

EEN ARCHEOLOGISCHE IDENTITEITSCRISIS?

Th. C. W. Oudemans

Het vertrek van Piet van de Velde is tevens het afscheid van de Leidse *theoretische archeologie*. Blijkbaar kan de archeologie het vandaag de dag probleemloos zonder theoretische overdenking stellen. Dat zij geen *filosofie* nodig heeft is evident. Van de filosofische archeologie *hoeft* geen afscheid genomen te worden, want die is er nooit geweest. Vanwaar deze a-theoretische en a-filosofische houding, die je niet alleen bij de archeologie, maar ook bij andere menswetenschappen zoals de psychologie tegenkomt – en niet alleen in Leiden?

Om deze vraag te beantwoorden is het eerst zaak om te kijken naar datgene waarop een theoretisch archeoloog en een archeologisch geïnteresseerd filosoof *zouden kunnen* wijzen. In elk geval delen ze het vermoeden dat beginnen met een wetenschap als de archeologie *monnikenwerk* is, waarin de beginnende archeoloog een ascese ondergaat. Een beginnend archeoloog moet *wetenschappelijk* worden, dus hij moet zich onthouden van zijn *dromen*, bij voorbeeld om in een heldenrol het verleden naar de eigen hand te zetten door als Schliemann maskers van Agamemnon op te graven. De wetenschappelijke ascese houdt in eerste instantie in: zorgen voor heldere, welomschreven identiteiten van de te verklaren of beschrijven zaken, en vermijden van alle vermenging tussen de identiteiten van die zaken. De wetenschap heeft, zoals Descartes zegt, te maken met woorden en zaken die helder en ondubbelzinnig (*clair et distinct*) zijn. Daarom moeten wetenschappelijke beschrijvingen theoretisch ingekaderd, toetsbaar en controleerbaar zijn.

De wetenschappelijke ascese wordt, naar het schijnt, duidelijk in een tweetal beschrijvingen van een paleolithische grot in Lorblanchets *Les Grottes ornées de la Pré-histoire*. Enerzijds is er de wetenschappelijke beschrijving van de ingang tot de grot van Altamira:

In 1978 onderzocht J.M.Cabrera Garrido via optische microscopie, via de diffractie van röntgenstralen en via de semi-kwantitatieve elementaire analyse door middel van emissiespectografie, meer dan 40 monsters uit de opgravingen van Hugo Obermaier in het ingangsbied van Altamira uit de jaren 1924-25 en verder nog 17 monsters die van de polychrome beelden van het plafond waren afgenomen. Bij het vergelijkend onderzoek van beide reeksen kon hij dezelfde pigmenten vaststellen...

Anderzijds begint Lorblanchet zijn boek met een evident voorwetenschappelijke en ascese-loze beschrijving van de grot van Pech-Merle:

Om de paleolithische wandkunst in haar oorspronkelijke pracht te ontdekken, moet men een gedecoreerde grot binnendringen met als enige verlichting een stenen lamp in de hand, zoals de makers van de schilderijen zelf hebben gedaan. De flakkerende vlam van de lamp ziet er breekbaar uit, en onwillekeurig aarzelt men verder te gaan. In het halfluister moet de voet zelf de oneffenheden van de bodem aftasten. Dan herleven de zintuiglijke indrukken: de nacht van de grot openbaart zich in al haar weidsheid, de stilte krijgt iets volkomen eigens. De geringste waterdruppel, het kleinste steentje dat wegrolt ontketenen een stortvloed of een storm die door de draperieën van het gewelf geëchood worden, net als in de tijd van de rendierjagers. De vochtigheid en de warmte van de ingewanden van de aarde omhullen ons, op een of andere manier is de eeuwigheid ons tegenwoordig.

De lichtkring van de lamp scheidt ons van een onbekende wereld, die misschien nog altijd door geesten bevolkt is ... In het duister van Pech Merle opent het schijnsel van de lamp een glad venster in de wand, waarin zwarte tekeningen opdoemen van een paard dat door bisons is omgeven. We bevinden ons in het midden van een grote nis, waarvan de randen in het duister vervagen. Als we verdergaan komen er mammoets te voorschijn...'

De wetenschappelijke ascese ziet er uit als een reductie ten opzichte van het naieve voorwetenschappelijke bezoek aan een paleolithische grot. Niet voor niets situeert Lorblanchet dit laatste bezoek in de 'droomtijd'.

