



ALEXANDRE
LACROIX

HOE WORD JE
GEEN SLAAF

VAN HET
SYSTEEM?

Alexandre Lacroix

Hoe word je
geen slaaf van
het systeem?

Vertaling Ellis Booi

th ten have

I

De oorsprong van het systeem

De moderne tijd begint met de ervaring van een man die elke verbinding kwijt was. Deze man was René Descartes en hij vertelde erover in zijn in 1637 verschenen boek *Over de methode*. De jonge filosoof reisde toen door Duitsland. ‘Door het invallen van de winter,’ herinnert hij zich, ‘kwam ik vast te zitten op een plek waar ik, aangezien er niemand was met wie ik een onderhoudend gesprek kon voeren en ik verder gelukkig ook geen zorgen had of iets anders om me over op te winden, de hele dag in mijn eentje op mijn warme kamer doorbracht, waar ik alle tijd had om me met mijn eigen gedachten

bezig te houden.’ Dankzij die tijdelijke afwezigheid van afleidingen, dat op zichzelf teruggeworpen zijn in een onbekend land, ging Descartes zich verdiepen in het soort onderzoek naar de waarheid, dat karakteristiek zou blijken voor de wetenschappers van de vroegmoderne tijd. Waar het om ging was dat je je onttrok aan de dialoog, geen nieuwe informatie meer opnam, je verschanste in je binnenwereld om de geldigheid te onderzoeken van het onderwijs dat je had gekregen en van de algemeen gangbare meningen. Alleen door het verbreken van alle verbindingen kon je de omstandigheden creëren die een volkomen zelfstandige uitoefening van het oordeelsvermogen mogelijk maakten.

De door Descartes uitgevonden werkwijze, die zo’n beslissende rol zou gaan spelen in de ontwikkeling van de westerse techniek en wetenschap, betekende ook dat deze afzonderingsoperatie vervolgens nogmaals uitgevoerd moest worden op het gebied van het denken – dat wil zeggen dat men alle ideeën moest ontwarren en van elkaar moest scheiden. Inderdaad luidt de eerste van de vier regels die samen de cartesische methode tot het boeken van vooruitgang in de kennis vormen, dat ik in mijn oordeel niets anders mag betrekken dan wat zich helder en welonderscheiden aan mijn geest voordoet, dus dat ik alleen ‘heldere en welonderscheiden’ ideeën mag accepteren. Een idee is helder als er niets duisters

meer aan is, geen zweem van mysterie meer omheen hangt. Om tot een dergelijke helderheid te komen is het noodzakelijk dat het idee wordt geïsoleerd van naburige of verwante ideeën, dat het idee zelf losgekoppeld wordt.

Natuurlijk biedt dit door Descartes gekozen criterium slechts zeer broze garanties; het gaat alleen over de manier waarop de ideeën zich aan het denkende subject voordoen en zegt niets over de nauwkeurigheid van de ideeën zelf. Het is een beetje alsof ik zou zeggen: ik geloof alleen in eenvoudige theorieën, niet in complexe. Of: ik accepteer alleen monocausale verklaringen, niet die waarbij meerdere factoren een rol spelen. Als de werkelijkheid in zichzelf complex is en geen enkel effect ooit wordt veroorzaakt door een enkele oorzaak, en ik blijf in een dergelijk denkspoor hangen, dan zal ik er nooit ook maar iets van begrijpen. En evenzo, als het bestaan duister en verward is, maar ik wil alleen heldere en welonderscheiden ideeën accepteren, dan krijg ik geen adequaat zicht op mijn eigen leven. Het is alsof ik voor de aardigheid zou besluiten dat het landschap in een zuiver licht baadt, terwijl ik in werkelijkheid in een dichte mist loop.

Hoe het ook zij, Descartes heeft de basis gelegd voor een *stelsel van scheiding*, dat de westerse cultuur eeuwenlang diepgaand zal beïnvloeden. Aangezien het moeilijk is in een paar bladzijden een omvattend beeld

te geven van een beschavingsfeit dat zich door een wijdvertakt geheel van disciplines en benaderingswijzen heen verder heeft ontwikkeld, beperk ik me ertoe enkele momenten aan te stippen, dat wil zeggen dat ik een paar passages noem uit werken uit de vroegmoderne tijd, die veel aandacht hebben gekregen en waarin de lof wordt gezongen van het onderscheidende denken: differentiëren, het optrekken van scheidsmuren, ont-koppelen.

