgangspunten. Hoewel Berufsverbote als openbaar principe in extreme zin alleen in de BRD functioneren, is het onmiskenbaar dat bijvoorbeeld in Frankrijk via de 'faute professionnelle' hetzelfde effect wordt bereikt: uitschakeling van communisten en historisch-materialisten²³). Hoewel de Berufsverbote duidelijk een veel langere traditie hebben die verbonden is met de bijzondere aard van de Duitse staat²⁴), leert ook enige inside-analyse van de Nederlandse situatie, hoe via sollicitatieprocedures systematisch docenten en onderzoekers van onmiskenbare historisch-materialistische origine worden geweerd, of zodanig ingeschaald dat hun invloed beperkt blijft. Ik denk dat degenen die het pluralisme slechts als uiterste concessie zien van de staatspolitiek ten aanzien van links²⁵), het analytische gelijk meer aan hun kant hebben dan degenen die het gevecht van de traditionele sociologie voor eliminering van zoveel mogelijk linkse docenten, of voor de beperking ervan als achterhoedegevecht kwalificeren²⁶). Het gaat om een soort elastische strijd waarbij nu eens deze, dan weer die tactiek wordt gekozen, afhankelijk van de kracht van de tegenpartij.

Het positivisme verschijnt zoals de hoofdvariant van de ideologie van de kaders van de staat, en de diverse irrationalismen kunnen als bijproducten worden gezien van de maatschappelijke crisis, binnen de context van dat zelfde positivisme. Natuurlijk geldt tegelijk dat het voor de sociaal-democratisering van het onderwijs nuttig is, dat bepaalde vormen van pluralisme worden gehandhaafd, met name de vroegere 'kritische' variant, omdat deze zowel een functie vervult in de disciplinering van bepaalde maatschappelijke lagen, als dat ze zelf de feitelijke theoretische positie is geworden van de linker vleugel van de sociaal-democratie²⁷).

Samengevat: van een toepassing van een als superwetenschap opgevatte filosofie op de wetenschappen, naar een reductie van filosofie tot een soort geschiedenis van wetenschappen, en een poging op sociaal-filosofische gronden de kritische vormen van de sociologie te beperken. Tegelijk impliceerde deze ontwikkeling de gedachte van een waardevrije wetenschap, naar een 'waardegebonden wetenschap', in de zin van: verbonden met belangen van kansarme groepen. De wetenschap moet wel objectief zijn, alleen kiest men thema's waar men - als men 'kritisch' is - hoopt op bevestiging van de kansarmheidstheorie. De wetenschapspolitiek van de sociaal-democratie is gericht

op staatsgebonden weten, dat ertoe bijdraagt de maatschappij die niet meer te *plannen* en ook nauwelijks te *sturen* is, zo goed mogelijk te *reguleren*.

BIOLOGIE IN DE SOVJET-UNIE (VANAF 1928): REGULERING VAN EEN WETENSCHAP

Net als in het voorgaande behandel ik het probleem in schetsvorm waarbij ik de zelfde analytische optiek hanteer zoals die hiervoor is ontwikkeld. In plaats van meer algemene inzichten omtrent de verhouding tussen 'planning', 'sturing' en 'regulering' door de staat, wil ik me hier nu concentreren op wat men zou kunnen noemen: de regulering van een wetenschap, in het bijzonder van de genetica in de Sovjet-Unie tussen de twee wereldoorlogen.

Opnieuw beginnen we met de status van het plan, en haar relatie tot de intellectuelen. In tegenstelling tot de sociaal-democratie in Duitsland was het zo dat de communistische partij in de Sovjet-Unie wel de politieke macht had weten over te nemen van adel en bourgeoisie, steunend op de volksmassa's tijdens de revolutie van 1917. Lenin zelf zag duidelijk de betekenis van het scientific management van Taylor in relatie tot de opbouw van de economie onder de nieuwe socialistische voorwaarden: Sovjet-macht ofwel radenmacht én electrificatie van het land, maar niet alleen een soort technische planning, los van de politieke verandering van de staat. Het gaat om het combineren van het Sovjet-systeem met de verworvenheden van de wetenschappen in het kapitalistische systeem²⁸), zo schreef hij. Duidelijk werd het uitbuitende karakter van de toepassing van Taylors denken in het kapitalisme aangewezen, maar de inpassing in het socialisme bleef een vraagstuk.

Het hoofdprobleem in de Sovjet-Unie was echter van het begin af aan, de relatie tussen de arbeidersklasse in de grote steden, die in hoog tempo en geforceerd bezig was de Sovjet-Unie industrieel op een hoger plan te brengen en de boeren die gedurende langere tijd verondersteld waren een stap terug te doen ten gunste van deze industriële ontwikkeling. Direct na de revolutie werd de boeren beloofd dat ze eigen grond zouden krijgen, en degenen die voorspelden dat dit uit zou lopen op de constituering van een nieuwe klasse met zeer bijzondere belangen, kregen gelijk. Direct vanaf het begin waren er ernstige problemen, en wanneer in 1922 de *Nieuwe Economische Politiek* wordt opgezet, lijkt deze geïnterpreteerd te kunnen worden als een overwinning van de boeren. Het probleem waar Stalin vervolgens echter mee komt te zitten, is het feit dat als gevolg van het herstel van een stuk eigen belang van de boeren in de vorm van het recht op een deel van hun produkt, de voedselvoorziening van de arbeidersbevolking in de steden stagneerde. Dit was één van de redenen die Stalin ertoe bracht de landbouw te collectiviseren. Daarbij werd gedacht in termen van 'grote collectieve boerderijen met een moderne uitrusting en wetenschappelijk getrainde staf'. Deze

collectivisering werd uitgevoerd onder grote dwang en voerde ten slotte tot de deportatie en vernietiging van vooral de ontwikkelde boeren, hetgeen een structurele klap betekende voor de landbouw van de Sovjet-Unie²⁹⁾, maar in feite een nog veel grotere klap voor het socialisme. Natuurlijk staat vast dat de landbouw in de Sovjet-Unie vergeleken bij andere landen nogal klimaatgevoelig is³⁰⁾, maar de geschetste ontwikkeling in de relatie staat/boeren lijkt toch essentieel voor de verklaring van de continu slechte toestand in de Sovjet-landbouw, aldus Deutscher³¹⁾. Al in 1928 was er een enorme graancrisis en de partij stond voor de keuze: terugtocht of harder optreden, waarbij voor het laatste werd gekozen³²⁾.

We zitten dus met een stuk geschiedenis waarin het plan in de vorm van collectivisering van de landbouw, de wetenschap in de vorm van de biologie als grondslag voor dit plan én zoals we nog zullen zien, een bijzondere filosofie die in dit geheel gaan spelen. Ik wil hier de stelling van Althusser onderschrijven, dat wie enige sympathie heeft voor het communisme niet om de geschiedenis heen kan, die daartoe behoort, en tot die geschiedenis behoort tevens deze deportatie en ook afslachting van de boeren in de Sovjet-Unie. Tot die geschiedenis hoort ook datgene wat we hier zullen behandelen als '*de Lyssenko-geschiedenis*'³³⁾. Nog steeds, zo schrijft Althusser naar aanleiding van deze Lyssenko-geschiedenis - wordt er in de Sovjet-Unie zelf niet ingegaan op deze, wat hij noemt 'gigantische dwaling, die na haar miljoenen slachtoffers, begraven ligt in het zwijgen van de staat'³⁴⁾. En die formulering lijkt daarom zo goed gekozen, omdat we daarmee, naast het staatsweten, dat we in de voorgaande paragrafen signaleerden en dat geproduceerd wordt in de meeste instituten van de sociale disciplines, tegelijk een staats-zwijgen moeten onderkennen, dat tot uitdrukking komt in het niet-onderzoeken, in de geheimen van de staatsbureaucratie, maar ook in de 'gaten' die er systematisch worden geproduceerd in de staats-statistiek en nota's. Wat heeft deze bioloog Lyssenko te maken met die onwaarschijnlijke hoeveelheid slachtoffers, die er gevallen zijn tussen 1928 en 1940 in de Sovjet-Unie? Wie was de man? Hoe verbinden zich in hem planning, wetenschap en filosofie?

Uit wat ik hiervoor al aangaf betreffende de bijzondere plaats van de landbouw in een land waar een revolutie heeft plaatsgevonden, zonder dat er reeds sprake was van een algehele overheersing van de maatschappij door de kapitalistische produktiewijze, blijkt al dat het voor de staat van doorslaggevend belang was om de voedselproductie te vergroten. De plaats van de biologie in het spectrum van de wetenschappen in de Sovjet-Unie is daarmee een zeer bijzondere geweest. Lyssenko en enkele latere medestanders hebben zich beziggehouden met verschillende onderzoekingen die ertoe moesten voeren dat de graanproductie en de veeteelt in snel tempo kon worden opgevoerd. De nadruk ligt daarbij op 'snel', in die zin, dat het het staatsapparaat niet ging om een perspectief op lange termijn, daar dit geen enkel soelaas zou kunnen bieden voor de crises waarin men

keer op keer belandde. Deze voedselcrises vormden immers een regelrechte bedreiging voor de industrialiseringsplannen in de steden, en daarzonder zou de nieuwe socialistische staat zelf gevaar lopen. Wat er verder ook van de politiek van Stalin gezegd kan worden: één ding heeft de partijleiding destijds scherp gezien, en dat was de bedreiging vanuit Duitsland na de opkomst van Hitler. Meer in het algemeen was deze industrialiseringspolitiek gericht op de defensie van de nieuwe maatschappij die bij haar ontstaan al fel van zich had moeten afbijten, en de voedselproductie vormde daarvoor een fundament.

Lyssenko onderzocht in de jaren '26 en '27 in hoeverre het tijdstip van uitzaaiing van graan de duur van de vegetatieperiode kon beïnvloeden. Ontdekt werd, dat als het zaad eerst aan koude werd blootgesteld, men dit pas in de lente kon uitzaaien en niet al in de herfst. Shores Medvedjew, aan wie ik deze gegevens ontleen, merkt op dat dit onderzoek methodisch niet helemaal zuiver werd uitgevoerd en dat het ook niet direct een originele bijdrage was³⁵). Op basis van deze resultaten ontwikkelde Lyssenko vervolgens zijn zogenoemde *'theorie van de ontwikkelingsstadia van planten'*. Op basis hiervan werd het resultaat van de experimenten met de wintergranen, die in de lente werden geplant, gegeneraliseerd, maar experimenten met granen die in de zomer werden geplant, leverden niets op. Hoewel dus het eerste experiment ongetwijfeld in de praktijk wat opleverde, leek de theorie die hierop werd gebaseerd geen resultaat in algemene zin te garanderen. Voor Lyssenko en de zijnen was dat geen reden om zich zelf-kritisch op te stellen, integendeel: in plaats van met wetenschappelijke argumenten werd er nu politiek geargumenteed, en Lyssenko begon in 1935 te spreken over 'klassenvijanden' die in de vorm van 'saboteurs' de uitvoering van de - volgens Lyssenko nog steeds adequate theorie - zouden hebben verhinderd³⁶). In de jaren 1928 en volgende waren er al processen gevoerd tegen zogenaamde 'saboteurs', die de industriële planning in de war zouden hebben geschopt³⁷), waarbij met name vanuit het buitenland zou zijn gewerkt met de hulp van in de Sovjet-Unie gerekruteerde 'handlangers': 'klassenvijanden' kortom. Opgemerkt kan worden dat hoewel elke communistische organisatie gevaar van infiltratie loopt, er in communistische organisaties niet zelden een fobie voor 'in sluipers', 'saboteurs' of 'provocateurs' is ontstaan, hetgeen een analyse van het feitelijke verloop van de planning in de Sovjet-Unie vaak onmogelijk heeft gemaakt. Met name voert dat er vaak toe planning als een soort neutrale aangelegenheid op te vatten, die buiten de klassenverhoudingen om verloopt.

Zeker is in elk geval, dat Lyssenko en de zijnen erin slaagden om zich meester te maken van de leidende posities in de diverse academies, en zeker is ook dat daarbij gebruik is gemaakt van politiek geweld. Gerenommeerde genetici, zoals Wawilow, werden tenslotte gevangen genomen, gedeporteerd en vernietigd³⁸). Daarbij werd onder meer als argument gehanteerd, dat de genetica 'racistisch' zou zijn. En ook al hadden de Sovjet-genetici zelf de nazi-opvattingen al

uitdrukkelijk gekritiseerd, niettemin werden hun denkbeelden daarmee geïdentificeerd³⁹⁾. Daarbij werd de zaak gecompliceerd door het feit dat sommige genetici inderdaad biologische hypothesen produceerden over de maatschappelijke arbeidsdeling op biologische grondslag, zoals bijvoorbeeld Kolzow⁴⁰⁾. Om enigszins te begrijpen hoe racisme aan genetica kon worden gekoppeld en hoe bepaalde conservatieve denkbeelden zoals die van Kolzow door Lyssenko direct konden worden gekoppeld aan racisme, lijkt het zinvol enkele opmerkingen te maken over de genetica, en over de rol die de door Stalin gepropageerde opvatting van filosofie, het zogenaamde 'diamat' daarbij speelde.

Wat eerst een theorie was die vanuit één enkel experiment werd afgeleid en die werd uitgesponnen tot de al genoemde 'stadia-theorie', daar wordt wanneer de resultaten uitblijven, naast het direct politieke argument van de sabotage, ook een filosofische reorganisatie van de theorie nagestreefd. Een hele 'nieuwe biologie' wordt gepresenteerd en wel één die radicaal staat tegenover de genetica. Voor het eerst verschijnt daarbij in het debat de stelling dat er een radicaal onderscheid bestaat tussen genetica en 'nieuwe biologie', omdat de genetica een 'burgerlijke methode' zou hanteren. Daarbij werd uitgegaan van een bepaalde interpretatie van Darwin, die zoals misschien bekend is, ook voor Marx een belangrijke functie vervulde. Darwin zou zijn theorie, net als Lyssenko, hebben afgeleid uit de praktische kennis van kwekers en het zijn de 'burgerlijke' genetici geweest die deze basis in de kwekerspraktijk hebben vergeten, door zich over te geven aan zogenaamde 'speculaties'. Deze niet empirische, maar speculatieve methode zou de genetica maken tot een 'burgerlijke wetenschap' die als wetenschap van de klassetegenstander moet worden geëlimineerd. De praktische inzet is voor Lyssenko en de zijnen vanaf dit moment dan ook de regelrechte vernietiging van het onderwijs in de genetica door middel van het elimineren van de docenten, de leerboeken, de instellingen, de tijdschriften, enzovoort⁴¹⁾.

De theoretische inzet is in de hele discussie de vraag naar de erfmassa, - de genen. De genetici waren niet van mening dat genen in principe eeuwig onveranderlijk zijn, hetgeen ook onzin zou betekenen, omdat op dat moment de hele evolutie ondenkbaar zou worden. Niettemin werd ze precies dát door de Lyssenkisten verweten, die daaraan het verwijt van racisme koppelden, terwijl tegelijkertijd werd geclaimd dat Lyssenko's theorie het 'conservatisme van de planten' zou kunnen doorbreken, waardoor ook de groei, het tempo en de richting van de ontwikkeling van soorten gepland zou kunnen worden. Kortom: de mens als absolute meester over de natuur⁴²⁾. Begrijpelijk is dat een dergelijke opvatting goed aansloot bij de problemen van Stalin en de partij, die niets liever wilden dan in hoog tempo, een verbetering en vermeerdering van graan en graansoorten. Lyssenko hanteerde bij zijn argumentatie Stalins eigen filosofieconstructie, waarbij filosofie werd gezien als verzameling van algemene wetmatigheden, de 'wetten van de beweging van de materie'. Deze algemene wetten zouden vervolgens in de bijzondere

wetenschappen weer kunnen worden toegepast⁴³). Eén van die algemene wetten luidt dat álles veranderlijk is en voortdurend in beweging, hetgeen er Lyssenko toe brengt om de stelling van de stabiele erf-massa van de genen op filosofische gronden af te wijzen. Hiertegen is alleen wetenschappelijk positie in te nemen, en dát werd door de toen nog serieus terugvechtende Wawilow aldus verwoord: 'Er is niemand die gelooft dat de genen onveranderlijk zijn. Het probleem is enkel en alleen wat in dat geval onder veranderlijkheid wordt verstaan'⁴⁴). En het onderzoek tot op dát moment wees erop dat die veranderlijkheid niet gedacht moest worden als veranderbaarheid door de omstandigheden in de zin van leefwereld, maar eerder in de richting van chemisch-fysische effecten op de genen, zoals straling en chemicaliën.

Curieus genoeg presteerde Lyssenko het om Darwin ook geheel op eigen wijze te lezen. Waar de begrippen 'aanpassing' en 'strijd' bij Darwin direct aan elkaar gekoppeld waren, maakte Lyssenko ze los van elkaar, hetgeen een vorm van teleologie impliceert, dat wil zeggen: het weer invoeren van een doelgerichtheid in de natuur, die juist bij Darwin door het begrip 'strijd' was geëlimineerd. Op grond hiervan ontstond een regelrecht *anti-Darwinisme*, waar Lyssenko van mening was dat de intraspecifieke agressie, dat wil zeggen de strijd om het bestaan binnen eenzelfde soort, niet zou bestaan. In plaats daarvan ging hij ervan uit, dat binnen één soort, exemplaren zich 'opofferen' voor andere exemplaren om hen te verdedigen tegen de boze buitenwereld. Terecht schrijft Lecourt in zijn schitterende studie over deze kwestie: 'De theologie (in de zin van opofferingsleer) is zeer bepaald de onafscheidelijke makker van de teleologie'⁴⁵). Triest voor de Sovjet-Unie was wel, dat op basis van dergelijke onzin in het kader van een gigantisch kostbaar plan - vanaf 1952 - met de naam 'Het Grote Plan voor de Transformatie van de Natuur' de steppen werden beplant, opdat daar bebossing zou ontstaan. Daarbij werden op basis van bovenstaande 'theorie' telkens in één plantkultje groepjes loten geplant die dan samen één van hen zouden beschermen tegen de guurheden van het klimaat. Het resultaat was een enorme mislukking⁴⁶).