De theoretisch archeoloog ziet dat de archeologie waar dat mogelijk is voldoet aan

de zoektocht naar heldere en ondubbelzinnige identiteiten van de mathematisch-wetmatige en experimentele eenheidswetenschap. Hij constateert evenwel dat het onderzoeksgebied van de archeologie weerbarstig blijft. Dat blijkt enerzijds hieruit dat er verschillende elkaar uitsluitende archeologische theorieën met betrekking tot hetzelfde onderwerp tegelijk mogelijk zijn. In zijn dissertatie laat Piet van de Velde zien dat de sociale structuur van de Bandkeramiek-volkeren volgens drie invalshoeken tegelijk kan worden benaderd, namelijk vanuit een theorie over sociale posities (positionisme), vanuit het structuralisme en vanuit het neo-Marxisme. Anderzijds blijkt de weerbarstigheid van het onderzoeksgebied van de archeologie uit het gegeven dat de wetenschappelijke ascese een niet wetenschappelijk te bevatten residu achterlaat, dat je grofweg kunt omschrijven als de alledaagsheid die voor de wetenschap als droom van onheldere en slecht afgebakende identiteiten verschijnt.

Een belangrijk gegeven voor de theoretische archeologie is de tendens van sommige archeologen om zich aan de ascese van de mathematische eenheidswetenschap te *onttrekken*. De wereld van het heldere en ondubbelzinnige is hun te kaal. Zij hebben het gevoel dat de wetenschap uit een rijkere voorwetenschappelijke wereld is geabstraheerd, en dat het mogelijk is om die voorwetenschappelijke wereld *zelf* archeologisch in kaart te brengen. Aldus ontstond de laatste 20 jaar naast de moderne en processuele, in de eenheidswetenschap gefundeerde archeologie, een meer recente, postmoderne en *postprocessuele* archeologie van de alledaagsheid, die niet de hard afgebakende identiteit, maar de pluriformiteit en menigvuldigheid hoog in het vaandel heeft staan.

Zo vinden we in Tilley's boek *A Phenomenology of Landscape* de gedachte dat er een belangrijk verschil is tussen de wetenschappelijke of abstracte ruimte, en de gehumaniseerde of betekenisvolle ruimte. Tilley probeert in zijn schetsen uit het megalithische Engeland een dergelijke betekenisvolle ruimte te evoceren, door de paden van de megalithici na te lopen, en te zien hoe identiteit, ook die van mensen, juist dankzij dergelijke plaatsen kon ontstaan. Natuurlijk roept deze wending naar de alledaagsheid voor een theoretisch archeoloog direct de vraag op naar de status van Tilley's eigen uitspraken. Behoren die ook de alledaagsheid toe, of zijn ze toch wetenschappelijk? En als ze wetenschappelijk zijn, behoren ze dan tot de mathematische wetenschap? En zo niet, hoe ziet een andere wetenschap, bij voorbeeld een fenomenologie of een hermeneutiek er dan uit? Wat moeten we met Tilley's gedachte dat hij geen duidelijke methodologie heeft? Kan een archeologische beschrijving wel in ambiguïteiten berusten?

Wanneer je deze controverses tussen diverse benaderingen in de archeologie, maar ook de grote controverse tussen processuele en postprocessuele archeologie in ogen-

schouw neemt, dan stijgt je verbazing over de teloorgang van de theoretische archeologie. Hoe is het mogelijk dat in de grote verscheidenheid om niet te zeggen verwarring die archeologie heet een theoretische bezinning overbodig wordt geacht?

We wenden ons nu eerst tot iets dat helemaal geen theoretische archeologie is, namelijk *filosofie*. Filosofen zijn er evengoed als theoretisch archeologen van doordrongen dat wetenschap ascese is. Een mooi voorbeeld daarvan vinden zij in de *Meditaties* van de 17e eeuwse filosoof Descartes. Descartes had een stuk bijenwas in zijn hand, en hij proefde en rook nog hoe de was bij de honingraat, in de weide, onder de zon, te midden van de bijen hoorde. Maar echt wetenschappelijke kennis verkreeg hij pas toen hij de was ontdeed van al deze eigenschappen van geur, kleur en smaak. Die alledaagse eigenschappen beschouwde hij als onmeetbaar, en dus als subjectief. Alleen de wettelijke eigenschappen van de was, dus zijn meetbare uitgebreidheid, vond Descartes objectief en dus geschikt voor het subject van het wetenschappelijk onderzoek.

Wat is nu het filosofische aan de gedachtegang van Descartes, en hoe verschilt die van de theoretische archeologie? Een theoretisch archeoloog blijft archeoloog, en dus wetenschapsbeoefenaar, zij het dat hij oog heeft voor de veelvormigheid en gefragmenteerde identiteit van zijn wetenschap.

Een filosoof daarentegen kan het opvallen dat de *hele* archeologie als wetenschappelijke kennisverwerving, of die nu theoretisch of praktisch, processueel of post-processueel is, hetzelfde doel dient dat door Descartes is aangegeven, namelijk *heerser over en bezitter van het onderzochte te worden*. De *heerschappij* die de archeologie zoekt is het verklaren van het verleden via vergelijking, teneinde het verleden bij zichzelf aanwezig te hebben, onder de knie te krijgen, en te gebruiken om het eigen denken en leven te beheersen via de vorming van heldere en ondubbelzinnige identiteiten. Het *bezit* dat de archeologie zoekt is de verzameling van een zo groot mogelijke rijkdom aan voorwerpen en gegevens. Daardoor blijft het verleden behouden als openbaar cultuurbezit dat op afroep beschikbaar en presenteerbaar is. Aldus is te begrijpen dat een bekend archeoloog als Hodder streeft naar ‘volledige’ informatie, naar ‘rijke’ interpretaties, en naar een ‘schat’ aan ervaring en inzicht.

Descartes is zelf geen wetenschapsbeoefenaar op het moment dat hij zich de vraag stelt wanneer er *überhaupt* wetenschap is, en zo het begin van de wetenschap markeert. *Hoe* is de mens dankzij de wetenschap ‘de meester en bezitter van de natuur’ geworden? Dat heeft te maken met de betekenis van bepaalde *woorden* die het menselijk denken en het verschijnen van de dingen regelen. Dankzij Descartes hebben sommige fundamentele woorden, zoals ‘subject’ en ‘object’, een geheel nieuwe betekenis gekregen. Het

object, dat in het Middeleeuwse denken iets in zichzelf rustends was, wordt bij Descartes datgene wat voor een subject denkbaar en zichtbaar is, en het subject wordt de plaats waar objectiviteit mogelijk is. Zo ontstaat bij Descartes, door zijn nieuwe woordvorming, de subject-objectrelatie. Dankzij die relatie kon de wetenschap ontstaan.

Bij wetenschappen die nog geen ondubbelzinnige richting hebben weten te vinden, maar zich nog in een waaier aan concurrerende richtingen bevinden, zoals de archeologie, is er nogal eens behoefte aan filosofische goeroes. De processuele archeologie dacht zich op de filosofische voorganger Hempel te kunnen beroepen, en de post-processuelen roepen postmodernisten als Derrida of Lyotard aan. Helaas voor hen kan het nooit de taak van een filosoof zijn om als fundamenteellegger onder een wetenschap te fungeren. Dat komt doordat een filosoof niet op dezelfde manier *praat* als een wetenschapsbeoefenaar. Een filosoof probeert niet een bepaald gebied van de kennis in kaart te brengen, en ook niet om zicht te krijgen op de eigenschappen van een ideale wetenschapsbeoefenaar. Een filosoof is ten opzichte van de hele wetenschap en haar objecten een kwartslag gedraaid. Hij vraagt namelijk naar de *woorden* die tussen de onderzoeker en zijn vakgebied liggen, en die tegelijkertijd de manier van verschijnen van het vakgebied *en* de manier van spreken van de onderzoeker bepalen.

Door aandacht te geven aan de meest fundamentele woorden van de archeologie zou een filosoof kunnen bezien wat er eigenlijk met de verhouding tussen een bezoeker en een paleolithische grot *gebeurt* wanneer de grot uit de droomtijd wegvalt en object van onderzoek wordt. Deze filosofische vraag is mede daarom relevant, omdat de wetenschap via haar grondwoorden kijkt naar een menselijk verleden dat zichzelf *niet* in diezelfde bewoordingen begreep. Er is sprake van een discrepantie tussen het wetenschappelijk subject en de door hem onderzochte subjecten.

Zo gebruikt Descartes, in het kader van de door het subject bepaalde subject-object verhouding, het woord 'idee' zo, dat een idee in eerste aanleg een gedachte van een subject is, waarvan vervolgens duidelijk moet worden of die gedachte ook strookt met de werkelijkheid. Maar in de Middeleeuwen werd zo helemaal niet gedacht. Dat het een probleem zou kunnen zijn om van menselijke ideeën over te gaan naar de structuur van de werkelijkheid kwam toentertijd eenvoudig bij niemand op, omdat het binnen de door God gegarandeerde schepping vanzelfsprekend was dat een menselijke idee van een steen de steen zelf representeerde.

Met Descartes begint de gedachte dat de mens zijn *vormen* aan de werkelijkheid oplegt, via methodisch en wiskundig denken, en dat vervolgens moet blijken of de werkelijkheid aan die vormgeving voldoet. Sinds Descartes is de *mens* de primaire vormge-

ver van de manier waarop de werkelijkheid hem verschijnt. Deze menselijke vormgever schept de hypothesen en theorieën die de werkelijkheid wetenschappelijk aansnijden, en zorgen voor heldere en ondubbelzinnige identiteiten, die de mogelijkheid van beheersing en bezit genereren.

Deze verhouding tussen de mens als vormgever en de werkelijkheid als de materie daarvoor is niet alleen bepalend voor de archeologie als *wetenschap* maar evenzeer voor het *object* van die wetenschap. Het object van de archeologie wordt bepaald als ‘materiële cultuur’. Welke wetenschapsopvatting een archeoloog ook huldigt, hij is altijd op zoek naar objecten die temidden van de ongevormde natuurlijke dingen de vormende kracht van een mensenhand verraden. Materiële cultuur is materie die afdrucken of sporen van menselijke vormgeving behelst. Dit voor de archeologie alles bepalende onderscheid tussen culturele vorm en natuurlijke materie is een reflectie van Descartes’ onderscheid tussen de mens als vormgevend subject en de daardoor vormgegeven materie.

Met betrekking tot dit fundamentele woordpaar is er geen onderscheid tussen processuele en postprocessuele archeologie. In het eerste geval wordt de materiële cultuur eerder begrepen als het product van *technologie*, in het tweede als het residu van *betekenisproductie* en identiteitsvorming. Maar de gedachte dat de mens de vormende instantie is van een materieel substraat, zowel als subject van de archeologie als als object ervan, is bepalend voor de archeologie als zodanig.

Dit wordt duidelijk wanneer we ons nog eens wenden tot de betekenisvolle ruimte die de postprocessueel Tilley onderscheidt van de mathematische ruimte. Het lijkt maar zo dat Tilley het Cartesianisme vermijdt door zich op de alledaagsheid te beroepen. Immers, zijn betekenisvolle ruimte is net zo goed het product van menselijke vormgeving als de ruimte van maat en getal.

Als zodanig bestaat ruimte niet los van de gebeurtenissen en handelingen waarin zij betrokken is, en dat kan ook niet. Ruimte wordt sociaal geproduceerd, en verschillende samenlevingen, groepen en individuen bewerkstelligen hun leven in verschillende ruimtes ... Deze ruimtes zijn, als sociale producten, altijd in een betrekking tot het menselijk handelen gecentreerd. (A Phenomenology of Landscape, 10).

Het is maar de vraag of de Megalithici meenden dat de voorouderverering in het kader waarvan ze hun monumenten oprichtten binnen een door hen geconstrueerde ruimte plaatsvond. Het lijkt aannemelijker dat ze vonden dat hun voorouders *er echt waren in*

een ruimte en een tijd die nu juist niet van hen afhankelijk waren. Maar dat is wetenschappelijk gezien natuurlijk een fictie. Er is dus een discrepantie tussen de megalithici als wetenschappelijk object en de megalithici zelf. Deze discrepantie verdwijnt *niet* door een alledaagse benadering van het verleden tegenover de wetenschappelijke te plaatsen. Onze alledaagsheid is even Cartesiaans dus even subjectbetrokken als onze wetenschap, en verschilt naar alle waarschijnlijkheid van die van de Megalithici die met Descartes niets te maken hadden.

Voor een archeoloog is de door hem onderzochte mens even goed een betekenisverlenend subject als hijzelf. De vraag of de onderzochten zich echt in onze Cartesiaanse wereld bevinden wordt dringend wanneer we ons wenden tot *Hodders* beschrijving van Çatal Höyük. Hodder is er namelijk van overtuigd, dat niet alleen hij als subject vormen oplegt aan Çatal Höyük, maar dat de bewoners van die stad hetzelfde deden. Zij zouden via hun organisatie en rituelen het natuurlijke en het wilde hebben willen beheersen, temmen, domesticeren. Dit domesticeren zou zo ver reiken, dat ook de categorie van het natuurlijke of het wilde, in haar onderscheidheid met die van het getemde of culturele, *zelf* een product van menselijke vormgeving zou zijn:

Natuurlijk zijn het wilde en het natuurlijke zelf geen “natuurlijke” categorieën. Ze zijn zelf in het sociale proces geconstrueerd. Ongekleed zijn is alleen “natuurlijk” in oppositie tot een geklede “culturele” toestand. Het wilde, de natuur en de dood zijn als categorieën gecreëerd ten einde het gedomesticeerde en het culturele te vormen, en omgekeerd. (The Domestication of Europe, p. 11).

Hier kan een filosoof zichzelf de vraag stellen: waren de bewoners van Çatal Höyük inderdaad Cartesianen? Hebben zij het natuurlijke en het wilde echt *geconstrueerd*? Als ze Cartesianen waren, dan hadden ze zich de moeite kunnen besparen om grote hoeveelheden cultische ruimtes, ritueel gebruikte runderhoorns en godinnen met gieren- snavelborsten gezeten op wilde dieren te vervaardigen. Zij deden iets wat Cartesiaans gezien onzinnig is, namelijk, in Hodders termen, een *celebration* van het natuurlijke, waarbij er sprake is van *ambiguity* tussen het wilde en het geciviliseerde. Juist een dergelijke ambiguïteit is voor een heldere en ondubbelzinnige wetenschappelijke beschrijving die zijn vormen aan de natuur oplegt anathema.

Er is dus een discrepantie tussen de Neolithici zelf en de Neolithici als wetenschappelijke constructa. Dat komt hierdoor dat de archeologie aan de Neolithici een Cartesiaanse wereld oplegt waar zij zelf niet in leefden. Aan de andere kant valt ook niet

in te zien hoe een wetenschapsbeoefenaar de gedachte aan een met ambiguïteit doordrenkte cultus van het wilde ooit *ernstig* zou kunnen nemen. Hij kan toch niet geloven dat godinnen met gierensnavelborsten *echte* wezens zijn of geweest zijn, dus menen dat er *echt* ambiguïteit is of geweest is, en tegelijkertijd wetenschapsbeoefenaar blijven!

Ons Cartesianisme wordt nog problematischer wanneer we hetzij als wetenschapsbeoefenaar hetzij als bewoner van de droomtijd *paleolithische* grotten bezoeken. De grotschilderingen van Altamira en Pech Merle worden door ons als *kunst* betiteld. En in ons woord *kunst* bevindt zich de Cartesiaanse tegenstelling tussen vorm en materie. Wanneer we aandacht schenken aan de beroemde gevangenen van Michelangelo, dan weten we meteen wat het kunstkarakter daarvan is. Er is materie, een ongevormd blok steen, en er is de vorm van de gevangenen, die door Michelangelo aan de steen is opgelegd, zodanig dat we kunnen denken dat de geketenden deels in de steen gevangen blijven en er deels uit bevrijd zijn. Kunst is het opleggen van creatieve constructies aan materie.

Het spreekt dus vanzelf dat de kunst tot de materiële cultuur behoort. Een kunstwerk is een artefact. Maar het is temidden van de materiële cultuur een *speciaal* artefact. Normaal gesproken gaat het bij artefacten om *artes* in de zin van kunstvaardigheid, techniek, dus materiële cultuur met een zichtbaar nut, waardoor mensen heersers en bezitters van de natuur kunnen worden. De artefacten die *niet* in de beheersing of het bezit zijn onder te brengen, die dus niet direct functioneel zijn, beschouwen wij als het andere daarvan: ritueel of kunst. Kunst is voor ons die kunstnijverheid die geen opbrengst heeft.

Een filosofische vraag is nu: wanneer archeologen de grotten van Lascaux de Sixtijnse kapel van het Paleolithicum noemen, zijn ze dan niet hun eigen Cartesiaanse alledaagsheid in de terminologie van vorm en materie en van techniek en kunst aan het opleggen aan mensen die misschien zo helemaal niet leefden of dachten? Die vraag is niet irrelevant, getuige het antropologisch onderzoek naar hedendaagse jagers en verzamelaars. Om maar even allerlei noodzakelijke bochten af te snijden: kenmerkend voor hedendaagse jagers en verzamelaars (althans de beschreven relictten daarvan) is dat ze nu juist *niet* de behoefte hebben om culturele vormen aan de natuur op te leggen, om een uitdrukking van Endicott te gebruiken, ‘to carve out an island of culture in a sea of nature.’ Dat is wat landbouwers mag kenmerken, maar jagers en verzamelaars juist niet. De zorg om het temmen van het woeste en ledige speelt bij hen geen rol, omdat ze een andere verhouding tot de hen omringende natuur hebben dan die van woest versus geciviliseerd. Je kunt vermoeden dat het probleem van het opleggen

van vormen met het oog op heldere en ondubbelzinnige identiteiten voor hen niet zo dringend was.

Maar dan ontstaat de vraag: kun je de manier waarop een hedendaagse jagende en verzamelende Inuit Eskimo een zeehond uit een stuk ivoor snijdt als het opleggen van zijn creatieve vormen aan de materie bekijken? Volgens Carpenter in elk geval niet:

Terwijl de snijder het onbewerkt ivoor lichtjes in zijn hand houdt, terwijl hij het verschillende kanten opdraait, fluistert hij “Wie ben jij? Wie verbergt zich daar?” En dan: “Ah, Zeehond!” Het komt maar zelden voor dat hij, althans bewust, begint zoiets als een zeehond te snijden, maar hij pakt het ivoor op, bekijkt het om de verborgen vorm ervan te vinden en, als die niet direct blijkt, dan kerft hij doelloos tot hij hem ziet, terwijl hij tijdens het werk zoemt of zingt. Dan brengt hij hem naar voren: Zeehond, verborgen, doemt op. Die was er altijd al; hij creëerde hem niet, hij maakte hem los: hij hielp hem naar voren te treden. (*Current Anthropology* 2 (4) 1961, p. 361).

Het gegeven dat Eskimo's in het geheel geen openbaar kunstbezit kennen, maar de gegraveerde zeehonden laten liggen wanneer ze verder trekken, zoals de makers van Paleolithische Venusbeelden deze niet bewaarden maar ter plekke stuksloegen, geeft aanleiding tot twijfel aan de betiteling ‘kunst’ voor datgene wat hier wordt aangetroffen. Is het wel zo dat Eskimo's en Paleolithici vorm aan materie oplegden, en deze vormen als het nutteloze ten opzichte van hun economisch gedrag bezagen? Wij kunnen niet anders dan onze kunst behouden en opslaan, documenteren en tentoonstellen. Is het niet zo dat dergelijk ‘oppottend’ gedrag uit het Neolithicum en niet uit het Paleolithicum stamt? Zijn onze vastomlijnde en bruikbare identiteiten wel de hunne?

Je zou dus zeggen: er is alle aanleiding voor de archeologie om niet alleen de theoretische archeologie in ere te houden, maar om ook, al is het maar eens in het archeologisch leven, stil te staan bij de fundamentele woorden die de archeologie net zo goed bepalen als haar voorwerpen van onderzoek. Toch gebeurt dat niet. Wat is hier gaande?

Wat betreft de teloorgang van de *theoretische archeologie* moet het duidelijk zijn dat in de loop van de geschiedenis van een wetenschap *altijd* geprobeerd zal worden om te voldoen aan de vereisten voor een Cartesiaanse mathematische eenheidswetenschap, omdat het wetenschappelijk gezien niet aanvaardbaar is om dubbelzinnigheden en onhelderheden langer voort te laten bestaan dan strikt nodig is. Zodra zich de mogelijkheid daarvoor voordoet, zal de pluriformiteit van de wetenschappelijke benaderingen, en zeker de hermeneutisch-fenomenologische variant van de archeologie daarbin-

nen, verdwijnen. We hebben dat kunnen zien aan de opkomst van de rekenende en experimentele *psychologie* in het kielzog van Skinner die de ‘fenomenologische’ psychologie van de jaren vijftig van de vorige eeuw volledig aan de vergetelheid heeft prijsgegeven.

Net zoals de *tering* in de 19e eeuw nog een geestelijke en hermeneutische ziekte was, maar inmiddels als *tbc* natuurwetenschappelijk verklaard kan worden, en dus als *tering* verdwenen is, net zo zullen hermeneutische en narratieve benaderingen van de archeologie verdwijnen zodra zich een rekenende en metende gelegenheid voor stabiele identiteitsvorming voordoet. Zo zullen chronologieën van paleolithische grotten die op stijlkenmerken gebaseerd zijn ogenblikkelijk het veld ruimen zodra er op exacte meting gebaseerde dateringsmethoden voorhanden zijn.

En de alledaagsheid waar Tilley naar verwijst? Die verschilt vandaag de dag eigenlijk niet meer van de universele wetenschappelijkheid, en heeft geen eigen hermeneutiek meer nodig. In het recente boek *The Archaeological Process* van Hodder zien we hoe de hermeneutiek van de alledaagsheid à la Tilley opgaat in de informatietechnologie. Çatal Höyük wordt gedigitaliseerd tot *virtual reality*, waarin de archeologie en haar hulpwetenschappen naadloos aansluiten op de vertellingen uit het themapark Çatal Höyük op het publieke web. Deze inpassing in de informatietechnologie geeft, zoals Hodder aangeeft, een *globalisering* die tegelijkertijd een *homogenisering* is – het probleem van de ambigue identiteit verdwijnt, en daarmee het archeologisch relevante onderscheid tussen wetenschappen alledaagsheid.

De archeologische wetenschap *begint* wel met een ascese. Maar zij hoeft daar niet bij stil te blijven staan, en kan restloos worden opgenomen in de wereld van de IT. Daarmee vervallen de discrepanties waaraan de theoretische archeologie haar bestaansrecht ontleende. De consequentie is de verdwijning van deze discipline.

En de *filosofie*? Aan de voorbeelden van filosofische vragen die ik hiervoor aan de orde stelde is direct te zien *dat de archeologie aan de filosofie niets heeft*. In tegendeel, filosofische *Grübeleien* zouden de voortgang van de archeologie alleen maar verstoren. Filosofen zijn voor de archeologie irrelevant of schadelijk omdat ze naar de identiteit van de wetenschappen de wetenschappelijke onderzoeker zelf vragen – en een identiteitscrisis is gezien de enorme vooruitgang van de archeologie niet alleen overbodig, ze schaadt ook het doel van de wetenschap als zodanig: als mens meester en bezitter van de natuur te worden. Dat doel kan immers alleen via een stabielblijvende identiteit, zowel van de onderzoeksvoorwerpen als van de onderzoekers, bereikt worden.

En toch *blijven* de verschillen in beschrijving van de grotten van Altamira en Pech

Merle zoals die bij Lorblanchet zijn aan te treffen van belang – maar niet omdat ze ons aanleiding kunnen geven de alledaagsheid tegen de wetenschap of de pluriformiteit tegen de uniformiteit uit te spelen. Tijdens een gecombineerde filosofische en archeologische excursie naar de Vézère waaraan Piet van de Velde en ik deelnamen werden we gewaar op welke manier wij Cartesianen überhaupt Paleolithische grotten naar onze hand zetten in ons verlangen naar heerschappij en bezit via goed afgebakende identiteiten, en hoe dat verlangen ter plekke kan stranden.

Tijdens het bezoek aan de grot *Les Combarelles* werd duidelijk dat je daar met je Cartesiaanse identiteiten niet ver komt: de grot is één wemeling van onafgemaakte, over elkaar heen lopende, vage en ambigue lijnen. Dikwijls zijn binnen dezelfde lijnen verschillende identiteiten van dieren te onderkennen. In de archeologie spreekt men in deze van ‘superposities’. De ene identiteit zou over de andere heen gelegd zijn. Maar zo is het niet. De meervoudig leesbare (en dikwijls lange tijd onleesbare) lijnen zijn in zichzelf ambigu. Ze wijzen op de onvastheid, grilligheid en onverwachte omkeerbaarheid van identiteit. Stel je nu eens voor dat de bezoekers en tekenaars kilometers ver deze grot binnenkropen (een technologisch gezien raar soort handeling), omdat het hun *te doen was om* de onvastheid van identiteiten! Dan zou je een ogenblik lang merken dat onze eigen zoektocht naar heldere en ondubbelzinnige identiteit hemelsbreed verschilt van de zoektocht die de bewoners van het Paleolithicum ondernamen, en daar niettemin onlosmakelijk mee verbonden is.