Allereerst had de regel van Descartes zijn weerslag op bepaalde opvattingen over stijl, eigen aan het classicisme, en gestimuleerd door een beroemde passage in Boileaus *Dichtkunde* uit 1674:

Men vindt een soort van volk, wier duister denkvermogen
 Als met een dikke wolk gestadig is omtogen
 Waarachter het Redelicht voor hen verborgen blijft
 Dies, minnaars van de kunst, leert denken eer gij schrijft
 Naarmate ons denkbeeld is òf meer, òf minder duister
 Zo zijn de woorden ook òf klaar, òf zonder luister
 Wat goed begrepen is wordt duidelijk gemeld
 En wordt ook met gemak in woorden voorgesteld.
 [Naar een vertaling van A. Gobels uit 1768 – vert.]

In deze paar regels zien we een verschuiving optreden: de voorkeur voor het *heldere en onderscheidene* – dat toegang geeft tot het ware – wordt van het domein van de kennis naar dat van de esthetiek overgebracht, en wordt een criterium voor schoonheid. In de klassieke stijl wordt de taal, met haar niettemin talrijke eigenschappen en varianten – in de vorm van metaforen, analogieën, zinspelingen, ideeën die over beelden worden gelegd of andersom, maar die ook uiteenlopende betekenissen in elkaar kan laten overlopen – genadeloos gestript, geanalyseerd en in stukjes gehakt, zodat elk zinsdeel helder wordt en de onderdelen los van elkaar komen te staan.

In de volgende eeuw maakte de scheiding van de machten haar opwachting, als belangrijkste voorwaarde om aan de tirannie te ontsnappen. Dat was in ieder geval wat Montesquieu in 1748 voorstelde in zijn boek *Over de geest van de wetten*, dat tot in onze tijd de inspiratiebron is voor het opstellen van de meeste grondwetten van moderne natiestaten:

‘In iedere staat zijn er drie soorten macht: de wetgevende macht, de macht die uitvoert wat valt onder het volkenrecht, en de macht die uitvoert wat valt onder het binnenlands recht. [...]

Als de wetgevende macht verenigd is met de uitvoerende macht in een persoon of in een bestuurlijk lichaam, dan is er geen vrijheid, omdat men moet vrezen dat dezelfde monarch of senaat die tirannieke wetten uitvaardigt ze ook tiranniek zal uitvoeren.

Evenmin is er vrijheid wanneer de rechtsprekende macht niet gescheiden is van de wetgevende en uitvoerende macht. Bij een samenvoeging van rechtsprekende en uitvoerende macht zouden de macht over leven en dood en de vrijheid van de burgers aan willekeur zijn overgeleverd, want de rechter zou dan tevens wetgever zijn. Bij een samenvoeging van rechtsprekende en uitvoerende macht zou de rechter de kracht van een onderdrukker krijgen.’

Het is geen toeval dat de figuur van de soeverein vaak vergeleken is met die van de vader. Het eerste prototype van onze politieke instellingen, hun stamcel om zo te zeggen, is ongetwijfeld de familie: aan het begin van ons leven hebben we in onze ouders het gezag ontmoet. Maar die eerste macht die we hebben gekend was alles in één, er was geen sprake van enig onderscheid tussen de verschillende rollen – de ouders vaardigen de regels uit, passen ze toe en stellen de straffen vast. Dit

geeft ons een idee hoe groot de stap was die Montesquieu in zijn denken zette toen hij de scheiding van de machten uitvond, die we nu vanzelfsprekend vinden, en hoever dit inzicht verwijderd was van de alledaagse ervaring.

Bij Descartes was het dualisme ook al in de kiem aanwezig, in het bijzonder waar hij natuur en cultuur tegenover elkaar plaatst. In *Over de methode* vinden we de uitspraak dat we onszelf moeten voorzien van een wetenschap en een techniek waarmee we ‘heer en meester kunnen worden over de natuur’. Als dit de aankondiging is van een programma – waarbij het verleidelijk lijkt om de huidige ecologische crisis als het resultaat daarvan op te vatten, al is dit een beetje simplificerend en te kort door de bocht – dan is het treffend dat geleerden uit de vroegmoderne tijd mensen niet als natuurlijke wezens zagen, maar zichzelf integendeel voortdurend definieerden als van de natuur losgekoppelde dieren.

Het is deze overtuiging die Jean-Jacques Rousseau bezielde toen hij in 1754 in zijn *Vertoog over de ongelijkheid* opmerkte:

‘We moeten ervoor oppassen dat we de wilde mens niet verwarren met de mensen die wij nu voor ons

zien. [...]. Het paard, de kat, de stier, en zelfs de ezel, zijn voor het merendeel groter, hebben allemaal een betere conditie, meer levenskracht, sterkte en moed in de wouden dan in onze huizen; ze verliezen een deel van die voordelen als ze tot huisdier worden gemaakt, en het lijkt dat al onze zorgen om die dieren goed te behandelen en goed te voeden, er alleen maar toe leiden dat ze ontaarden. Zo is het ook met de mens: door zich aan te passen aan de maatschappij en slaaf te worden, wordt hij zwak, vreesachtig, kruiperig...'

