

DE JANUSKOP VAN WETENSCHAP EN DAGELIJKS LEVEN

*Rede uitgesproken door Th. C. W. Oudemans ter gelegenheid van het
425-jarig bestaan van de Universiteit Leiden op woensdag 7 juni 2000*

Geachte aanwezigen,

Vanavond wil ik het met U hebben over een heikel onderwerp, namelijk de verhouding tussen wetenschap en dagelijks leven. De gedachte dat dagelijks leven en wetenschap ver uiteen liggen, zelfs gespleten zijn, ligt voor de hand. Wie in de wetenschap wordt ingewijd wordt een burger van twee werelden. Iedere arts maakt een vertaalslag van zijn medisch inzicht naar de wereld van zijn patiënt, en hij merkt hoe verdeeld hij is wanneer hij zelf ziek wordt. Astronomen nemen na bestudering van de zonnecorona een zonnebad. Het elektronenbombardement in een televisiebuis is een nieuwslezer. H₂O is badwater. Nog wat extremer: De wetenschappelijke mens spreekt sinds Galileï vanuit een archimedisch punt buiten de aarde. Tegelijk maken de uit de wetenschap voortvloeiende bevolkingsgroei en de daarmee gepaard gaande energiebehoefte en bewapening duidelijk dat aan de gebondenheid aan de eindige aarde niet te ontsnappen valt.

Waarom is dit vanzelfsprekende onderwerp heikel? Omdat het vraagstuk van wetenschap en alledaagsheid er wetenschappelijk gezien niet is, terwijl het er toch is. Max Planck verwoordde het standpunt van de wetenschap: alleen wat meetbaar is is werkelijk. Wat buiten de wetenschap valt is emotie, mystiek of kletsboek. Vincent Icke was er op 29 april in NRC-Handelsblad duidelijk over. Alleen vrijgestelden die zelf niet voor hun voedsel of onderdak hoeven te zorgen wagen het met de waarheid te spotten. Toch blijft de kloof tussen wetenschap en alledag, ook als die wetenschappelijk gezien niet bestaat. Het heikele zit hierin dat niet duidelijk is hoe die kloof besproken kan worden zonder emotioneel of mystiek te leuteren.

Laat ik beginnen met een duidelijk voorbeeld van de schizofrenie tussen wetenschap en alledaagsheid, namelijk de Universiteit Leiden. Enerzijds is de universiteit de incarnatie van de wetenschappelijke waarheid op aarde. Anderzijds is ze onderdeel van de alledaagsheid in de vorm van de nationale economie. We stoten op de dubbele standaard van de academische waarde van de waarheid en de waarde van geld. Deze dubbele standaard beheerst het document dat de Universiteit van Leiden aan een identiteit moet helpen - het Instellingsplan dat getiteld is *Wegen naar gehalte*.

In dit Instellingsplan staat dat de Universiteit Leiden vier jaar geleden een heldere koers bepaalde. Wie dat van zichzelf zegt roept wantrouwen op. Is dat wantrouwen gerechtvaardigd? Ja. Het blijkt dat de universiteit Leiden uit twee gezichten bestaat die elkaar niet kennen, namelijk enerzijds Jekyll, die is opgetrokken uit de wetenschappelijke idealen van internationale erkenning en een academische ambiance, en anderzijds Hyde die ziet dat van de academische waarden de schoorsteen niet wil roken. Terwijl Jekyll een ronkende auto-laudatio van zijn wetenschappelijkheid geeft, die bol staat van de toonaangevendheid en het academisch niveau, ziet Hyde dat de faculteiten in 2005 15 à 20% van hun budget moeten verdienen door een sterkere marktpositie in het dagelijks leven.

Binnen deze dubbele identiteit wordt de student, waar het de universiteit om zegt te gaan, een schemerige figuur. Het Instellingsplan tamboereert op de onontbeerlijkheid van de studenten als de kwaliteit voor de toekomst. Een kniesoor die erop let wat de kwaliteit voor de toekomst wel mag wezen. In elk geval gaat het bladzijden lang over ontplooiing, hoogwaardige academische vaardigheden enzovoort. Maar op de laatste bladzijde steekt de andere kant de kop op. Dalende studentenaantallen geven gebrek aan inkomsten, en dus aan zekerheid voor het zittende personeel. Studenten zijn financieringsmateriaal. Wie eerst tot belichaming van de kwaliteit van de toekomst wordt gebombardeerd, om vervolgens als inkomstenbron te worden gebruikt, zou wel eens snel in de schemering kunnen oplossen.

Het studenten-financieringsmateriaal wat nu nog overblijft wordt vervolgens geconfronteerd met een dubbelzinnige onderwijsdoelstelling. Enerzijds wordt de student opgeleid voor het wetenschappelijk beroep, op academisch niveau, in een vakinhoudelijk traject. Anderzijds bereidt diezelfde opleiding voor op professionele carrière, business en maatschappelijke verantwoordelijkheid. In het artikel *Niet slimmer maar wijzer* van Van Oostrom in NRC-Handelsblad van 22 april van dit jaar wordt in elk geval duidelijk wat in het Instellingsplan versluierd blijft, namelijk dat de dubbele identiteit van de opleiding betekent dat keuzes uit de weg gegaan worden. Van Oostr-

om breekt een lans voor de grootste gemene deler van de studenten die in het geheel geen academische aspiraties hebben, en beveelt een brede, over de disciplines heenreikende universitaire opleiding aan. Wat van Oostrom verzwijgt, maar wat de kern is van zijn betoog, is het volgende: de verlaging van het academisch niveau is goed voor mijn eigen financiering. Veel middelmatige studenten brengen meer geld in het laadje dan weinig slimme. Maar als je er dan mee doorgaat, academische aspiraties te vertonen, en blijft ontkennen dat je een veredelde provinciale hogere beroepsopleiding bent die vooral wordt gevoed door de Zuid-westhoek van Nederland, ervaar je je eigen schizofrenie niet.

De zelfvergetelheid neemt potsierlijke vormen aan wanneer de universiteit Leiden zichzelf als het Yale van Europa afschildert - iets wat in het Instellingsplan overigens niet gebeurt. Toch noemt het Instellingsplan zulke Angelsaksische universiteiten 'geduchte concurrenten'. Wat in de wetenschappelijke wolken even vergeten wordt is de harde dagelijkse werkelijkheid: Yale heeft geld en Leiden niet. Er wordt met zulke universiteiten geconcurrereerd op de manier waarop ik als hengelaar in mijn roeiboort een geduchte concurrent ben voor een varende visfabriek omdat ik ook van tijd tot tijd een spierinkje vang.

Wat is hier gaande? Een versluierd conflict met betrekking tot de grondwoorden waarin de instelling haar eigen identiteit begrijpt. In een helder moment noemt het instellingsplan zichzelf een culturele spagaat. Welke is dat? Natuurlijk die tussen de universiteit als zakelijke instelling en de universiteit als, en nu citeer ik, unieke wetenschappelijke ambiance. Uiteraard wordt deze spagaat aan de arme ballerina verkocht als haar grootste uitdaging.

Wie zijn eigen gespletenheid niet ervaart, krijgt de tendens om alles tegelijk te willen, en daarmee in de profileringszucht aangezichtsloos te eindigen. Het Instellingsplan wil academie *en* maatschappij, fundamentele wetenschap *en* contractonderzoek, hoogwaardig academisch niveau *en* voorzien in de behoeften in de samenleving, inhoudelijke ambities met betrekking tot onderwijs en onderzoek *en* zakelijke overwegingen, authentieke academische kwaliteit *en* modernisering. Anders gezegd: je bent oud en arm, en je wilt toch wat, namelijk alles tegelijk, de koek opeten en bewaren. Dit alles kan samengevat worden onder de serieus bedoelde noemer 'Traditie als Vernieuwing'.

Is deze gespletenheid oplosbaar? Ik denk van niet, zoals verderop zal blijken. Is ze dan te *ervaren*? Ik denk van wel. Wat de opstellers van het instellingsplan hadden moeten

doen, is een Socratisch gesprek houden, en wel onder mijn leiding, zodat ik in elk geval *mijn* 15 à 20% aan bezuiniging op een tegelijk academische en maatschappelijk relevante manier had kunnen terugverdienen.