Wat we hier kunnen constateren, is een verbinding tussen de maatschappelijke noodzaak van een agrarische planning, de ontwikkeling van een biologische theorie, en de fundering van die theorie op een filosofie, te weten de stalinistische variant van het dialectisch materialisme. Dat wordt bijvoorbeeld extra duidelijk als men ziet hoe twee biologische terreinen, die van de erfelijkheid (met Lyssenko) en die van de bodemstructuur (met een zekere Wiljams) die beide als biologische theorie géén verwantschap vertonen, ná hun gemeenschappelijke 'fundering' in het genoemde diamat, een praktisch-politieke eenheid gaan vormen, en wel in het al genoemde plan voor de 'transformatie van de natuur' uit 1952⁴⁷). De afzonderlijke wetenschappen worden in deze constructie onderworpen aan de jurisdictie van filosofische stellingen. Er wordt gedacht binnen

het kader van een problematiek, die uitgaat van de tegenstelling tussen empirische theorie en speculatieve metafysica, of idealisme. We zagen al hoe Darwin werd gewaardeerd, omdat hij zich aan de 'praktische kennis van de kwekers' had gehouden, terwijl de genetici die ervaringen zouden hebben 'weggespeculeerd'. Wanneer daaraan wordt gekoppeld dat er twee soorten wetenschap zijn, de 'burgerlijke' en de 'proletarische wetenschap', dan is het geheel compleet. Die laatste constructie werd veelal gebaseerd op de volgende redenering: de wetenschappen zouden steeds twee elementen omvatten, de mens én de natuur die hij bewerkt en die hij gedeeltelijk beheerst. Dat er iets als natuurbeheersing is, bepaalt de objectiviteit van de wetenschap in kwestie, en tegelijk haar eenheid van ontwikkeling, maar de mate van die beheersing is afhankelijk van de maatschappelijke verhoudingen, het menselijke aspect. Wetenschap is dus tegelijk gekoppeld aan de opkomende of de heersende klasse van een bepaalde periode, aldus deze redenering⁴⁸). In deze constructie zitten een serie misverstanden die ik kort wil aangeven zonder er al te diep op in te gaan.

In de eerste plaats is er hier sprake van een technologisme, of economisme, in die zin, dat de maatschappij wordt opgevat als een samenstel van twee elementen, de basis van techniek en economie en de bovenbouw van bewustzijnsvormen, waarbij de laatste steeds worden ingeperkt door de eerste en vooruitgang van de bovenbouw staat of valt bij verandering van de basis. In deze gedachtengang valt de wetenschap gedeeltelijk ook onder die bovenbouw, hetgeen tot gevolg heeft dat er geen onderscheid meer gedacht kan worden tussen wetenschap enerzijds en het ideologisch bewustzijn anderzijds. Tegelijk wordt voorbijgegaan aan het feit, dat er slechts één wetenschappelijke verklaring voor een bepaald verschijnsel mogelijk is, als ervan wordt uitgegaan dat de werkelijkheid een gedetermineerd geheel is: in die zin zijn twee naast elkaar staande, aan klassen gebonden verklaringen uitgesloten. Het is eigenlijk alleen interessant na te gaan, hoe bepaalde niet-verklaringen de status van wetenschap kunnen krijgen. Daarop kom ik in de laatste paragraaf van dit deel nog terug. In de Lyssenko-geschiedenis werd deze these van de proletarische en de burgerlijke wetenschap echter gehanteerd als bestrijdingswapen tegen de genetici, waarbij opvalt dat het gedeelte van de redenering dat nog sprak over objectiviteit van wetenschap, systematisch uit Lyssenko's argumentatie verdween. *De stalinisering van de biologie liep uit op een regelrechte politisering zondermeer.*

In de tweede plaats is er de opvallende verbinding van het Lyssenkisme met de problematiek van 'empirie versus speculatie'. Hadden de genetici zich maar gehouden aan de praktische ervaringen van de boeren en kwekers zoals Darwin dat deed, en ze waren niet uitgekomen op hun idealistische, burgerlijke, metafysische conceptie van de onveranderlijke erfmassa's van de gen - aldus de gedachtengang achter het Lyssenkisme. Precies die problematiek kenmerkte het werk van de jonge Marx die Hegel speculatie verweet, en opriep tot een terugkeer naar de empirische werkelijkheid. Maar kenmerkend voor de wending

van het filosofische werk van de jonge Marx naar het latere wetenschappelijk onderzoek van de kapitalistische maatschappij, was nu juist een doorbraak van die problematiek: wetenschappelijke theorie is niet een soort spiegel van de empirische werkelijkheid, maar de moeizame constructie en reconstructie van begrippen die een verklaring willen geven voor de werkelijkheid, zonder direct naar de ervaring te verwijzen⁴⁹). De Genetica was in de bestuurde periode zowel in de Sovjet-Unie als in het 'Westen' net bezig met de moeizame reconstructie van de verschillende 19e-eeuwse theorieën betreffende de erfelijkheid, en ze zag zich geplaatst voor een serie ingewikkelde experimenten die nog in gang gezet moesten worden. Maar alles wees erop dat de erfelijkheidsleer van Darwin en Mendel, met hun nadruk op de niet door 'ervaring' te beïnvloeden erfmassa van de genen, een verklaring leek te kunnen geven voor de ontwikkeling van soorten. Zo kon ze uiteindelijk voor een agrarische technologie die soortverbetering via telen zou kunnen opleveren de grondslag zijn. Lyssenko daarentegen hield het op een uiterst beperkte set van ook nog eens methodisch slecht onderlegde experimenten, om van daaruit via snelle en onmiddellijke inductie een algemene theorie te poneren, die hij vervolgens interpreteerde als een toepassing van meer algemene, door de filosofie geproduceerde wetten.

De vraag die nu moet worden beantwoord, is hoe de opkomst van Lyssenko en het Lyssenkisme, met alle voor de biologen en de landbouw van de Sovjet-Unie zo desastrueuze gevolgen, kan worden verklaard. Medvedjew wijst op de wapens van de Lyssenkisten: verdraaiing van feiten, demagogie, intimidatie, ontslag, misbruik van gezag, verkeerde informatie, zelfverheerlijking, fysieke eliminering, etcetera. 'Het Lyssenkisme', aldus Medvedjew, 'kon zich alleen via voortdurende politieke provocaties ... in leven houden'. Daarbij sluit Medvedjews metafoor van wetenschap als 'het licht', en Lyssenkisme als 'duister', 'obscurantisme' goed aan⁵⁰). Ter verklaring van dit obscurantisme en haar machtspositie gedurende zo'n 20 jaar in de Sovjet-biologie, zegt Medvedjew het volgende. In tegenstelling tot Semjonow die het zoekt in de subjectivistische filosofie en Frolow die de persoonlijkheidsverheerlijking van Stalin en de invloed van een kleine ideologische groep aanvoert als verklaring, zegt Medvedjew, 'dat het gaat om een "historisch fenomeen"⁵¹). Hij wijst erop dat het geen historische uitzondering is omdat ook elders onderdrukking van wetenschappelijk onderzoek heeft bestaan, waarbij gedacht kan worden aan het geval Galileï dat ik aan het begin al noemde of aan de onderdrukking van Darwin op Engelse en Amerikaanse universiteiten, aan het einde van de vorige en het begin van deze eeuw. Verkeerde hypothesen in de wetenschap zijn volgens Medvedjew natuurlijk en daarin heeft hij gelijk. Voor overleving ervan zijn volgens hem echter een aantal voorwaarden te noemen: fanatisme, heersende politieke groeperingen, extremistische staatssystemen, etcetera. Deze 'maatschappelijke ziekte', aldus Medvedjew, noemde men in de Sovjet-Unie 'persoonlijkheidscultus'⁵²). De feitelijke gronden hiervan zijn wel degelijk te onderzoeken. De these van de 'twee wetenschappen'

hangt samen met het falen van de planning en de afwijzing van het westen. Het pragmatisme, als politieke lijn van de landbouwpolitiek, verklaart de waardering voor Lyssenko's empirisme. De censurerende structuur van de pers in de Sovjet-Unie en het steunen van bepaalde posities met uitsluiting van andere, verklaart het geen gehoor vinden van de genetici. Verder worden door Medvedjew genoemd: de isolering van de Sovjet-Unie in de wereld, en het centralisme van de staatsstructuur⁵³).

Het probleem van deze verklaring is, dat het geheel van factoren toch in laatste instantie samenvalt met de politiek, en dan met name de politiek van bepaalde leiders. Impliciet in de verklaring van Medvedjew ligt dezelfde problematiek als die welke we bij Lyssenko aantreffen, opgesloten: empirie versus speculatie, zij het dat in dit geval de Lyssenkisten speculatief delirium wordt verweten en dat hen verweten wordt, dat hun ervaring te beperkt en te onmethodisch was. Als we bijvoorbeeld Lyssenko zelf aan het woord laten, herkennen we de gemeenschappelijke problematiek direct. Hij zei: 'De discussie die zich tot in het eindeloze rekt, en de actieve propaganda voor de opvattingen van Mendel en Morgan brengen grote schade toe aan de ideologische opvoeding van onze kaders'⁵⁴). Het lijkt er ook op dat Medvedjew de middelen of 'wapens' zoals hij dat noemde, die de Lyssenkisten hanteerden, verwacht met de grondslag ervan: in laatste instantie gaat het om de identificatie van dictatuur als politiek verschijnsel met obscurantisme en de onderdrukking van een vrije wetenschap en aan de andere kant om de eenheid van democratie en vrij wetenschappelijk onderzoek. De stootrichting van zo'n verklaring is gericht tegen de dictatuur, tegen Stalin en zijn kornuiten, en ze pleit voor herstel van de democratie, zonder echter aan te geven op wat voor grondslag de partij en de staat iemand als Lyssenko konden steunen, en zonder duidelijk te maken waarom ook na de dood van Stalin en na de veroordeling van Stalins persoonlijkheidscultus Lyssenko nog aan de macht kon blijven.

In de volgende paragraaf kom ik nog kort terug op de ontstaansgeschiedenis van dit stalinisme. In deze paragraaf is het alleen nodig de nadruk te leggen op het feit dat de verklaring vanuit politieke subjecten, Stalin, de Partij of wie dan ook, of vanuit het politieke als zodanig, geen verklaring kan zijn, maar dat juist de precieze wendingen en beslissingen van die subjecten zelf nog weers verklaard moeten worden. Of, zoals Godelier het eens scherp formuleerde: niet de geschiedenis verklaart verschijnselen, maar juist de geschiedenis van verschijnselen moet worden verklaard⁵⁵). Zoals Lecourt het schreef in zijn mijns inziens fundamentele verklaring van de Lyssenko-geschiedenis: 'We kunnen niet over de geschiedenis heen springen'⁵⁶), hetgeen tevens betekent dat er niet zoiets bestaat als een set van 'algemene wetten' die overal maar kunnen worden 'toegepast'. Het 'grappige' van de zaak is, dat Stalin zelf al eens een kritiek op persoonsverheerlijking schreef, toen hij zei dat 'de praktische werkzaamheid van de partij van het proletariaat moet berusten, niet op vrome wensen van uitblinkende persoonlijkheden', maar op wetmatigheden van de ontwikkelingen van de maat-

schappij⁵⁷). Natuurlijk doelde hij met die 'uitblinkende persoonlijkheid' niet op zichzelf, maar op Trotsky en natuurlijk dacht hij bij die 'algemene wetten' aan zijn eigen algemene 'Diamat'-wetten, waarover al werd gesproken. Maar het citaat wijst er minimaal op dat de opkomst van de persoonlijkheidscultus zelf moet worden verklaard en niet als verklaring kan worden gehanteerd.

Lecourt is van mening dat Medvedjew de kern van de Lyssenko-geschiedenis niet heeft begrepen, waarbij naast bovenstaande argumenten van mijn kant, door hem wordt opgemerkt, dat de geschiedenis door Medvedjew als continu wordt opgevat, waardoor het eindresultaat al in het begin ervan wordt geprojecteerd. Alsof Stalin vanaf het begin, in de jaren '20, uit is geweest op het Lyssenkisme en alsof de hele zaak werd gepland. Tegelijk wordt zo Lyssenkisme direct aan stalinisme gekoppeld, waarbij het Lyssenkisme als een soort instrument van Stalin wordt beschouwd⁵⁸). Lecourt vat daarentegen het *Lyssenkisme op als een complexe ideologische formatie*, die bestaat uit drie elementen, welke elk afzonderlijk in verschillende periodes van de ontstaansgeschiedenis ervan werden geproduceerd. Elke verklaring van de hele geschiedenis en haar resultaat vanuit één oorsprong wordt daarmee principieel afgewezen⁵⁹). Hij spreekt ook over de uitzonderlijke 'ironie' van de geschiedenis, waarin de eigen ontwikkelingsgang van een wetenschap die niet aansluit bij de praktische eisen van het tempo van politiek en ideologie, als het ware wordt 'verdubbeld'. Immers, op het moment dat men in de laboratoria van de genetici de eerste praktische resultaten aan het produceren was, die nota bene de genetica bruikbaar konden maken voor de landbouw en de veeteelt - op dát moment waren er meer directe, snellere resultaten nodig dan deze genetica überhaupt als wetenschap kón leveren⁶⁰). Medvedjew ziet bij zijn harde methodologische kritiek op het werk van Lyssenko over het hoofd, dat de misschien niet 'originale' vondsten van de man wel degelijk direct praktisch nut afwierpen in de landbouw - hoe beperkt ook. En juist dat direct-praktische nut leverde het Lyssenkisme de status van 'nieuwe biologie' op, hetgeen vervolgens via nieuw toegevoegde elementen vanuit de filosofie tot een onzinnig leerstuk kon worden ontwikkeld.

Waarom viel dan niet het doek voor Lyssenko toen de praktische gebrekbaarheid van zijn meer algemene theorie steeds duidelijker bleek? Precies op dát punt levert Medvedjews these niet veel op, omdat alleen bestrijding van fanatisme en ideologische terreur overblijven om het 'duistere' van Lyssenko in 'licht' te verdraaien. Dat komt neer op een denken dat binnen de problematiek van licht/duister en empirie/speculatie blijft hangen. Zodra we het Lyssenkisme als ideologische formatie opvatten - in de zin van aan praktijkvormen gebonden bewustzijnsformaties - gaat het erom te zoeken naar de bijzondere praktijkvormen waarmee deze ideologie verbonden is en dus naar de dragers van die praktijkvormen. Lecourt maakt volgens mij zeer goed duidelijk, hoe de al eerder genoemde collectivisering van de landbouw en de daaraan verbonden grote laag van geschoolde inge-

nieurs de grondslag vormden voor het Lyssenkisme als ideologie. Stalin en Bukharin die veel twistten over de hardheid, waarmee de boeren aangepakt moesten worden, deelden de opvatting dat het binnen de economische verhoudingen de techniek was die alles bepalend was voor de vooruitgang van de maatschappij⁶¹). 'De techniek beslist alles' en 'de kaders beslissen alles' waren twee leuzen uit die tijd⁶²). Lyssenko's biologie bleek daar opeens goed in te passen en ging, compleet met de filosofische reorganisatie ervan, functioneren als ideologisch systeem van deze grote laag van agrarische kaders. Dit proces heeft weinig te maken met de aangehaalde paranoia van Lyssenko of met de willekeur van Stalin: als er iets 'delirisch' is aan deze geschiedenis, dan is het dit ontwikkelingsproces zelf, en niet zo zeer het bewustzijn van haar dragers, aldus Lecourt⁶³). Het is juist het feit dat in een latere fase de biologie van Lyssenko een ideologische functie kreeg, wat verklaart dat ná de onstalinisering Lyssenko nog aanbleef, omdat de dragers van zijn ideologisch systeem het grote terrein van de collectieve boerderijen nog steeds bezetten. Matthews wijst erop, dat de planning in de Sovjet-Unie ook betrekking had op de opleiding in de Sovjet-Unie, en er was duidelijk gezorgd voor een sterke groei van deze agrarische kaders via het systeem van het Lyssenkisme⁶⁴). Het Lyssenkisme is deze ideologische rol van rechtvaardiging voor deze laag gaan vervullen. Vergelijk daarbij ook de eerder gemaakte opmerking over de functie van het positivisme als ideologische formatie voor de dragers van het staatsweten in kapitalistische maatschappijen. Pas met de val van Chroestjow, wiens heengaan sterk verbonden was met débakels in de landbouw, kwam het einde van Lyssenko's macht in zicht.

Samenvattend zien we hier dus een bijzondere relatie tussen een globaal planningsconcept, dat afziet van de klassenverhoudingen in de Sovjet-Unie, omdat zoals Stalin per wetsdecreet vastlegde, er vanaf 1936 geen klassen meer bestonden. Dit globaal planningsconcept rekruteert een empirisch georiënteerde biologie als voornaamste variant, welke vervolgens als ideologische formatie ging functioneren, waarvan de agrarische kaders de dragers vormden, terwijl assimilatie van een abstracte filosofie, de biologische wetenschap tot 'klassenwetenschap' verheft. Filosofie heet 'toegepast' te worden in de wetenschap. Filosofie heet een geheel van 'algemene wetten' te zijn. De stalinisering van de wetenschap heeft zo veel weg van de geanalyseerde vorm van koppeling van positivisme, sociologie en plan in de kapitalistische landen.

In de laatste paragraaf zullen we een conceptie van filosofie ontwikkelen die deze aan de politiek verbindt, zonder dat daaruit zo iets als een algemene reeks van wetten wordt afgeleid, die zouden moeten worden 'toegepast' op wetenschappen. Aan de hand van de ontstaansgeschiedenis van sociologie en historisch materialisme moeten we dan eens bekijken of er zo iets is als een 'burgerlijke sociologie' en of dat hetzelfde is als een 'burgerlijke wetenschap'. In deze

paragraaf werd in elk geval duidelijk dat zoiets als een 'burgerlijke biologie' het onzinnige produkt vormt van de toepassing van een filosofie die zichzelf als abstracte, 'hogere wetenschap opvat. We zullen dus moeten nagaan of er náást de schijnbaar 'neutrale' theoretische terreur van de positivistische filosofie tegenover de maatschappijwetenschap van het historisch materialisme en naast de eveneens filosofische, maar juist niet neutraal geconcipieerde en niet alleen theoretische terreur van het diamat van Stalin tegen de genetica én naast de anarchisch aandoende vorm van pluralisme, die de weg van de repressieve tolerantie opgaat - of er náást die opvattingen en praktijken nog een andere relatie tussen politiek, filosofie en wetenschap denkbaar is. Ook moeten we nagaan of het historisch materialisme als maatschappijwetenschap überhaupt kan bestaan vanuit de geschetste 'diamat'-filosofie.

