

punten die daardoor mogelijk is, wil hij terugkeren naar duidelijk gedefinieerde gemeenschappen waarin door de homogene kulturele samenstelling geen fundamentele meningsverschillen kunnen ontstaan over het 'goede' waarnaar gestreefd moet worden. Zo pleit hij voor een hervorming van de 'liberale universiteit' waar volgens hem alleen rationele debatten kunnen plaatsvinden wanneer de benoeming van docenten weer gebaseerd zal worden op levensbeschouwelijke gronden. Op het moment dat hij kan kiezen voor tussen een pluriforme of een homogene cultuur kiest hij voor de laatste. Hij prefereert een statiese gemeenschap die men eventueel op niet rationeel te verantwoorden gronden inruilt voor andere, even statiese gemeenschap. Hij is niet in staat serieus in overweging te nemen dat er leerprocessen mogelijk zijn waarmee de grenzen van de eigen gemeenschap worden overstegen, doordat hij uiteindelijk niet bereid is de liberale consequenties van een dergelijk leerproces te aanvaarden. Die luiden namelijk dat er nooit een einde aan het debat over het goede leven zal kunnen komen, omdat de verschillende opvattingen van het goede leven in de moderniteit niet onder één noemer gebracht kunnen worden.

Handelen zonder kennis

Niels Helsloot

Over: David R.Hiley, *Philosophy in Question, Essays on a Pyrrhonian Theme*, University of Chicago Press, 1988, 207 pp., f. 66,20 (hard cover).

De filosofiese traditie is er altijd vanuit gegaan dat je naar kennis moet streven

om "deugdelijk" te kunnen handelen. Dit verband werd al rond 300 v.Chr. door Pyrrho ontkend (als skeptiese reactie op Plato's Socrates-ideaal). Kennis was volgens hem niet mogelijk en niet wenselijk. Ieder criterium om de juistheid van kennis te beoordelen heeft namelijk een nieuw criterium nodig om zelf beoordeeld te worden. Het zoeken naar een beslissend criterium brengt je hooguit uit evenwicht. Het getuigt daarom van wijsheid om je oordeel steeds opnieuw en principieel uit te stellen. De zo te bereikende gemoedrust kan doorbroken worden doordat je niet kunt wachten met handelen. Maar dat is geen probleem zolang je aanvaardt dat er bij het handelen geen hoger criterium is om van uit te gaan dan je eigen "levensvorm". Het gaat er dus niet om dat het nodig is om in praktische aangelegenheden alsmaar te twijfelen. Op dit punt hebben bijvoorbeeld Hume en Rousseau het pyrrhonisme verworpen. Het gaat erom dat het juist om prakties te handelen niet nodig, en zelfs hinderlijk, is om dingen zeker te willen weten.

Deze skeptiese houding ten aanzien van de idealen en dogma's van de filosofie vindt een actuele parallel in de postmoderne kritiek op het Verlichtingsdenken. Hiley weet vooral angelsaksiese denkers als Rorty en Kuhn, maar bijvoorbeeld ook Foucault, Derrida en Habermas, vanuit deze invalshoek te plaatsen. Zijn verdienste is vooral dat hij daarbij duidelijk laat zien hoe de verwerping van het filosofiese streven naar kennis in politiek opzicht kan uitpakken. Pyrrho weerstond de valse beloftes van de filosofie (waarheid, kennis, persoonlijke identiteit: ontsnapping aan de historische willekeur) door te berusten in de alledaagse, traditionele waarden. Maar vormt het gebrek aan mogelijkheden om daar buiten te gaan staan geen al te makkelijk excuus voor de bestaande orde?

Hiley neemt dit probleem serieus zonder de overtuigingskracht van skeptiese argumenten tegen kennis te ontken-

nen. Hij grijpt niet terug naar morele strohalmen, maar benadert het gebrek aan politiek houvast als de centrale uitdaging van het pyrrhonisme. Als idealen zoals redelijkheid en kennis niet bijdragen tot een verbetering van onszelf en van de maatschappij, is (de gangbare) filosofie inderdaad de uitzichtloze bezigheid waarvoor ze vaak wordt aangezien. Dit "einde van de filosofie" hoeft geen ramp te zijn (hoewel het mensen die nog van Verlichting dromen, teleur kan stellen).

De vraag rijst, of er mogelijkheden overblijven om kritiek op maatschappelijke vooronderstellingen, levenshoudingen of instellingen te leveren (zonder in een willekeurige of dogmatiese opvatting van "deugd" of "vrijheid" te vervallen). Skepsis maakt weliswaar een voortdurend verder voerende kritiek op filosofie en intellectuele posities mogelijk, in de zin dat het niet moeilijk is de uitgangspunten daarvan steeds opnieuw te ondergraven. Maar bij het prakties handelen lijkt het onvermijdelijk om toch maar weer stelling te nemen - zij het onberedeneerd en zonder erin te geloven.

Aan de hand van Foucault laat Hiley zien dat dit dilemma niet tot konservatisme hoeft te leiden - iets waarvan Foucault onder andere door Habermas beschuldigd is. Doordat Foucault niet alleen de normaliserende, maar ook de rationaliserende aspecten van het Verlichtingsdenken te lijf gaat, lijkt hij elke basis voor gefundeerde kritiek en iedere hoop op bevrijding te ondermijnen. Maar als je in de lijn van Foucault vaststelt dat rationaliteit zelf normaliserend werkt, ondergraaft dat nog niet de mogelijkheid van ongefundeerde (niet rationale) kritiek. Doordat zijn kritiek de fundamenten van heersende kennispretenties aantast, kan Foucaults visie wel degelijk bevrijden van normaliserende macht. Ze biedt ruimte om creatief je eigen mogelijkheden te scheppen - ofwel door lokale vormen van verzet, ofwel door je maar helemaal niet meer met politiek en het be-

reiken van gemeenschappelijkheid bezig te houden. In dit laatste geval ontstaan er, tegenover de normaliserende macht van het maatschappelijke, ruimte voor een individuele bestaansestetiek. Volgens Hiley blijft Foucaults maatschappijkritiek op dit punt echter te zeer gebonden aan het Verlichtingsideaal van autonomie en zelfbeheersing, zonder dat duidelijk is waarom dit ideaal nog verbonden zou moeten worden met maatschappelijke solidariteit.

Tegenover Foucault stelt hij Derrida en Rorty, die in "metafysiese" teksten naar openingen voor nieuwe interpretaties zoeken, en daarmee proberen "the conversation of the West" voort te zetten. Doordat Derrida niet zoals Foucault zomaar van onderwerp verandert, is hij niet in staat zich van de filosofie te bevrijden zonder die tegelijk voort te zetten. Zijn dekonstrukties laten dan ook zien hoe hij voortdurend op z'n hoede moet blijven voor de metafysika waar hij zich tegen verzet. Rorty gaat volgens Hiley verder. Ontsnapping aan onze toevallige situatie is volgens Rorty niet alleen onmogelijk, maar ook oninteressant (Hiley spreekt van een "metafilosofie van de verveeldheid"). Je hoeft van het te boven komen van de metafysika geen nieuw "fundamenteel en eeuwig" probleem voor de filosofie te maken. Er zijn genoeg pragmatiese vraagjes over wat uit die traditie nog bruikbaar is voor actuele doelen. Zo bekeken heeft de filosofie niet het centrale kulturele belang dat Derrida eraan hecht. Rorty's therapeutiese inzet is dat we op moeten kunnen houden met filosoferen als we daar zin in hebben.

Kennis is voor Rorty niet meer dan met de wereld en met problemen om kunnen gaan; het is één niet te onderbouwen maatschappelijke praktijk onder vele. We worden daarbij niet door iets "diepers" geleid dan door ons gesprek met medemensen. Zo verliezen we metafysiese steun, maar valt er een hernieuwd gemeenschapsgevoel te winnen. Rorty is daar optimisties over. Zijn verlangen

naar maatschappelijke solidariteit (en zijn pleidooi voor liberale democratische waarden) is tenslotte geënt op de vanzelfsprekendheden van het normale discours: de manier waarop "wij" het nou eenmaal doen. En binnen de konventies van het ("pluralistische") normale discours is het onproblematiseren om erbij te horen. Reden dus voor optimisme. Anderzijds beroept Rorty zich op de gemeenschap omdat kritiek altijd uitgaat van onze eigen geloven en waarden. "Abnormaal" discours speelt in op de afwezigheid van fundamentele voor het normale discours. Rorty noemt dat "stichtend"; Kuhn noemt het "revolutionair". De uitkomst van zo'n koersverandering staat niet bij voorbaat vast. Ook Rorty's conservatieve vertrouwen in het normale discours valt zo terug op een Verlichtingsideaal: zijn vanzelfsprekende "wij" vormt de onverzoenbare keerzijde van het "ik" dat Foucault in cultuur wilde brengen.

Hiley sluit zich vrij vergaand bij Rorty aan, met dit verschil dat hij de spanning tussen normaal en abnormaal in stand wil houden. De "conversation of humankind" kan nog alle kanten op: de geschiedenis laat ruimte voor hoop en wanhoop. Hij slaagt er zo beter dan menig ander postmodern denker in om af te zien van aanspraken op kennis. Daardoor vermijdt hij de voorbarige beperkingen van zowel Foucaults ideaal van zelfbepaling als Rorty's ideaal van onproblematische solidariteit. Dit lijkt mij zonder meer een praktisch winstpunt van het skeptische uitstel van kennisaanspraken. Het maakt Hiley's boek tot een van de uitdagendste die ik in tijden heb gelezen.

Op het eerste gezicht is ook Hiley's optreden tegen conservatisme herkenbaar en aantrekkelijk. Skepsis is geen excuus voor politieke passiviteit. Het is geen apolitieke houding, maar een politiek tegen (en zonder) hoge idealen: je ontkomt er eenvoudigweg niet aan te handelen. Je kunt je daarbij niet op conservatisme beroepen, ... maar evenmin op

anti-conservatisme! Hiley's angst voor skeptische conservatisme gaat er ten onrechte van uit dat er een "dwingend" criterium is om te onderscheiden tussen behoud(-zucht) en verandering(-sgezindheid). Skepsis verplicht echter tot een beoordeling per moment. Dat leidt tot handelen dat altijd zowel stilstand als verandering is, zowel voortzetting als ontsnapping, en zowel maatschappelijk als individueel - afhankelijk van het perspectief waaronder het beoordeeld wordt (en waaronder deze beoordeling beoordeeld wordt, etcetera). Hiley's inlevingsvermogen in de skepsis houdt hier helaas op. Als je geen noodzakelijk verband aanneemt tussen kennis (rationaliteit) en deugd (vrijheid), zou je - zowel volgens Hiley als volgens de Verlichting - nooit boven de "spanning" tussen "normaliteit" (conservatisme) en "abnormaliteit" uitkomen. Maar als dit onderscheid elke grond mist, is de gevolgtrekking onjuist. De spanning in kwestie houdt dan niet meer in dan dat je altijd anders beoordeeld kunt worden dan je had verwacht. Het derridaanse thema van de steeds terugvallende ontsnapping houdt zo geen fundamentele spanning tussen twee polen in. Ook de spanning tussen een al te creatieve Foucault en een al te brave Rorty lost op in de verstrengeling van individu en maatschappij. Op z'n best is het soms spannend om in te spelen op onbeheersbare ontwikkelingen. Niet zekerheden, maar onzekerheden maken het handelen tot een uitdaging. Conservatisme dreigt pas als je te vroeg afziet van skepsis.