In zo'n Socratisch gesprek gaat het niet om het maken van nog weer nieuwe plannen, en om het nog weer verder profileren van de aangezichtsloosheid, maar om het stilstaan bij die woorden, waarin een instelling, groep of persoon haar eigen identiteit begrijpt. Die woorden worden meestal zonder nadenken in de davering van profileeringsactiviteiten meegeslikt, en kunnen vol onhelderheid, ondoordachte consequenties en tegenstrijdigheid zitten. In een Socratisch gesprek laten de deelnemers hun jacht naar welzijn en geluk een ogenblik varen, om stil te staan bij zichzelf. Dat is geen psychologische navelstaarderij, sensitivity training of vormingswerk, maar aandacht schenken aan de woorden die je identiteit uitmaken.

Voordat ik meer vertel over het Socratische gesprek en over de manier waarop dit gesprek binnen de filosofie thuishoort - de filosofie is ten slotte een van de academische disciplines die tot de gespleten persoonlijkheid van de universiteit behoren - wil ik nog wat kwijt over de achtergronden van de spagaat. Deze ongemakkelijke positie is niet van vandaag of gisteren, maar vindt haar grond in het ontstaan van de wetenschap zelve, in de dagen van Galileï, Kepler en Descartes. Daarom is een spoedige bevrijding uit de gespletenheid niet te verwachten.

Bekend is hoe Descartes in aanraking kwam met een stuk was uit een bijenraat. Het stuk was kwam nog maar net uit de raat. De zoetheid van de honing en de geur van de bloemen kleefden er nog aan. Op het ogenblik dat Descartes het stuk was in de buurt van een vuur bracht, zag hij alle tevoren zo duidelijke eigenschappen ervan aan de horizon verdwijnen. Door de hitte werd de was vloeibaar, geur- en smaakloos. Descartes begon zich af te vragen: is het wel dezelfde was gebleven? Valt er nog een zinnig woord over de was te zeggen?

Hij zag dat er gelukkig toch iets onveranderlijks is dat de was tot was maakt, en dat is dat het stuk was, met al zijn metamorfosen, ruimtelijk, dimensionaal blijft. De ruimtelijke uitgebreidheid - die meetbaar is - is, vanwege de onveranderlijkheid ervan, de eigenlijke aard van de was. De wetenschappelijk meetbare was is de was zelf. De rest van de eigenschappen, zoals kleur, geur en smaak, zijn vanwege hun veranderlijkheid secundaire, geen echte eigenschappen. Ze zitten *in the eye of the beholder*.

Hier werd het vraagstuk van de verhouding tussen wetenschap en dagelijks leven geboren. De wetenschappelijke was is een extract uit de was die we dagelijks tegenko-

men, en wat we dagelijks tegenkomen blijkt een illusie te zijn. Dit zou geen probleem zijn, ware het niet, dat het mensen maar niet lukt om zich in hun dagelijkse beslommingen naar de wetenschappelijke waarheid te richten. Ondanks onze academische scholing blijven we ons even vrolijk in secundaire eigenschappen van dingen, zoals geurende weilanden en zoete honing begeven, zonder ze als secundair te aanvaarden.

Het schoolvoorbeeld van deze discrepantie is onze dagelijkse waarneming dat de zon ondergaat door in de zee te zakken. Sinds de Copernicaanse wending van de astronomie staat het vast dat de zon zich niet om de aarde heen beweegt, en er dus geen sprake is van een zonsondergang. Toch lukt het ons niet om de zonsondergang als aardopgang te ervaren. De zon is gebroken, tussen wetenschap en dagelijks leven, maar we merken er niets van.

Het valt te begrijpen dat de astronoom Icke in zijn Handelsblad-column een broertje dood heeft aan goocherders die vragen stellen van het type ‘wat bedoel je precies met dit of dat?’ Natuurkundigen kunnen daar niets mee beginnen, want zij definiëren nooit wat. Waarom zou je ook, wanneer je de waarheid van de natuur in pacht hebt gekregen, en met eigen ogen kunt zien dat de natuur en de ingenieurs dezelfde oplossingen voor hun problemen vinden. Op zich is het overigens een grappige gedachte, dat de natuur problemen heeft en oplossingen vindt, en daarmee een soort super-ingenieur is.

Toch blijven er goocherders zoals ik die vragen wat Icke nu precies met het woord *zon* bedoelt, zolang hij ten minste op zijn duintop tegen zijn geliefde niet gewoon zegt waar het op staat, namelijk dat de zonsondergang die hij of zij bezwijmelt nonsens is. Het gevaar blijft dat de geliefde zich toch even afvraagt wie hij of zij naast zich heeft: een lege ruimte met botsende atomen, een stuk genoom, een driedimensionaal object, of de geliefde Icke. Het probleem van Ickes gespleten persoonlijkheid is het probleem van de gespleten persoonlijkheid van de universiteit.

We hebben de neiging om als tegenhanger van de wetenschap te denken aan tere verschijnselen zoals emoties en zonsondergangen. Maar de alledaagsheid gaat allengs meer op de wetenschap lijken, zonder overigens haar onwetenschappelijkheid te verliezen. De wetenschap kent toetsing en controle van hypothesenvorming. De samenleving wordt beheerst door iets wat erop lijkt, namelijk een terugkoppelingssysteem waarin economische hypothesevorming, oftewel het investeren van geld, wordt getoetst, namelijk door het afrekenen van de investering op de behaalde financiële resultaten. Plotseling komt de wetenschapsbeoefenaar die zich in de onaantastbare waarheid wentelt zichzelf in het economisch verkeer tegen. De geldschietters willen het

rendement op hun investeringen terugzien. Godzijdank vraagt de samenleving zelden naar het maatschappelijk rendement van astronomie.

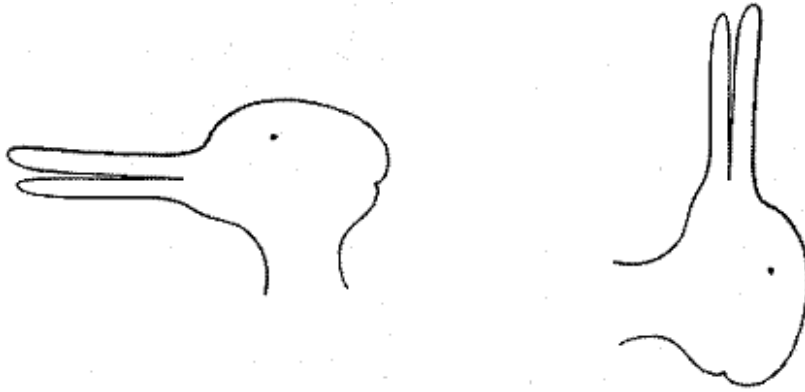
Het is hoop ik na het voorafgaande duidelijk waar de filosofie zich zou moeten bevinden, namelijk precies op het breukvlak van wetenschap en dagelijks leven. Wat evenwel niet duidelijk is, is *hoe* de filosofie daar zou moeten staan, zonder quasi-wetenschap of mystiek geleuter voort te brengen. De kracht van de filosofie ligt niet in het verwerven van diepe inzichten over de werkelijkheid - een taak die haar nog door Descartes werd toebedacht, toen hij meende dat de vertakkingen van de wetenschappen zoals mechanica, medicijnen en moraal hun oorsprong vinden in de stam van de fysica, terwijl de fysica pas echt verworteld zou zijn in de nog dieper reikende radicale metafysica. De kracht van de filosofie ligt niet in diepzinnige waarheden maar in de aandacht voor het gebruik van de taal waarin dingen en mensen hun identiteit vinden.

Het werk van de Oostenrijkse filosoof Wittgenstein, die in de eerste helft van de twintigste eeuw werkte, is hiervoor exemplarisch. Wittgenstein zag in dat het voor een filosoof niet zinvol is om uitspraken te doen over wat dan ook: dergelijke uitspraken zijn loslopende raderen in de machinerie van het leven. Het is helemaal niet de aard van een filosofische uitspraak om iets over iets te zeggen, maar om filosofische diepzinnigheid uit te drijven. Filosofie is exorcisme van filosofische denkbeelden, en wel door te laten zien dat zulke denkbeelden voortkomen uit de beheksing door de taal.

Filosofische problemen komen hieruit voort dat het menselijk leven is ingebed in een dieptegrammatica, die zonder dat de deelnemers dat bevroeden hun taalgebruik en handelingen in hun identiteit reguleert en omgrenst. Binnen de grammatica vinden de vanzelfsprekende identificaties plaats, vinden we onze eigen identiteit, en laten we ons de kop gek maken door metafysische vraagstellingen. Zoals Wittgenstein het uitdrukt: het wezen, dus de identiteit, wordt uitgesproken in de grammatica.

Hoe de grammatica bepaalt hoe we kijken en hoe de dingen hun identiteit verkrijgen wordt door Wittgenstein duidelijk gemaakt in de zogeheten *Vexierbilder*, zoals de beroemde kop die zowel als haas als als eend kan worden gezien. Het eigenaardige van zo'n *Vexierbild* is dat het je laat merken hoe je altijd door je woorden heen kijkt. Nu eens zie je het ene beeld dankzij het woord *eend*, dan weer zie je het andere beeld, dankzij het woord *haas*. Je kunt niet kijken zonder je woorden. Je woorden bepalen dus hoe je het beeld ziet. Nog vreemder is dat het je niet lukt om tegelijkertijd door twee woorden heen te kijken. Je gaat van het ene woord over naar het andere, in een onmerkbare flits. Wittgenstein spreekt in deze van de wisseling van aspect. In de psychologie spreekt

men van *Gestaltwitch*. De verschillende woorden geven aan hoe er verschillende beelden verschijnen.



Nu was het de bedoeling van Wittgenstein om zich in de filosofie niet langer te laten vexeren, zich dus niet langer door vragen te laten kwellen en opjagen, maar om rust aan het filosofische front te krijgen. Dat wordt moeilijk wanneer je je in twee grammatica's tegelijk bevindt, zoals in het geval van de wetenschappelijke en de alledaagse wereld. Wittgenstein ziet daar geen problemen: hij ziet de verhouding tussen wetenschap en dagelijks leven als een harmonisch stadje, dat in het centrum een wirwar van alledaagse kronkelstraatjes vormt, en daaromheen de geometrisch geordende buitenwijken heeft liggen. Het is de vraag of Wittgensteins behoefte aan filosofische rust hem verhindert hier een dubbelstad te zien.

De overgang tussen het zien van de ondergaande zon en van de astronomische zon van Copernicus is een *Gestaltwitch* in het groot, tussen twee grammatica's die tevens twee identiteiten van jezelf markeren. Ook hier zie je de zon door je woorden heen. Je ziet of de ene zon, de astronomische, of de andere, de ondergaande. Er zit, naar het zich laat aanzien, niets tussen. Op dat ogenblik is het twijfelachtig of de filosofie zichzelf nog wel kan presenteren als uitdrijver van metafysische problemen. Doet ze dat hier, dan maskeert ze de gespletenheid binnen het woord, door zonder dat te ervaren van de ene zon naar de andere over te springen. Het gaat er de filosofie juist om, deze gespletenheid te ervaren. Dit roept evenwel opnieuw de vraag op hoe in vredesnaam een filosoof wil spreken, wanneer hij zich op het breukvlak van wetenschap en alledaagsheid wil bewegen.

Laten we hier meteen duidelijk zijn. Van de bestaande academische filosofie is hier niets te verwachten. Die is of quasi-wetenschappelijk of quasi-alledaags, en ze merkt niet eens dat ze van de ene *Gestalt* in de andere overgaat. De quasi-wetenschappelijke

filosofie doet in haar door niemand gelezen maar internationaal erkende glossy publicaties of ze iets over de werkelijkheid te melden heeft, maar het ontbreekt haar aan de meest elementaire voorwaarde daarvoor, namelijk dat haar uitspraken te toetsen moeten zijn. Wanneer een filosofische uitspraak toetsbaar is, is ze niet filosofisch, maar wetenschappelijk, en is ze niet toetsbaar, dan is ze niet filosofisch, maar mystiek. Geen wonder dat geen wetenschapsbeoefenaar zich iets van de filosofen aantrekt die rustig in hun in zichzelf gekeerde faculteiten en publicatiecircuits voortfabuleren. Nog ernstiger is de tendens van filosofen die met een stalen gezicht doen alsof de filosofen uit het verleden wel iets zinvol over de werkelijkheid gezegd hebben, om daarop een quasi-wetenschappelijke geschiedenis van de filosofie op te bouwen. Zelden hebben byzantijnsere luchtkastelen een wrijvingsloos zwerk vervuld.

De andere kant is dat filosofen meer en meer wegtrekken uit de academische woestijn, en zich op de markt storten. De vraag is of hier de dood door uitdroging niet wordt vervangen door een zelfmoord op langere termijn: waar haalt een filosoof het gezag vandaan om zich met betrekking tot dagelijkse vraagstukken als euthanasie of biotechnologie uit te laten? Wat is een filosoof die zich als praktisch deskundig denker manifesteert nog anders behalve iemand die verwoordt wat de grootste gemene deler in het alledaags verkeer toch al van mening was? Wat is een praktisch filosoof nog meer behalve een spreekbuis van het *Gesunde Volksempfinden*? Het grootste bezwaar is wel dat de praktische filosofie opereert in naam van een alledaagse humaniteit, die juist door de ingrepen van de wetenschappen, en dan vooral die van de humane biotechnologie, zelf binnenkort onherkenbaar zal veranderen, of misschien al veranderd is. De praktische humane filosofie ontbreekt het aan het vermogen het meest heikele vraagstuk onder ogen te zien, namelijk: waar ligt het breukvlak van wetenschap en dagelijks bestaan?

Het zal de filosofen even pijn doen, maar wanneer de filosofie aandacht schenkt aan haar eigen plaats, namelijk die waarop zij stilstaat bij de gespletenheid van wetenschap en dagelijks leven, dan zal ze zowel van haar wetenschappelijke als ook van haar vormingswerkpretenties moeten afzien. De filosofie zal een *Gestaltswitch* moeten doormaken.

Wat vastgehouden moet worden uit het denken van Wittgenstein is dat de aard van het filosofisch spreken niet meer kan liggen in de propositie, de uitspraak waarin predicaten aan subjecten worden toegekend. Maar filosofie kan niet blijven stilstaan bij een steriel zelf-exorcisme. Hoe er wel filosofisch gesproken kan worden, kan duidelijk worden wanneer we ons wenden naar het begin van de filosofie in het oude Grieken-

land. Daar was het, zowel bij de Sofisten als bij Socrates, gebruik om filosofie als *gesprek* te laten plaatsvinden. Een gesprek is alles behalve het uitwisselen van uitspraken over de werkelijkheid.

Allicht, een filosofisch gesprek *kan* worden opgenomen als verhandeling in een boek, toch is het zelf geen verhandeling. Zeker, een filosofisch gesprek *lijkt* op quasi-wetenschap, wanneer het vraagt naar de grondwoorden van onze dieptegrammatica's. Maar het is dat niet. In een gesprek wordt gesproken in de tweede, en niet in de derde persoon. De deelnemers eraan spreken elkaar toe. Dat betekent niet dat we ons nu in tedere *Ich-Du* verhoudingen gaan begeven. Immers, dit elkaar toespreken gaat wel degelijk ergens over. De kern van een filosofisch gesprek is dat het spreken *over* iets in de vocativus gebeurt. De vocativus houdt in dat de gespreksdeelnemers zelf, met hun hebben en houden, in het onderwerp van gesprek betrokken raken. Dit betrokken raken van jezelf in het gesprek over grondwoorden is de zinvolle modus van filosofie. De *Gestaltwitch* naar het filosofisch gesprek betekent overigens niet dat iedere gesjeesde vormingswerker of doctorandus in de wijsbegeerte zich nu als Socraticus kan manifesteren. Wanneer je Socratische gesprekken houdt zul je eerst zelf de aard van filosofische beheksingen en de macht van filosofische woorden tot in de verste uithoeken aan den lijve ondervonden moeten hebben, voordat je een ander op diens beheksingen en woorden kan aanspreken, waarbij je zelf telkens opnieuw zult moeten merken hoe je probeert eraan te ontkomen te ervaren hoe het is.

Laten we eens kijken naar een bekende dialoog van Socrates, zoals opgeschreven door Plato: de *Theaetetus*. Dit gesprek lijkt op een wetenschappelijke verhandeling over wat kennis is. Maar er gebeurt iets heel anders. Socrates betreft de jonge Theaetetus in het onderwerp van gesprek. Daardoor ervaart Theaetetus wat hij eigenlijk altijd al dacht, maar waar hij toch zelf niet bij kon. Daarom is het onmogelijk om een gesprek uit zijn conclusie te begrijpen. Alle wendingen, afdwalingen, hernemingen horen bij het gesprek. Dat komt omdat het gesprek niet zozeer vertelt hoe het is, als wel de deelnemers betreft in hun eigen woorden. Theaetetus wordt geconfronteerd met zijn eigen dieptegrammatica met betrekking tot het woord *kennis*.

In een gesprek van Socrates gaan de deelnemers niet met een pakket nieuwe informatie naar huis - dan had hij beter filosofie kunnen gaan doceren. Het gaat om datgene wat de deelnemers al wisten, en toch weer niet. Een Socratisch gesprek is een herinnering waarin je aansluiting vindt bij je eigen woorden. Dit kan verduidelijkt worden aan de beroemde passage uit de *Theaetetus*, waarin Socrates zichzelf met een vroedvrouw vergelijkt.

Wij hebben al snel de neiging te denken dat Socrates als vroedvrouw bezig is om babies ter wereld te helpen, in dit geval geestelijk nakroost, dus waarheden. Niets is minder waar. Wat Theaetetus in de loop van het gesprek merkt, is dat hij steeds via de confrontatie met zijn eigen woorden in een onmogelijke positie wordt gebracht. Hij weet niet hoe hij moet antwoorden op Socrates' vragen, maar hij kan ook niet ophouden zich er druk over te maken. Hij raakt zelf bij zijn eigen denken betrokken op de manier waarop een barendende vrouw weeën heeft. De activiteiten van Socrates als vroedvrouw bestaan niet primair uit het helpen baren van een welgeschapen waarheid, als wel uit het opwekken van weeën, van geboortepijn. Dit opwekken van weeën is geen argumentatief taalgebruik, maar is nog eerder het toedienen van drugs en gezang. De Socratische vroedvrouw laat Theaetetus ervaren waar de pijn zit in zijn eigen woorden, maar ook kan hij die pijn verzachten.

In de huidige tijd zal een Socratisch gesprek in de allereerste plaats gaan over de verhouding tussen iemands wetenschappelijke identiteit en zijn of haar identiteit in het dagelijks leven, en wel met het oog op de ervaring van de mogelijke gespletenheid daarvan. In het gesprek, dat over woorden gaat, kan de gespletenheid van die woorden blijken, bij voorbeeld dat het woord *zon* tegelijk de astronomische en de ondergaande zon betreft, en dat het woord *universiteit* een academische naast een economische identiteit verhult. Daarbij mag het duidelijk zijn dat een hedendaags Socratisch gesprek geen kopie beoogt te zijn van de dialogen van Socrates. Deze gesprekken heten Socratisch, omdat ze iets geleerd hebben van de wijze van filosofie-beoefening van Socrates, namelijk dat waarheid in een filosofisch *gesprek* gevonden kan worden, en dat deze waarheid betrekking heeft op de eigen *ervaring* van de gespreksdeelnemers met betrekking tot fundamentele 'wat is'-vragen.

Op dit ogenblik houd ik een serie Socratische gesprekken met studenten biomedische wetenschappen. Er zijn weinig wetenschapsgebieden waar de confrontatie tussen wetenschap en dagelijks leven pijnlijker is dan hier. Verschillende vragen dringen zich op. Wanneer ik ermee geconfronteerd word dat ik door mijn genoom geregeerd word, wanneer ik besef dat ik een machine ben om mijn genen te reproduceren, hoe kan ik dan de gedachte vasthouden dat ik een vrij mens ben, ja, hoe kan ik de gedachte vasthouden dat ik überhaupt iemand ben? Een andere, zo mogelijk nog pijnlijker vraag is: wat gebeurt er met mij en anderen, wanneer er wordt ingegrepen in het menselijk genoom? Wie ben ik, als initiator van genetische veranderingen, maar ook als degene die ze ondergaat, en hoe zal mijn aard door ingrepen in het genoom veranderen?

Mijn vraag is: hoe kan ik dergelijke confrontaties anders aangaan, dan door de stu-

denten te betrekken in een gesprek over de woorden, zoals *genoom, ik, ingreep, menselijke natuur*, waarin ze zich elke dag bevinden, en waarin ze als slaapwandelaars tussen hun wetenschappelijkheid en hun dagelijkse identiteit over en weer gaan? Wat kun je als filosoof anders doen, dan jezelf en anderen ermee confronteren wat er met je gebeurt wanneer je een ander mensenslag wordt? Zo zou de filosofie, dankzij het Socratisch gesprek, de plaats kunnen worden, waar de universiteit in elk geval de pijn van haar eigen spagaat zou gaan *voelen*.

BIJLAGE

1. What a Socratic dialogue is and what it is not

- In this paper, Socratic dialogues are discussed as the Philosophy Department of Leiden University, not other instances, conducts them.
- A Socratic dialogue is philosophical in that it involves a group discussion on an issue which is of fundamental interest to this group - it is *not* concerned with emotional or psychological problems of the group members, nor with group dynamics or with human resource management.
- A discussion leader, who is a professional philosopher, facilitates a Socratic dialogue. The discussion leader takes care that group members are confronted with their own ideas, assumptions, resistances and problems with respect to the fundamental issue at stake. The dialogue facilitator does *not* teach philosophical theory and he does *not* instil practical wisdom. He or she is involved in the discussion indirectly, by paying attention to the words and statements of the group members.
- A Socratic dialogue is concerned with the thoughts and experiences of the group members *themselves* with respect to their discussion theme. It is about the relation between the group member him- or herself and the fundamental issue - it is *no* abstract theory building on remote issues.
- A Socratic dialogue is a free exchange of thoughts and experiences - there is *no* prior aim, which has to be reached, like consensus or group conformity or company profit.
- Essential for a Socratic dialogue is that group members have to give themselves leisure to go into the issue at hand, and *not* to be pressed for time during the dialogue.

- In a Socratic dialogue, discussion partners learn to listen to others and to themselves, and to bring their thoughts forward in a suitable way - *with respect to the issue* which is under discussion. The dialogue is *not* focussed on interaction and group processes for their own sake.
- A Socratic dialogue is confined to those issues, which allow for a large measure of openness from the members of the group - it is *not* concerned with issues the participants are not prepared to be open about.
- In a Socratic dialogue, group members may gain a deeper experience of their own thoughts and attitudes with respect to a fundamental issue. The dialogue does *not* provide new information on this issue.

2. Practical information

- A Socratic dialogue is conducted with groups of about 8 persons.
- A Socratic dialogue should not contain less than 4 sessions of two hours, preferably more.
- The basis of a Socratic dialogue is a short document of fundamental importance to all group members.
- A Socratic dialogue is facilitated by a professional philosopher, trained in recognising patterns of thought, resistances, blockades, inconsistencies etc. This philosopher does not give his own opinions on the issue, but he participates in the discussion in an oblique way.
- What is discussed in the Socratic dialogue remains confidential, and will not be divulged without all members' consent.
- In this confidential atmosphere, group members are asked to be as open as possible with respect to the issue at stake, not to be afraid to show their problems, reluctance or criticism, but to avoid issues they are reluctant to discuss.
- The dialogue is taped or videotaped, and afterwards it is edited in written language.
- In later sessions the written accounts of prior sessions may be discussed.