Of ze de loskoppeling van de natuurlijke staat nu als gunstig zagen, zoals Descartes die er een bescherming in zag tegen slecht weer, rampen en ziekten, dan wel integendeel als verderfelijk zoals Rousseau, voor de overweldigende meerderheid van de denkers van de vroegmoderne tijd was deze loskoppeling een voldongen feit. Het lijkt niet in hun hoofd te zijn opgekomen dat cultuur in het verlengde van de natuur zou kunnen worden gezien, of beter nog als directe uitdrukking van bepaalde mogelijkheden van de natuur, zonder discontinuïteit tussen de twee.

Op economisch gebied zijn dankzij de voorliefde voor het aanbrengen van onderscheid wonderen verricht.

De klassieke politieke economie werd in 1776 geboren met de verschijning van *The Wealth of Nations* van de Schot Adam Smith. In dit boek, waarin gezocht wordt naar methoden om de materiële welvaart te vergroten, zingt hij meteen aan het begin de lof van de *arbeidsdeling*.

Om de voordelen ervan aan te prijzen gebruikte Smith het voorbeeld van een speldenfabriek. Laten we uitgaan van een erg handige arbeider, legt hij uit, die tot taak heeft spelden te fabriceren. Aangezien er heel wat handelingen nodig zijn om één speld te produceren, is het uitgesloten dat een dergelijke arbeider er meer dan een stuk of twintig op een dag kan maken. Laten we dan nu het fabricageproces uiteenleggen in heldere en van elkaar gescheiden stappen, en laten we zien wat er nu gebeurt: ‘Een arbeider trekt de draad door het spoeloo, een andere zet hem rechtop, een derde knipt hem af, een vierde stompt de punt af, een vijfde bewerkt het uiteinde waar de kop aangezet moet worden.’ Aan deze kop worden ook weer verschillende handelingen verricht – zelfs het op een papiertje prikken van de spelden voor de verkoop is, zo merkt Smith op, ‘een *aparte* en *afzonderlijke* taak’. Resultaat van deze exercitie: als de vervaardiging van een speld uiteen wordt gelegd in achttien basistaken, dan kan een kleine fabriek met slechts een stuk of tien arbeiders,

waarvan sommige twee of drie taken op zich nemen, achtenveertigduizend spelden per dag produceren.

Ik vervolg deze rondgang langs de scheidingslijver van de vroegmoderne tijd met een blik op een paar relevante pedagogische opvattingen. In 1791 maakte Nicolas de Condorcet in zijn *Mémoires sur l'instruction publique* (Verhandeling over het openbaar onderwijs) een strikt onderscheid tussen onderwijs en opvoeding.

De staat, betoogde hij, moet zich op de openbare scholen beperken tot het geven van onderwijs, dat wil zeggen tot 'feitelijke waarheden' en rekenmethodes. Het is dus niet wenselijk dat het openbaar gezag zich bezighoudt met het verbreiden van 'politieke, morele en religieuze opvattingen', en ook niet met de opvoeding in eigenlijke zin, die tot het domein van gezin en familie behoort. Als de staat zich beperkt tot het geven van onderwijs blijft ieder vrij in zijn eigen overtuigingen en behoudt zijn zelfstandig oordeelsvermogen. Volgens Condorcet moeten we hopen dat de onderwijzer of de leraar zich nooit zal uitspreken over geluk, of wijsheid, of over filosofische vragen, uit angst dat hij daarmee de innerlijke vesting aantast, waarbinnen elk menselijk wezen in de positie verkeert dat hij kan zeggen: 'Ik denk, dus ik besta'. Het verbreken van de verbinding tussen kennisverwerving enerzijds en vragen over de zin van

het leven anderzijds is dus het abc van de vorming van de moderne burger.