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA
 LIBRARY
 BERKELEY, CALIFORNIA

4. NOGMAALS POLITIEK EN WETENSCHAP

FILOSOFIE ALS TRAIT D'UNION

In de eerste twee paragrafen heb ik het verband tussen het ideologisch staatsapparaat van het Onderwijs toegelicht, met name voor wat betreft de verbanden met de er aan ten grondslag liggende kapitalistische produktiewijze. Daarbij is vooral aandacht besteed aan de betekenis voor de reproductie van de klassenverhoudingen van het reproductieproces van de tegenstelling tussen hoofd- en handarbeid. Vervolgens is die thematiek toegespitst door in de vorige paragraaf een bijzondere groep hoofdwerkers onder de loupe te nemen: met name de technici en de wetenschappers. We hebben deze maatschappelijke laag bestudeerd in termen van dragers van bijzondere ideologisch-filosofische formaties. Daarbij werd 'ideologie' niet opgevat als een soort 'schijn' of 'bedrog', of in termen van 'ideeën-manipulatie'. Het zou anders onbegrijpelijk zijn gebleven hoe het Lyssenkisme ver na haar ontstaansperiode zo krachtig kon functioneren in de Sovjet-Unie. Ideologie werd in verband gedacht met de voor die Sovjet-Unie kenmerkende maatschappelijke praktijkvormen, waartoe ook een zeer bijzondere theoretische praktijk hoorde: die van de zogenoemde diamat-filosofie met haar vermeende 'algemene wetten' die op verschillende terreinen zouden kunnen worden toegepast. In deze laatste paragraaf wil ik *de geschiedenissen van respectievelijk sociologie en historisch materialisme* kort schetsen, maar daaraan vooraf lijkt het nodig nader in te gaan op de theoretische status van filosofie.

Zou zo'n opvatting van filosofie als een superwetenschap van het socialisme niet zelf onderdeel kunnen zijn van zo'n ideologische formatie? Wat is vanuit een materialistisch standpunt precies de verhouding tussen filosofisch, ideologisch en wetenschappelijk vertoogtype? Is het misschien niet mogelijk om zinvol onderscheid te maken tussen zo iets als een 'burgerlijke' en een 'proletarische wetenschap'? Brecht schreef eens dat het er niet om mag gaan om alleen maar tegen een beroepsideologie te vechten; het gaat er ook om de klein-bourgeoisie die die beroepen uitoefent te winnen voor de strijd tegen de bestaande maatschappijvorm. Maar dat betekent volgens hem dat vooral ook aandacht besteed moet worden aan de niet direct ideologische maar meer praktische effectiviteit van de ingenieurs die werken aan de rationalisering van het arbeidsproces. Het gaat kortom volgens Brecht niet alleen maar om ideologie in termen

van 'opvattingen', maar vooral ook om de er aan ten grondslag liggende praktijken. Het is nuttig om niet, zoals professionele 'ideologen', te verstrikken in woorden, maar meer aandacht te besteden aan de werkelijke schade die wordt aangericht. Die raad uit Brechts *Arbeitsjournal* wil ik ook hier, maar met die raad in gedachten is het zinvol om de genoemde twee geschiedenissen kort uiteen te zetten.

We beginnen met een afbakening van het 'begrip' filosofie. Hoewel voor veel mensen het hele woord filosofie op zichzelf al een raadsel inhoudt, lijkt het ook voor de vakmensen bepaald niet helder te zijn wat eronder wordt verstaan. Het zou hier te ver gaan om de geschiedenis van de antwoorden op de vraag 'Wat is filosofie?' uiteen te zetten, maar het feit dat er ingewikkelde boeken over verschijnen, zegt genoeg over de ingewikkeldheid en eventuele onduidelijkheid onder de filosofen zelf¹). Ook in een vak als de sociologie is het opvallend dat die vraag 'Wat is sociologie?' in de afgelopen halve eeuw eindeloos wordt herhaald en beantwoord. Het lijkt erop dat een soort definitief antwoord niet kan worden gegeven, net als dat het geval is bij de filosofen. Maar laat ik de zaak direct scherp stellen: het gaat me er bepaald niet om vanuit de onduidelijkheid onder de vakmensen zelf een soort rechtvaardiging voor 'leken' te construeren voor een onduidelijkheid en een daarmee samenhangende aversie ten opzichte van deze terreinen. Ik denk dat de zaken veel grondiger moeten worden aangepakt, en dat wel eens zou kunnen blijken dat de zogenaamde 'onbekendheid' en daardoor aanwezige 'onduidelijkheid' van filosofie en sociologie bij het 'grote publiek' zélf een maatschappelijk verschijnsel is en niet zoveel te maken heeft met ofwel de wereldvreemdheid en verwardheid van sociologen en filosofen, ofwel de eigensoortige ingewikkeldheid van de beide terreinen. Het lijkt me mogelijk aan te geven dat het in de eerste plaats niet toevallig is dat juist ten aanzien van deze twee - filosofie en sociologie - een dergelijke 'eeuwige' wederkeer bestaat van de vraag naar hun geaardheid en dat in de tweede plaats die steeds weer gestelde vraag naar hun geaardheid, een antwoordenreeks produceert die steeds de eigenlijke aard van de filosofische praktijk ontkent. In feite gaat het erom de vraag naar wat filosofie en sociologie nu precies zijn om te vormen in een probleem²): het probleem namelijk waarom die vraag tot in het eindeloze wordt herhaald!

Het is waarschijnlijk Lenin geweest die voor het eerst deze transformatie van een eeuwig weerkerende vraag in een te onderzoeken probleem heeft bewerkstelligd. De geschiedenis van de filosofie is er in zijn ogen een geweest van systematische ontkenning van haar eigen functies. In die zin produceerde Lenin ook niet zozeer een nieuwe filosofie als wel een nieuwe wijze van filosoferen, een nieuwe praktijk van de filosofie. Filosofie heeft gedurende haar lange geschiedenis, dat wil zeggen gedurende een geschiedenis van filosofische antwoorden op bepaalde vragen namelijk voortdurend ge-

intervenueerd in het debat over de bestemming van de wetenschappen. Dat deed ze op een zodanige wijze dat er onderscheiden werd tussen iets wat werd gewaardeerd als kennis, en iets wat als niet-kennis werd afgewezen, met als taak het elimineren van de dreigende invloed van het laatste. Tegelijk intervenueerde de filosofie steeds in de strijd van de klassen, met betrekking tot het wetenschappelijke dat hen steunt en het ideologische dat hen bedreigt. Zo intervenueert de filosofie in de vorm van politieke thesen in het debat over de wetenschappen en in de vorm van een wetenschappelijk ver- toog in de politieke strijd: het bijzondere van die geschiedenis is, dat ze dit doet op een manier die het politieke karakter van die eigen interventie systematisch ontkent!

In de vorige paragraaf zagen we reeds de vermeende *neutraliteit* van het positivisme, en tegelijkertijd zagen we het 'diamat', weliswaar als culminatie van een politieke omwenteling, maar niette- min ook als verzamelpunt van 'algemene wetten'. *Twee vormen van fi- losofie die zodanig functioneren dat hun functioneringswijze dit functioneren ontkent*. Wanneer iemand als Lenin dan ook een nieuwe praktijk van filosoferen produceert die de klassieke vorm doorbreekt, en die uitgaat van het politieke karakter van filosofie, zien we hoe de traditionele filosofie minachtend reageert; zeker ook een minachting die gebaseerd is op een benauwd zieltje. Hier is iemand aan het werk die de achillespees van de filosofie raakt. Filosofie is voor Lenin een derde instantie naast de wetenschappen en de klassenstrijd, of liever gezegd er tussen in³⁾.

Het is nuttig dit nog eens te benadrukken. In deze interpretatie van Lenins opvatting van filosofie zijn het *niet* de wetenschappen, die principieel een partijdigheid wordt toegeschreven. Filosofie is in laatste instantie klassenstrijd in de theorie, om het eens in de woorden van Althusser te zeggen⁴⁾. Dat is van groot belang omdat hiermee ondenkbaar wordt dat men twee soorten, op klassebasis ge- fundeerde wetenschappen van hetzelfde object zou kunnen denken. In tegenstelling tot de in het vorige deel behandelde tegenstelling tussen een proletarische en een burgerlijke biologie, is er nu nog slechts één biologie denkbaar, te weten: de wetenschap die de door haar zelf geformuleerde problemen probeert te verklaren. Een weten- schap wordt daarbij gedacht als een produktieproces van een bepaald soort, waarbij nieuwe begrippen worden geproduceerd, oude getrans- formeerd, en dat alles onder bepaalde produktieverhoudingen en -voorwaarden. Elke wetenschap heeft daarbij een eigen ontstaansge- schiedenis, en een eigen manier om de verklaringskracht van haar begrippenapparaat te meten.

Fundamenteel in deze gedachtengang is dat er een zekere hiërar- chische overwaardering plaatsvindt van het mislukken, het falen, ten opzichte van de verificatie en het succes. Juist bij iemand als Lyssenko zagen we hoe de nadruk op een uit enkele experimenten af- geleide 'algemene theorie' er direct toe voerde om te denken in termen van een pragmatische waarheidsidee. 'Waar, is de idee waar ik onmiddellijk succes mee heb', 'waar is de idee die werkt', luidt

in dat geval het devies. Zodra echter aan het mislukken van een experiment een hogere waarde wordt toegeschreven, in verband met de mogelijke wijzigingen die op grond daarvan in het begrippenapparaat kunnen worden aangebracht, is de onmiddellijkheid van de praktijk niet meer essentieel. Elke wetenschap heeft immers in deze gedachtengang zijn eigen tempo, en zijn eigen maatstaven ter beoordeling van de wetenschappelijkheid van haar begrippen. In het geval van de Sovjet-biologie wilde men zoals we zagen als het ware over de eigen tijdsdimensie van de genetica heenspringen, terwijl juist binnen die dimensie enorme vooruitgang werd geboekt. Die vooruitgang wenste men echter te meten aan een andere logica: die van de politieke vereisten van de agrarische planning, met de al aangehaalde consequenties van dien⁵).

Wat er echter gebeurde in het geval van de Sovjet-biologie was dat men het essentiële onderscheid tussen *wetenschappelijke begrippen*, gekoppeld aan hun eigen produktiewijze en produktietijd en *filosofische categorieën* elimineerde. Precies in die eliminering van het onderscheid tussen filosofie en wetenschap ligt de eerder beschreven ontkenning van de functie van de filosofie door de filosofie zelf. De filosofie ziet zichzelf als een apart soort wetenschap, waardoor het politieke karakter van haar stellingen en categorieën uit het zicht raakt. Zoiets gebeurde overigens niet alleen bij Lyssenko en zijn toepassing van Stalins diamat-stellingen. Er zijn vele andere gevallen te noemen, waarbij het opvallendste voorbeeld natuurlijk is de zogenoemde 'crisis van de natuurwetenschap' aan het begin van deze eeuw. Met name aan de hand daarvan ontwikkelde Lenin zijn nieuwe opvatting van filosofische praktijk⁶). Wat in de ogen van veel fysici uit die tijd een 'crisis van de natuurwetenschap' leek te zijn, bleek bij nader inzien slechts een filosofische crisis. Immers, het feit dat op een bepaald moment de inhoud van sommige wetenschappelijke begrippen op de helling komt te staan ten gevolge van nieuwe experimenten, past uitstekend in de opvatting van wetenschap als een voortgaande produktie en reproductieproces. Gaat men daarentegen, zoals de fysici dat deden, uit van de idee dat het natuurwetenschappelijke begrip van de materie identiek is aan de categorie van de materie, dat wil zeggen de filosofische opvatting van materie als grondslag van de werkelijkheid, dan zal in dat geval een omverwerping van de begrippen van de natuurwetenschap gaan lijken op de aantasting van de categorie van de materie überhaupt.

Precies dat was de gevolgtrekking van veel van de geleerden destijds: 'de materie verdwijnt', 'de werkelijkheid van de wetenschap is niet meer dan symbolisch', wetenschap wordt gezien als een proces van minimalisering, economisering van ons denken en er werden absolute grenzen gesteld aan de mogelijkheid van wetenschappelijke kennis⁷).

Een in feite natuurlijke, dat wil zeggen tot het gebeuren van de wetenschappen normaal behorend verschijnsel van herdefiniëring van begrippen, wordt zo via de identificatie van filosofie-als-een-soort-

wetenschap door geleerden ervaren als een 'crisis' van de wetenschap zelf, die men vervolgens oplost door het innemen van idealistische posities in die filosofie. Een ander voorbeeld is het hantieren van het in eerste instantie strikt wetenschappelijke begrip van het statistisch toeval in de biologie van Monod. In de loop van zijn filosofische beschouwingen over toeval en noodzakelijkheid lijkt dit begrip echter het karakter te krijgen van een algemene, filosofische categorie van het toeval, hetgeen hem ertoe voert om ook bijvoorbeeld andere terreinen dat het object van de biologie, bijvoorbeeld de maatschappelijke structuren, onder die categorie te laten vallen. Op die manier worden door de maatschappijwetenschap goed verklaarbare verschijnselen opeens als toevalligheden geïnterpreteerd⁸). We komen hierop nog terug bij het bekijken van het stalinisme, dat door Monod ook aan de toevallige opkomst van Stalin wordt toegeschreven en dat wij heel anders zullen begrijpen.

Kort *samengevat* komt het er dus op neer, dat Lenin in zijn analyse geen enkele uitspraak doet over de voor een bepaalde wetenschap kenmerkende inhoud van de begrippen die ze met betrekking tot haar materieel object heeft ontwikkeld. Er wordt ook geen uitspraak gedaan over hoe die wetenschap zich bijvoorbeeld zou 'moeten' ontwikkelen: een dergelijk ethisch principe valt buiten de materialistische opvatting van de verhouding tussen filosofie en wetenschap. Wat er binnen de filosofie echter gebeurt, is het openen van de mogelijkheid voor geleerden om hun wetenschap verder te ontwikkelen en hen niet te laten stoppen bij vermeende 'absolute grenzen' van onze kennis⁹). Filosofie, zo zou men het kunnen formuleren, bemoeit zich niet met de inhoud van wetenschappelijke hypothesen, maar wel met de al dan niet wetenschappelijkheid ervan. Principieel wordt stelling genomen - dat wil zeggen filosofisch stelling, dat wil zeggen uiteindelijk politiek stelling - tegen een kennisopvatting die expliciet is verwoord door Gobineau: dat het namelijk 'beter is om duisternis te laten groeien rond een punt van wetenschappelijk onderzoek', dan in te gaan tegen het gezag, bij hem het gezag van de Bijbel¹⁰). De materialistisch filosofische positie heeft tot taak op de ingebeeldheid van die grenzen te wijzen, door de discussie over de wetenschappelijkheid van hun werkelijk en theoretisch object 'aan te kaarten', en vooral ook door kritiek te leveren op de technocratische denkvorm, zoals we die in de vorige paragraaf aangaven, en zoals deze aan de desbetreffende wetenschappen een waarheid *lijkt* te garanderen in hun toepassing¹¹).

De these van de *partijdigheid van de filosofie en de niet-partijdigheid van de verklarende wetenschappen* kan verder ook vruchtbaar werken voor de filosofen zelf, die zo wérkelijk positie kunnen gaan innemen in hun strijd, en die gaan beseffen dat hun posities, in laatste instantie politieke posities betreffen. Voor de politiek-militanten vloeit uit de these voort, dat voor een juiste politieke praktijk, een juiste filosofie onmisbaar is¹²).

Filosofie kan dus niet meer worden opgevat als een soort weten-

schap met een eigen theoretisch en reëel object. De filosofie heeft geen object maar levert slagen, en die slagen hebben een inzet, maar dan een inzet die buiten de filosofie ligt, namelijk in de geschiedenis van wetenschappen, in de politiek en in de andere maatschappelijke praktijken¹³). Duidelijk is in elk geval dat het bij een materialistische filosofie met betrekking tot de wetenschappen, niet meer gaat om het zoeken naar een soort laatste garantie van de waarheid van kennis¹⁴). De interventie van de filosofie in het gebied van wetenschappen en theoretische ideologieën heeft als resultaat een filosofisch onderscheid tussen het wetenschappelijke in een theorie en het ideologische in een theorie, waarbij het wetenschappelijke niet meer samenvalt met een wetenschap en het ideologische niet meer met een ideologie. De filosofie brengt een onderscheid aan in het in eerste instantie niet onderscheiden veld van wetenschappen en theoretische ideologieën. Daarbij produceert, zoals gezegd, de filosofie niet een direct effect in die wetenschappen, ze bemoeit zich daar niet direct mee. Door zich bezig te houden met dat terrein produceert ze juist *als* filosofische categorieën die termen van 'het wetenschappelijke' en 'het ideologische', hetgeen een politieke betekenis heeft¹⁵). Immers, met name in de maatschappijdisciplines kan met behulp van dit onderscheid steeds weer de bevestiging ter discussie worden gesteld, dat er een grens aan ons kennen is, betreffende de maatschappelijke werkelijkheid. Het is vooral de sociologie die in allerlei vormen, samen met de economie, de idee heeft geproduceerd, als zou de maatschappelijke werkelijkheid slechts gedeeltelijk kenbaar zijn, omdat men stuit op de grens van het subjectieve, individuele. De arbeidersklasse en haar bondgenoten hebben echter een zo groot mogelijke kennis nodig van maatschappijformaties, opdat het politieke handelen daarop kan worden afgestemd. Anders gezegd: de stelling dat een wetenschap van de maatschappij mogelijk is, is zelf een filosofische these en wel een materialistische¹⁶).

SOCIOLOGIE

Daarmee zijn we tegelijk bij het punt aangekomen waartoe dit alles een inleiding vormde: de vraag naar de ontstaansgeschiedenis van de sociologische discipline en het historisch materialisme. Het is goed om op grond van het voorafgaande één benaderingswijze direct af te wijzen als inadequaat. Dat is de opvatting die thuishoort in de 'kennistheorie' en de filosofie van de wetenschap; een opvatting die de ontwikkeling van de verschillende wetenschappen ziet als een langzaam groeiproces van onwetendheid naar wetenschap, waarbij de wetenschappen uiteindelijk samenkomen in een set van algemene kenmerken van de werkelijkheid¹⁷). In principe zoekt een dergelijke benadering het in een hiërarchie van wetenschappen met de filosofie als verzamelpunt. De hieraan tegengestelde benadering van kennis als productieproces-van-kennis verwijst daarentegen direct naar het

bestaan van verschillende afzonderlijke wetenschappen die elk hun eigen ontstaansvoorwaarden hebben gehad en die elk de voor hen kenmerkende produktiewijze van begrippen kennen¹⁸). Daarbij werd door Nietzsche al gezien dat het verleden en dus ook het verleden van een wetenschap, slechts kan worden begrepen vanuit het heden¹⁹). Maar een dergelijke 'kritische geschiedenis' is nog te beperkt omdat ze in principe voert tot een relativisme zonder meer, en Nietzsche merkte terecht op, dat men door de 'fouten van het verleden te veroordelen, snel gelooft er zelf van verlost te zijn, terwijl we er vaak gewoon mee verder gaan'²⁰). Het feit blijft echter bestaan dat op een bepaald moment van die geschiedenis datgene wat nu als vergissing wordt opgevat, voor waar werd gehouden.

Althusser merkt ten aanzien van het staatszwijgen in de Sovjet-Unie ten opzichte van het stalinisme op, dat juist het alleen maar als vergissing terzijde schuiven van zoveel ellende, zonder een onderzoek naar de ontstaansvoorwaarden het grote gevaar in zich bergt dat men verder gaat met die fout²¹). Essentieel is het voorop stellen van de analyse van de voorwaarden van 'vergissingen', en het nagaan in hoeverre vergissingen van nu, in hun eigen tijd een stap vooruit hebben betekend. Men dient, kortom, de waarheid van uitspraken in het licht van de 'problematiek' te begrijpen, waarbinnen ze ontwikkeld zijn. Wat betreft de geschiedenis van een wetenschap is het daarom nodig de vergissingen die een rol gespeeld hebben in die geschiedenis te begrijpen als ideologisch, dat wil zeggen als voortkomend uit historisch geconditioneerde opvattingen. En de benaming 'ideologisch' voor die vergissingen is in dit geval niet een minachtende benaming, maar een wetenschappelijke kwalificatie van begrippen, die worden opgevat als de theoretische afdeling van praktische ideologieën, die hun functies vervulden in de toenmalige reproductie van de maatschappelijke verhoudingen van een klassenmaatschappij²²).

Wat zijn nu de ontstaansvoorwaarden van respectievelijk de sociologie en het historisch materialisme geweest? En wat is hun verhouding? In hoeverre domineert in de één of de ander het ideologische over het wetenschappelijke?

Om deze vragen in aanzet te beantwoorden, is het noodzakelijk om de bovenstaande principes strak te volgen, dat wil zeggen om de geschiedenis van een wetenschap zelf op een wetenschappelijke manier te bedrijven. Dat dit niet vanzelf spreekt, wil ik, alvorens op pad te gaan illustreren met een citaat uit een recent Nederlands boek over de 'geschiedenis van de sociologie': de socioloog Max Weber bleek veel bezwaar te hebben tegen de opvatting van de Staat bij Hegel en tegen een soortelijke verzelfstandiging van het begrip klasse bij Marx. 'Raadselachtig', aldus het boek, 'blijft echter waarom de vurige patriot die Weber was, er zich onvoldoende rekenschap van heeft gegeven dat ook "Duitsland" een abstractie was. Hier stuiten we op de tegenstrijdigheden in Webers (...) persoonlijkheid'²³). Blijkbaar eindigt voor de auteurs dáár het zoeken naar een verklaring

voor de Weberiaanse fase in de geschiedenis van de sociologie, maar ik wil eigenlijk geen genoegen nemen met deze psychologie van de koude grond.

Als we de *geschiedenis van de sociologie in drie fasen* onderverdelen, zien we het volgende: een eerste fase, die te plaatsen is in de periode van ± 1820 tot aan het eind van de 80-er jaren van de vorige eeuw; een tweede fase die zich daarna ontwikkelt en zich doorzet tot vlak na de Eerste Wereldoorlog, én de derde fase die sindsdien is ingetreden. Een dergelijke indeling zuigt men natuurlijk niet uit zijn duim. Ze heeft te maken met een periodisering van de geschiedenis van de afgelopen 150 jaar die te maken heeft met de bijzondere ontwikkelingsgang van de kapitalistische produktiewijze en maatschappijformaties.

Zonder direct al te spreken over het ontstaan van de sociologie waarover zo meteen meer, gaat het er vooral om, duidelijk te maken wat er precies gebeurde bij de overgang van de eerste naar de tweede fase en bij de overgang van de tweede naar de derde fase. Rond de 80-er jaren van de vorige eeuw voltrok zich in het kapitalisme de ontwikkeling van de concurrentiefase naar de imperialistische fase, waarbij enorme schaalvergroting van de bedrijven, een export van kapitaal naar andere landen, en de enorme groei van de metropolen samengingen²⁴). Enorme crises waren hieraan voorafgegaan, en enorme crises zouden nog volgen. Maar het voornaamste probleem waar de sociologie zich aan het einde van die eeuw mee geconfronteerd zag, was de organisatie van de arbeidersklasse en het vraagstuk hoe men maatschappelijke problemen in het kader kon plaatsen van een theorie betreffende leiderschap en ontwikkeling. De overgang ná de Eerste Wereldoorlog heeft meer te maken met de in de vorige paragraaf al gesignaleerde problematiek van de langzame opkomst van de verzorgingsstaat, eigenlijk de voornaamste 'oplossing' van de positieve sociologie en economie met betrekking tot het genoemde leiderschapsprobleem. De economische crisis die inzette aan het eind van de twintiger jaren bleek zo hardnekkig te zijn, dat de sociologie gedwongen werd haar benadering te herzien.

Waarom waren die twee punten van overgang nu zo belangrijk voor de sociologie, en waarom markeerden ze tegelijk een overgang in de sociologie? Therborn, aan wie ik veel van het volgende ontleen, schrijft dat één ding duidelijk is: 'sociologie' behoort niet tot de ideeën van 1789, dat wil zeggen de ideeën van de Franse Revolutie. Het is geen onderdeel van de 'Verlichting' en van de 'periode van de Rede', met name ook omdat sociologie niets te maken had met de strijd van de opkomende bourgeoisie tegen de heerschappij van de adel met hun feodalisme en absolutisme. Het gaat uitdrukkelijk om een postrevolutionair geheel van denkbeelden²⁵). Een tweede punt is daarbij van belang: de sociologie ontstond, met uitzondering van Schotland, buiten de universiteitsmuren. Dat heeft waarschijnlijk te maken met het feit dat sociologie in eerste instantie niet een kritiek vormde op politieke economie maar meer op politiek en sociaal-filosofisch denken²⁶). In elk geval kan vastgesteld worden dat

sociologie in haar ontstaan, in tegenstelling tot de verlichtingsdenkers, niet zo geïnteresseerd was in de rechten van de individuele mens, maar meer in het vraagstuk van de sociale orde. Dit uitdrukkelijk vanuit een conservatief, contra-revolutionair perspectief²⁷⁾. Ook kan worden opgemerkt dat het niet alleen het probleem van sociale orde was, maar dat ook meer individualistische varianten uitdrukkelijk conservatief waren.

Er kan gesproken worden van een absolute grens voor de sociologen en die grens is gelegen in de proletarische revolutie. Het is in die zin dat de periode van de sociologie kan worden begrepen als theorie uit de periode van ná de burgerlijke revolutie en van vóór de proletarische revolutie²⁸⁾. Op grond daarvan moet men haar geschiedenis, als zich ontwikkelende wetenschap, afbakenen in haar relatie tot de politiek ná het verloop van de burgerlijke revolutie, en in haar relatie tot de economie van voor de proletarische revolutie²⁹⁾. In die zin zou men deze stellingen van Therborn kunnen interpreteren, dat zich na de eerste grote proletarische revolutie in Rusland, een wending heeft voltrokken in de sociologie van wat men de *klassieke sociologie* kan noemen, naar een *vulgaire sociologie*³⁰⁾. Zoveel is zeker, dat sociologen steeds een ontwikkeling naar de rechterkant hebben doorgemaakt, waarbij hun uiterste limiet de rechtervleugel van de sociaal-democratie vormde. Dat wil zeggen: denkers die uitdrukkelijk vast blijven houden aan een relatieproblematiek in plaats van de problematiek van de produktiewijze te ontwikkelen. Ik kan me dan ook niet inhouden Webers woorden te citeren die sprak over 'Die verrückte Liebknechtbande' en die van mening was dat als het de Duitse staat niet lukte, de Amerikanen maar moesten komen om de orde te herstellen³¹⁾. Daarbij moet die relatie ook weer niet als te eenvoudig worden opgevat, omdat het merendeel van de latere sociologen geen directe band had met de bourgeoisie maar eerder georiënteerd was op de kleinburgerij, en daarom kan worden opgevat als 'vervreemde kleinburgerlijke intellectuelen'³²⁾.

Samengevat kan de ontstaansfase van de sociologie met de volgende vier punten worden verbonden. Ten eerste brak de Franse Revolutie de sleutel van de politieke filosofie tot op dat moment: namelijk de relatie tussen vorst en volk. In de tweede plaats maakten de steeds frequenter oneffenheden in de wisselvallige politiek de oppervlakkigheid duidelijk van een politieke filosofie die uitging van legaliteit. De omwenteling eindigde ook niet zoals de feodaal absolutistische filosofie had voorspeld, in chaos, maar in een nieuwe maatschappelijke toestand met een nieuwe maatschappelijke kracht: de bourgeoisie. Dat betekende in de vierde plaats, dat de mogelijke tegenstelling tussen deze bourgeoisie en een eventueel *herstel* van de politieke overheersing door de adel de eigenlijke inzet van de sociologie in haar beginjaren vormde³³⁾.

Dat het daarbij om een poging tot vestiging van een nieuwe wetenschap ging, blijkt uit het feit dat de politiek in tegenstelling tot de subjectivistische filosofie van daarvóór, werd bestudeerd vanuit het probleem van een bepaald soort determinisme in de maat-

schappij. Als er een *nieuwe wetenschap van de politiek* zou komen, hetgeen toch de inzet van de nieuwe sociologie bleek te zijn, dan werd politiek gezien als gebaseerd op principes van algemene maatschappelijke organisatiewetten³⁴). De kern van deze determinatie werd gezocht in het principe van de *evolutie*. Auguste Comte dacht daarbij met name in termen van een evolutie van de menselijke geest, waaraan een toenemende technische greep van de mens op de natuur werd gekoppeld³⁵). Daarin vinden we een principe terug dat, afgezien van de eventuele wisselende waardering voor die techniek tot een credo van de sociologie zou worden; iets wat we in het vorige college terugzagen in de betekenis die het 'plan' in deze eeuw in de kapitalistische samenleving kreeg. Het conservatieve element van de sociologie was direct gekoppeld aan het progressieve element van herkenning van een nieuwe orde: het ging de sociologie er echter om dat deze nieuwe orde niet het lot, dat wil zeggen het revolutionaire lot van de voorgaande maatschappijvorm³⁶) zou ondergaan. Comte en zijn tijdgenoten zochten het daarom in een economisch model voor de politiek, waarbij de wetenschappers als gidslicht zouden fungeren voor de politici³⁷). Een dergelijke opvatting van sociologie kon, gegeven de ontstaansvoorwaarden nergens anders ontstaan zijn dan in Frankrijk, omdat met name in Engeland en Duitsland de adel een allesoverheersende rol bleef spelen in de politiek, ook ná de burgerlijke revoluties in die landen³⁸).

Deze vroege sociologie ging ervan uit dat politiek iets was dat te maken had met administratie, het beheer over dingen. Tegelijk ging men binnen het evolutiekader ervan uit, dat er een soort principiële tegenstelling bestond tussen militarisme en industrialisme, hetgeen bij de vorige stelling aansloot. Immers, als de evolutie ervoor zou zorgen dat de mensen zich nijver zouden bezighouden met vergroten van de produktie, en via vrije ruil de oorlog zouden uitbannen, kon politiek daarmee worden opgevat als een niet-probleematisch beheer van zakelijke aangelegenheden. De opkomst van de imperialistische fase van het kapitalisme vernietigde deze vooronderstellingen. Oorlog leek eerder toe te nemen met de groei van wat vroeger industrialisme heette en politiek leek eerder te bestaan uit een toegenomen machtsuitoefening van sommige mensen over anderen. Op grond van deze ontwikkelingen vond er een fundamentele wending plaats in de thematische aandacht en het theoretisch kader van de sociologie. Eén ontwikkelingslijn hield zich bezig met die machtsverhoudingen en probeerde deze te denken in termen van de relatie tussen elites en massa's. Kenmerkend voor hen allen was een angst voor die massa's: Comte had de massa van het proletariaat nog als maagdelijk opgevat en dacht dat ze met het gidslicht van de wetenschap het positivistisch concept zou accepteren³⁹). Maar de arbeiders hadden zich in de tussentijd als politiek-economische macht georganiseerd in vakbonden en partijen, iets wat op schitterende wijze wordt beschreven in bijvoorbeeld het boek van Louis Paul Boon met de titel *Pieter Daens*. Tegelijk zien we de enorme groei van de grote steden, waarin zich deze ongciviliseerde arbeider-

dersmassa's ophopen en voor de kleinburgerlijke sociologen gaat hier een beklemmend effect van uit. Hún probleem is hoe er regelmaat zit in de leiding van deze massa's, waarbij men probeerde weg te theoretiseren dat de massa's het heft wel eens zelf in handen zouden kunnen nemen. Wetenschap in hun ogen, is de afstandelijke bestudering van deze leiders-en-massa's-relatie. Het positivisme ontmoet, zoals Therborn dat schrijft, de massa's⁴⁰). Het gaat deze auteurs om een thematische wending, welke beter lijkt aan te sluiten bij de nieuwe tijden, maar qua wetenschapsopvatting sluiten deze elite-theoretici nog aan bij het positivisme van de vroege beginners zoals Comte. Het is hen nog te doen om algemene wetmatigheden die voor alle tijden opgaan, in dit geval wetten betreffende de natuurlijke aard van organisaties die zich steeds autoritair ontwikkelen, óf betreffende de cyclische circulatie van elites.

Een tweede stroming, die we wel de *klassieke sociologie* noemen en die met de namen van Weber en Durkheim is verbonden, concentreerde zich op het andere effect van het imperialisme: de groeiende sociale problematiek en de problemen die een zuiver economische verklaring daarvoor oplevert. Deze sociologie, die meer opvattingen omvat, reageerde op het strikt individualistische nuttigheidsdenken en daarmee op het liberalisme met haar 'laissez faire'-conceptie van de burgerlijke staat. Tot die reacties behoren in de allereerste plaats de sociologen van Chicago, die in contrast met de midden-negentiende-eeuwse tegenstelling van industrialisme en militarisme aandacht voor de tegenstelling tussen 'industriële' en 'agrarische' wereld vroegen, en de nadruk legden op de noodzaak om staatsbeheer zo te organiseren dat de typische 'grote-stadsproblemen' konden worden behandeld. Opnieuw ging dit gepaard met een nadruk op de toenemende rol van rationeel management, nu echter vanuit het dreigende perspectief van een opkomende 'gevaarlijke klasse' zoals men dat noemde⁴¹). Ook de andere reactie op de liberale politieke economie, welke meer nadruk legde op de niet direct bewuste beheersvorm van de maatschappij, maar op dieper liggende regulerende normen in een maatschappij, vertrok vanuit deze angst voor de opkomende massa's.

In Duitsland verwees men uitdrukkelijk naar een 'sociale revolutie die ons tot op heden slechts van verre heeft bedreigd', en bedoeld werd natuurlijk op de Commune van Parijs, waar in het begin van de 70-er jaren de arbeidersklasse voor het eerst in de geschiedenis een poging had gedaan om de politieke macht over te nemen⁴²). Met name Durkheim legde nadruk op het bestaan van twee eigensoortige realiteiten: die van het individu en die van de maatschappij als objectief feit. Bij hem wordt de regulerende opvatting van de maatschappij zodanig geformuleerd, dat de idee van een 'slechte' maatschappij verdwijnt, en dat het bestaan van maatschappelijke structuren per se 'goed' is, zij het dat van dit 'goede' soms 'te weinig' aanwezig is. Dit 'te weinig' wordt opgevat als gebrek aan een gemeenschappelijke ideologie, aan gemeenschappelijke normen en waarden⁴³). Het is van belang er de nadruk op te leggen, dat in deze

gedachtengang het 'socialisme' niets meer te maken heeft met de zaak van de arbeidersklasse: er is reeds socialisme aanwezig in het kapitalisme, alleen soms te weinig. Socialisme wordt opgevat als een versterkte vorm van het maatschappelijke organisme, waarbij dat organisme zelf niet meer als, in principe tegenstrijdig kon worden begrepen. De klassieke sociologie kreeg op deze wijze als object de 'ideologische gemeenschap', ook wel: *systemen van gemeenschappelijke waarden*. Durkheim was in zoverre een theoretisch realist dat de begrippen van de ideologische gemeenschap - de cultuur - voor hem een realiteit vertegenwoordigden, waardoor het probleem met name een vraagstuk betrof van de relatie tussen individu en maatschappij⁴⁴).

Max Weber vormt het tweede kopstuk van de klassieke sociologie. En bij hem treffen we eenzelfde nadruk op het systeem van gemeenschappelijke waarden aan, en daarmee in verband een aandacht voor mechanismen van overheersing. Dat systeem vormt zijns inziens de grondslag van een maatschappij. Waar echter bij Durkheim het probleem met name bestond uit een relatie tussen individu en maatschappij als twee afzonderlijke realiteiten, zij het dat de maatschappij ook als geheel van ideeën werd gedacht, daar zocht Weber het in een sterker subjectivisme ook bij hem gaat het om *de bestudering van de maatschappij als geheel van systemen van waarden* en de daarbij horende handelingen, maar in laatste instantie wordt de maatschappij gedacht vanuit de waarschijnlijkheid van bepaalde typen handelingen en deze waarschijnlijkheid wordt in laatste instantie vanuit het individuele subject gedacht⁴⁵). Het probleem bestond voor Weber met name uit de relatie tussen verschillende waardensystemen, en hun onderlinge beïnvloeding. Vooral speelde daarbij de relatie tussen het economische systeem als waardensysteem opgevat als terrein van de rationele koppeling van doeleinden en middelen enerzijds én verschillende waardensystemen zoals religie, beroepsethiek anderzijds een rol⁴⁶). Weber zocht het echter nooit in een verklaring die één factor benadrukte, zoals blijkt uit zijn studie over kapitalisme en puritanisme⁴⁷).

Het probleem bij deze sociologie en überhaupt de sociologie in het algemeen, is echter dat men in termen van deze afzonderlijke 'factoren' denkt, in plaats van te proberen een maatschappijformatie als één complex geheel te begrijpen. Steeds weer wordt de grondslag van de maatschappij gezocht in waardensystemen, zonder te verduidelijken waar die vandaan komen. Bij Weber voert dat ertoe om een soort retrospectieve evolutie in te voeren, waarbij van 'onttoevring van de wereld' wordt gesproken, en van toenemende rationalisering, die 'helaas' ook nog eens allerlei irrationele elementen mee-produceert. We zagen die problematiek al in de vorige paragraaf naar voren komen. Daarmee heeft de sociologie ongetwijfeld een onderzoeksobject naar boven gebracht, te weten 'ideologische systemen', maar door deze zelf als verder niet reduceerbare entiteiten te nemen, lijkt een verklaring van dat object in principe uitgesloten. Er is zo sprake van een *paradoxe situatie in de klassieke sociolo-*

gie: enerzijds werd gestreefd naar een 'natuurwetenschap', zelfs door Weber die heel uitdrukkelijk, zij het met andere methoden, streefde naar 'causale toerekening' in het onderzoek van maatschappijen. Maar tegelijk werd ervan uitgegaan dat het ging om een niet-natuurlijk object: de maatschappij die *sociale* problemen heeft, *sociale* ziekten, waarvoor geen natuurlijke genezing lijkt te bestaan. Dat voerde ertoe dat men steeds weer terugkwam bij het voorstellen dan wel 'eisen' van een nieuwe moraal, een nieuwe ethiek, etcetera⁴⁸) als oplossing voor die problemen. Tegelijk leverde de uiterst beperkte kijk op de economische rationaliteit in termen van marginaal nut voor het individu Weber een stel oogkleppen op voor wat betreft het begrip van het kapitalisme. Hij had onvoldoende oog voor de problematiek van de economische cyclus en het probleem van de economische crises, en hij liet de kleine ondernemer nog steeds de hoofdrol spelen in het imperialisme, waarmee enig zicht op de grote concerns en de internationalisering van kapitaal onmogelijk werd⁴⁹). De waarneming van verschillende nieuwe economische vormen voerde niet tot de noodzakelijke nieuwe begrippen, met name omdat Weber vasthield aan de sociologische problematiek.

Als fundamenteel kenmerk voor de sociologie is tenslotte aan te merken de *empirische opvatting van maatschappelijke klassen*. Juist omdat de sociologie hooguit in staat is geweest een nieuw reëel object, dat van de ideologische systemen, naar voren te brengen, maar geen theoretisch object - in die zin dat het nieuwe reële object van de ideologie tegelijk zélf als verklaring ging dienen én als grondslag van de maatschappij in het algemeen - werd alles wat er in de maatschappij werd geregistreerd, geïnterpreteerd in termen van waarden en normen. De sociologie had zich daarmee definitief een terrein afgebakend dat nu eens werd schoongeveegd door empirische vergelijkingen en dan weer werd volgeplant met nieuwe ethieken, moralen en utopieën. Maar een begrip van de interne wetmatigheden van het kapitalisme, een begrip dat slechts op basis van een theoretisch begrip van meervoudige - economische, maar ook politieke en ideologische - klassenverhoudingen tot stand lijkt te kunnen komen, werd vanaf het begin onmogelijk gemaakt. Klassen waren voor Durkheim niets anders dan empirische groeperingen mensen met gemeenschappelijke waarden, en voor Weber groeperingen met een door een markteconomie bepaalde gemeenschappelijke oorzakelijke component van hun 'levens-kansen'⁵⁰).

Voordat ik nu nog wat wil zeggen over het ontstaan van het historisch materialisme, waarvan de grondtrekken overigens al uiteen zijn gezet in vorige paragrafen, wil ik de hierboven gestelde vraag nog eens oppakken. Waarom toch steeds in zowel de filosofie als in de sociologie de vraag naar hun eigen aard?: 'Wat is sociologie', en 'wat is filosofie?'

Uit het bovenstaande blijkt dat de grondleggers én de klassieken van de sociologie een precies antwoord hadden: voor hen was sociologie een wetenschap met een eigen reëel object, dat vanzelf al een

verklaring gaf voor de samenleving, zij het dat Weber nog van mening was dat er een eigen methode moest worden ontwikkeld die afweek van de methode van de natuurwetenschappen. Naarmate echter na de Eerste Wereldoorlog en dus ook na de revolutie die de Sovjet-Unie produceerde, het perspectief op een nieuwe ethiek of moraal wat vertroebeld was en de sociologie steeds meer in de sfeer van beheer en beleid kwam te zitten, bleef er van het reële object van de sociologie niet veel meer over dan een beleidsdoel: de overheid, de publieke sfeer moest ervoor zorgen dat sociale problemen in de private sfeer konden worden rechtgezet, waardoor tegelijk het cruciale verschil tussen de vrije privaatsfeer en de overheidssfeer kon worden bewaard, maar een continuïteit van de waardensystemen van beide sferen in stand bleef. De hele sociologie 'verdween' als het ware in het empirisch onderzoek van subjectieve verwachtingen en meningen en hun relatie tot het staatspolitieke. Het theoretisch subjectivisme dat bij de klassieken het reële object van de ideologische systemen weliswaar niet kon verklaren, maar dat het wel intact liet, ging woekeren en liet van het systematische karakter van die waardensystemen weinig heel: het werden subjectieve waarden, waarvan alleen nog een statistieke regelmaat kon worden beschreven, en dát dan als uitgangspunt voor beleid. Men vergelijkte bijvoorbeeld eens de opzet van de Derde Nota over de Ruimtelijke Ordening⁵¹).

Men zou zich nu kunnen afvragen of de sociologie zo niet is geworden tot een *theoretische ideologie*, een systematisering van de praktische ideologie van subjectivisme en individualisme, aangekleed met de apparatuur van een wetenschap, te weten: instituten, laboratoria, tijdschriften, congressen, etcetera. Het lijkt erop dat het gaat om een wetenschap zonder object, om 'vulgaire' sociologie die niet veel meer is dan een aangeklede filosofie van het menselijke subject⁵²). In die zin lijkt er dan een nauwe verwantschap te bestaan tussen de twee gestelde vragen: het gaat in feite om één en dezelfde vraag! En de verlegenheid, die beide vragen steeds weer doet opkomen, is precies de eerder gesignaleerde problematiek van de haar eigen aard ontkennende praktijk van de filosofie. Namelijk de ontkenning van het politieke karakter van filosofische posities. In die zin is het ook niet problematisch om van 'burgerlijke sociologie' te spreken, omdat men het in dat geval niet heeft over 'burgerlijke wetenschap' - iets wat zoals we zagen niet gezegd kan worden - maar over een burgerlijke filosofie, vermónd als discipline van wetenschap.

HISTORISCH MATERIALISME

Voor wat betreft de ontstaansgeschiedenis van het historisch materialisme kunnen we kort zijn. We hebben de inhoudelijke principes al kort in de vorige paragrafen behandeld, en wel met name haar uitgangspunten in de begrippen van produktiewijze, klassenverhou-

dingen, gebaseerd op produktieverhoudingen, en de reproductie van die verhoudingen op zowel het economische, als het ideologische en politieke niveau. Men vergelijk ook paragraaf 5 voor een definiërende samenvatting van enkele centrale begrippen. Tegelijk bleek het historisch materialisme het principe van de antagonistische tegenstelling⁵³⁾ tussen de klassen te hanteren als theoretisch uitgangspunt, en de analyse leverde op dat er sprake is van tegenstellingen die niet in de sfeer van de verdeling, de consumptie of een spreiding van kennis en macht kunnen worden opgelost, omdat ze in de aard van het kapitalistische produktieproces zitten opgesloten; een proces dat draait rondom de uitbuiting door middel van meerwaardeproductie. Vanaf het begin van de ontwikkeling van het historisch materialisme is er ook een directe band geweest tussen haar grondleggers Marx, Engels en de arbeidersklasse, een band die niet werd verbroken nadat de eerste revoluties op een mislukking waren uitgelopen. In tegenstelling tot andere intellectuelen die eveneens sympathie met de arbeiderszaak hadden gehad, werd het contact door Marx en Engels bewust in stand gehouden en verschillende analyses wijzen erop dat precies hier het kritisch punt ligt, waardoor Marx geen socioloog is geworden maar historisch materialist⁵⁴⁾.

Precies het feit dat het Marx ging om een begripsmatige verklaring van de determinatiepatronen van de kapitalistische maatschappij, en dus ook om een verklaring van het niet slagen van de verschillende revoluties, en daarmee van de politieke ontwikkeling van de arbeidersklasse, verhinderde het, dat hij zou blijven staan bij een empirische beschrijving van de lopende politieke verhoudingen, en de strikt empirische kenmerken van maatschappelijke groeperingen⁵⁵⁾. Althusser is iemand die na veel onderzoek op dit punt tot de conclusie komt, dat het juist een terreinwisseling is geweest in de filosofie, en daarmee in het politieke standpunt, dat bepalend is geweest voor de ontwikkeling van de nieuwe wetenschap van de geschiedenis, die naast een bepaald reëel object (waartoe de ideologische systemen hoorden, maar niet alleen!) ook een daarvan onderscheiden theoretische verklaring produceerde⁵⁶⁾.

Het is in die zin dat het historisch materialisme een 'revolutionaire wetenschap' genoemd kan worden, omdat het op basis van een materialistische these van de mogelijkheid van een maatschappijwetenschap, compleet met een reëel én een theoretisch object, een verklaring nastreeft van de tegenstellingen en ontwikkelingen van de kapitalistische maatschappijvormen. Revolutionair dus niet alleen, omdat revolutionairen deze wetenschap kunnen gebruiken bij het produceren van een politieke lijn, maar juist revolutionair omdat ze op revolutionaire klassenposities staat⁵⁷⁾. Daarbij is het nuttig in herinnering te roepen dat voor de materialistische filosofie een theorie niet waar is omdat ze direct praktisch nut afwerpt, maar dat een theorie alleen maar bruikbaar is, omdat ze op een bepaald moment 'waar' is. Precies dát was de basis van de grondige kritiek van het historisch materialisme op de Lyssenko-afwijking in de Sovjet-biologie, zoals we die hiervoor behandelden.

Een man als Tönnies - één van de weinige klassieke sociologen die Marx goed kende en over hem ook een boek schreef - doet een poging deze filosofisch-politieke grondslag van het historisch materialisme te ontkennen. Voor hem is er door de zogenaamde 'traditie' veel 'ideologisch pleisterwerk' over de wetenschap van Marx heengelegd, omdat de arbeidersmassa's deze theorie nu eenmaal toch niet begrepen. Tegelijk zijn volgens hem de idealen van het 'Marxisme' niet klassengebonden maar voor alle mensen geldig. Morele opvoeding zou deze dienen te laten doordringen bij de massa's; niet echter een revolutie⁵⁸). We herkennen hierin direct de positie van Durkheim voor wie socialisme reeds opgesloten lag in het kapitalisme.

Wat opvalt is dat Tönnies door de filosofisch-politieke grondslag van het historisch materialisme als kritiek op de politieke economie te ontkennen zelf weer deze politiek conservatieve positie kan innemen, terwijl hij tegelijk denkt in termen van een afgeronde wetenschap van 'de politieke economie'. Marx kon echter slechts via kritiek op een economische theorie, welke economie hij als een zelfstandige sfeer, los van de politieke structuur, opvatte, zijn nieuwe wetenschap grondvesten⁵⁹). Voor het historisch materialisme bleek immers het produktieproces zélf al doortrokken van een klassen-tegenstelling, die de sociologen graag terugverwijzen naar de sfeer van ongelijkheid in consumptie en macht!

Althusser gaat nog een stap verder en zegt dat conflictualiteit voor het historisch materialisme als wetenschap constitutief is, dat wil zeggen fundamenteel. Er is sprake van een dialectisch proces van weerstand-kritiek-herziening van de theorie, die *binnen* het historisch materialisme aan de gang is. En het is dit proces dat verklaart waarom ook *binnen* het historisch materialisme steeds herzieningen van de theorie plaatsvinden, die in feite 'gebaseerd' zijn op een verschuiving in de posities van de filosofie. Alleen een materialistische en dialectische positie kon het historisch materialisme als wetenschap mogelijk maken. Elke afwijking daarvan produceert glijdend een herziening⁶⁰). Die afwijkingen nu, kunnen niet begrepen worden als een stel toevallige, subjectieve meningen, maar ze dienen verbonden te worden met de voorwaarden waaronder door historisch materialisten kennis wordt geproduceerd, dat wil zeggen: het gehele terrein van de klassenverhoudingen in een bepaalde situatie⁶¹). De geschiedenis van wetenschappen geeft aan dat niet alles is te overzien vanuit één en hetzelfde gezichtspunt, maar dat een gezichtspunt wordt bepaald door de politieke positie. Dit in tegenstelling tot het positivisme, voor welke denkwijze de wereld leesbaar is, waardoor alleen de kwaliteit van de bril bepalend wordt, en niet de kleur van de glazen. Men kan nu de ontstaans-geschiedenis van het historisch materialisme zien als verbonden met een bepaalde klasse en haar partij, *zonder* echter die stelling te vereenzelvigen met de these van de twee wetenschappen: er bestaat, omdat het historisch materialisme een wetenschap-in-partijdigheid⁶²) is, *niet ook nog eens* een 'burgerlijke wetenschap' van de maatschappij. Het is namelijk op grond van een scheiding van het

wetenschappelijke en het ideologische mogelijk om precies de discipline van de sociologie als theoretische ideologie te kenmerken, zeker in haar huidige fase. Of anders gezegd: dankzij de partijgebondenheid, die verloopt over de navelstreng van de filosofie, kon er überhaupt een echte maatschappijwetenschap ontstaan, compleet met een reëel en een theoretisch object.

Tenslotte nog iets over de respectievelijke bijdrage van sociologie en historisch materialisme tot de *verklaring van het stalinisme*.

In wezen gaat het om een reëks van verklaringen, maar daarin is een grote tweedeling aan te brengen: enerzijds is er de serie verklaringen, die de persoon van Stalin als uitgangspunt nemen, hetgeen voert tot de opvatting van stalinisme als 'persoonlijkheids-cultus'. Daaraan verbonden is dan een lange reeks van verklaringen die het zoeken in het overleven van de tsaristische bureaucratie, in het dictatoriale systeem van de politiek, in de geschriften van Lenin over het centralisme, etcetera. Gemeenschappelijk aan al deze *sociologische* verklaringstypen is, dat men het zoekt in subjectivistische verklaringen die de politieke sfeer als iets zelfstandigs opvatten. Dit treft men ook aan onder auteurs die zich 'marxist' noemen, en die tot een communistische partij behoren. Het stalinisme wordt in dit perspectief een fenomeen, een bovenbouwverschijnsel op een in principe 'goede socialistische basis': het is misschien allemaal wat te snel gegaan, meer niet⁶³⁾. Deze verklaringspoging ziet zichzelf vaak graag als kritiek op de zuivere persoonlijkheidscultusopvatting, maar gaat theoretisch van hetzelfde sociologische perspectief uit: de politieke verhoudingen tussen klassen worden niet begrepen vanuit de produktieverhoudingen van de Sovjet-Unie. In feite komt men terecht in een variant van de Elite Massa-theorie welke we eerder noemden. Daarbij toont zich echter ook hoe de klassieke sociologie in tegenstelling tot de latere vulgaire sociologie nog wel degelijk wetenschappelijke bijdragen leverde: immers, Webers inzicht dat bureaucratische macht gevoed wordt door de politieke incapaciteit van de niet-bureaucratische lagen en dat deze politieke incapaciteit daardoor wordt versterkt, levert ook hier een, zij het beperkt, inzicht op. Deze aanzet met haar reële object van organisatiestructuren moet wel in het theoretisch kader van een klassentheorie van de staat moet worden ondergebracht⁶⁴⁾. Bij Weber was de voornaamste niet bureaucratische categorie die aan macht moest inboeten, de parlementaire elite. Voor het historisch materialisme is het de arbeidersklasse. Dat laatste zien we bij Lenin, die echter de bureaucratie als neutraal instrument tegelijk weer buiten de staatsanalyse hield, waardoor een onderschatting daarvan ontstond⁶⁵⁾.

Een systematische verklaring van het stalinisme, dat in dat geval beter '*Stalin-afwijking*' genoemd kan worden⁶⁶⁾, als naam voor een bepaalde historische periode in de Sovjet-Unie, vertrekt vanuit de principes van het historisch materialisme. In plaats van een soort toevalsverklaring à la Monod, die de maatschappij biologisch redu-

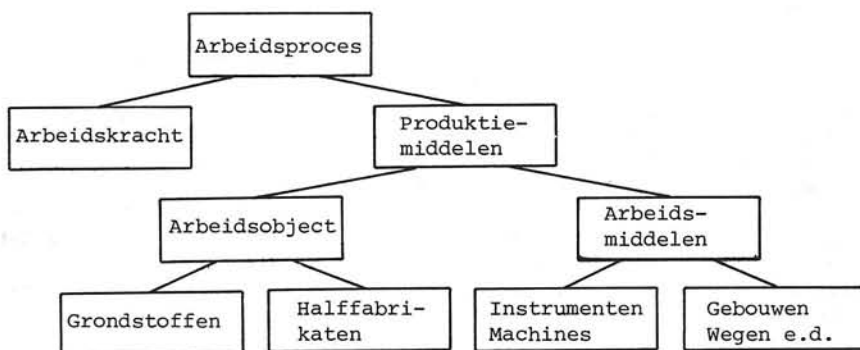
ceert, gaat het om een behandeling van de ontstaansvoorwaarden en bestaansvoorwaarden van de verschillende politieke, ideologische en filosofische componenten van deze Stalin-afwijking. Sommige van die componenten hebben weer een afzonderlijke verklaring nodig, zoals we zagen bij het Lyssenkisme in het vorige college. Wezenlijk lijkt echter te zijn, dat een precieze analyse wordt gemaakt van de verschillende produktieverhoudingen, zoals die funtioneerden in de Stalin-periode en ook nu nog, en van de verschillende klassenverhoudingen die daarop zijn gebaseerd. Van groot belang daarbij is een adequate staatsanalyse die de staat niet als iets neutraals opvat, maar als een klassenverhouding, welke terugslaat op de staatsambtenaren. Kenmerkend voor elke staat is bureaucratisering⁶⁷⁾, maar kenmerkend voor het bestaan van een staat is ook steeds klassenoverheersing. Het historisch materialisme vraagt naar het hoe en wat van de klassenoverheersing welke ligt opgesloten in het bestaan van de Sovjet-staat en probeert dit bestaan te begrijpen vanuit de analyse van de produktieverhoudingen.

In die zin zou men kunnen zeggen dat de klassieke sociologie produktief gekritiseerd wordt door het historisch materialisme. Als wetenschap met een eigen reëel object én een eigen theoretische verklaring kan ze aan de verschillende resultaten van de klassieke sociologie een plaats geven in dat reële object, door er een, in die klassieke theorie afwezige verklaring, voor te geven. In die zin lijkt er sprake te zijn van een overstijgende opheffing van de klassieke sociologie door het historisch materialisme⁶⁸⁾, waarbij de hedendaagse sociologie met haar tendens tot uitdrukkelijke 'niet-verklaring' en haar uitdrukkelijke behoefte aan 'ideologische emancipatie' van 'de mens in het algemeen', niet meer dan een vermomde filosofie van de mens lijkt te zijn. Precies aan de hand van de verklaring van zulke essentiële historische perioden als bijvoorbeeld de 'Stalin-afwijking' lijkt zo'n stelling te kunnen en te moeten worden bewezen. Voor de politiek geëngageerde maatschappijwetenschapper kan en mag die geschiedenis, die ook zijn geschiedenis is en die is gegaan over de lijken van miljoenen, niet onverklaard worden achtergelaten op wat wel eens de mestvaalt van de geschiedenis wordt genoemd.

De geschiedenis is geen mestvaalt - laat ik daarmee eindigen.

5. SAMENVATTING VAN BEGRIPPEN

Arbeidsproces



Beroep

functioneert, voorzover het nog steeds door het onderwijsapparaat als notie wordt gereproduceerd, als ideologisch effect, doordat het de suggestie die reeds in de loonvorm ligt opgesloten versterkt, namelijk de idee dat de arbeid slechts kan worden gezien als de concrete uitoefening van op gebruikswaarde gerichte activiteiten, welke arbeid volledig en in principe eerlijk wordt betaald door het loon. De beroepsnotie versterkt het besef via de eigen prestatie het noodzakelijke steentje aan het geheel bij te dragen, en versterkt mogelijk het besef van een zekere natuurlijke band tussen het eigen zelf en de arbeidsactiviteiten: het kapitaal heeft behoefte aan arbeidskrachten die de behoeften van het kapitaal tot hun eigen behoeften maken: de behoefte het werk met plezier te doen, als een plicht in hogere zin, de behoefte een gezin groot te brengen op de burgerlijke manier en dergelijke. Het beroepsbesef bestaat in een tijd waarin de massa-eenheid steeds omvattender wordt (minder gekwalificeerd, meer en regelmatig ontslag, etcetera) onder druk, en de ideologische reproductie wordt daarom in het onderwijs problematischer. Slaagt het onderwijsapparaat erin de kern van de beroepsnotie toch over te dragen via haar praktijkvormen, dan zal de vervreemdingservaring groter worden.

Filosofie

is *niet* een algemene methodenleer die de meest produktieve methode (veelal gedacht als de methode van de natuurwetenschappen) generaliseert, en aanbiedt als model voor de andere vakwetenschappen. Het is ook *niet* een verzameling algemene wetten die inhoudelijk moeten worden toegepast op de verschillende vakwetenschappen. *Filosofie is* een reeks van stellingen, functionerend rondom categorieën, die sterk kunnen variëren en die betrokken zijn op het veld en op de status van de wetenschappen, en tegelijk op het terrein van de maatschappelijke verhoudingen. In die zin is filosofie uiteindelijk op te vatten als politieke (klassen-)strijd in de theorie (zie 'materialistische opvatting, etcetera').

Hoofd/handtegenstelling

vormt de geconcentreerde uitdrukking van de politiek-ideologische klassenverhoudingen in het kapitalisme, zowel *binnen* de economische apparaten (bedrijven) als binnen de rest van de maatschappij. Het gaat dus niet om een biologisch-technisch verschil tussen afzonderlijke denkactiviteiten en handactiviteiten, maar om de *vorm* die het intellectuele aspect dat elke handeling bezit: die vorm is in de kapitalistische maatschappij voortdurend geënt op een absolute tegenstelling tussen beide, inclusief de onderschikking van de laatste aan de eerste. Deze fundamentele tendens hangt direct samen met de scheiding tussen directe producent en produktiemiddelen, een scheiding die door het 'scientific management' van Taylor als uitgangspunt is genomen (zie 'scientific management').

Ideologie

de gesystematiseerde ideologische, dat wil zeggen dagelijkse ervaring van de praktijkvormen 'waarbinnen' mensen hun activiteiten richten. Het gaat dus niet om ideeën die in of uit een bewustzijn gemanipuleerd kunnen worden, maar om, aan de bijzondere praktijken gekoppelde, bewustzijnsvormen, welke door de verschillende ideologische staatsapparaten worden gesystematiseerd tot ideologieën. De aandacht bij de bestudering van deze apparaten, zoals vakbonden, onderwijsapparaat en dergelijke, moet dus gericht zijn op het praktisch functioneren van deze instellingen, hun mechanismen, rituelen, procedures, en *niet in eerste instantie* op de resulterende 'ideeën' die het produkt ervan vormen. De laatste worden pas interessant als ze in samenhang met de praktische vormen kunnen worden geanalyseerd (zie 'theoretische ideologie').

Individualiteitsvorm

de historisch variërende vorm die aan de subjectiviteitservaring van individuen wordt gegeven, en die gebaseerd is op de bijzondere samenhang van de verschillende instanties van een maatschappijformatie. Zo levert de directe samenhang van economische produktie en politieke verhoudingen in de feodale maatschappij een individualiteitsvorm op welke persoon en 'samenleving' als fundamentele eenheid ziet.

De kapitalistische scheiding van economie en politiek die beide relatief autonoom doet zijn, produceert de individualiteitsvorm welke buiten de maatschappij wordt gedacht, in een afzonderlijke privésfeer. Daarop berust de tegenstelling individu/maatschappij waarop veel van de sociologieën zich ten onrechte baseren (zie 'paradox van de klassieke sociologie' en 'sociologen').

Instincten

een misschien niet altijd even zuivere benaming voor het geprogrammeerde karakter van de verhouding tussen prikkel en reactie bij de meeste diersoorten. Deze prikkelselectiviteit is bij mensen niet biologisch geregeld (althans zeer beperkt), maar 'cultureel'.

Kapitalistische staat

is door haar fundamentele autonomie (betrekkelijke autonomie) ten opzichte van de produktie, geënt op de individualiteitsvorm van het kapitalisme, de versplintering van de massa's in privé individuen, en op deze fundamentele scheiding van hoofd en hand. Haar functioneren is gebaseerd op hoofdarbeid in de volkomen gescheiden kapitalistische vorm: papierocratie, bureaucratie, geheimhouding, eigen taalgebruik, en een binnen de staatsapparaten ontwikkelde set van menswetenschappen, die als 'staatsweten' kunnen worden opgevat. Met behulp van deze mechanismen representeert ze als natiestaat de eenheid van de in principe losse individuen blijvende massa's. De eenheid van de massa's lijkt zo buiten de massa's te liggen, hetgeen een ideologisch-politiek effect van versplintering heeft, dat door de politieke organisaties van de arbeidersklasse (welke door de staat worden bestreden waar mogelijk) zou kunnen worden opgeheven in solidariteit, aan de hand van staatsideologie-verstorende ervaringen van die massa's.

Kwalificatie van de arbeidskracht

betreft de technische vaardigheden welke de arbeidskrachten als geheel beheersen, en welke meer of minder goed kunnen aansluiten bij de kwalificatiestructuur van de arbeidsplaatsen. Naast deze technische kwalificatie denken we in termen van: reproductie van de maatschappelijke verhoudingen (zie 'reproductie etcetera').

Maatschappij(formatie)

het complex van klassenverhoudingen, zoals die zijn gebaseerd op een bepaalde verbinding van verschillende produktiewijzen, waarbij het functioneren van de verschillende niveaus van die maatschappijformatie begrepen wordt als de reproductie van de fundamentele klassentegenstelling in die maatschappijformatie (zie 'produktiewijze').

Machtsverhoudingen

zijn niet primair: het gaat niet in eerste instantie om machtsverhoudingen tussen mensen, maar om klassenverhoudingen en machtsver-

houdingen tussen klassen. Op grond van die gedachte is het onmogelijk een door een natuurlijke elite bestuurde neutrale staat te denken en moet men zich afvragen hoe de democratie klassenmatig functioneert, en welke daar aan de bijdrage van het onderwijsapparaat is.

Materialistische opvatting van filosofie

als een bepaald soort praktijk heeft tot gevolg dat de filosofie zichzelf niet meer opvat als bemoeial met betrekking tot de inhoud van de diverse vakwetenschappen, maar met betrekking tot wetenschappen die slechts als aanleiding functioneert tot een discussie over de wetenschappelijkheid van de verklarende begrippen. Dat kan de filosofie doen door kritiek uit te oefenen op de vermenging van begrip, categorie en notie, door de zogenaamde absolute grens van wetenschappelijke kennis te kritiseren, door de objectiviteit van wetenschappen te funderen in de materialiteit van haar objecten, etcetera. Deze filosofische positie elimineert de these van 'twee wetenschappen', die we aantreffen in het Lyssenko-geval, en die we in een vriendelijker vorm terugvinden in de sociale wetenschappen met hun nadruk op het onderscheid tussen een 'materieel object' en een reeks van 'kenobjecten' of optieken die alle een stukje van de werkelijkheid zouden kunnen tonen. Materieel object en empirisch object vallen in deze opvatting feitelijk samen. De uitspraak dat er een wetenschap van maatschappijformaties mogelijk is, is een filosofische these (zie 'filosofie').

Natuurlijke groeireeks

een lange keten van, in afgebakende fasen van een menselijk leven voorgestelde stadia, die verloopt van baby, peuter, kleuter, 'klein-kind', 'groot-kind', puber, adolescentie tot volwassene. Het gaat in de voorstelling om natuurlijke biologische rijpingsfasen (zie 'prestatiereeks').

Onderwijsapparaat

is een ideologisch staatsapparaat, dat een belangrijke taak heeft in de reproductie van de arbeidskracht en de maatschappelijke verhoudingen. Ze vormt slechts in zoverre een eenheid, als ze erin slaagt de fundamentele tegenstellingen tussen klassen te reproduceren, en daarmee op een bijzondere manier haar eigen gespletenheid. De eenheid ligt in de functie opgesloten, maar die functie is niet een eenheid scheppende. Het onderwijsapparaat functioneert als verdeelsleutel van de op kapitalistische wijze geïndividualiseerde mensen, over de verschillende maatschappelijke klassen en klassenlagen. De reproductie van de scheiding van hoofd en hand is voor haar fundamenteel, zowel door haar veelheid van instellingen, als door het praktisch functioneren van het onderwijs, dat buiten de zogenaamde 'praktijk' om wordt gevormd. Tegelijk reproduceert de school in de brede zin van het woord de notie van een eenheidscultuur, gedragen door een democratisch systeem van mensen die als

vrije, bewuste individuen hun mening kenbaar mogen maken, opdat een natuurlijke elite er het beste van zal maken. Ze vormt daarmee één van de fundamentele praktijkvormen die de parlementair-democratische ideologie produceert.

Paradox van de klassieke sociologie

is dat ze er wel in is geslaagd een specifiek reëel object te produceren, namelijk de systemen van gemeenschappelijke waarden of ideologische gemeenschappen, maar dat ze niet is gekomen tot de productie van een eigen theoretisch object, dat een verklaring kon geven voor die ideologische systemen. Het reële object en het theoretische object van de klassieke sociologie vielen daardoor samen in een empirische realiteit: de aangetroffen waardenpatronen, die in hun samenhang werden *beschreven*, met aftrek van de niet direct 'algemene' kenmerken, en die vervolgens *zelf* als verklaring gingen functioneren binnen die sociologie. De klassieke sociologie wil wetmatigheden produceren met betrekking tot een niet natuurlijk object. Die 'samenleving' en de haar constituerende waardengemeenschap, vertoont 'ziekten' waartegen de klassieke sociologie slechts het medicijn van de morele herbewapening heeft aan te bieden in de vorm van ethieken, etcetera, zo niet een geweldspleidooi. Men lijkt te kunnen spreken van een *overstijgende opheffing van de klassieke sociologie door en in het historisch materialisme*, dat het reële object van de klassieke sociologie inschaalt in haar eigen meer complexe reële object van de 'maatschappijformatie', en daarmee verklaarbaar maakt vanuit haar theoretische object, dat in de klassieke sociologie ontbreekt. (De 'vulgaire sociologie' of administratieve sociologie van na de jaren '20 heeft *noch* een theoretisch, *noch* een reëel object en vervalt in de statistische registratie persé. De relatie tussen deze vulgaire sociologie en het historisch materialisme is daarom zero.)

Positivisme in deze eeuw

is een moderne vorm van rationalisme, welke betrokken is op de verhouding tussen intelligentsia en staat, op basis van een massieve financiële en bestuurlijke organisatie van de wetenschappen door de staat. Het positivisme lijkt te functioneren als de ideologische formatie van deze intelligentsia, door vorm te geven aan de illusies van een rationele en neutrale organisatie en toepassing van 'de' wetenschap. Waar het positivisme uit de 19e eeuw van iemand als Comte tegelijk evolutionisme inhield, draaiend rondom 'universele' ontwikkelingswetten, daar is het moderne (neo-)positivisme gericht op empirische registratie van regelmatigheden in beperkter zin, met als streven algemene uitspraken over de 'menselijke samenleving'. Het positivisme als geheel kenmerkt zich door een inductieve opvatting van theorie.

Prestatiereeks

een lange keten van meer of minder formeel getoetste prestaties, welke als 'spoorlijn' met stations zichtbaar wordt in een hiërarchische

reeks van rapporten en diploma's en graden (zie 'natuurlijke groeireeks').

Produktieproces

het complexe geheel van produktieverhoudingen en arbeidsproces (zie 'arbeidsproces').

Produktieverhoudingen

het systeem van materiële, gedetermineerde verhoudingen tussen de personen die betrokken zijn bij het arbeidsproces.

Produktiewijze

een bijzondere verbinding tussen bepaalde elementen, in het kapitalisme vooral het economische, het politieke en het ideologische element, waarbij het economische element door haar geaardheid de verhouding tussen de elementen in de verbinding bepaalt (zie 'maatschappijformatie').

Reproduktie

het gezichtspunt waaronder men een maatschappijformatie en de erin aanwezige klassenverhoudingen bekijkt, met als vraag hoe de verhoudingen zodanig worden gereproduceerd dat het produktieproces in die samenleving de haar kenmerkende vorm behoudt (bijvoorbeeld in de kapitalistische produktiewijze de principiële scheiding van directe producent en produktiemiddelen). Er zijn daarbij twee vraagstukken te onderscheiden: de reproductie van de verschillende, objectieve maatschappelijke posities en de reproductie van de bezetters van die posities. De eerste reproductie is bepalend voor de tweede.

Reproduktie van de maatschappelijke verhoudingen

hierbij gaat het om de politiek-ideologische reproductie van de verschillende klassen, die een maatschappij samenstellen. Het gaat in dat geval om de reproductie van de arbeidersklasse als een klasse die zichzelf wel organiseert voor de verdediging - in vakbonden - van een eerlijk loon, maar tegelijk om het 'voorkomen' van de organisatievorm van een politieke partij die de produktiewijze zelf ter discussie stelt. Ideologisch gaat het bijvoorbeeld om de reproductie van het parlementarisme, de prestatiecultuur en de consumptie-ideologie (zie 'machtsverhoudingen').

Sociaal-democratisering van wetenschappen

is het proces van qua vormen veranderende aanpassing van de wetenschappen aan de vereisten van een staatswetenschap dat is gericht op het plannen (tot 1930 +/-), besturen (1930/1970 +/-), of reguleren (na 1970) van de kapitalistische maatschappijen. In de verschuiving van de 'doelstelling' (van planning, naar regulering) treffen we het voortdurende failliet van een positieve sociologie en economie aan, die keer op keer geen antwoord hadden op de zich ontwikkelende maatschappelijke tegenstellingen (zie ook 'stalinisering').

Sociologen

zijn merendeels dragers van een staatsweten, en functioneren als zodanig als organische intellectuelen van de bourgeoisie. Hun verbinding met de staatsmacht kan niet begrepen worden vanuit een economische benadering, dat wil zeggen vanuit hun eigen belang. Het zijn geen 'volksverlakkers' om den brode, maar (re-)producenten van gesystematiseerde ideologieën, welke klein-bourgeoisie en arbeidersklasse bindt aan de kapitalistische maatschappij-ordening. Te denken valt aan de ideologieën van het 'algemeen belang' zoals die tot uitdrukking komt in termen als 'verzorgingsstaat' en 'industriële samenleving'.

Stalinering van de wetenschappen

is het proces van onderschikking van de wetenschappen aan een als geheel van algemene wetten opgevatte filosofie, met name in de socialistische republieken ('diamat'). Het is gebaseerd op de pragmatische kortsluiting van empirie en theorie, en op de conceptie van het socialisme als een zelfstandige, klassenloze maatschappijvorm. Bij sociaal-democratisering worden met name de sociale wetenschappen ondergeschikt gemaakt aan een filosofie die zélf wetenschap wil zijn, en die juist daardoor de illusie van de zelfstandigheid van de wetenschap produceert.

Bij stalinering worden de wetenschappen ondergeschikt gemaakt aan een filosofie die de status van universaliteit heeft, verbonden met de socialistische bevrijding van de produktiemiddelen, iets wat eveneens de illusie van zelfstandige wetenschap produceert, nu echter in de vorm van een klassewetenschap, die pas groot en zelfstandig kan uitbloeien onder socialistische verhoudingen (vergelijk het geval Lyssenko).

In beide gevallen wordt er in de filosofie een claim geproduceerd ten aanzien van de *inhoud* van de wetenschappen. Zo mag er in de Westerse sociologie geen 'contradictie' worden bestudeerd (met name die tussen klassen natuurlijk) terwijl in de socialistische landen geen 'duurzaamheid' en relatieve onveranderlijkheid gedacht mocht worden (bijvoorbeeld de genen-discussie in het Lyssenko-verhaal). In beide gevallen legitimeert de filosofie een staatsweten en een staatsingrijpen in de wetenschappen, zij het dat de vormen en de hardheid variëren van regelrecht geweld tot Berufsverbote, of de subtielere vorm van uitsluiting via de sollicitatieprocedures, etcetera.

De verklaring voor het functioneren van het positivisme in de sociaal-democratisering en het diamat in de stalinisering van de wetenschappen kan niet worden gebaseerd op subjectieve willekeur, filosofische vooringenomenheid, etcetera. Deze verschijnselen die we in beide gevallen aantreffen, zijn slechts op te vatten als indicatoren voor een meer fundamentele verklaring, die vertrekt vanuit de maatschappelijke produktieverhoudingen, de bijzonderheden van de daarmee samenhangende maatschappijformaties. Deze verklaring vat deze filosofieën op als ideologische formaties, welke behoren bij bijzondere

praktijkvormen van de maatschappelijke intelligentsia in die formaties (zie ook 'sociaal-democratisering').

Taylor's 'scientific management'

een methodisch gesystematiseerde vorm van controle van het volledige arbeids- en produktieproces door de bedrijfsleiding, neerkomend op een volkomen scheiding van de directe arbeider van het overzicht over en inzicht in het geheel van het produktieproces (zie 'hoofd/handtegenstelling').

Technocratie

is de gesystematiseerde ideologie van de planbaarheid van de kapitalistische maatschappij, op basis van technische expertise, die veelal verbonden en/of ondergeschikt wordt gedacht aan financieel-technische expertise. Expertise slaat in de omschrijving op de vermeende neutraliteit van technische planning of sturing, hetgeen tot uitdrukking komt in de idee, dat via vergroting van de consumptie en een technisch beter geregelde verdeling ervan, de klassentegenstellingen zouden verdwijnen. Tegelijk impliceert deze ideologie dat de tegenstelling hoofd/hand zou kunnen verdwijnen door een als neutraal geschetste 'technisch wetenschappelijke revolutie'.

Theoretische ideologieën

zijn in laatste instantie in de theorie getransformeerde praktische ideologieën, of onderdelen van praktische ideologieën. *Praktische ideologieën* zijn complexe formaties van in gedragingen, houdingen en gebaren gemonteerde noties-voorstellingen-beelden. Een bepaalde wetenschap kan in zijn geheel of gedeeltelijk een theoretische ideologie zijn, in die zin dat het geen echte wetenschap betreft, maar een bepaalde ideologie-filosofie, die is uitgedost met de apparatuur van een wetenschap, zoals instituten, tijdschriften, etcetera (zie 'ideologie').

Vervreemding

heeft als *ideologische notie* betrekking op een als onprettig ervaren tegenstelling tussen het eigen zelf, en de daarin vorm gegeven menselijke, wezenlijke behoeften en capaciteiten enerzijds, en de realisering van dit eigen wezen anderzijds. Ideologische noties als democratisering van de school, recht op arbeid in het algemeen, etcetera, hangen hiermee samen. *Wetenschappelijk gezien* is vervreemding de door de kapitalistische produktiewijze voortgebrachte kloof tussen de eerst door haarzelf geproduceerde vermogens in mensen (niet dus een a-historisch menselijk 'wezen'!) en de vervolgens eveneens door haarzelf geproduceerde onmogelijkheid om die toch al kapitalistische vermogens (immers onder de bepaling de scheiding hoofd/hand geproduceerde vermogens) te praktiseren.

'De' Wetenschap

in de zin van enkelvoud met een hoofdletter kan niet gedacht worden. Er is slechts sprake van een al-of-niet-wetenschappelijkheid van een lange reeks van verschillende wetenschappen (meervoud), die elk een afzonderlijke produktiewijze van kennis vertegenwoordigen, met een *eigen* toepassingsgebied, met *eigen* maatstaven van 'waarheid' en met *eigen* methoden voor de toetsing daarvan. Fundamenteel voor de wetenschappelijkheid van begrippen is het radicale onderscheid tussen deze begrippen en de directe ervaringswereld waarop ze betrokken worden. Wetenschappelijke begrippen worden geproduceerd en gereproduceerd, en kunnen niet direct uit de werkelijkheid 'gelezen' worden. Noties of ideeën daarentegen worden geleefd/beleefd. Een wetenschappelijke verklaring begrijpt een *reëel object* met behulp van haar *theoretisch 'object'*, dat bestaat uit op bijzondere wijze (problematiek) met elkaar verbonden reeks van begrippen, met uitdrukkelijke uitsluiting van een afleiding van deze begrippen uit het reële object of uit een andersoortige subjectiviteit of oorsprong. Het wetenschappelijke onderzoek verloopt aan de hand van een *empirisch object* dat wordt afgebakend op basis van het theoretisch object van die wetenschap. Precies in het filosofisch elimineren van het onderscheid tussen filosofische categorie, wetenschappelijk begrip en ideologische notie, ligt de praktijk van een filosofie besloten, die haar eigen functie van politieke strijd in de theorie ontkent.

LITERATUUR

DEEL I, MET EEN VERWIJZING NAAR DE RELEVANTE PASSAGES

- Adorno, *Der Positivismusstreit*, 1970.
- Althusser, *Philosophie et Philosophie spontanée des Savants* (1967), 1974, 77, 114.
- Althusser, *Das Kapital Lesen*, 1968 (1972), 29/30, 125, 185.
- Althusser, *Antwoord aan John Lewis*, 1973 (1974), 12.
- Althusser, *For Marx*, 1965 (1970), 257/8, 252, 200, 115, 97, 217 n, 199.
- Althusser, *Lenin and Philosophy*, 1971, 170.
- Balibar, in: *Sur la Dialectique*, 1977, 24, 43ff.
- Barthes, *Critique et Vérité*, 1966, 42, 15.
- Baudrillard, *Oublier Foucault*, 72.
- Besnoit, *La Révolution Structurale*, 1975, 317ff, 92ff.
- Borges, *De Zahir*, 124.
- Brochier (ed.), *Les Dieux dans la Cuisine*, 1978, 52.
- Cacciari, *Qualifikation und Klassenbewusstsein*, 1970 (1973).
- Castells/De Ipola, *Epistemologische Obstakels*, vertaling Delft.
- Castells, *La Question Urbaine*, 1972, 156.
- Colletti, *A Political and Philosophical Interview*, NLR (86), 15ff.
- Debray, *Prison Writings*, 1973, 135'6.
- Deleuze/Foucault, *The Intellectuals and Power*, in: *Telos*, 16, 103, 104, 109.
- Deleuze/Parnet, *Dialogues*, 1977, 14/5, 71, 73, 165/6, 160, 68, 163, 168, 174.
- Deleuze/Foucault, *Der Faden ist gerissen*, 1977, 21.
- Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, 1973.
- Guattari/Deleuze, *Der Anti-Ödipus*, 1972, vertaling (1977), 487, 510, 515, 36, 52, 286ff.
- Guattari/Deleuze, *Kafka, für eine kleine Literatur*, 1975 (1976).
- Guattari, in: *Morgen is het misschien zo ver*, 1973, 111, 114.
- Guattari, *Mikropolitik des Wunsches*, 1977, 14, 39, 19.
- Foucault, *On Attica, an Interview*, *Telos* (19), 154ff.
- Foucault, *Dispositive der Macht*, 1978, 44f, 133, 125, 109, 126, 117, 60ff, 189, 195, en passim.
- Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, 1974, 98.
- Foucault, *The Archeology of Knowledge*, vertaling 1969 (1972), 17, 69, 164, 185, 207/8, 63, 125.
- Foucault, *De Woorden en de Dingen*, 1966 (1973), 370, 333, 368, 336, 375, 381f, 393, 395, 397, 355.

- Foucault, *La Naissance de la Clinique*, 1963, 202, xiii/xv.
- Foucault, *L'Ordre du Discours*, 1971, 37, 60f, 55.
- Foucault, *Überwachen und Strafen* (1975), 1976, 38ff, 273ff, 263, 282.
- Foucault, *Mikrophysik der Macht*, 1976.
- Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 1964, 264, 237ff.
- Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, 1977, 252, 171f, 228, 254, 251, 271, 250, 233/4, 240.
- Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, 1968.
- Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, 1968.
- James, *Essays in Pragmatism*, 1948 (1884), 63.
- Lecourt, *Lyssenko*, 1976.
- Lecourt, *Dissidence ou Révolution*, 1978, 60, 80.
- Lecourt, *Une Crise et son Enjeu*, 1973.
- Marx/Engels, *Briefe über das Kapital*, 553.
- Marx, *Das Kapital I*, 564, 28, 791. *Das Kapital II*, 825.
- Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, MEW (3), 47/8.
- Monod, *Toeval en Onvermijdelijkheid*, vertaling 1971.
- Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 604, 608, 617, 1067, 481, 551, 535, 481.
- Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, 1886, 355, 129, Vorrede, 110, 337, 335, 374, 109, 356.
- Popper, *De Vrije Samenleving en haar Vijanden*, deel I, De springvloed van de profetie, 1950.
- Poulantzas, *Faschismus und Diktatur*, 1970 (1973).
- Poulantzas, *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, 1978, 48/9, 44/5.
- Rancière, *Wider den Akademischen Marxismus*.
- Rancière, *La Légende des Philosophes*, in: *Revolte Logique*, 1978, no spec., 19.
- Raven, *Ontwikkeling als informatieverwerking*, 1968.
- Stalin, *Over Dialektiek en Historisch Materialisme*, 7.
- Tafuri, *Kapitalismus und Architektur*, 1978, slothoofdstuk.
- Tronti, *Arbeiter und Kapital*, 1966 (1974).
- Vollemans, *B-nieuws*, 12/78/10, 190.

NOTEN

DEEL II, PARAGRAAF 1

Met dank aan Ton Korver voor zijn aanvullende en corrigerende kanttekeningen.

- 1) Men vergelijkte bijvoorbeeld de cijfers zoals die genoemd worden in Kleijer e.a., *Onderwijs, Kwalificatie en Arbeidsmarkt*, 1981, 175, 181/2. Een werkelijk uitgevoerde analyse zou vooral ook nadruk moeten leggen op de complicatie als gevolg van part-time onderwijs, etcetera; ook: Baudelot/Establet, *L'École Capitaliste en France*, 1971, 27ff, met cijfers die betrekking hebben op Frankrijk maar die bij ons niet principieel anders liggen.
- 2) Barthes, *Critique et Vérité*, 1966, 17/27 ('bureaucratische' democratie hier gefundeerd).
- 3) Vergelijk Smeulers, *Diktaat DD9*, 1975, Bouwkunde, Delft.
- 4) Van Heek, *Sociale Ongelijkwaardigheid*, in: *Drift en Koers*, 1962.
- 5) Men vergelijkte de enorme serie 'satisfactie'-onderzoeken.
- 6) Monod, *Toeval en Onvermijdelijkheid*, 1971, ziet het zelfs als taak om via een kennisethiek de mensen de objectiviteit in te prenten, opdat de angst voor de resultaten van wetenschap - de vervreemding tussen kennis en woorden - kan worden opgeheven. Vgl. de slotparagraaf.
- 7) Baudelot/Establet, 18/9.
- 8) Sève, zoals weergegeven in *Qualifikatie van de Arbeid*, 1977, Sociologisch Instituut Amsterdam, 1976.
- 9) Gedacht wordt aan Hobbes, Locke, Rousseau, e.a.
- 10) Nixon, *Het Leven der Bijen*, vertaling 1960, 82.
- 11) Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, MEW (3), 21.
- 12) Marx, Brief an Kugellman, in: *Briefe über das Kapital*, 532ff.
- 13) *Kapital I*, MEW (23), 96 n.
- 14) Poulantzas, *État, Pouvoir et Socialisme*, 1978, 59; idem: *Klassen im Kapitalismus Heute*, 18/9; voor verschillende vormen van het feodale principe; Bloch, *Seigneurie Française et Manoir Anglais*.
- 15) Althusser, *Das Kapital Lesen*, 1972, 240.
- 16) Balibar, *Cinq Études du Matérialisme Historique*, 1975, 230ff.
- 17) Idem, 131/2.
- 18) Men leze eens Mandels, *Inleiding in de Marxistische Economie*, als inleiding tot het probleem en de Brunhoff, *Etat et Capital*, 1976.
- 19) *Grundrisse*, 412, 1939 ed.
- 20) *Kapital I*, 596/9, MEW ed.

PARAGRAAF 2

- 1) Baudelot en Establet, o.c., hoofdstuk 2.
- 2) Poulantzas, *On Social Class*, NLR, no. 78, 49/50.
- 3) Balibar, *Das Kapital Lesen II*, 1972, 338/9.
- 4) Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, MR, no. 3, vol. 26, 12/47; Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*, 1929-1935, 306ff; Taylors voornaamste teksten verschenen in de periode van 1903 tot 1915.
- 5) Marx, *Grundrisse*, o.c., 584.
- 6) Het gezin vervult natuurlijk een fundamentele functie als *individualiserend* apparaat. Vergelijk: *La Volonté de Savoir*, van Foucault, 1976. Het zijn met name de kwalificerende taken die langzaam worden verdeeld over meer organisaties.
- 7) Poulantzas, 1978, 69ff.
- 8) Adorno c.s., *The Authoritarian Personality*, 1950, 2 delen.
- 9) Althusser, *Ideology and Ideological Stateapparatuses*, vertaling in TEU, 24, 90. Verder: Stalin, *Over dialektisch en historisch materialisme*.
- 10) Vgl. Sierksma, *Arbeider en Arbeidsbeleving*, De Gids, 4, 1971.
- 11) Lenin, *Wat te doen*, III.
- 12) *Fröhliche Wissenschaft*, 1887, par. 356.
- 13) Bukharin, *Historical Materialism*, 1969 ed., 143.
- 14) Mills, *Sociology and pragmatism*, 1964, 53, 70.
- 15) *Maatschappijgeschiedenis van de Techniek*, 1979, WTS 1 map, 157ff. In zijn kritiek op Bowles en Gintis' analyse van scholing hanteert Sarup, *Marxism and education*, 182, een soortgelijk anti-technologisch argument.
- 16) Balibar, *Cinq études*, 1974, 185.
- 17) Doorewaard, in: *Kwalifikatieseminaar 1977*, Amsterdam, 120.
- 18) *Kwalifikatieseminaar 1977*, 16; Flesseman, *Andragogie*, college-dictaat Amsterdam, 1979, 41 (spreekt over 'administratieve verkeersvormen' om de verstatelijking van verschillende sferen aan te geven); ook bij Baudelot en Establet vindt men deze stelling.
- 19) Vergelijk Sohn-Rethel, *Geistige und Körperliche Arbeit*, 57/64.
- 20) Baudelot en Establet, o.c., 304.
- 21) *De Elite* (Projektraad) 1970, 52.
- 22) Sarup, o.c., 15/6.
- 23) Gobineau, *Selected political writings*, 1970 ed., 125. Deze passage stamt uit ± 1850 en loopt in die zin vooruit op het eigenlijke imperialisme van na de crisis van 1873.
- 24) Poulantzas, *Klassen im Kapitalismus Heute*, ed. 1974, 199.
- 25) Poulantzas, 1978, 63/2; Idenburg, in: *De Intellectueel in de Samenleving*, 40; *Beroepspraktijkonderzoek afdeling Bouwkunde*, 1976, 5/8. Zie verder paragrafen 3 en 4.
- 26) Zie bijvoorbeeld Habermas, *Technik und Wissenschaft, als 'ideologie'*, 1968, 48ff; Poulantzas, 1978, 63. Vergelijk tevens deel I van Sierksma, *Polis en Politiek*, DUP, 1982.
- 27) In tegenstelling tot Elleinstein, *The Stalin Phenomenon*, 1976, 85, die anti-intellectualisme uit de processen tegen intellectuelen in de 30-er jaren verklaart.

- 28) Baudelot en Establet, 277.
- 29) Vergelijk een soortgelijke redenering in Balibar, *Sur la Dictature du Proletariat*, 1976, 60ff.
- 30) Poulantzas, 1978, 82.
- 31) Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 735ff.
- 32) Bijvoorbeeld Sohn-Rethel, o.c., Uit verschillende analyses blijkt echter dat de technische wetenschappelijke revolutie naast verhoogde kwalificatie van een beperkte laag, een gelijktijdige dekwalificatie van andere arbeidsactiviteiten oplevert. Vergelijk Cacciari, *Qualifikation und Klassenbewusstsein*, 1973 en Hundt, *Geistige Arbeit und Gesellschaftsformation*, 98ff, 1973.
- 33) Poulantzas, *Politische Macht*, 1974, 104/5, 338. Vergelijk ook: Sierksma, *Macht, Ideologie en Politiek*, in: TEV, 29, 1981. Overigens impliceert het afwijzen van een klassentheorie niet zonder meer een elitetheorie. Men denke aan democratische groeps-theorieën met het concept van 'countervailing power'. Ik laat dat alles terzijde.
- 34) Baudelot en Establet, 270/1.
- 35) Idem, 283/3; *Kollektiv Berufliche Sozialisation*, EVA, 28, constateren dat politieke beïnvloeding door de school niet verder gaat dan bevestiging van de reeds bestaande politieke opinies in het gezin. Zo'n onderzoeksresultaat gaat duidelijk uit van de oppervlakkige sfeer der politieke opinie en niet van die van de ideologische en politieke organisatievormen waardoor een soort tijdsketen gezin-school-beroep kan ontstaan die nauwelijks verhelderend werkt.
- 36) Poulantzas, o.c., 1978, 176. Dit lijkt ook voor Nederland op te gaan.
- 37) Zoals bijvoorbeeld Althusser, o.c., 77 en Baudelot en Establet, o.c., 313, in aansluiting bij het werk van Bourdieu en Passeron.
- 38) Poulantzas, 1974, 227/30.
- 39) IMSF, *Jugendliche in Grossbetrieb*, 168. Interessant is ook dat het *Kollektiv Berufliche Sozialisation*, o.c., 13, vaststelt dat arbeiderskinderen minder rebels zijn als puber dan de 'middenklassen', hetgeen bij hen uit vroege arbeid-vroege statuszekerheid wordt afgeleid, maar wat gegeven onze analyse wel degelijk te maken zou kunnen hebben met de repressieve ideologische effecten van de fabriek op de arbeidersjeugd.
- 40) Weber, *Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*, 1920.
- 41) Deeke, *Lohnarbeit und Beruf*, 1974, 456/7; Zie verder par. 1.
- 42) Baudelot en Establet, o.c., 273.
- 43) Gramsci, o.c., 26/7.
- 44) Idenburg, o.c., 69 e.p. is daar sterk in.
- 45) Bijvoorbeeld *Beleidsnota Onderafdeling*, TH, Delft, 1975, 1, 5.
- 46) Foucault in zijn interview over *Waarheid en Macht*, in: *Dispositive der Macht*, 1978, 46, stelt dat de zogenaamde crisis van de universiteit niet mag worden geïnterpreteerd als verlies van macht van die instellingen, maar in tegendeel als uitbreiding van haar machtswerkingen, onder een grotere variëteit van intellectuelen, die vrijwel allemaal door haar geproduceerd worden.

Als hij daarmee doelt op ideologische reproductie-effecten betreffende hoofd/hand die uitgaan van allerlei alleen maar in de vorm veranderde didactische opzetjes zoals 'projectgroepen' en als hij doelt op de steeds meer op staatsdienst toegespitste opleiding dan heeft hij 100% gelijk. Ook doelt hij op de hiermee gepaard gaande produktie van wetenschap van de staat, zoals ook Poulantzas die noemt.

- 47) Vergelijk Sierksma, in: *Vervreemding in de arbeid*, ed. Van Strien, 1975, 42.

PARAGRAAF 3

- 1) Vrij naar Brechts *Leben des Galilei*, in: *Versuche*, 14, p. 37, 40.
- 2) Habermas, *Technik und Wissenschaft*, als 'Ideologie', 1968, 91; Vergelijk Tafuri, *Kapitalismus und Architektur*, 1973, 126.
- 3) Therborn, *Science, Class and Society*, 1976, 87/8.
- 4) Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 12.
- 5) *Die eigentliche Aufgabe der Sozialwissenschaften*, 3, 8. Vergelijk ook: Idenburg, o.c. over de 'uitverkoop' van de intellectuelen aan de staat.
- 6) Platonow, geciteerd in Medvedjew, *Der Fall Lyssenko*, 1971, 162.
- 7) Geciteerd in C.S. Maier, *Between Taylorism and Technocracy*, in: *JCH*, vol. 5, 1970, nr. 2, 33.
- 8) *Idem*, 48. Ook: Dobb, *Capitalism, Development and Planning*, 1967, 40.
- 9) Kollektiv FU Berlin, *Klassenlage und Bewusstseinsformen technisch-wissenschaftlicher Lohnarbeiter*, 1973, 230.
- 10) Bense, *Ungehorsam der Ideen*, 1966, 34, 13; Habermas, o.c., 100f. Vergelijk verder het PvdA-beginselprogramma uit 1977, en Thio's opmerking daarover in *P/C*, september 1978. In principe vinden we deze opvatting terug in de verschillende elite-theorieën waarover meer in de vierde paragraaf.
- 11) Thoenes, *Utopie en Ratio*, 13; vergelijk de beginfase van het 'socio-scientific management' bij Mayo c.s. in de jaren '30.
- 12) Cacciari, geciteerd in Tafuri, o.c., 47, 138/9.
- 13) Arato, *The neo-idealist Defense of Subjectivity*, in: *Telos*, 21, 139.
- 14) Tafuri, o.c., 42.
- 15) Castells, *La Question Urbaine*, 1e ed. 114/5.
- 16) Balibar, *Irrationalism and Marxism*, *NLR* 107, 13/14.
- 17) Arato, o.c., 141 n. I.t.t. Therborn, o.c., 189, die echter in het 19e eeuwse positivisme op het oog lijkt te hebben, en in zoverre bij Arato aansluit.
- 18) Vergelijk het type werk à la Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, en Parsons, *The Social System*, 1951.
- 19) Popper, in: *Conjectures and Refutations*, 1968, 72.
- 20) Boeren, c.s., *De Bezetting gaat door*, Scriptie Rotterdam, 1978, 162.
- 21) Vergelijk het werk van Kuhn, Lakatos, e.d. Ook bij Althusser

- zien we in zijn *Elemente der Selbstkritik*, 1975, deze tendens, 61/2 n, maar dan rest nog een zeer bijzondere plaats voor de filosofie, zoals in de vierde paragraaf duidelijk wordt.
- 22) Vergelijk voor deze opvatting zónder nadruk op produktieve confrontatie Lammers, *De professionele vereisten van een sociologische opleiding*, Sociol. Gids, 73/2, en voor een mét die nadruk Nauta, inleiding bij het boek *Het Neopositivisme in de Sociale Wetenschappen*, 1973.
- 23) Balibar, *Sur la Dictature du Proletariat*, 1976, 89.
- 24) Vergelijk hiervoor Abendroth, *Het probleem van het Beroepsverbod*, in: R/Kr, 1, 1976.
- 25) Toberg, *Bürgerliche Wissenschaft*, 1973, 143.
- 26) Boeren, c.s., o.c., 163.
- 27) Nauta, *Groene*, 11/8/1976; Priemus in *Blauwdruk 1972* (een soort pluralisme beredeneerd vanuit de ontwikkeling in de beroepspraktijk).
- 28) Lenin, *The immediate tasks of the Soviet Government*, Coll. W., deel 27, 259.
- 29) Pietromarchi, *The Soviet World*, 1965, 253/4.
- 30) Idem, 49/5. Ook Deutscher, *Russia, China and the West*, 269.
- 31) Deutscher, o.c., 270/1.
- 32) Elleinstein, *The Stalin Phenomenon*, 1976, 68.
- 33) Althusser, *Antwoord aan John Lewis*, vertaling 1974, 65/6.
- 34) Althusser, *Avantpropos*, in: Lecourt, *Lyssenko*, 1976, 14. Minder gelukkig is de notie van 'dwaling' waar het er juist om gaat de structurele verklaring van het stalinisme te leveren.
- 35) Medvedjew, o.c., 28/9.
- 36) Idem, 32/3.
- 37) Vergelijk Elleinstein, o.c., 84.
- 38) Medvedjew, o.c., 89ff.
- 39) Idem, 94ff, 65.
- 40) Idem, 97f. Vergelijk voor tegenargumenten paragraaf 2.
- 41) Lecourt, o.c., 61/2.
- 42) Wolfe, *An Ideology in Power*, 1969, 321.
- 43) Stalin, *Over Dialektiek en Historisch Materialisme*, 5, 19/20.
- 44) Geciteerd in Medvedjew, o.c., 75.
- 45) Lecourt, o.c., 126.
- 46) Idem, 171.
- 47) Idem, 65ff.
- 48) Desanti en Bogdanow, geciteerd in Lecourt, o.c., 32/3, 159/60 n; een hedendaagse variant, Racz, *Universiteit en Klassenstrijd*, 1968, 49/59.
- 49) Vergelijk Rancière, *Lire le Capital III*, 1973, en voor een korte analyse Sierksma, *Ongecorrigeerd Materiaal*, 1978, 6/10.
- 50) Medvedjew, o.c., 205, 207.
- 51) Idem, 211, 262.
- 52) Idem, 263.
- 53) Idem, 265ff. Vergelijk ook Wolfe, o.c., 312. Bij hem wordt de wedergeboorte van de biologie in de Sovjet-Unie als een 'wonder' voorgesteld, en als bewijs voor de 'fighting spirit' van de menselijke geest.

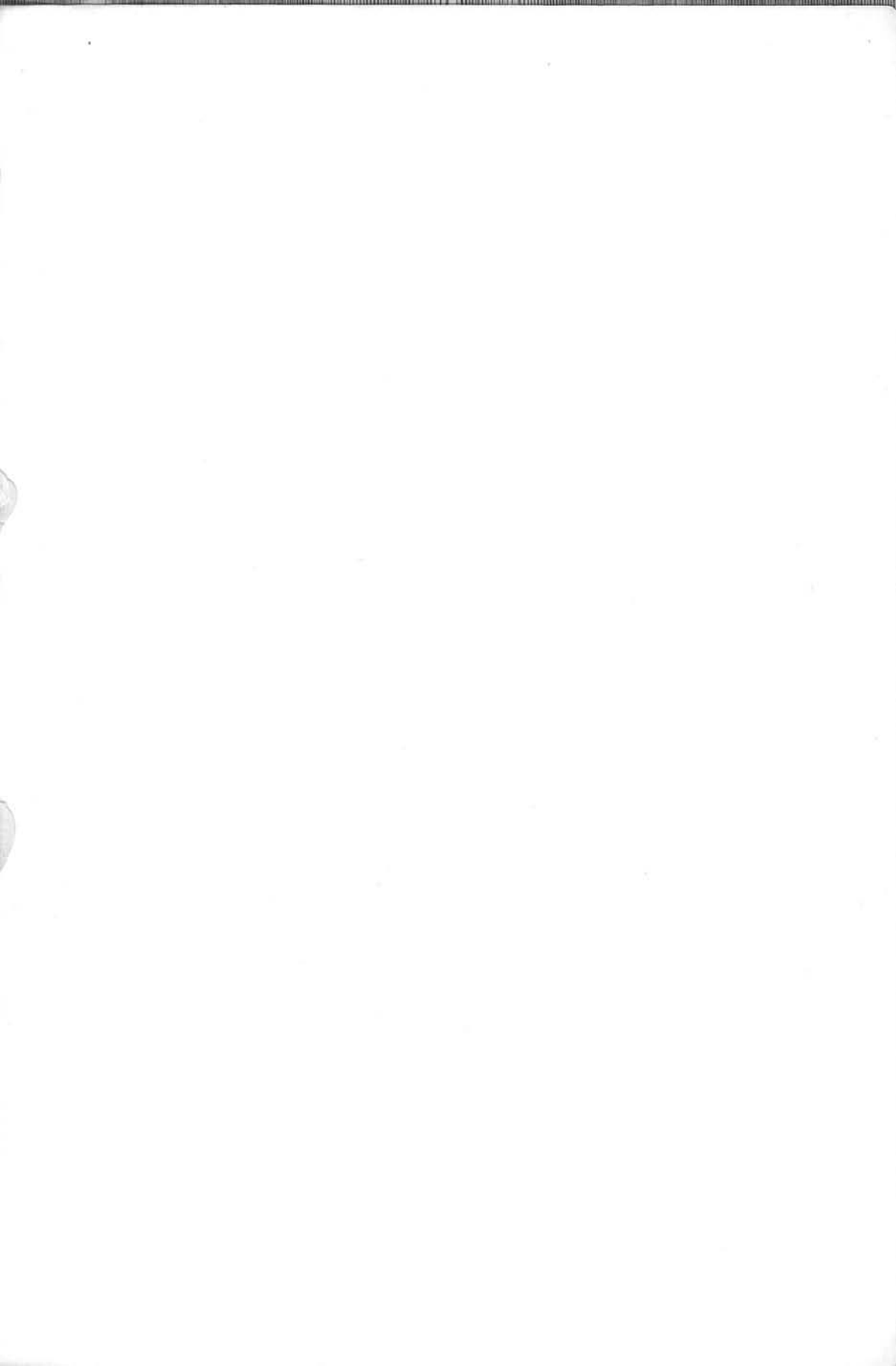
- 5⁴) Medvedjew, o.c., 130/1.
- 5⁵) Godelier, *Anthropologie und Ökonomie*, vertaling 1973, 13.
- 5⁶) Lecourt, o.c., 84.
- 5⁷) Stalin, o.c., 25.
- 5⁸) Lecourt, o.c., 48; Vergelijk ook Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, 101/2, 1974.
- 5⁹) Idem, 68/9.
- 6⁰) Idem, 80.
- 6¹) Bukharin, *Historical Materialism*, 143; Stalin, o.c., m.n. 44/5.
- 6²) Lecourt, o.c., 100.
- 6³) Idem, 97.
- 6⁴) Matthews, *Class and Society in Soviet Russia*, 1972, 332f.

PARAGRAAF 4

- 1) Vergelijk bijvoorbeeld de titel van Wohlgenannt, *Der Philosophiebegriff*, 1977.
- 2) Althusser, *Lenin and Philosophy*, 1971, 60, 64.
- 3) Idem, 65.
- 4) Althusser, *Antwoord aan John Lewis*, o.c., 12, 42.
- 5) Lecourt, *Lyssenko*, o.c., 141 n.
- 6) Lenin, *Materialism and Empiriocriticism*, ook voor anderen vormde deze 'crisis' het vertrekpunt bijvoorbeeld bij Husserl die echter binnen de filosofische traditie bleef.
- 7) Lecourt, *Une Crise et son Enjeu*, 1973, 91/96.
- 8) Vergelijk Monod, *Toeval en Onvermijdelijkheid*, o.c., en het fraaie commentaar hierop van Althusser in: *Philosophie spontanée des savants*, met name 134, 1974.
- 9) Lecourt, *Crise*, o.c., 100/1; Althusser, *Philosophie*, o.c., 113.
- 10) Gobineau, *Selected Political Writings*, o.c., 99.
- 11) Vergelijk Althusser, *Philosophie et Sciences Humaines*, in *Revue de l'enseignement philosophie*, 1963, no. 5, 10, voor een nog theoreticistische versie van deze these.
- 12) Lecourt, *Crise*, o.c., 112.
- 13) Idem, 80. In dit geval is het probleem het vermelden waard van de status van de materialistische dialectiek. Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, o.c., 62 n, kritiseert uitdrukkelijk 'dialectisch materialisme' als algemene filosofie. Niettemin zijn dialectiek en materialisme de twee componenten van de marxistische filosofie. Meestal wordt er gesproken over de 'materialistische dialectiek', maar vaak wordt dan niet helemaal duidelijk of dit filosofie betreft of een soort wetenschap met een object, de klassenstrijd. Balibar, in: *Sur la Dialectique*, is hierover niet altijd even duidelijk. En Althusser laat het ook bij een opmerking over het functioneren van het historisch materialisme 'in de context van een filosofisch betoog' die daar ook 'filosofisch functioneren', *Antwoord*, 35. Een lastig en op te lossen probleem, dat misschien al is opgelost maar dan nog niet door mij begrepen.
- 14) Althusser, *Philosophie*, o.c., 92/4.

- 15) Idem, 63/4.
- 16) Sierksma, *Ongecorrigeerd Materiaal*, o.c., 27.
- 17) Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, o.c., 96/100.
- 18) Althusser, *Das Kapital Lesen I*, o.c., 78f.
- 19) Nietzsche, geciteerd in Fichant, 106, o.c.
- 20) Idem, 111.
- 21) Althusser, *Avantpropos*, bij Lecourt, *Lyssenko*, o.c., 11/3.
- 22) Althusser, *Antwoord*, 57/8.
- 23) Goddijn, e.a., *Geschiedenis van de sociologie*, 1977, 177.
- 24) Zie Lenin, *Imperialisme, het hoogste stadium van het kapitalisme*.
- 25) Therborn, *Science, Class and Society*, o.c., 117f.
- 26) Idem, 126/7.
- 27) Idem, 119.
- 28) Idem, 135.
- 29) Idem, 143, 226.
- 30) Idem, 428.
- 31) Idem, 136ff.
- 32) Idem, 144.
- 33) Idem, 210/1.
- 34) Idem, 145, 126.
- 35) Idem, 150/1; vergelijk ook Comte, *Het Positieve Denken*, vertaling 1979, 107ff en, *Mature, Reason and Revolution*, 1960, 340ff.
- 36) Idem, 155.
- 37) Idem, 166/7.
- 38) Idem, 214.
- 39) Idem, 190.
- 40) Idem, 191.
- 41) Idem, 237; vergelijk ook Castells, *La Question Urbaine*, o.c., 104ff, 153/4.
- 42) Therborn, o.c., 242/3.
- 43) Idem, 265/7; vergelijk het tweede college voor een materialistische aanpak van ideologische systemen.
- 44) Timasheff, *Sociological Theory*, 1965, 117; Therborn, o.c., 260. Vergelijk de kritiek hierop in de 2e paragraaf.
- 45) Timasheff, o.c., 182.
- 46) Zie titel en inhoud van Webers hoofdwerk *Wirtschaft und Gesellschaft*; Therborn, o.c., 295. De interpretatie van Weber is zoals duidelijk wordt bewust oppervlakkig; het gaat me om het karakter van 'sociologie' van diens werk duidelijk te maken. Ook voor de klassieken der sociologie geldt dat het grote geleerden waren.
- 47) Weber, *Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*, in: *Protestantische Ethik*, 1965, 18/21, 190, 276/7; Therborn, o.c., 309.
- 48) Therborn, o.c., 222, 268, 311, 313. Vergelijk ook Albert, *Wissenschaft und Verantwortung*, M/M, sept./okt. 1970. En Monods positie aan het slot van o.c..
- 49) Therborn, o.c., 314.
- 50) Sierksma, *Ongecorrigeerd Materiaal*, o.c., 71/94.
- 51) Met name deel 2, 2a in verband met behoeftenonderzoek, 13ff;

- zie ook de psychologisering van Webers categorieën bij Parsons, *The Social System*, o.c.
- 52) Althusser, *Philosophie*, o.c., 36/9. Opvallend in veel sociologie-opleidingen is de scheiding van *geschiedenis* van de sociologische theorie en de rest van het empirisch-gerichte onderwijs.
- 53) De term 'antagonistische tegenstelling' is hier gehanteerd in plaats van 'contradictie'. Cf echter Balibar in: *Sur la Dialectique*, 1977. Sierksma, o.c., 27/31; Therborn, o.c., 386ff.
- 54) Therborn, o.c., 334; Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 1976, 105/6.
- 55) Anderson, o.c., 110; vergelijk Balibar, *Sur la Dictature du Prolétariat*, o.c., 68/9.
- 56) Althusser, in: *Antwoord*, 41ff. Dit in tegenstelling tot vroeger werk waarin eerst de epistemologische wending zou zijn opgetreden en pas later de politieke/filosofische, *Lenin and Philosophie*, 39; *Philosophie*, 97.
- 57) Althusser, *Elemente*, 69, 93/4.
- 58) Tönnies, *Karl Marx*, (1921) 1974, 161/2.
- 59) Balibar, *Cinq études*, o.c., onder meer 105, en *Marx et sa Critique de la Politique*, 1979.
- 60) Althusser, *Marx and Freud*, 92/4.
- 61) Balibar, in: *Sur la Dialectique*, o.c., 23; Althusser, *Avant-propos*, o.c.
- 62) Idem, 63.
- 63) Elleinstein, *The Stalin Phenomenon*, o.c., 60, 83, e.p.; zie ook Medvedjew, o.c., in het derde college. Hier hoort ook de term 'reëel bestaand socialisme' thuis.
- 64) Wright, *Class, Crisis and the State*, 1978, 225. In feite is Lenin bij de behandeling van techniek, bureaucratie, Taylorisme en staat ambivalent: hij maakt niet altijd goed duidelijk of het volgens hem gaat om kapitalistische verschijnselen, of om verschijnselen die een kapitalistische vorm opgelegd hebben gekregen. Vergelijk tevens, Balibar, *Sur la Dictature du Prolétariat*, o.c.
- 65) Idem, 224, e.p.
- 66) Althusser, *Antwoord*, 67 n.
- 67) Balibar, *Sur la Dictature*, 34 n, 119; ook Poulantzas, o.c.
- 68) De hoofdthese van Therborn, o.c., 429.



De driedelige titel van dit boek '*Plan, Partijdigheid en Politiemoraal*', verwijst naar een drietal probleemvelden die er in worden behandeld. In het eerste deel wordt in de vorm van een kritische analyse van de politieke filosofie van *Michel Foucault* en *Gilles Deleuze* vooral ingegaan op de verhouding tussen dogmatische orthodoxie op het terrein van het politieke denken – de 'Politiemoraal' – en het probleem van partijdigheid in de theorie. Foucaults positie wordt vergeleken met die van *Althusser* en *Poulantzas*. De plaats en functie van de burgerlijke staat – waarvoor in de titel het 'Plan' staat – krijgt eveneens aandacht. In het tweede deel keren deze drie probleemgebieden onder de titel *Maatschappelijke Kennis* terug, maar nu met meer nadruk op de plaats die het productieproces van kennis in die gebieden inneemt. In vier paragrafen wordt het verband tussen kennis en politiek behandeld. Een analyse van het *scholingsapparaat* in kapitalistische maatschappijen wordt verbonden met de vraag naar de theoretische status van '*filosofie*'. En de schrijver doet tenslotte een poging de verhouding van 'sociologie' en 'historisch materialisme' in een schets uiteen te zetten. Een *samenvatting van begrippen* is aan dit tweede deel toegevoegd.