Volgens een vergelijkbare logica verklaarde de Engelse utilitarist John Stuart Mill in zijn essay *Over vrijheid* uit 1859 dat de publieke sfeer en de privésfeer, de zorg voor het algemeen welzijn en het nastreven van persoonlijke bevrediging, van elkaar moeten worden gescheiden, zolang ze niet direct onderling tegenstrijdig zijn: een staat kan alleen maar voorkomen despotisch te worden, stelt hij, als hij ons garandeert dat we 'vrij zijn ons eigen leven vorm te geven, in overeenstemming met ons karakter, als we vrij zijn te doen wat ons goeddunkt en de consequenties te aanvaarden die daaruit voortkomen, en dit zonder gehinderd te worden door onze medemensen, zolang wij hen niet benadelen, ook al zouden ze ons gedrag belachelijk, pervers of slecht vinden'. Zolang we niemand kwaad doen zijn we alleen zelf verantwoordelijk voor onze daden, bepalen we alleen zelf hoe we ons zullen gedragen, en kritiek van anderen zou volstrekt geen vat op ons moeten hebben: hoe zouden we deze stellingname anders kunnen zien dan als de consequente uitwerking op existentieel en moreel niveau van wat Descartes als uitgangspunt had geformuleerd? Als ik de enige ben die kan beoordelen wat waar is, dan volgt daar noodzakelijkerwijs uit dat

niemand anders dan ik in mijn plaats kan beslissen wat goed is en welke richting ik aan mijn leven moet geven. Mijn verplichtingen worden niet in de eerste plaats bepaald door de relaties die ik met anderen aanga, maar enkel en alleen door mijn persoonlijke wil om de een of andere relatie aan te knopen. Als moreel subject sta ik op mezelf. En ik ben niemand iets schuldig, behalve als ik steel of een ander verwond.

Mijlenver verwijderd van deze liberale mentaliteit, heeft ook Karl Marx een model ontwikkeld met behulp waarvan de sociaalpolitieke werkelijkheid kan worden begrepen, gebaseerd op het bepalen en afgrenzen van posities en op grote tegenstellingen.

Zo definieerde de jonge Marx in zijn *Parijse manuscripten* uit 1844 de vervreemding van de arbeider in het kapitalistische productiesysteem als een *afgescheiden* zijn van zijn werk. De boer evenals de handwerksman in traditionele bedrijven voelde zich betrokken bij zijn werk, maar ook met alle vezels van zijn bestaan verbonden met het product van zijn werk. De herder die zijn kudde laat grazen, de kweker die appels of kersen plukt, de meubelmaker die een tafel maakt hebben een persoonlijke band met wat ze verzorgen, oogsten of maken – in traditionele samenlevingen gaat de wereld van de productie samen met het leven zelf. Maar in de fabriek

van de industriële wereld is deze voelbare, affectieve en geestelijke verbinding verbroken. De arbeider die aan de lopende band één supergespecialiseerd stapje in het productieproces uitvoert, een taak die gescheiden is van alle andere en voor hem geen enkel concreet resultaat oplevert, kan alleen maar onverschillig staan tegenover het product van zijn werk, dus de artikelen die de fabriek uitgaan. Dit brengt een steeds verdere verschraling van het bewustzijn van de arbeiders met zich mee. Marx zegt er dit over:

‘De arbeider staat tegenover het product van zijn arbeid als tegenover een vreemd voorwerp. Als dit zo is, dan is het duidelijk dat hoe meer de arbeider zich uitput in zijn werk, des te machtiger wordt de vreemde wereld van de dingen die hij tegenover zich schept, en hoe armer hij zelf wordt, des te armer wordt ook zijn innerlijke wereld, des te minder bezit hij zelf.’

Terwijl deze vervreemding dus om zo te zeggen een innerlijke tragedie is voor de arbeider, die dreigt zijn affectieve en psychische substantie te verliezen, omdat hij door zijn werk, door de koopwaar die hij maakt als het ware wordt leeggezogen, wordt de uiterlijke sociale ruimte, zoals Marx die ziet, doorkruist door onneem-

bare scheidsmuren tussen de klassen. Dit wordt heftig uitgesproken in het Communistisch Manifest dat Marx in 1847 samen met Friedrich Engels schreef:

‘De geschiedenis van iedere maatschappij tot nu toe is de geschiedenis van de klassenstrijd.

Vrije en slaaf, patriciër en plebejer, baron en lijf-eigene, gildemeester en gezel, kortom onderdrukkers en onderdrukten, stonden in voortdurende tegenstelling tot elkaar, voerden een onafgebroken, nu eens bedekte, dan weer open strijd...’

Met dit uitgangspunt stelde het communisme zich ten doel de samenleving met zichzelf te verzoenen – maar de experimenten die hiermee in de geschiedenis zijn uitgevoerd, zijn daar niet in geslaagd, er werden integendeel nieuwe tegenstellingen gecreëerd, tussen bolsjewieken en moezjiekken, tussen apparatsjiks en het volk, tussen partijleden en vijanden van de revolutie, alsof in de moderne wereld de hartstocht voor het maken van onderscheid alle pogingen tot hereniging overleefde.

Aan het eind van dit traject kunnen we de vele consequenties die de scheidingslogica, eigen aan de vroeg-moderne tijd, heeft teweeggebracht als volgt in schema brengen: