

**Onder invloed
Wijsgerig festival Drift
2014**

Channa van Dijk
Voorwoord

Deze publicatie is een verslag van het festival dat op 12 april 2014 in LAB111 heeft plaatsgevonden. Na vorig jaar de kans te hebben gekregen een dergelijk verslag tot stand te brengen, leek het ons vanzelfsprekend dit project voort te zetten en op deze manier een prachtig archief te creëren van wat hopelijk een jarenlang terugkerende traditie mag zijn.

De oprichting van Drift kwam in 2007 voort uit onvrede over de kwaliteit van het aanbod van wijsgerige festivals. Dit is echter slechts de concrete aanleiding van de oprichting van Drift. Er ligt iets anders aan ten grondslag, namelijk de liefde voor de wijsbegeerte en het enthousiasme dit met anderen te delen, hetgeen de reden is dat het festival nog steeds bestaat en er ieder jaar weer studenten zijn die het organisatorische stokje over willen pakken. Drift is inmiddels dan ook uitgegroeid tot een festival met een eigen identiteit. Een plek waar gerenommeerde namen in debat gaan met jong aanstormend talent, waar ruimte bestaat voor complexe, specialistische en diepgravende filosofische theorieën, maar ook voor losgaan op de dansvloer. En waar bovendien hoogstaande academische filosofie toegankelijk wordt gemaakt voor zoveel mogelijk geïnteresseerden.

Elk jaar heeft Drift een nieuw thema. Ditmaal was er gekozen voor het thema *Onder Invloed*. Uitgangspunt van dit thema was reflecteren op de kritische houding die de filosofie op wetenschap kan hebben. Zo ontwikkelde de filosofie zich tijdens twintigste eeuw als zeer kritisch; alle goede bedoelingen en idealen die de Verlichting en vooruitgang hadden gebracht, moesten worden ontmanteld. Deze mooie beloftes bleken altijd onder invloed te zijn van religie, overheden, en markten die de burgers niet vrijmaakten, maar steeds verder in hun macht kregen. De filosofie van de twintigste eeuw was sterk in het blootleggen van deze invloed. Zij was echter niet in staat om hier een positief antwoord tegenover te stellen. Hier ligt een taak voor de huidige filosofie. Hoe kunnen de wetenschapper en de politicus nog worden vertrouwd als ze altijd onder invloed zijn? Kunnen we niet anders dan overgeleverd zijn aan hun macht? Wat is de mogelijkheid van verzet? Of zijn we met wantrouwen in de politiek en wetenschap nog verder van huis? Oftewel; hoe kunnen begrippen als objectiviteit,

waarheid, moraal en vrijheid een positieve invulling krijgen, nadat de filosofie heeft laten zien dat ze altijd onder invloed staan? Dit is de uitdaging die Drift is aangegaan tijdens deze avond en het antwoord hierop is te lezen in het boek dat u nu voor u heeft.

Voor ons was het realiseren van dit e-boek een goede leerschool. Niet alleen het beluisteren van de lezingen, maar ook het transcriberen, redigeren en uiteindelijke uitgeven ervan hebben ons veel geleerd. Helaas hebben wij wel een aantal tegenslagen ervaren. Ten eerste hebben wij het debat, met de voor dit moment¹ zeer toepasselijke titel 'The Longing for Total Revolution', tussen Robin Celikates en Gijs van Oenen, niet op kunnen nemen in deze publicatie. Ten tweede hebben wij ook de lezing van Ruth Sonderegger over een herinterpretatie van de vroege Frankfurter Schule middels de late Foucault hier ook niet op kunnen nemen. Wel zijn wij erg dankbaar voor alle lezingen en debatten die wij wel op hebben kunnen nemen.

Namens de redactie van deze publicatie wens ik u veel plezier met het lezen van dit e-boek.

1 Op moment van schrijven zijn de studentenprotesten, waarbij onder andere het Bungehuis en het Maagdenhuis werden bezet, voor de democratisering van de universiteit volop bezig.

Inhoudsopgave

Lezingen en debatten

- 10 **Katrien Schaubroeck**
- 30 **Philippe Descola**
- 44 **Markus Gabriel**
- 64 **Ray Brassier**
- 82 **Francesco Berto**
- 94 **Paul Cliteur en Victor Kal**
- 112 **Henk Oosterling**
- 120 **Tomáš Sedláček**
- 130 **Thomas Muntz**
- 134 **Andrea Speijer Beek**

Traplezingen

- 140 **Sigmund Bruno Schilpzand**
- 144 **Jojanneke Vanderveen**
- 152 **Harriet Bergman**

Poëzie

- 158 **Hannah van Binsbergen**
- 164 **Harm Hendrik ten Napel**

Lezingen en debatten

Katrien Schaubroeck
Het medicijn van de liefde

Katrien Schaubroeck is werkzaam als universitair docent
Wijsbegeerte aan de Universiteit Antwerpen.

Het algemene thema van dit Drift-festival *Onder invloed* kan vele kanten op. Grote systemen en dito bedrijven, politieke ideologieën en economische machten oefenen een invloed op ons uit – waarover ik het niet zal hebben. Van nature en ook beroepshalve leg ik me liever toe op de kleine invloeden in ons leven, de kleine genegenheden, de persoonlijke voorkeuren die het leven in een bepaalde richting duwen; de invloeden van binnenuit, zou je kunnen zeggen. En één van de meest invloedrijke krachten in ons persoonlijke leven is zonder twijfel de liefde.

Nadenken over de liefde kan inspireren tot een antwoord op de vraag van dit festival: “hoe kunnen begrippen als objectiviteit, waarheid, moraliteit en vrijheid nog een positieve invulling krijgen, nadat de filosofie heeft laten zien dat ze altijd onder invloed staan?” Liefde is immers iets positiefs. Althans, ik zal het interpreteren als iets positiefs, en dat lijkt me niet zo ver gezocht. Als er onder jullie toch cynici zijn, dan volstaat het dat zij mee nadenken over liefde als ideaal, waar de al te menselijke werkelijkheid wel eens van afwijkt.

Nadenken over de liefde is een vorm van nadenken over de mogelijkheid dat een invloed positief kan zijn. Wanneer ons handelen en ons denken beïnvloed worden door waar wij om geven, of waar wij van houden, dan hoeft dat niet slecht te zijn. Een filosoof die ons daarvan wil overtuigen is de Amerikaanse filosoof Harry Frankfurt. Ik zal zijn filosofie, en met name zijn boek *The Reasons of Love* (2004), als uitgangspunt nemen voor mijn lezing, maar ik ga uiteindelijk voorbij zijn standpunt. Ik vind namelijk dat hij een aantal interessante vragen onbeantwoord laat. Eén vraag die hij onbeantwoord laat en die interessant is in het kader van dit Drift-festival, is de vraag of liefde blind is, dan wel of liefde een *eye-opener* is. Als dat laatste het geval is, als liefde ons ook nog eens tot kennis zou brengen, dan is het pas echt een invloed ten goede.

Ik zal eerst de filosofie van Harry Frankfurt uitleggen. Frankfurt is op zijn eigen manier geïnteresseerd in wat je ‘het Goede Leven’ zou kunnen noemen. Ik zeg ‘op zijn eigen manier’, omdat Frankfurt geen moraalfilosoof is. Als hij het over het goede leven heeft, heeft hij het niet over het moreel goede leven, maar over een gelukkig leven of een betekenisvol leven.

En het cruciale ingrediënt voor een betekenisvol leven is volgens hem de liefde. Liefde geeft ons leven zin en richting. Liefde vervoert mensen. Dit is letterlijk te nemen: liefde zet mensen in beweging. Zelfs Oblomov, de antiheld uit het gelijknamige boek van Gontsjarov, wordt door de liefde in beweging gebracht. Olga, het buurmeisje van Oblomov, ontsteekt in hem een vuur dat hem niet alleen doet opstaan uit zijn bed (dat betekent al heel wat voor Oblomov), maar ook nog eens naar buiten doet gaan voor wandelingen en diners. Liefde is een motiverende kracht, zegt Frankfurt, waarbij hij niet enkel denkt aan liefde voor personen, zoals in het geval van Olga en Oblomov. Ook projecten of idealen, voetbalclubs of vaderlanden kunnen het object van liefde zijn.

Wat bedoelt Frankfurt met liefde? In eerste instantie bedoelt hij iets anders dan een emotie. Het is meer dan dat. Hij noemt het een gedaante van de wil: "a configuration of the will". Liefde toont zich als een patroon in onze disposities en motivaties. Frankfurt geeft nergens echt een definitie, maar wat het dichtst in de buurt komt is de volgende beschrijving: liefde is een belangeloze bekommernis voor het welzijn van de beminde of het beminde object, een bekommernis die bovendien persoonlijk is, die een volledige identificatie van de eigen belangen met die van de geliefde impliceert en die, ten slotte, heel belangrijk, niet onder de wilscontrole van het subject valt.¹ Bij deze vier voorwaarden sta ik even stil.

Ten eerste is liefde volgens Frankfurt belangeloos ('disinterested'). Het subject, of de minnaar ('the lover'), verlangt ernaar dat de belangen van de geliefde (of het geliefde object) behartigd worden, *for his (its) own sake*. De minnaar streeft dus geen ander doel na dan het welzijn van de geliefde op zich. Als zodanig brengt liefde *final ends* tot stand, dingen die de waarom-vraag een halt toeroepen.

Ten tweede is liefde persoonlijk. In tegenstelling tot andere vormen van belangeloze zorg om iemand, zoals in het

1 Ook Frankfurt gebruikt de termen 'the lover' en 'the beloved' in de neutrale betekenis van 'iemand die houdt van iets/iemand' en 'iemand van wie gehouden wordt'. Met 'de beminde' wil ik me niet beperken tot de romantische geliefde. Ook een kind kan bemind/een beminde zijn.

geval van liefdadigheid, kan de minnaar zijn liefde niet aan om het even wie geven. Het object van liefde is niet inwisselbaar, wat intuïtief een aannemelijke stelling is. Een geliefde houdt van zijn geliefde als van een uniek persoon en niet als van een instantiatie van een type.

Ten derde impliceert liefde identificatie. Wanneer je van iemand of iets houdt, verbind je je lot aan dat van de ander en deel je in de vreugde of in het verdriet van de ander. Gisteren bijvoorbeeld, heeft voetbalclub Anderlecht heel goed gespeeld. Ze hebben gewonnen van Lokeren, wat betekent dat ze nog de *play-offs* kunnen halen en hierdoor was het bij ons thuis een hele leuke avond. Mijn man is grote supporter van Anderlecht en zijn humeur hangt vaak toch een beetje af van hoe het gesteld is met de prestaties van zijn ploeg. Hij geeft om die ploeg, heel duidelijk.

Ten vierde is liefde onvrijwillig. Daarmee bedoelt Frankfurt dat het niet in onze macht ligt om te bepalen waar wij van houden. En in die zin is liefde voor Frankfurt waarlijk een invloed die wij ondergaan. Liefde beperkt onze wilsvrijheid en onderwerpt ons aan een heel apart soort dwang, die Frankfurt bestempelt als 'volitional necessity', wilsnoodzakelijkheid. Wilsnoodzakelijkheid is aan het werk daar waar mensen voelen dat ze niet anders kunnen dan geven om hun kinderen, hun gezondheid, hun idealen of om hun voetbalploeg. Hun handelingsvrijheid is beperkt, omdat de alternatieven die ze kunnen willen beperkt zijn. Maar anders dan een meesleurende jaloezie of een onweerstaanbaar verlangen of een fobie, wordt een wilsnoodzakelijkheid ervaren als eigen aan het zelf. Ze is een mens zelfs het meest eigen, aangezien ze net de grenzen van zijn identiteit afbakent. Een bekend voorbeeld dat Frankfurt geeft, is het voorbeeld van Martin Luther die voor de keizer staat en zegt: "Hier sta ik, ik kan niet anders". Juist in de handelingsbeperkteid die Luther hiermee uitdrukte, toont zich ten volle wie Luther was en waar hij voor stond. In de woorden van Frankfurt: "The essence of a person is a matter of contingent volitional necessities by which the will of the person is as a matter of fact constrained."²

2 H. Frankfurt, 'Autonomy, Necessity and Love', p. 138.

Het is dus wel duidelijk dat liefde motiveert. Liefde zet ons in beweging. Liefde redt ons van de apathie en van de verveling die door Frankfurt heel ernstig wordt genomen. Verveling is volgens hem een levensbedreigende conditie. Maar nog belangrijker dan dat ze motiveert, is dat liefde ook ultieme redenen geeft voor ons handelen. Ze doet dat door het leveren van finale doeleinden, *final ends*. Die wilsnoodzakelijkheden, waar het geval van Luther een voorbeeld van is, die onbetwifelbare houvasten in het leven verklaren waarom liefde zo centraal is om een goed leven te kunnen leiden. Als liefde ons slechts zou motiveren, dan zou het niet duidelijk zijn waarom ze zo belangrijk is. Immers, er zijn ook andere dingen dan liefde die ons kunnen motiveren: we kopen een nieuwe fiets, omdat die in promotie is of we staan vroeg op, omdat we niet te laat op ons werk willen komen. Motivaties alleen zijn echter niet voldoende. We hebben ook finale doeleinden nodig, en wel om een halt toe te roepen aan die keten van waarom-vragen: waarom doe ik dat? Waarom koop ik een fiets die in reclame is, waarom wil ik op tijd opstaan, enzovoort. Zonder finale ijkpunten, zegt Frankfurt, zou het leven "empty and vain"³ zijn; leeg en ijdel. En hiermee zijn we aangekomen bij het meest controversiële onderdeel van zijn filosofie, en dat is dat Frankfurt liefde niet alleen een bron van motivatie noemt, maar ook een bron van redenen die ons rechtvaardigingen aanreikt voor bepaalde handelingen of keuzes. Hij maakt van liefde een autoriteit die ons dicteert en zegt wat we moeten doen. En dat is controversieel, omdat veel filosofen niet de liefde, maar de rede als ultieme autoriteit naar voren schuiven. Volgens velen zijn het rationele principes, en niet onze toevallige genegenheden, die ons uiteindelijk zeggen wat wij moeten doen. Maar die gedachte vindt Frankfurt onrealistisch:

If we are to resolve our difficulties and hesitations in settling upon a way to live, what we need most fundamentally is not reasons or proofs. It is clarity and confidence. Coping with our troubled and restless uncertainty about how to live does not require us to discover what way of living can be justified by definitive argument. Rather, it requires us simply to understand

3 H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 53.

In deze passage, maar ook elders, minimaliseert Frankfurt het belang van de rede en hij zet zich daarbij graag af tegen Immanuel Kant. Het ideaal van een goed leven is volgens Frankfurt een leven dat gestuurd wordt vanuit een onverdeelde, sterke en heldere wil. Dat wil zeggen een leven waarin het duidelijk is wat je prioriteiten zijn, wat je belangrijk vindt, een leven waarin je alles op een rijtje hebt en er niet te veel waardeconflicten zijn. En als er toch conflicten ontstaan, ben je in staat die op te lossen, omdat je weet wat het belangrijkste is. Frankfurt spreekt in termen van een 'wholehearted will', een onverdeelde wil, die toelaat om ons zonder twijfel en reserve over te geven aan een zaak waar we om geven of aan een persoon waar we van houden. Deze 'wholeheartedness' is het hoogste goed dat we kunnen bereiken volgens Frankfurt.

Frankfurts visie op liefde als bron van redenen heeft uiteraard verschillende reacties uitgelokt. Een kritische reactie die ik wil vermelden is die van Susan Wolf, een Amerikaans filosoof die onder andere *Meaning in Life and Why it Matters* (2010) geschreven heeft. Hierin argumenteert ze dat mensen het niet alleen belangrijk vinden om te weten waar ze van houden, om daar dan vervolgens hun onverdeelde aandacht aan te kunnen geven. Mensen vinden het ook belangrijk dat ze van iets houden dat het waard is om van te houden. Frankfurt zegt dat liefde aan het leven zin en richting geeft. Maar hoe kan dit het geval zijn, wanneer mensen er niet bij zouden stilstaan of ze wel geven om die dingen die het waard zijn om erom te geven? Betekenis is niet iets dat je eigenhandig, in je eentje, maakt. Het is niet automatisch zinvol om je leven ergens rond op te bouwen, simpelweg omdat je erom geeft. Wolf geeft het voorbeeld van iemand die zich tot levensdoel stelt om nooit op de voegen tussen de stoeptegels te lopen en zij stelt zich daar serieus de vraag: hoe kan dat een zinvol leven zijn?

Frankfurt zegt over een betekenisvol leven het volgende: "A person's life is meaningful only if he spends it to some considerable extent in activity that is devoted to things that

4 H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, p. 28.

he cares about.”⁵ Wolf is het hiermee oneens. Volgens haar is dat misschien wel een noodzakelijke voorwaarde, maar zeker niet voldoende om tot een betekenisvol leven te komen. Wolf suggereert dat er onafhankelijke en objectieve criteria zijn die bepalen wat een waardevol leven is. Frankfurt ziet twee problemen met deze suggestie. Ten eerste vraagt hij zich af wat die onafhankelijke criteria dan zouden kunnen zijn en ten tweede waarom die ons zouden aanspreken. We moeten immers iets in de onafhankelijke criteria kunnen zien, opdat ze geen heteronome macht worden die ons bezet. Hij schrijft hierover in ‘On the Usefulness of Final Ends’ (1992): “The demand for self-less objectivity is in this context not a reasonable one. It makes no sense to attempt an impersonal approach, from no particular evaluative point of view, to the problem of how one should live.”⁶ Voor een adolescent die zich afvraagt wat hij na de middelbare school zal studeren, heeft het toch ook weinig zin om verschillende beroepen objectief op hun waarde te beoordelen? De beslissing hangt niet af van het antwoord op de vraag ‘is het leven van een arts waardevoller dan dat van een filosoof?’ maar van het antwoord op de vraag ‘wat zal het beste in mij naar boven halen?’, ‘welk beroep zal het meest bijdragen tot een waardevol leven voor mij?’ Het punt dat Frankfurt wil maken is dat er altijd al een aantal particuliere, persoonlijke, contingente interesses en passies zijn, die mij bepalen en die bepalen wat voor mij een goed leven is. Met andere woorden: ik sta altijd al onder invloed van iets wanneer ik een beslissing neem. Zolang dat een invloed is die van binnenuit komt, een invloed die mij maakt tot wie ik ben, ziet Frankfurt geen enkel probleem.

Frankfurt brengt nog een tweede bezwaar tegen Wolf naar voren, dat ons naar een nieuw gedeelte in mijn verhaal zal brengen. Frankfurt stelt vast dat de relatie tussen het liefdevolle en het waardevolle omgekeerd is aan hoe Wolf het voorstelt. Volgens Frankfurt doet Wolf alsof het mogelijk zou zijn dat wij ons eerst afvragen wat waardevol is en dat we

5 H. Frankfurt, ‘On the Usefulness of Final Ends’ in: H. Frankfurt, *Necessity, Volition and Love*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 87.

6 Idem, p. 93.

dan vervolgens beslissen om daarvan te gaan houden. Maar zo werkt het helemaal niet, zegt Frankfurt. Integendeel, liefde beïnvloedt wat we waardevol vinden. En hij schrijft over zijn liefde voor zijn kinderen:

I can declare with unequivocal confidence that I do not love my children because I am aware of some value that inheres in them independent of my love for them. [...] It is not because I have noticed their value, then, that I love my children as I do [...] It is really the other way around. The particular value that I attribute to my children is not inherent in them but depends upon my love for them. The reason they are so precious to me is simply that I love them so much.⁷

En Frankfurt denkt dat dit punt, dat liefde vooraf gaat aan iets waardevol vinden, te veralgemeniseren valt. Dus liefhebben komt eerst en de waardering komt daarna. De vraag welke dingen het waard zijn om van te houden is om die reden onmogelijk te beantwoorden. Ik denk dat Frankfurt hier mist spuit door de vraag naar wat een waardevolle eigenschap is te identificeren met de vraag naar wat belangrijk is. Niemand, ook Wolf niet, zal ontkennen dat iemand liefhebben ertoe leidt dat je die persoon belangrijk gaat vinden: je kinderen worden bijvoorbeeld belangrijk omdat je van hen houdt. Waar de controverse echter over gaat, is de vraag of liefde een respons is op waardevolle eigenschappen van een persoon. We mogen ervan uitgaan dat Frankfurt ook deze laatste vraag negatief zou beantwoorden. En velen zouden het met hem eens zijn dat het zinloos is om aan een ouder te vragen welke waardevolle eigenschappen zijn kind bezit en dan te beargumenteren dat liefde van de ouders daarop gebaseerd is. De menselijke psyche zorgt ervoor dat het vaak andersom gaat. We merken dit vaak genoeg: ouders dichten hun kinderen allerlei talenten toe omdat zij van hen houden. Liefde zorgt ervoor dat je positieve eigenschappen ziet – dus kan liefde niet gegrond zijn in die eigenschappen, aldus Frankfurt. Ook in de volksmond erkent men deze vervormende invloed van de liefde op de waarneming. Liefde maakt blind, zegt men dan. Liefde kleurt de waarneming en benevelt het beoordelingsvermogen. Dat

7 H. Frankfurt, *The Reasons of Love*, p. 39.

is de reden waarom een leraar geen examen van zijn kind mag afnemen, of dat men niet in een assisenjury [Vlaamse rechtspreekende volksjury, waarbij zitting wordt bepaald door loting –red.] mag zetelen wanneer de beklagde een vriend is.

De onderliggende gedachte is dat liefde interfereert met kennis. Maar is dit inderdaad het geval? Verhindert liefde dat de waarheid aan het licht komt? Vervormt liefde onze blik? Be-nevelt ze onze rationele vermogens? Deze vragen wil ik graag exploreren, omdat ze zo nauw aansluiten bij het thema van dit Drift-festival en omdat Frankfurt het nalaat hier dieper op in te gaan.

Een spreekbuis voor het wijdverbreide idee dat liefde blind is, is Stendhal. In zijn essay *De L'Amour* (1822) schrijft hij over het liefhebben als een proces van transformeren, idealiseren en kristalliseren. Deze laatste term staat centraal in zijn beschrijving van wat liefde is. Stendhal vergelijkt liefde met wat er gebeurt wanneer je een takje in een zoutmijn in Salzburg gooit. Dan zullen zich daar na verloop van tijd duizenden zoutkristallen op die tak vormen en zit die tak zo vol met diamantjes, dat je de oorspronkelijke tak niet meer herkent. Zo ook kent men degene die men liefheeft duizenden perfecte eigenschappen toe, zegt Stendhal. Dat is de werking van de liefde.

Onder invloed van de liefde zijn mensen partijdig en is hun blik bevangen, hun oordeel gekleurd. De Australische filosoof Simon Keller sluit zich aan bij Stendhal en zegt dat kristallisatie een correcte beschrijving is van hoe liefde werkt. Hij gaat echter nog een stap verder door te zeggen dat het ook zo moet zijn, dat de liefde zo hoort te werken. Het is deze laatste overtuiging die hem bij een filosofisch probleem brengt, namelijk een onophefbare spanning tussen liefde en kennis – een conflict tussen de principes van vriendschap en epistemische standaarden.

De titel van Kellers boek, *The Limits of Loyalty* (2010), geeft u al een beetje een idee van waar zijn argument naartoe gaat. Keller bouwt zijn argument op aan de hand van een voorbeeld uit de Amerikaanse serie *Friends*. In een bepaalde aflevering zijn Joey en Chandler samen onderweg naar Las Vegas, omdat Joey daar een rolletje mag spelen in een grote

productie. Joey is erg opgewonden over het vooruitzicht. Om de tijd te doden spelen ze een vraag-antwoord-spelletje, waarbij de opdracht is om zo snel en spontaan mogelijk te antwoorden. Een vraag is bijvoorbeeld: "Met wie zou je liefst naar bed gaan, Monica of Rachel?" Dan stelt Joey de vraag aan Chandler: "Denk je dat deze rol mijn doorbraak wordt?" Zonder nadenken flapt Chandler eruit: "Nee." Joey is gekwetst, Chandler voelt zich een verrader. Hij probeert het goed te maken, maar het lukt niet, hij wordt uit de auto gezet. En Joey gaat alleen naar Las Vegas.

Keller vindt dat Joey terecht kwaad wordt, en dat Chandler zich terecht schuldig voelt. Doordat Chandler niet in hem gelooft, schiet hij tekort als vriend van Joey. Je kan je afvragen: maar wat moet Chandler dan doen? Moet hij dan liegen? Maar dat is niet het punt, zegt Keller. Het punt is dat Chandler niet alleen moet *zeggen*, maar ook moet *denken* dat zijn vriend het gaat maken. Volgens Keller zitten deze intuïties vervat in hoe we spontaan over vriendschap spreken:

[G]ood friends believe in each other, they give each other the benefit of the doubt, they see each other in the best possible light. The suggestion contained in these platitudes, and in the incident from Friends, is that when good friends form beliefs about each other, they sometimes respond to considerations that have to do with the needs and interests of their friends, not with aiming at the truth. That is part of what makes them good friends.⁸

Kort en bondig: "[G]ood friendship can involve the tendency to form certain beliefs and resist others, independently of the evidence."⁹ Soms moet je met andere woorden kiezen volgens Keller: ofwel ben je een goede vriend, ofwel ben je een goede denker. Bij mij wringt dit een beetje, want het blijft toch dubbel: wat moet Chandler dan doen als hij nu eenmaal ziet dat Joey geen acteertalent heeft? Maakt die observatie hem werkelijk tot een minder goede vriend?

Keller beschrijft nog een ander voorbeeld om ons te overtuigen. Eric werkt in een café waar af en toe poëzieavonden

8 S. Keller, *The Limits of Loyalty*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 25.

9 Idem.

georganiseerd worden. Beginnende dichters komen daar hun werk uitproberen. Er zitten soms uitgevers in het publiek en het kan het begin zijn van een carrière als dichter. Eric's goede vriendin Rebecca vertelt hem enthousiast dat ze zich heeft opgegeven om op een volgende avond haar werk voor te lezen. Ze vraagt of Eric denkt dat de uitgever geïnteresseerd zou zijn in haar gedichten. Als Eric zich een goede vriend toont, volgens Keller, antwoordt hij volmondig: "Ja natuurlijk!" Hij deelt haar enthousiasme en steunt haar in deze spannende onderneming. Dat is wat goede vrienden doen, zegt Keller.

Ideeën over goede vriendschap kunnen echter nogal eens verschillen. Ik weet niet of ik vind dat een goede vriend "Ja, natuurlijk!" moet antwoorden, en al helemaal niet als die vriend nog niet eens de gedichten heeft gehoord! Aan de hand van een vergelijking verfijnt Keller zijn standpunt. Stel dat er uitsluitend vreemden hun gedichten komen voorlezen. Dan zal Eric met andere verwachtingen naar de voorleessessie gaan en zal hij tijdens de sessie anders luisteren. Bijvoorbeeld wanneer zijn vriendin op het podium staat, zou het heel vreemd zijn als hij vreest dat het verschrikkelijk gaat worden. En het zou geen blijk geven van goede vriendschap wanneer Eric zou focussen op zinnen die niet goed lopen, een rijm dat vergezocht is, metaforen die banaal zijn. Dat kan hij doen bij een wildvreemde, maar niet bij een vriendin. Het is zelfs zo dat exact hetzelfde gedicht uitgesproken door Rebecca of door een onbekende bij Eric een andere reactie moet losmaken volgens Keller. In het geval van Rebecca zou Eric spontaan moeten zoeken naar de sterke aspecten en zou hij vanzelf aangetrokken moeten worden door de best mogelijke interpretatie.

Deze vergelijkende oefening verduidelijkt dat Keller niet zegt dat we automatisch alle producten van onze vrienden briljant of geniaal moeten vinden. Het enige wat Keller nodig heeft om zijn argument te laten werken betreffen onze intuïties aangaande de meer waarschijnlijke en meer voorkomende situaties van middelmatige, half goede, half mislukte artistieke pogingen.

If Eric behaves as a good friend would, then there will be possible situations under which Eric will believe that Rebecca's

poetry was pretty good, and that there is a decent chance that the literary agent will show some interest in publishing it, even though he would not have those beliefs about the work of a stranger who read exactly the same poem in exactly the same way.¹⁰

Als we het daarmee eens zijn, geven we toe dat Eric tegen epistemische standaarden moet ingaan. Epistemisch gezien is er immers geen enkel relevant verschil tussen het gedicht voorgedragen door een vreemde of door Rebecca – het rijm, de metaforen en de intonatie zijn exact hetzelfde. Zouden onze overtuigingen over de kwaliteit van het gedicht dan niet ook constant moeten zijn? Keller denkt van niet en dat brengt ons bij een probleem: een spanning tussen liefde en kennis en hoe we daarmee moeten omspringen. Daar zal ik zo meteen verder op ingaan. Laten we ons echter, om Keller recht te doen, eerst nog afvragen waarom het zo zou moeten zijn dat vrienden elkaars artistieke exploten welwillend moeten bejegenen.

Keller gaat ervan uit dat vrienden zich openen voor elkaar. Dat lijkt mij ontegensprekelijk waar. Onze persoonlijkheden worden gevormd door interactie met onze vrienden, omdat we toelaten dat zij ons gedrag en karakter, interpreteren, bekritisieren en becommentariëren – wij doen bij hen immers hetzelfde. Vrienden bevestigen of negeren bepaalde karaktereigenschappen of interesses of talenten bij elkaar. Wie een vriendschap aangaat, zet daarom in zekere zin zichzelf op het spel. Het is die wederzijdse openheid in vriendschap die Keller ertoe brengt om te zeggen dat een vriend ervan uitgaat dat zijn vriend goede gedichten schrijft. Als vriend ben je bereid je te laten leiden door het wereldbeeld en het perspectief van je vrienden. Wanneer die de wereld op een bepaalde manier zien, dus wanneer die bijvoorbeeld denken dat hun gedichten goed genoeg zijn om een kans te wagen op een voorleessessie, moet je als vriend initieel spontaan dezelfde mening zijn toegedaan. Dat is een *default*-positie, zegt Keller:

It is obvious to Eric that Rebecca's poetry is important to her, and that it is important to her because she sees it as having certain

10 S. Keller, *The Limits of Loyalty*, p. 29.

qualities and prospects. [...] Eric will not be open to Rebecca's way of seeing things, in the relevant sense, if he antecedently expects that her poetry will not be any good, or if he fails to hear it with a special degree of sympathy.¹¹

Uit eigen ervaring weet ik dat het zo is dat vrienden mij inderdaad nieuwe overtuigingen bijbrengen of mij aan oude overtuigingen doen twijfelen. Dat is deel van wat vriendschap is: je stelt je open voor andere wereldvisies. Wanneer een wildvreemde tegen me had gezegd dat *La Grande Bellezza* toch maar een sentimentele artificiële barokprent was, had ik dat geen seconde ernstig genomen. Maar wanneer goede vrienden dat zeggen, dan geloof ik het weliswaar nog niet meteen, maar dan probeer ik er wel iets in te zien, omdat hun wereldbeeld mij aanspreekt. Dus als ik een goede vriendin wil zijn, moet ik wel proberen iets met die mening te doen. Nog een ander voorbeeld: ik had in mijn hele leven hooguit één of twee sciencefictionfilms gezien tot ik een vriendin leerde kennen die er helemaal weg van was. En daar zette ik mijn eigenste zelf op het spel. Een groot gevaar zat daar niet in verborgen, maar het was wel een grote verrassing voor mezelf dat dat ik mijn geest opende voor sciencefiction en geheel uit eigen wil de drie *Terminator*-films op één avond heb uitgekeken.

Je gaat anders om met de overtuigingen van je vrienden dan met die van vreemden. En je gaat ook anders om met de dingen die over je vrienden verteld worden dan met wat over vreemden gezegd wordt: je gelooft niet zomaar de prattjes die over je beste vriend de ronde doen, je wil dat dubbel checken of je zoekt een andere verklaring voor zijn gedrag, je verzamelt meer gegevens. Zelfs wanneer je over net dezelfde gegevens beschikt als die neutrale derde partij, kun je er nog altijd een andere draai aan geven. In plaats van bijvoorbeeld te zeggen dat je vriend een rokkenjager is, noem je hem een levensgenieter. Of hij is niet brutaal, maar hij is eerlijk en direct. Je beoordeelt het karakter en de prestaties van je vrienden welwillender dan die van vreemden. Ik denk dat Keller daar wel een punt heeft. Als vriend ben je partijdig. En als we Keller moeten geloven is die partijdigheid in strijd met goede

11 S. Keller, *The Limits of Loyalty*, p. 39.

epistemische standaarden en tegelijkertijd is die partijdigheid noodzakelijk om een goede vriend te zijn. De bereidheid of de spontane neiging om bepaalde feiten te negeren of te minimaliseren is noodzakelijk inherent aan vriendschap. Vandaar het probleem dat handelen als een goede vriend impliceert dat je er irrationele overtuigingen op nahoudt.

De moraal van het verhaal volgens Keller is niet dat gebrek aan kennis dan maar de prijs is die we moeten betalen voor vriendschap. Hij argumenteert voor het tegendeel: dat het conflict tussen epistemische integriteit en vriendschap ons goede redenen geeft om af en toe niet zo'n goede vriend te zijn. Onze identiteit als een kennis-nastrevend rationeel wezen is ons veel waard en dat moeten we niet lichtzinnig opgeven. We moeten niet te snel toegeven dat *The Terminator* een goede film is en *La Grande Bellezza* een slechte. We moeten niet te snel de vriend verontschuldigen voor zijn vrouwonvriendelijke gedrag. Keller zegt niet dat we altijd in het voordeel van epistemische integriteit moeten kiezen, hij geeft geen recept, geen formule, die voorschrijft wanneer we wel of niet een stukje rationaliteit mogen opofferen voor de lieve vriendschap. Maar de titel van zijn boek is niet voor niets *The limits of loyalty*; hij wil wijzen op de grenzen en de epistemische nadelen van vriendschap en hij pleit ervoor om vriend te zijn met mate.

Een belangrijk probleem met Kellers opvatting wordt opgemerkt door de Amerikaanse filosoof Troy Jollimore in zijn boek *Love's Vision*¹². Het probleem, volgens Jollimore, is dat Keller zich uitsluitend richt op de gevallen waarin vriendschap botst of wringt met epistemische rationaliteit. Jollimore ontkent niet dat er soms zo'n conflict kan zijn, maar hij betreurt het dat Keller niet eveneens overweegt dat vriendschap en liefde soms naar de waarheid leiden in plaats van naar een illusie. Hier zit zeker iets in, denk ik. Het probleem volgens Jollimore is dat Keller, en vele andere filosofen met hem, veronderstelt dat er maar één set van epistemische standaarden is die altijd en overal van toepassing is, namelijk standaarden die vereisen dat je afstandelijk en onpersoonlijk waarneemt

12 T. Jollimore, *Love's Vision*. Princeton, Princeton University Press, 2011.

en oordeelt. Er zijn echter contexten waarin een afstandelijke houding helemaal geen kennis oplevert. Jollimore verwijst naar kunst. Om te weten wat een gedicht of een schilderij betekent, moet je je laten vervoeren. Het is daarom flagrant onjuist om zonder nuancering een onthecht standpunt te verheffen tot het enige standpunt van waarop je kennis kunt opdoen. En niet enkel kunstwerken, ook mensen laten zich beter kennen door iemand die op hen betrokken is. Iemand die met empathie en nauwgezette aandacht en interesse iemands handelingen in een breder kader probeert te plaatsen, komt tot een juistere interpretatie, een beter begrip. Een betrokken standpunt is daarom epistemisch gezien even respectabel als een afstandelijk en onpersoonlijk standpunt. Een neutraal en emotioneel onbetrokken standpunt is heus niet altijd het beste, het meest kennis opleverende, het meest waarheidslievende standpunt. Jollimore spreekt daarom over 'different epistemic practices', verschillende epistemische praktijken, die naast elkaar mogen bestaan.

Hoewel ik dit een interessante gedachte vind, denk ik dat het nog interessanter wordt wanneer je nog een stap verder zet: wanneer je niet alleen zegt dat epistemische praktijken naast elkaar staan en gelijkwaardig zijn, maar wanneer je verdedigt dat het liefdevolle standpunt epistemisch gezien superieur is.

Dit idee vinden we terug in het werk van Iris Murdoch, de Britse romanschrijfster en filosofe. Zij heeft in 1964 een essay geschreven getiteld 'The Idea of Perfection' waarin ze een veelzeggend voorbeeld geeft. Ze beschrijft een vrouw die vijandig staat ten aanzien van haar schoondochter. Ze vindt haar schoondochter onvoldoende verfijnd, vulgair, onbeleefd en een beetje kinderachtig. Maar de schoonmoeder is een intelligente en welmenende vrouw, zo beschrijft Murdoch haar, en ze is ertoe in staat om aan zichzelf en aan haar eigen oordeel te twijfelen. De vrouw zegt tegen zichzelf:

"I am old-fashioned and conventional. I may be prejudiced and narrow-minded. I may be snobbish. I am certainly jealous. Let me look again." After reflecting on her own prejudices, and after observing the girl with 'careful and just attention', her vision changes. She discovers the daughter-in-law to be "not vulgar

but refreshingly simple, not undignified but spontaneous, not noisy but gay, not tiresomely juvenile but delightfully youthful.”¹³

Murdoch gebruikt dit voorbeeld in een argument tegen behaviouristische handelingstheorieën en in het bijzonder die van Stuart Hampshire. Volgens Murdoch kan er, zelfs als er door omstanders niets te observeren valt, toch een handeling plaatsvinden. Wat gebeurt, gebeurt in de psyche van de vrouw. Zelfs als er in haar handelen niets waarneembaar verandert, willen we toch zeggen dat ze moreel actief is geweest, en dat ze morele vooruitgang heeft geboekt, omdat ze geprobeerd heeft haar eigen vooroordelen te onderdrukken door echt te kijken, met aandacht kijken naar wat er werkelijk is, onbevangen door vooroordelen. En dan zegt Murdoch iets dat erg relevant is voor ons betoog en dat ons terugbrengt bij waar we gebleven waren. Murdoch schrijft: “What M [the mother-in-law] is ex hypothesi attempting to do is not just to see D [the daughter-in-law] accurately but to see her justly or lovingly.”¹⁴ Volgens Murdoch is liefde een kwestie van echt kijken, van “really looking”¹⁵, van de werkelijkheid zien voor wat ze is. Ze schrijft: “obedience to reality is an exercise of love”.¹⁶ En dat is heel moeilijk voor ons, omdat mensen van nature angstig en zelfbeschermend zijn en vaak niet goed kijken, omdat ze gevangen zitten in hun eigen zelfbelangen.

Liefde nodigt ons uit, volgens Murdoch, om te ‘ontzelve’, om aandacht te geven aan de ander. Op dit punt reikt Murdoch de hand aan Frankfurt. Bij Frankfurt hebben we ook het idee gezien dat liefde disinterested (belangeloos) is, dat liefde het ‘zelf’ opheft en doet opgaan in een grotere zaak, in iets waar je om geeft. Tegelijkertijd is er natuurlijk een groot verschil tussen Murdoch en Frankfurt. Murdoch voegt er immers aan toe dat liefde gericht is op het Goede en op iets dat ons goed toeschijnt. Deze gedachte is Frankfurt vreemd. Het hoeft niet te verbazen dat Murdoch nadrukkelijk ontkent dat liefde

13 I. Murdoch, ‘The Idea of Perfection’ in: I. Murdoch, *The Sovereignty of Good* (1970, reprinted 2001). Routledge, 2001, p. 17.

14 I. Murdoch, ‘The Idea of Perfection’, p. 22.

15 I. Murdoch, ‘The Idea of Perfection’, p. 89.

16 I. Murdoch, ‘The Idea of Perfection’, p. 41.

een kwestie van kristallisatie zou zijn: het is niet zo dat je de ander, degene die je liefhebt, gaat idealiseren, want echte liefde, volgens haar, wil de waarheid weten. Echte liefde kan geen zelfbedrog uitstaan. Het ideaal van een goed leven voor Murdoch is niet een eengemaakte ('wholehearted') wil, maar een eengemaakte of harmonieuze geest. Hiermee bedoel ik dat Frankfurt stopt bij de eengemaakte, de onverdeelde wil. Hij laat open welke overtuigingen of gedachten we erop nahouden, terwijl Murdoch een ideaal heeft waarbij denken en handelen, verstand en wil, harmoniëren met elkaar. Ik vind het moeilijk te begrijpen waarom Frankfurt niet verder wil gaan: als we het dan toch over een ideaal hebben, over het 'Goede Leven', waarom betreft hij dan niet ook onze overtuigingen, waarnemingen en andere oordelen bij het idee van wholeheartedness en harmonie? Het lijkt mij helemaal niet ideaal maar net ongunstig om te moeten leven met een spanning tussen wat men denkt en wat men doet, tussen oordeel en motivatie, tussen verstand en wil.

Murdoch is een platoonse denker, dus zij praat over 'the Good' en 'the Real' en 'Love' met een hoofdletter en verwijst hiermee naar Platoonse idealen. Murdoch denkt dat deze heel nauw met elkaar verbonden zijn, maar nog afgezien van dit verhevene denk ik dat er ook iets heel herkenbaars en alledaags in haar pleidooi zit, namelijk de connectie tussen liefde en kennis. Deze connectie vind je ook terug als je om je heen kijkt. Ik wil dit punt illustreren met een gebeurtenis uit de serie *Madmen* (spoiler alert!).

Don Draper, de anders zo beheerste en gereserveerde hoofdpersonage van *Madmen*, barst in tranen uit wanneer hij verneemt dat Anna gestorven is. Peggy, nogal ontdaan door zijn verdriet, vraagt wie er gestorven is. Don Draper antwoordt: 'a good friend' en hij voegt eraan toe 'she was the only one who really knew me'. En het is voor de kijker duidelijk dat net *omdat* Anna hem echt kende, ze ook zijn beste vriend kon worden. Nu is Don Draper een speciaal geval, want er valt wel wat te ontdekken over wie de man echt is, maar ook voor mijn ordinaire bestaan klopt dit: als je mij vraagt wie mij het beste kent, dan waren dat vroeger mijn ouders, en is dat nu mijn man. En dat zijn niet toevallig de mensen die van mij houden.

Als we de liefdevolle blik tot het superieure kennisverwervende standpunt willen verheffen, dan moeten we Murdochs verbinding van liefde met het zien van goede eigenschappen wel op een bepaalde manier begrijpen. Het kan natuurlijk niet zo zijn dat we het idealiseren van een geliefde tot een epistemisch superieure praktijk verheffen. Maar ik denk ook niet dat dit is wat liefde, in haar beste vorm, doet. Ik denk niet dat liefde idealiseert en kristalliseert. Ik vind het daarom ongelukkig en misleidend wanneer bijvoorbeeld de filosoof Alexander Nehamas zegt in *Only a Promise of Happiness*: "It is impossible for us to find our friends ugly: we are always able to find something in them attractive—their eyes, their smile, the way they carry themselves."¹⁷ Hoewel ik begrijp wat Nehamas hiermee bedoelt, vind ik het misleidend, omdat het de liefde de slechte naam geeft die Keller ertoe brengt om te denken dat vriendschap in de weg staat van redelijkheid en realiteitszin. Ik vind het daarom heel terecht dat de dichter Adriaan Morriën in zijn gedicht 'Ars Amandi' de puntjes op de i zet:

Ars Amandi

Het is lang niet gezegd
dat de twee mooiste mensen ter wereld
het meest van elkaar houden,
het meest of het best.

Zoals het even onbewezen is
dat de twee lelijkste mensen ter wereld
het minst van elkaar houden,
het minst of het slechtst.

Het donker gehoorzaamt
aan andere spelregels dan het licht.

Wat onze vingers voelen
wordt niet door onze ogen weerlegd.
Wie bewonderend zegt:
'Lieveling, wat ben je lelijk!
zegt het terecht.'¹⁸

17 A. Nehamas, *Only a Promise of Happiness*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 58.

18 A. Morriën, 'Ars Amandi' in *Het gebruik van een wandspiegel*, Amsterdam, De Bezige Bij, 1968.

Dus volgens Morriën ziet de geliefde de lelijkheid, de luiheid, de zwakheid, de gierigheid, maar hij hecht er geen belang aan. In het Engels zegt men dan: "Don't say love is blind, but say love doesn't mind."

Het onderscheid tussen 'love is blind' en 'love doesn't mind' is niet altijd zo duidelijk. Beeld je een echtpaar in waar de ene de andere vraagt: "Ben ik het mooiste met of zonder baard?" Voor sommige partners is dit een onmogelijk te beantwoorden vraag. Niet omdat ze zulke onderontwikkelde smaak hebben, of geen cent waard zijn als stylist, maar gewoon omdat ze hun man altijd mooi vinden. Zien ze het esthetische verschil tussen met of zonder baard niet? Of kan het hen gewoon niet schelen? Dat valt moeilijk uit te maken. Maar hoe ik hun onvermogen graag zou beschrijven, is door te zeggen dat ze *juist* kijken. Namelijk dat ze kijken naar wat echt telt. Het zijn niet zij die tekortschieten maar al die ingebeelde anderen die zouden kunnen denken dat een baard toch wel belachelijk staat. Als die anderen een liefdevolle blik hadden, dan zouden ze er niet om malen hoe hip of ouderwets iemands haren zitten.

Een ander voorbeeld doet zich voor aan de kassa van de supermarkt. Wanneer het je eigen kind is dat begint te jammeren om een snoepje, dan denk je: "Ach, het is moe, we moeten dringend naar huis." Maar wanneer het een kind van iemand anders is, achter jou in de rij, dan vind je het een verwend kind. Wat hier het meest liefdevolle standpunt is, lijkt mij duidelijk, maar ik zie geen reden waarom we dat standpunt ook niet het epistemisch superieure standpunt zouden kunnen noemen. Het is het standpunt waarin je genereus en welwillend de feiten observeert, waarin je je eigen belangen, je zelfmedelijden, je genotzucht, uitschakelt. Dat is het standpunt waarvan Murdoch zou zeggen dat het het standpunt is van waar je 'echt kijkt'.

Om af te ronden, keer ik nog even terug naar het begin. Ik deel Frankfurts intuïtie dat we ons zonder liefde dodelijk zouden vervelen. Als we niet onder invloed of geïnspireerd waren, dan zouden we nauwelijks tot handelen overgaan. Maar dan komt Keller, de Australische filosoof, die zegt dat de liefde het waarnemingsvermogen kleurt en het oordeelsvermogen hindert. Om de werkelijkheid te kennen zouden we

volgens Keller niet onder invloed mogen zijn, maar objectief, afstandelijk en ongeïnspireerd. En dat leidt tot een vreselijke tweespalt, tot een keuze die we zouden moeten maken tussen vriendschap en kennis, tussen liefde en waarheid. Volgens mij moeten we bovenal proberen om zo'n tweespalt uit ons filosofisch systeem te weren. Murdoch biedt hier een uitweg door een (zij het geïdealiseerde) opvatting van liefde te verdedigen die toelaat dat we in vervoering gebracht de waarheid zien.

Wanneer Leonard Cohen vaststelt dat "there is no cure for love", komt dat eenvoudigweg omdat liefde geen ziekte is. Integendeel. Liefde *is* het medicijn. En zoals het ideale medicijn geen bijwerkingen heeft, heeft de ideale liefde alleen maar positieve effecten op zowel onze kennis als ons handelen.

Philippe Descola
Modes of being and forms of predication

Philippe Descola is chair of the "anthropology of nature" at the Collège de France and professor at the École des Hautes en Sciences Sociales, Paris. Following extensive research in Amazonia, Descola developed a comparative approach to relations between humans and nonhumans, and now studies the anthropology of images, non-Western and Western.

The text below is not identical to the lecture Philippe Descola gave at Drift; it is a reprint of the article: “Modes of being and forms of predication”, which appeared in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*.¹

The mention of “philosophical anthropology” in the title of this session invites us to go back to basics. So let’s start from scratch.² Most reasonable people will admit that humans share a basic set of cognitive and sensory-motor dispositions and that what are usually called “cultural variations” are due not to all in capacities, but to differences in how salient features of the world are actualized by these capacities. Why is that so? Where does the filtering process come from that selects certain qualities of objects and relations, and neglects others, as food for thought and vector of action? The most common answer is that phenomena are multidimensional. This property, to which Geoffrey Lloyd has devoted his book *Cognitive variations* (2007), has been a locus classicus in philosophy ever since Boyle and Locke popularized it as a distinction between primary and secondary qualities: the former are said to be intelligible, separable, and, in large measure, calculable; while the latter are the subject matter of what Lévi-Strauss called “la logique du concret,” the ability of the mind to establish relations of correspondence and opposition between salient features of our perceived environment. Dealing with those dimensions of a phenomenon where its so-called primary qualities are deemed relevant will most likely result in propositions that fall under a universalist regime, while dealing with the impressions it leaves on our senses will open up many possibilities for inferences and connections that are relative to personal and historical circumstances. This philosophical distinction between the modes of being of the same phenomenon as they may be differentially actualized by various approaches generated the epistemological *summa divisio* between the domain of the sciences of nature and that of the

1 Descola, Philippe. “Modes of being and forms of predication”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014: 271–280.

2 And also from scratches of previously published pieces of mine, among them *Beyond nature and culture* (2013) and “Cognition, perception and worlding” (2010), from which I borrowed several of my arguments in this paper.

sciences of culture and the ensuing anathema against exporting the methods and expectations of the former (measuring, generalization, replicability, prediction, etc.) into the methods and expectations of the latter (individualization, interpretation, value sharing, semantic coherence, etc.) and vice versa. The resulting process of sorting out, purification, and border policing has made it extremely difficult to deal in practice with the multidimensionality of phenomena as these are necessarily dislocated between various forms of expression and various regimes of veridiction. Geology and chemistry will account for one aspect of the soils I encountered among the Achuar of the Upper Amazon, while anthropology will account for another.

The direction I explore tries to avoid this parceling out of phenomena as a way of explaining the diversity of humans' perceptions of their environment. For there is another explanation for the very different ways, traditionally labeled "cultural," of giving accounts of the world in spite of a common biological equipment. Let us call "worlding" this process of piecing together what is perceived in our environment. Here, I take worlding in a different sense from the one given to that word by postmodern and postcolonial authors, that is, as a social construction of reality by hegemonic Westerners. By contrast with this run-of-the-mill culturalist meaning which implies a distinction between a preexisting transcendental reality and the various cultural versions that can be given of it—I see worlding rather as the process of stabilization of certain features of what happens to us, a covert, and perhaps unfaithful, homage to Wittgenstein's famous proposition that "the world is everything that is the case."³ Now, I surmise that this worlding process is not done at random, but is mainly based upon ontological predication. This is why opposing, on the one hand, the world as the totality of things and, on the other hand, the multiple worlds of experienced reality is quite misleading, although it has become a basic tenet of modernist epistemology and the implicit foundation of most of what currently passes for anthropology. I argue that "what is the case

3 "Die Welt ist alles, was der Fall ist," the first proposition of Wittgenstein's *Logisch-philosophische Abhandlung* ([1921] 1989: 11).

for us" is not a complete and self-contained world waiting to be represented according to different viewpoints, but, most probably, a vast amount of qualities and relations that can be actualized or not by humans according to how ontological filters discriminate between environmental affordances. The material and immaterial objects of our environment do not stand in the heavens of eternal ideas ready to be captured by our faculties, nor are they mere social constructs giving shape and meaning to a raw material; they are just clusters of qualities some of which we detect, some of which we ignore. The variety in the forms of worlding comes from the fact that this differential actualization of qualities is not haphazard; it follows the line of basic inferences as to how qualities come to be attached to the objects we apprehend and as to how these qualities are related. It seems to me that this rustic, basically Humean, epistemology is consistent and plausible enough for a nonphilosopher to provide a general foundation for the anthropological task of attempting to make sense of the multiple ways according to which humans describe the world and what they do in it.⁴ Speaking of "ontological filters" is a way for me to emphasize the fact that the analytical level at which I believe the anthropological endeavour should start is more elementary than what is usually taken for granted. My conviction is that systems of differences in the ways humans inhabit the world are not to be understood as byproducts of institutions, economic systems, sets of values, cultural patterns, world-views, or the like; on the contrary, the latter are the outcome of more basic assumptions as to what the world contains and how the elements of this furniture are connected. The word "ontology" seems appropriate to qualify this antepredicative analytical level, and this is why I started using it parsimoniously two decades ago. My only claim in the so-called "ontological

4 Perhaps more than to Hume directly, I adhere to the very suggestive reading of Hume offered by Deleuze in *Empirisme et subjectivité*, well summed up by the following quotation: "The given is no more given to a subject, the subject constitutes itself in the given. Hume's merit is to have isolated this empirical problem in its pure state, by maintaining it far away from the transcendental, but also from the psychological" (1953: 92, my translation).

turn”—an expression I have never used myself—is thus one of conceptual hygiene: we should look for the roots of human diversity at a deeper level, where basic inferences are made about the kinds of beings the world is made of and how they relate to each other.

Let me now clarify my proposition that the variety in the forms of worlding results from the variety of ontological regimes under which this process is realized. I would like to begin by stating what I think anthropology is about. Its main task, as I see it, is not to provide “thick descriptions” of specific institutions, cultural habits, or social practices—this is the job of ethnography.⁵ The main task of anthropology is to bring to light how beings of a certain kind—humans—operate in their environment, how they detect in it such or such property that they make use of, and how they manage to transform this environment by weaving with it and between themselves permanent or occasional relations of a remarkable, but not infinite, diversity. To carry through this task, we need to map these relations, to better understand their nature, to establish their modes of compatibility and incompatibility, and to examine how they become actualized in styles of action and thought that appear immediately distinctive. In short, the task of anthropology is to account for how worlds are composed. Now, some may see that as “philosophical anthropology,” as the title of the session suggests, or even as outrageously French, or perhaps both. I see it rather as plain anthropology, if one reckons that the purpose of this uncanny science should be to devise comparative and deductive models not of actual institutions, but of objects that are qualified by the very process of being selected as elements of a model. These objects are neither empirical nor ideal, they are not an ad hoc synthesis of representations and practices; they are bundles of contrastive features abstracted from descriptions of social life in order to highlight some of its properties. What are these distinctive styles of human action and thought that anthropology

5 Anthropology can be practiced by ethnographers and ethnography can be done by anthropologists, but their aims and methods should not be confused (see my article “On anthropological knowledge,” 2005).

should bring to light? They should be understood as cognitive and sensory-motor patterns of practice, in part innate, in part resulting from the actual process of interactions between organisms, that is, from the practical manners of coordinating human and nonhuman agencies in a given environment. Such patterns are thus more than framing devices used by the analyst to describe a situation; they are framing devices used by the actants to make sense of a situation and manage the fine-tuning of what could be called interagency.⁶ These framing devices can be seen as abstract structures, such as the artificial perspective or the routine scenarios of daily interactions, which organize skills, perceptions, and action without mobilizing a declarative knowledge. They are, to borrow Maurice Bloch's words, "things that go without saying" (1992), that is, cognitive schemata that regulate habitus, guide inferences, filter perceptions, and are largely the products of the affordances which the world offers to specifically human dispositions.

A fundamental function of these framing devices is to ascribe identities by lumping together, or dissociating, elements of the lived world that appear to have similar or dissimilar qualities. My argument is that one of the universal features of the cognitive process in which such dispositions are rooted is the awareness of a duality of planes between material processes (which I call "physicality") and mental states (which I call "interiority"). This assumption is founded on a variety of sources derived from philosophy, psychology, and ethnology upon which I will not dwell here. Let me just point out the established fact that, until the Western physicalist theories of the late twentieth century explained consciousness as an emerging property of biological functions, there was no evidence anywhere of a conception that would describe the normal living human person as a pure physical body without any form of interiority, or as a pure interiority without any form of embodiment. Thus, the distinction between a plane of interiority and a plane of physicality is not the simple ethnocentric

6 A neologism I prefer to the notion of "interagency" coined by Ingold (1997: 249), admittedly as a contrast to "intersubjectivity."

projection of an opposition between body and mind that is specific to the West; one should rather apprehend this opposition as it emerged in Europe, and the philosophical and theological theories which were elaborated upon it, as local variants of a more general system of elementary contrasts that can be studied comparatively. By using this universal grid, humans are in a position to emphasize or minimize continuity and difference between themselves and nonhumans. This results in a fourfold schema of ontologies, that is, of contrastive qualities and beings detected in human surroundings and organized into systems, that I have labeled "animism," "totemism," "analogism," and "naturalism," thus giving new meanings to well-worn anthropological concepts.

Let us examine some properties of these modes of identification. Animism as a continuity of souls and a discontinuity of bodies is quite common in South and North America, in Siberia, and in some parts of Southeast Asia where people endow plants, animals, and other elements of their physical environment with subjectivity and establish with these entities all sorts of personal relations, of friendship, exchange, seduction, or hostility. In these animic systems, humans and most nonhumans are conceived as having the same type of interiority, and it is because of this common subjectivity that animals and spirits are said to possess social characteristics: they live in villages, abide by kinship rules and ethical codes, they engage in ritual activity and barter goods. However, the reference shared by most beings in the world is humanity as a general condition, not man as a species. In other words, humans and all the kinds of nonhumans with which humans interact each have different physicalities, in that their identical internal essences are lodged in different types of bodies, often described as clothing that can be donned or discarded, the better to underline their autonomy from the interiorities which inhabit them. Now, as Eduardo Viveiros de Castro (1996) has rightly pointed out, these specific clothes often induce contrasted perspectives on the world, in that the physiological and perceptual constraints proper to a kind of body impose on each class of being a specific position and point of view in the general ecology of relations. Human and nonhuman persons

have an integrally “cultural” view of their life sphere because they share the same kind of interiority, but the world that these entities apprehend is different, for their equipment is distinct. The form of bodies is thus more than the physical conformation; it is the entire biological toolkit that allows a species to occupy a habitat and to lead there the distinctive life by which it is identified. Although many species share a certain interiority, each one of them thus possesses its own physicality under the guise of a particular ethogram which will determine its own Umwelt, in the sense of Jakob von Uexküll—that is, the salient features of its environment are those that are geared to its specific bodily tools: modes of locomotion, of reproduction, of acquiring food, and so on. Let us turn now to the second mode of identification, where some beings in the world share sets of physical and moral attributes that cut across the boundaries of species. I call it totemism, but in a very different sense from the one which has been attached to the term since Lévi-Strauss attempted to debunk the “totemic illusion.” For totemism is more than a universal classificatory device, it is also, and perhaps foremost, a very original ontology which is best exemplified by Aboriginal Australia. There, the main totem of a group of humans, most often an animal or a plant, and all the beings, human and nonhuman, that are affiliated to it are said to share certain general attributes of physical conformation, substance, temperament, and behavior by virtue of a common origin localized in space. Now, these attributes are not derived from what is improperly called the eponym entity, since the word designating the totem in many cases is not the name of a species, that is, a biological taxon, but rather the name of an abstract property which is present in this species as well as in all the beings subsumed under it in a totemic grouping. For instance, the totemic moieties of the Nungar of Southwest Australia were respectively called *maarnetj*, which can be translated as “the catcher,” and *waardar*, which means “the watcher,” these two terms also being used to designate the totems of these moieties, the White Cockatoo and the Crow (von Brandenstein, 1977). Here, the names of the totemic classes are terms that denote properties which are also used to designate the totemic species, and not the

reverse, that is, names of zoological taxa from which would be inferred the typical attributes of the totemic classes. The basic difference is between aggregates of attributes that are common to humans and nonhumans within classes designated by abstract terms, not between natural kinds that would naturally provide, by their manifest discontinuities of form and behavior, an analogical template that could be used to structure social discontinuities.

The third mode of identification, analogism, is predicated on the idea that all the entities in the world are fragmented into a multiplicity of essences, forms, and substances separated by minute intervals, often ordered along a graded scale, such as in the Great Chain of Being, which served as the main cosmological model during the Middle Ages and the Renaissance. This disposition allows for a recombination of the initial contrasts into a dense network of analogies linking the intrinsic properties of each autonomous entity present in the world. What is most striking in such systems is the cleverness with which all the resemblances liable to provide a basis for inferences are actively sought out, especially as these apply to crucial domains of life, particularly the prevention and treatment of illness and misfortune. The obsession with analogies becomes a dominating feature, as in ancient China, where, according to Granet, "society, man, the world, are objects of a global knowledge constituted by the sole use of analogy" ([1934] 1968: 297). However, analogy is here only a consequence of the necessity to organize a world composed of a multiplicity of independent elements. Analogy becomes possible and thinkable only if the terms that it conjoins are initially distinguished, if the power to detect similarities between things is applied to singularities that are, by this process, partially extracted from their original isolation. Analogism can be seen as a hermeneutic dream of completeness and totalization which proceeds from a dissatisfaction: admitting that all the components of the world are separated by tiny discontinuities, it entertains the hope of weaving these weakly differentiated elements in a canvas of affinities and attractions which has all the appearances of continuity. But the ordinary state of the world is indeed a multiplicity of

reverberating differences, and resemblance is only the expected means to render this fragmented world intelligible and tolerable. This multiplication of the elementary pieces of the world echoing within each of its parts—including humans, divided into numerous components partially located outside of their bodies—is a distinctive feature of analogic ontologies and the best clue for identifying them. Apart from the paradigmatic case of China, this type of ontology is quite common in parts of Asia, in West Africa, or among the native communities of Mesoamerica and the Andes.

The last mode of identification, naturalism, corresponds to our own ontology. Naturalism is not only the idea that nature exists, that certain entities owe their existence and development to a principle which is extraneous both to chance and to the effects of human will. It does not qualify only the advent, conventionally situated in the seventeenth century, of a specific ontological domain, a place of order and necessity where nothing happens without a cause. Naturalism also implies a counterpart, a world of artifice and free will the complexity of which has progressively emerged under the scrutiny of analysts, until it rendered necessary, in the course of the nineteenth century, the institution of special sciences which were given the task of stabilizing its boundaries and characteristics. Now, if one considers naturalism—the coexistence of a single unifying nature and a multiplicity of cultures—not as the allembicing template which allows the objectification of any reality, but as one among other modes of identification, then its contrastive properties appear more clearly. In particular, naturalism inverts the ontological premises of animism since, instead of claiming an identity of soul and a difference of bodies, it is predicated upon a discontinuity of interiorities and a material continuity. What, for us, distinguishes humans from nonhumans is the mind, the soul, subjectivity, a moral conscience, language, and so forth, in the same way as human groups are distinguished from one another by a collective internal disposition that used to be called “*Volksgeist*,” or “*génie d’un peuple*,” but is more familiar to us now under its modern label of “*culture*.” On the other hand, we are all aware, especially since Darwin, that the physical dimension of humans locates

them within a material continuum wherein they do not stand out as singularities. The exclusion from personhood of non-human organisms that are biologically very close to us is a sign of the privilege granted in our own mode of identification to criteria based on the expression of a purported interiority rather than those based on material continuity.

These manners of detecting and emphasizing folds in our surroundings should be taken not as a typology of tightly isolated “worldviews,” but rather as a development of the phenomenological consequences of four different kinds of inference about the identities of beings in the world. According to circumstances, each human is capable of making any of the four inferences, but will most likely pass a judgment of identity according to the ontological context—that is, the systematization for a group of humans of one of the inferences only—in which he or she was socialized. Actual ontologies can be very close to the model (animism in Amazonia and the Subarctic, totemism in Australia, analogism in ancient China or Mexico, naturalism in the epistemological and philosophical literature of European modernity); but perhaps the most common situation is one of hybridity, where one mode of identification will slightly dominate over another one, resulting in a variety of complex combinations. This fourfold typology should thus be taken as a heuristic device rather than as a method for classifying societies; a useful device, however, as it brings to light the reasons for some of the structural regularities observable in the ways the phenomenological world is instituted and for the compatibilities and incompatibilities between such regularities—two basic anthropological tasks that have been too quickly discarded and thus left open to crude naturalistic approaches.

I will now return to my initial concern. It should be obvious that my position excludes both the hypothesis of multiple worlds and that of multiple worldviews. There can be no multiple worlds, in the sense of tightly sealed containers of human experience with their own specific properties and physical laws, because it is highly probable that the potential qualities and relations afforded to human cognition and enactment are uniformly distributed. But once the worlding

process has been achieved, once some of these qualities and relations have been detected and systematized, the result is not a worldview, that is, one version among others of the same transcendental reality; the result is a world in its own right, a system of incompletely actualized properties, saturated with meaning and replete with agency, but partially overlapping with other similar configurations that have been differently actualized and instituted by different actants. All these fragmentary actualizations, including the highly personal ones of great artists or psychopaths, are variants, or partial instantiations, of potentialities that have never been, and will probably never be, fully integrated in a single unified world. As a dream of perfect totalization, full-fledged realism seems out of reach; relativism, on the other hand, is easily attainable but self-defeating since it presupposes the universal background of which each version is a partial rendering.

At first glance, these partly overlapping worlds appear to condemn us to live in solipsism, perhaps even in political despair, once we forfeit the reassuring consolation of universalism. For faced with similar situations, not every fragment of humanity will ask the same questions, or they at least will formulate them in such different ways that other fragments may have difficulty in recognizing in them the very questions that they themselves have set out to elucidate. This induces massive mismatches, usually called "cultural misunderstandings" in the language of the Moderns. Now, most of those questions may be grouped as problems whose expression will take different forms depending on the ontological contexts in which they arise. If one accepts that the distribution of the qualities of existents varies according to the modes of identification that I have sketched, one must also accept that the cognitive regimes, the epistemological positions that make those regimes possible, and the resulting manners of tackling a problem will all vary to the same degree. It thus renders our sphere of praxis far more complicated than the usual opposition between universalism and relativism had led us to expect.

Likewise, each of these modes of identification prefigures the kind of collective that is suited to assembling within a common destiny the various types of beings that it distinguishes.

If we pay attention to the diverse ideas that peoples have forged concerning their institutions, we are bound to notice that they seldom result in isolating the social domain as a separate regime of existence, with precepts that govern solely the sphere of human activities. In fact, not until naturalism reached maturity did a body of specialized disciplines take as their object the social domain and consequently undertake to detect and objectivize that field of practice in every part of the world and with scant regard for local concepts, just as if its frontiers and content were everywhere identical to those that Westerners had fixed for it. Far from being the presupposed basis from which everything else stems, sociality, on the contrary, results from the ontological work of composing worlds to which every mode of identification leads. So sociality is not an explanation but, rather, what needs to be explained. If, up until recently, humankind did not operate hard-and-fast distinctions between the natural and the social and did not think that the treatment of humans and that of nonhumans were divorced, then we should regard what we usually call societies and cosmologies as a matter of distributing existents into different collectives: what or who associates with what or whom, and in what way, and for what purpose?

Asking these kinds of questions, and trying to answer them, implies that the conventional tools which the social sciences have inherited from the European political philosophy of the seventeenth and eighteenth centuries have to be divested of their centrality and paradigmatic clout, for these tools are the direct outcome of a highly unusual reflexive account of highly unusual historical circumstances. At the time it was produced—from Mandeville to Marx, as Dumont would put it—this account both captured and fashioned the peculiarity of the kind of collective within which the Moderns felt they were bound to live; but it has become obvious, even in the West, that the account is no longer apposite to the multiple worlding states we live in and to the urgency of the impending ecological doom. What is at stake here is the whole conceptual framework through which we deal with the “social and political organization” of collectives, the messianic regime of historicity that we have imposed upon other, very different, ways

to deal with the unfolding through time of a common prospect, and the basic notions by the means of which we buttress our thinking about why humans are distinctive and how they implement differentially this distinctiveness— notions such as nature, culture, society, sovereignty, the state, production, and, yes, even class, race, and gender. All of this patiently constructed grid will have to be, if not wholly discarded— for it expresses a specific anthropology which deserves to be taken into account alongside others—at least demoted from its imperial position. It is time, then, that we take stock of the fact that worlds are differently composed; it is time that we endeavour to understand how they are composed without automatic recourse to our own mode of composition; it is time that we set out to recompose them so as to make them more amenable to a wider variety of inhabitants, human and nonhuman.

References

- Bloch, Maurice. 1992. "What goes without saying: The conceptualization of Zafimaniry society." In *Conceptualizing society*. Edited by Adam Kuper, 127–46. London: Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1953. *Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, Épipiméthée.
- Descola, Philippe. 2005. "On anthropological knowledge." *Social Anthropology* 13 (1): 65–73.
- . 2010. "Cognition, perception and worlding." *Interdisciplinary Science Reviews* 35 (3–4): 334–40.
- . 2013. *Beyond nature and culture*. Translated by Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press.
- Granet, Marcel. [1934] 1968. *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.
- Ingold, Tim. 1997. "Life beyond the edge of nature? Or, the mirage of society." In *The mark of the social: Discovery or invention?* Edited by John D. Greenwood, 231–52. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 2007. *Cognitive variations: Reflections on the unity and diversity of the human mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." *Mana* 2 (2): 115–44.
- von Brandenstein, Carl Georg. 1977. "Aboriginal ecological order in the south-west of Australia—meanings and examples." *Oceania* XLVII (3): 170–86.
- Wittgenstein, Ludwig. [1921] 1989. *Logisch-philosophische Abhandlung/Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition*. Edited by Brian McGuinness and Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Markus Gabriel
Detecting Ideology in Our Understanding of Objectivity

Markus Gabriel (1980) is the Chair for Epistemology, Modern and Contemporary Philosophy and director of the International Centre for Philosophy at the University of Bonn.

This is a transcription of a festival talk delivered in free speech. We decided to preserve its oral form and to make the ideas available in the form of the specific genre they were originally presented in.

Thank you very much for the invitation, it is great to be here, even though I went through a lot of trouble getting here. The trouble getting here involves three Mexican states, the worst traffic-jam in Mexico City that probably ever happened and me running (literally running) with my driver over a highway with my luggage for more than one hour in order to get to my plane. And I made it two minutes before KLM was boarding. But now I am here and that is way better than this particular part of my trip even though I learned a lot from this trip, given that I am a big fan of the show *Breaking Bad* and if felt like being in the show. But it is much better not to be in the show anymore, even though I really generally enjoy being in Mexico.

So the topic of my talk is 'detecting ideology in our understanding of objectivity' and my talk has two parts. In the first part, I will argue that it is actually possible to look for ideology in our understanding of objectivity. In the second part, I will use the tools developed in the first part in order to argue that some elements of our current understanding of objectivity (of our *Zeitgeist*, as we say in German) are indeed ideological. But first, we need some space in order to see where we are heading. Thus, I begin by posing the question: what would it even mean to detect ideology in our understanding of objectivity? Since, obviously, it is necessary to say what ideology is before I start attacking it. Here is what I think ideology is.

Fichte is somehow at the origin of the entire modern critique of ideology, as (early) Habermas already recognized. Fichte has a very nice and famous line where he says that most people are more readily convinced that they are a piece of volcanic material in the moon than an autonomous agent. By that, I think Fichte means something like the following. There is a contrast present in thinking about stones. If I think about a particular piece of stone, then whatever I believe about that particular piece of stone does not affect it. So if I think that that particular piece of stone is called 'Veronica', then I am

just utterly wrong about that particular piece of stone. But this does not tell me something very important about that particular piece of stone. In other words; if I am wrong about something, it says more about *me* than about the thing that I am wrong about. It just means that, whatever relation you attempt to establish to an object, the very form of that relation sometimes tells more about yourself than about that very object. When you engage in talking about what it means to be in a love-relationship, then *this* is what it means to be in a love-relationship.

The same holds for inhabiting a city. For instance; Amsterdam is not just Amsterdam in the ways that stones are stones, but Amsterdam is also about how people think about Amsterdam. And generally a self, what Fichte calls 'an ego' (*ein Ich*), is precisely that kind of entity that knows something about itself by being wrong about itself. So we have to rethink, completely rethink, the good old Greek maxim *γνώθι σεαυτόν* (know thyself), because knowing oneself *means* being wrong about oneself. No one is anyone without being wrong about herself, or himself. This is what it is to be someone. And I think this is Fichte's point.

First of all, in order to be someone you need to be the kind of thing that, for which it is the case that even if it is wrong about itself, this tells us something about that very thing. That is crucial for the kinds of things that we are, whether you want to call them 'persons' or 'subjects'. And second, that means that those entities can be talked into specific beliefs about themselves in such a way that they become those things. And this is what ideology does. Ideology is a system of belief-manipulation which talks you into thinking that you are a particular thing. And the current ideology in particular has the form of what I call 'neuro-centrism'. Neuro-centrism is the successor to 'euro-centrism'. Neuro-centrism is a set of ideas, but here are the two most important ideas.

First, 'microfundamentalism'. Microfundamentalism is the claim that everything is identical to the physical parts it is composed of. Nothing is more than that. So if you want to understand this table or Amsterdam, you somehow have to understand what kind of material Amsterdam or this table is

made of. So you have to break things down in order to understand what they are. This view, I call 'microfundamentalism'.

The other view element of neuro-centricism (beyond an implicit commitment to microfundamentalism) is that the relevant material objects that you are made of are your neurons. If you want to understand what *you* are, you have to understand what your neurons are. This is ideological in the precise sense that it is part of that very system which tells you to think of yourself as some kind of volcanic material. So you look at yourself in such a way that almost none of the things that you took yourself to be, apply to yourself. Let me just give you the most straightforward example. You think that you married, say, Laura. Or whoever; you married someone. And you think that you married that very person, because you wanted to marry that very person. And then, if I ask you why you married that very person, you will give me a number of reasons: "for these and that reasons". Some contingent reasons, and some whatever, however you deal with love or marriage. And then you will give me those very reasons.

But neurocentricism is trying to tell you that none of those reasons really apply to your action. *You* did not fall in love, your *brain* fell in love. Why? Because there is this weird animal in you, your central nervous system, which looks like a fish or however you want to depict it. And that fish lives under your skin and uses your body in order to transmit DNA. So you are just walking around, in order to make sure that your fundamental DNA-structure is continued after you are dead. So what you really are is a system of procreation. And that very model is ideological to the extent to which first of all it is false (I will argue for that a little bit more). And second; it nevertheless tells you something about the people who take this model to be true. So it is exactly ideological in that sense of the term.

Arguably, that is the sense of ideology which you can find from Fichte to Marx, et cetera. Or, as Slavoj Žižek puts it more recently; ideology is the naturalisation or has the logical form of the naturalisation of the contingent. This is why racism, for instance, is ideological. Because it takes something contingent; how someone looks, say, or whatever their biological

makeup is. If race even is a biological makeup, which by the way it is not, but even if it *were* then racism would be ideological to the extent that you could point to a thing, an organic material, and say: "this is why he or she is that very thing". Because the volcanic material consists of such-and-such elementary particles. So that is ideological in this understanding of ideology.

Now, what does any of this have to do with our understanding of objectivity? Well, here is the most straightforward idea. When we think about objectivity, we often think about 'how things were had no one been around'. A belief is fully objective *if and only if* the object of that belief (the target of that belief) only consists of things that would have been the way they are even had no one been around. So you have a really objective belief, say, about the Big Bang, because definitely no one was around. Unless you are a really crazy creationist. So unless you think, first of all, that God is someone. This is kind of problematic: God is just not a dude, to quote Louis C.K. Well, he said that about fish, but it equally applies to God and for roughly the same reasons. So first of all that, and second creationism is just plain false. As a philosopher there is nothing you can say about this. Creationism is just any old crazy thing to say. Madness, nothing more.

But alright, so definitely our understanding of objectivity is shaped by that idea of things or events or facts having existed prior to any human thought. Or, rather, (and I think this is for technical reasons the better formulation of that claim about objectivity) that things would have been the way they are, or that certain things would have been the way they are, had no one been around to notice them. But now you get a lot of problems. If that is your definition of objectivity, you have ruled out *by definition of your concept of objectivity* the objectivity of beliefs about yourself.

Nothing would have been true about yourself had you not been around. Right? By definition. So if you are around, then by that concept of objectivity nothing which holds of you because you are around can be objective. And now you see a potential fallacy looming large in the background: well, things are really just objective if no one is around. If I am around,

then that cannot be objective, therefore it is of no interest to science, our best theory of what is the case.

Therefore, I have to find a way of explaining this away. I have to have a special account about myself and that account must be different from my account about volcanoes and DNA and fungi and whatever. And in particular the Big Bang. If that is your picture, then you are prone to an ideological distortion in my view. Why? Because there is an obvious incoherence in your concept. If you say 'objective' is only that which holds of (what I call) the world without spectators, if beliefs are only objective if they are true of a world without spectators, then no beliefs about spectators are objective.

But what could that mean? Usually, it is intended to mean that whatever you believe about yourselves, they are arbitrary. But if beliefs about ourselves are arbitrary, then the relevant politics (that is, the way we think about being together) is also arbitrary. So within a finite step of numbers we have justified power-positivism. That is the view that whoever is in charge, is right by being in charge. But this is the one position in political philosophy no one should hold. Because it is the position that Carl Schmitt has defended, and whatever Carl Schmitt defends is false. That is one of the maxims, you know. Whenever the outcome is 'Heidegger is right' or 'Carl Schmitt is right', then something went wrong in your premises. Because that would mean that you have just defended national-socialism. And that is something you cannot defend, because (independent of your argument) that is a ridiculous position to defend. And it is great to live in a world in which I can say that without being shot.

Ok, still alive, it works. Good, I am in a democratic country. Well, no one holds National Socialism anymore anyways, so... So you must not wind up there, and in particular you must not go there by definition of your concept of objectivity. But here is another bad consequence of that definition. If I understand objectivity as that which only obtains because there are a number of facts that would have obtained had I not existed, if that is what I mean by objectivity, then I have *by definition of my concept of objectivity* demonstrated that mental realism might be a false position.

Here is what I mean. 'Mental realism' is the claim that your beliefs about yourself, about your own mind, are as objective as your beliefs about (say) cats, cities and fish. Which is not to say that we are cats, cities or fish. All that I am saying is that our beliefs about those entities are, or so it looks, on an equal footing. And if that is your default position, then you cannot prove mental anti-realism. Mental anti-realism is the view that no belief about yourself, or about any entity that is even a candidate for being real, is objective. You cannot *prove* that by defining yourself into the position of a particular form of understanding objectivity. That would be a very bad philosophical argument. But it is a philosophical argument underlying certain ideas about objectivity.

So we need to give that up. For the very simple reason that any system of beliefs that grounds itself in that understanding of objectivity is false. It is, whatever it is, prone to an explication of its existence in terms of geniality. If you want to explain why people *think* that neurocentricism could be true, then you have to take into account the causal history of their beliefs. You have to see, well, who taught them that bullshit? This is what you need to find out. Rather than believe "ok, why are they saying this", you have to find out why they believe this.

Let me give an example. I gave a similar talk in Mexico and someone said (about whatever I said, I do not recall which particular aspect of it): "You only believe that because you are a white European man." And then I said: "that is such an insult, you know, if any of the things that I say in philosophy are only capable of being true or false because I, as a being with a particular bodily makeup and cultural origin holds them, then that is an insult. That is just another form of racism, so I do not want to see myself this way." And that is, again, the form of ideology. You look at someone in terms of the idea of a volcanic material, which would be the ultimate object of beliefs whose target can be something that you might want to call 'objective'. And I want to give that up.

Let us go to the second part. I explored a little bit of the epistemological surrounding of certain ideas of objectivity that are sometimes tied to the scientific revolution. It is just that I do not think that the scientific revolution ever happened,

which is why I do not speak about the scientific revolution. I think it is a total myth to believe that about 400 years ago, or 500 years ago (depending how you slice history up), a bunch of people woke up from a dogmatic religious slumber and then they said: 'yeah, it is not raining because 'the dude' makes it so, it is just *raining!*' And then, first, they were burnt for this, and the inquisition tortured them in Guantanamo, and all that, and then they said: "Ok, yeah, right, it is heliocentric." This never happened. I mean; something like that happened, but that picture is definitely an over-generalisation. That should not be our picture of how we got here.

By the way, let me just mention this; if you read the famous passage in Max Weber, about the disenchantment of nature or the disenchantment of the world, in his lecture *Wissenschaft als Beruf (Science as a profession)*, that is exactly *not* what Max Weber holds. Max Weber argues that the disenchantment of nature is the ideology of our time, he calls it 'the destiny'. And he thinks that you get to the idea of a disenchantment of nature due to the modern form of the social division of labour. Here is Max Weber's understanding of the disenchantment of nature. You can really easily understand it by watching the terrible movie *Speed*. I mean *Speed 1*, I have heard that there is a sequel, which I never watched. It is probably even worse. If I recall correctly, it is with Keanu Reeves. I do not know if you remember that one, it is some early nineties movies I think. So Keanu Reeves gets on a bus and the bus is driving around (probably) New York.

Anyway, so he is driving on that bus. Turns out there is a bomb under the bus and if the bus ever stops, everybody dies. Meaning: how do you know that the bus driver is not on cocaine and planning to kill you? Ok, how do you know that? Well, you do not know that, but you have good reasons to expect that. And this is what Max Weber calls 'rationalisation'. Rationalisation is not the description of how things are (as if people were kind of less rational before modernity, and then the scientific world kicked in, then they become more rational, and now you can finally trust the bus driver).

This is what Max Weber calls 'the disenchantment of nature': the illusion that modernity is more rational than the

mythological past it imagines. He is not describing an objective process (secularisation); what he is describing is a certain way in which people have changed their minds about what they are. And that is what I call a change in 'ideology'. That concept of ideology is fairly neutral with respect to a lot of other concepts of ideology out there. It is a more neutral version of that concept than the one you can find, say, in Marx, because I am not particularly talking about ideology as (for instance) the result or expression of class-struggle. I am thereby giving you a particular account of how ideology gets here, I am just saying that this is what ideology is. And now we need to look for ideology's proper place in society in order to revise it. I think that it is one of the criteria of a good society, of a just society, that it is one in which a lot of intellectual activities are directed at undermining the ideological foundations of that very society.

Hegel speaks in a similar context about the progress in our consciousness of freedom (*Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*). And that progress consists in our undermining, in a social activity such as this one, the ideological impact on our belief-systems. Why? Because I believe that ideology is bad. And now you can say: 'why do you believe that?' Well look at it. It is bad in this particular case because it is false. Not all false beliefs are bad, but this one is.

Where does the ideology lie today, in our understanding of objectivity? I think that one of the major problems of our time from a philosophical, particular a philosophical point of view, is that we still live in what Heidegger called 'the era of the world-picture'. That is to say, we live in structures in which we think that we understand those structures better by looking at an overall totality of how things are arranged, that does not contain our beliefs about it. So we think that there is something like a whole, society, and that now we have names for it. 'Dutch society', 'German society'. But there is one thing that Margaret Thatcher said which is true. Well actually, that thing is exactly true because she has *not* said it. But she is sometimes quoted as having said that there is no such thing as society. Of course she did not say that, because if you just read the quote, it continues quite differently.

But I think that the first truth of any good sociology is that there is no such thing as society, but not in her sense of course. Rather in the following sense: you do not have to look for an overall organisation of which you are part, in order to understand what or who you are. That would be ideology. That very idea is ideological in nature. And therefore has to be given up, because it has that particular shape. And now I think that in our current understanding of objectivity, the world picture is put centre-stage. And that world picture has a number of names: 'naturalism', 'scientism', whatever. It is not against science, what I am saying, or technology. If anyone ever asked me: 'do you like technology?' Or something like that, then my response is: 'I prefer my dentist to Aristotle's dentist'. I mean, I would never go to Aristotle's dentist. Must have been the worst dentist out there in a while. Do not go to that dentist.

I am not making any case against science or technology. What I am saying is that there is a problematic worldview, and in this case it is a scientific worldview. It is problematic not because it *is* scientific, but rather because of the opposite: because it is *not* scientific. If the scientific worldview at least were scientific, it would be half-ok. It would still be false because it is a worldview, I will give you arguments for that, but at least it would be half-true. Or something close to half-true (by being scientific). So that is not the problem. The problem is in the worldview. So what do I mean by worldview?

A worldview is an overall conception of how all things are. From galaxies to dreams, from the future to the past and to things that have never been. It is the thought that there is something like a totality of all things, of all states of affairs. Or whatever you preferred candidate: the universe, the cosmos, reality as a whole. They are all names for what Freud calls 'our oceanic feeling' of being connected with everything. If a butterfly in Brazil has sex with a lion then this somehow effects the life of ants in a far-away galaxy, or whatever the current version of the Butterfly-effect is. So all those claims are just false. They rely on our idea that to have an objective belief is to have a belief which cuts out a part of that big thing. And that big thing is already there, completely regardless of the activities of concept-mongering creatures like us, if any

(that was half a quote from Robert Brandom). So that kind of concept is something that we need to give up. It is a very incoherent form of thinking about or of understanding objectivity and it leads to the very concept of worldviews. Now, all worldviews are false. Let me just summarize my argument. I have a number of arguments. Some are even very tricky, some are technical, and some rather intuitive, so let me just give you the intuitive arguments for what I call the 'no-world view'. The slogan is: "The world does not exist." Here is just a subset of some of the arguments which speak in favour of the view. But let us make it very simple.

So, let us say that we are in Amsterdam. Amsterdam is in the Netherlands, they are in Europe, Europe is on this planet, this planet is in the milky-way, et cetera. Now, you use your *Google Universe* and always use the 'minus'-function. And at some point or other, you think that you might arrive at a point at which you see the whole thing. So that is when you press 'minus', depending on whether you think that the universe has a finite or infinite size, and whatever that would mean. But let us say you believe it is infinite, then you have to press the 'minus'-button for a long time, meaning: forever. And if it is finite, at some point it will stop and I have no idea what to think you will see there. Well, that is one way of looking at things being part of the world, the 'Big Thing'. And that is really the big picture.

Now, the problem of that big picture of course, is in this particular case that if you think of yourself as 'zooming out', then you are never part of the big picture. Because you have not reached a position from which you draw a picture of the big picture. There is a beautiful episode in one of the *Planet of the Apes*-movies, in the classical trilogy, I do not know which one (probably *Return to the planet of the Apes*, if I think about it, but I am not that sure, it is not an a priori question). And in that particular movie, there is this one scene with this guy, doctor Otto Hesslein (which has a weirdly German name) and he is a physics professor at Harvard.

Hesslein tells a guy on television how the apes could have come back to the past. And he says: "Well, this is how you have to picture it. Think of yourself as a painter, painting a painting.

Of a landscape. So, is the landscape complete? Is everything that exists contained in the landscape? No, because the painter painting the landscape is not contained, therefore the painter has to paint a painting including the painter painting a landscape. But given that that is not enough, because he has just painted a picture of the third order..." et cetera, you know, you see the regress coming. And Otto Hesslein argues that this is what time is. I have no idea what Otto Hesslein meant, but it was (for a *Planet of the Apes*-movie) particularly profound. But this is what I mean roughly, when I say that the world does not exist. We are not on the Planet of the Apes.

So, that is one argument. I can make it more technical. Some people will think this sounds like set-theory. But let me just tell you it is not. I want to have ten minutes for discussion, so whoever is interested in that particular aspect, I can give the arguments and some of them are tricky and some of them are probably false, but I nevertheless like them. But, ok, that is a different topic.

Another way of picturing to yourself what I am trying to say is to ask the good old question: "If everything physical is contained in the universe somewhere (everything physical is somewhere, this is very intuitive), then where is the space where everything physical is?" It is probably not somewhere, right? If the universe were some particular place, imagine the universe were in Michoacán, one of the (quite beautiful) states that I had to cross yesterday in Mexico, then we would not be in the universe, because we are not in Michoacán. And the same holds for every particular region of the universe. It cannot be contained in itself. At least not in the same way in which everything else is contained in the universe. That is an intuitive way. I am just not talking about the universe, but about the world, whether the world is really absolutely everything.

And depending on what exists, the world is bigger than the universe. And I have arguments for the effect that the universe is necessarily an ontological province, it is incredibly small, even if infinite, but who cares? Ok, not now, it is too late for that. Unless you want to know the arguments, again, but here I am just sketching the idea. And even if, let us grant,

even if there could be such a theory of totality, it would not matter, because we are infinitely far away from it.

So think of everything that you believe to be true. Think of everything that you take to be true. It is a lot of things. And now start writing down your list and compare that to what is possibly true (for all you know). Then you will immediately see that what you believe is a very, very small subset of what could possibly be true. Plus, just consider the fact that a lot of your beliefs will be false. Let us be realistic, a lot of our beliefs are false. This holds for everybody. And I have no idea how many, and if there is a particular fraction of beliefs that is always false, that will be tricky to establish, but some of our beliefs are definitely false. And if you have that very simple insight, you grasp the difference between the concept of truth and the concept of justification. And once you have that, those are trivia, you know, very trivial things that have to be said about those two concepts. Once you have that distinction, you will be able to see (maybe at least) the force of what I call a 'new realism'. Here is what that is.

A new realism is the middle path between 'old realism' and 'bad constructivism'. Here is what they are. So 'old realism', again, is the idea that there is a big thing, reality, and that reality only consists of things that have nothing to do with what you believe about them. Reality is mind-independent, as it is sometimes said. That is the worst expression of that point that I know of, but ok. So *everything* (reality) is mind-independent. That is the one story. That is old realism. 'Bad constructivism' says exactly the opposite, that *nothing* is mind-independent. And that even if anything were mind-independent, we could not know it. This is an old view. Maybe that is what Gorgias said. There is nothing; even if there were something, we could not know it. And even if we could know it, we could not tell anybody what we know. That is roughly what Gorgias says, in a version of his own three-liner. That is great about the early Greek philosophers, all of them only said a thing that you can sum up in one line; "everything is water..." and so forth.

So that is that part of it. And it just means that whenever we are confronted with a world-picture, something must be wrong about it. So, first of all, if someone tells you: "No,

really, everything is mind-dependent somehow." The brain needs to construct a world-picture on the basis of given sensory episodes and then you build that more abstract picture, by using some inductive rule or however that is supposed to work. And then in the end, what you get is an insight into the fact that you are in Amsterdam, say, by starting with those little elements and then building up the picture. And all of this just really happens in your brain.

What I take to see here, in my subjective visual field, in that view which I call 'neuroconstructivism', would be nothing like *Google Maps*. Of course the way things look on *Google Maps* is not the way things look. That is why there is *Google 3-D*. So, on ordinary *Google Maps* (and also *Google 3-D* is not really how things look) you do not see the things. You see how things look under a particular description. And now you might think that everything you have in front of you is just generated by your brain. So you are not really there, you are here. You are somewhere in my visual cortex, I think it is somewhere here [points to a specific place]. So, here is where you are. You think you are there, but you are really here. And that does not work for the very simple reason that 'here' is too small for all of you to fit in. So something must have gone wrong with that idea. And how do you explain that?

Ok, so, that can be true. And if that can be true, you see that certain forms of constructivism are incoherent. In particular this one, but many other forms are incoherent too. You have to find a way to negotiate, or navigate rather, between the old realism and constructivism. My name for this is 'new realism'. This means that there might be a number of views which have that feature, of being able to navigate between two stupidities. Once you are on the right track, you have to say something about the relation between the necessary perspectivity of human knowledge and the fact that we can gain human knowledge. Because here is another very famous fallacy.

I can only see things from a particular point of view. I only see, as Husserl calls it, 'adumbrations' (*Abschattungen*), I never see the whole thing. This takes a lot of time. I am trying to walk around it (this is called 'eidetic variation') and then it is like: "Oh yeah, still looks like the same thing, that is probably

a thing." That is phenomenology. And I think it is much easier than that, that it is like: "Oh, there is a thing." So, if you buy my story, you do not have to walk around, you just look at it and say: "Oh, look, there is one of those things."

And why can you do that? Here is why. Because perspectives are not subjective. We quite often think of our spatial perspective or metaphorical perspective, you know, what is your perspective on right-wing Syrian politics? And then we say perspectives. And if we say that, for certain reasons, we believe that those perspectives cannot be objective. Why? Because we think, again, that objectivity means 'not looking at things from a particular angle'.

But why would looking at things from a particular angle be in any degree less real than the things that you assess from that particular angle? Why? If I see that Peter killed Petra from here, I saw that Peter killed Petra. I did not see how things looked from here. No, this is what he did! Unless I am wrong. And this is where 'perspectivism' comes into the picture. Perspectivism, that is the view that somehow the fact that knowledge is always from a human standpoint or whatever standpoint, and that this fact makes it impossible for you to know how things are. But that is just a fallacy.

And that fallacy is triggered by the idea that you can only know things if you know them from no point of view. But given that you cannot know anything from no point of view, it follows that if you know anything, you know it from a point of view. Therefore the very idea of knowledge from no point of view is an incoherent idea and does not threaten your knowledge from a point of view. Do you see that? It is that simple.

Now, why do we even have that concept of a point of view? Because we sometimes feel that people are wrong. But you must not overgeneralize. The impression, or the knowledge, that people are sometimes wrong, simply does not entail that we could all be wrong together. Let me give you a very simple argument for that and then I open the floor for discussion.

Descartes saw the following contrast (you can already find that in Descartes' *First Meditation*). This is why Descartes introduces the famous 'dreaming-argument': how do you know you are not dreaming right now? This is why Descartes

introduces it. Descartes says that for every particular sensory episode I am looking at. Now, I am looking at this [points at the audience]. I might be wrong. It looks like Stephany, but it is someone else. That is the standard picture of fallibility. Or you thought this particular person did it, but it was another one.

This does not entail that you have reasons to believe that all your sensory beliefs are false. Here is why. Imagine there are twenty people in one of those terrible Agatha Christie-novels. That there are twenty people in a train to Russia, or wherever they usually go in their trains. One of them looks like James Bond or whatever they look like. And now someone knows that out of the twenty people left on the train, at least one (maybe two) killed the old lady.

Now, those reasons entail that for every single person we have to be suspicious that it was him or her: "You might have done it." But this does not entail that you have reasons to believe that they all did it together. You know two people did it, say (there are two stabs, with two different knives, and two different fingerprints). Two did it. So every set of two people in the room could have done it. There are ten groups, say, that are good candidates. But that just does not entail that all of them could have done it together. And this is why Descartes introduces the dreaming-argument, because it is not sufficient for philosophical scepticism to prove that every single belief in your belief-box could be false. You have to show that all of them could be false together and that can never be done. Because if you show that, then you would have a true belief about your false beliefs. All beliefs, except the one about those beliefs would have been false, but that belief would have been true.

So you cannot prove, it is very simple (this is my refutation of scepticism), you cannot *prove* that all of your beliefs could have been false. Or could be false, that is more precise. You cannot prove that. Because then the beliefs leading to the proofs have to be true. *Cogito ergo sum*, is the more pathetic formulation of that simple point.

So it is always good to conclude with *cogito ergo sum*, and I think we still have roughly ten minutes for discussion and given that I said that objectivity also holds about beliefs

about objectivity, I hope that I could have been wrong with what I said, because otherwise it was not even capable of being true.

Questions and Answers

Q: Thank you for your extremely entertaining lecture. I was not sure I understand the difference between your view and relativism. What one could say is it not true that what Markus Gabriel just said must be true for all views, and all views should somehow cohere? Or, to put it a bit differently, does not everything that you have just told us presuppose a reality which is one unity, or at least somehow intelligible to all of us? Does not intelligibility itself presuppose that there is a single reality which of course may not be accessible to all of us, but it must be there, in order to be understandable?

A: Yes, but that reality is only one of many. That reality, I think, is the reality of reason. I think the reality that you have been describing with your question, and I agree to your characterization. I need to presuppose a reality with that particular form, as the unity of reason. Which does not mean that I claim that there is such a unity, or know that I am a spokesperson of that unity. Those are two particular points. This is what distinguishes, I think, me from Fichte and Sebastian Rödl, who is a contemporary German philosopher. Ok, but that does not matter, so.

Q: Your view has both an epistemological and an ontological side to it?

A: Exactly. You get to the ontological side, if you like, by being able to know that there is a difference between criteria of coherence of belief-systems and their relation to truth. And the way things would have been would no one been around. But you integrate the two. You just subscribe to the very trivial point that some things would have been the way they are, had no one been around. I call them 'maximally modally robust facts'. And some other things are the way they are because

someone is around. And of those, some are 'mesoscopic' as I call it, and some are 'minimally modally robust'. But that does not matter. At least you have that contrast between beliefs whose target would have been the case anyways, as is sometimes said, and beliefs for whose target that is not the case. So I do not unify those two realities into a big one. And that is indeed the sense in which my view has an epistemological and an ontological side.

Q: Thanks for your talk. You characterize ideology as false beliefs that make themselves true. So I was wondering how you would see neurofundamentalism make itself true.

A: I think it does make itself true by asserting itself into a particular cultural context, first, and then into a monetary context. If you want to know something about the genealogy of it, it involves George W. Bush Sr.'s decision to start with the decade of the brain, after the decade of the genes. So first, there was the idea that we can understand human behaviour if we understand or decipher the genetic code. Turned out, we could not explain, or even predict, financial crises by doing that. Or why some people have sex with some other people. Even those things we could not explain. Or why someone likes pizza. So given that it was not so crazily successful that you can go to your doctor and say: "Oh, I really like mozzarella, what can I do about this?", "Take this pill, it will change you." A switch from there to the brain was initiated. And now the brain was supposed to do all of this and there are material interests behind it. Some trivial ones, such as that the tobacco lobbyists, have gotten weaker for contingent reasons, and Washington D.C. And you know how addictive drugs were supposed to function better, such as anti-depressives. There are statistics according to which now, there are more students in the American universities that take anti-depressives than students who smoke, and that is probably not a contingent fact. So, that is I think, the background. There is no conceptual apparatus somehow necessitating those, the succession of ideologies. So if you like, this is where I am a Marxists. Marx would shoot me for calling that Marxism, but let us call it 'Sjmarxism' and

then this is what I hold. I am a Sjarxist. A neo-Sjarxist. And we neo-Sjarxists believe that. So I think that would be a different story. I just wanted to create room for stories of this kind, so that they even make sense.

Because if you just talk to the people who have built this brain in Geneva, together with whatever they are building currently, new atoms. I just talked to someone in Mexico who told me that very recently, *Jurassic Park* is becoming a reality. And that the Chinese (of course the Chinese, there is this new racism against the Chinese that they are somehow doing everything which is evil) are building a kind of *Jurassic Park*. And they are very close to building the first mammoth. And I was like: ok, that is interesting, if it were true. But tell me; did anyone ever, so far, built an artificial organism? No not yet. But we are close. Ok, good, good for you. Good luck. So far we do not know anything about that. But those are, you see, ideological visions.

Q: How do you think you relate to Levinas, as it comes to thinking about 'the other' as the unknowable?

A: Ok, yeah, I disagree, I think. I do not think the other is unknowable. I think that everybody is essentially knowable. I read Levinas as meta-phenomenology. So he is saying something what it means for a phenomenon to appear. I do not think that he is an ethicist. Kind of heterodox to say that, but I think that Levinas is really talking about how we relate to chairs and Christmas-gifts, you know, 'the gift'. But apart from that, I think that it is an essential truth that the other is knowable, but that is exactly why we are so worried. Because this means that we can get the other wrong. What is the worry about the other? The worry about the other is that they can trick you into false beliefs. So the worry is precisely the knowability of the other. And not the unknowability. If the other were unknowable, you could just relax and it is like, yeah, who cares? No one cares about the unknowable.

Ray Brassier
Deleveling: Against 'Flat Ontologies'

Ray Brassier is associate professor of philosophy at the American University of Beirut.

What I am going to present today is a critical discussion of the tenets of so-called 'flat ontology'. The expression 'flat ontology' has a complicated genealogy. It was originally coined as a pejorative term for empiricist philosophies of science by Roy Bhaskar in his 1975 book, *A Realist Theory of Science*. By the late 1990s, it had begun to acquire a positive sense in discussions of the work of Deleuze and Guattari. But it only achieved widespread currency in the wake of Manuel De Landa's 2002 book about Deleuze, *Intensive Science and Virtual Philosophy*. More recently, it has been championed by proponents of 'object-oriented ontology' and 'new materialism'. It is its use by these theorists that I will be discussing today.

I will begin by explaining the 'four theses' of flat ontology, as formulated by Levi Bryant. Bryant is a proponent of 'object-oriented ontology', a school of thought founded by Graham Harman. In his 2010 work *The Democracy of Objects*, Bryant encapsulates flat ontology in the following four theses:

Thesis 1: "First, due to the split characteristic of all objects, flat ontology rejects any ontology of transcendence or presence that privileges one sort of entity as the origin of all others and as fully present to itself."

Thesis 2: "Second, [...] the world or the universe does not exist. [...] [T]here is no super-object that gathers all other objects together in a single, harmonious unity."

Thesis 3: "Third, following Harman, flat ontology refuses to privilege the subject-object, human-world relation as a) a form of metaphysical relation different in kind from other relations between objects, and that b) refuses to treat the subject-object relation as implicitly included in every form of object-object relation." The basic idea is that, unlike Descartes, Kant and other philosophers who put epistemology before ontology, flat ontology does not begin by negotiating conditions of cognitive access to the world. It begins by treating the human-world relation, i.e. our relation of cognitive access to things, as simply another thing in the world, which is to say, an inter-object relation. It refuses the claim that this epistemic or cognitive relation is inscribed in all objectifications, so that anything we say or do with objects reflects or encodes some kind of conceptual or practical transaction.

Thesis 4: “[F]ourth, flat ontology argues that all entities are on equal ontological footing and that no entity, whether artificial or natural, symbolic or physical, possesses greater ontological dignity than other objects. While indeed some objects might influence the collectives to which they belong to a greater extent than others, it doesn’t follow from this that these objects are more real than others. Existence, or being, is a binary such that something either is or is not.”¹

These four theses taken together are supposed to entail something that has been called ‘antropodecentrism’. Bryant explains this in the following way:

In this connection, flat ontology makes two key claims. First, humans are not at the center of being, but are among beings. Second, objects are not a pole opposing a subject, but exist in their own right, regardless of whether any other object or human relates to them. Humans, far from constituting a category called “subject” that is opposed to “object”, are themselves one type of object among many.

What is significant are the denials that accompany the four theses of flat ontology. According to the first thesis, there is no transcendence: forms, species, kinds, archetypes, propositions, laws, and other abstract entities are disallowed. The flatness affirmed by flat ontology is the flatness of a more or less differentiated but nevertheless level ontological playing field.

According to the second thesis, there is no world: no totality, universe, One-All, etc. This claim is not peculiar to flat ontologists; other contemporary philosophers, including Markus Gabriel and Alain Badiou, defend some version of it.

According to the third thesis, there is no constituting subjectivity: no pure *Apperception*, *Geist*, *consciousness*, *Dasein*, etc. Flat ontologists do not begin by identifying subjective conditions of epistemic access to reality.

According to the fourth thesis, there is no appearance/reality duality: what is, is, what is not, is not. Here we have an interesting reassertion of the Parmenidean thesis discussed

1 Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2010, pp. 245-6.

in Plato's *Sophist*. For Plato, philosophy or dialectics is predicated on the subversion of this Parmenidean interdiction on asserting the being of non-being or non-being of being: dialectics affirms the mixture of being and non-being. Flat ontology, in contrast, treats being as univocal: things can only be said to be in a single sense. But the claim about putting entities "on an equal ontological footing" implies that there are no degrees of being, just as there is no distinction between being and non-being, or between reality and appearance. Of course, this means that flat ontologists deny Plato's claim that it is necessary to think the interpenetration of being and non-being, which is the task of dialectics.

I want to examine these four theses. I do not propose to repudiate them all; I simply want to scrutinize them and consider which of them may be retained, subject to amendment of course, and which need to be rejected.

I begin with immanence, whose affirmation is the corollary of the rejection of transcendence. The first question that arises is: If the 'flatness' affirmed in flat ontology is the flatness of a kind of immanence, then which immanence are we talking about? It is important to note that it differs from the kind of phenomenological immanence that can be found in Husserl for instance. Phenomenological immanence is the immanence in which we bracket off the 'natural attitude', which assumes that objects have a consciousness-transcendent existence. The immanence that is attained through this suspension of the natural attitude articulates the pure structures of constituting consciousness: noetic structures, noematic correlates, etc. Obviously, this is not the immanence that flat ontologists are talking about, because it violates strictures 1 to 3 (although not 4).

In some flat ontologies influenced by phenomenology, such as Graham Harman's, there is a version of phenomenological immanence which could be called 'object-oriented immanence'. It retains the phenomenological primacy of intentional interaction. This variety of flat ontology insists that intentional correlation is primary, but it generalizes it to all objects in the world: all objects intend one another, and all interaction between objects is based on a kind of intentional

transaction. Harman distinguishes between the 'sensual' qualities of objects and their 'real' qualities. Objects interact by unlocking and decoding each other's sensual qualities, but they can never grasp the real core of the objects they intend. As a consequence, reality is replete with objects intending one another, but these objects only unlock each other's 'sensual' qualities, never their 'real' ones.

Certain problems ensue from this view. The most fundamental is that it becomes very difficult to specify conditions for object-individuation. We might be able to delineate certain formal or structural characteristics of objects in general, but it becomes very difficult to say *what* objects are or to specify *what* the quiddity of an object consists in once we have removed the primacy of constituting consciousness. Without intentional consciousness as source and unifier for the eidetic or object disclosing horizon, we have no reliable way of distinguishing between the eidetic or real features of objects and their accidental or sensual qualities. Harman interprets the distinction between eidetic and accidental qualities in Husserl in terms of his own distinction between real and sensual qualities. But once human consciousness is no longer on the scene, the attempt to explain interactions among objects in terms of intentionality becomes problematic.

For example, when we consider the transaction between an ant and a bridge, what exactly is the basis for the interaction between the ant's nervous system and the sensual properties of the bridge? What is it that the ant is interacting with? Is it interacting with or intending the bridge *as a bridge*? It is very difficult to maintain this claim, because for something to be disclosed *as something*, or for something to be intended *as something*, you need to be able to identify a noetic horizon of sense, of meaning, to unify all the intentional adumbrations of the object. Once we suspend the anthropocentric perspective from which the ant is perceived *as an ant* and the bridge perceived *as a bridge*, it becomes very difficult to say what object the ant is intending when it is crossing the bridge, or what object the bridge is intending when it is letting the ant crawl across its surface. Of course, it is perfectly possible to explain this interaction from a non-intentional perspective. This is

precisely what empirical science does. Biology and cognitive ethology can tell us how the ant's brain and nervous system extract and process relevant physical information from the bridge, while elementary physics explains how the bridge's physical properties enable the ant's locomotion. But these are precisely the sorts of explanation that Harman considers irrelevant. For Harman, neither physics, nor biology, nor cognitive ethology gives us any sort of insight into what is really going on when an ant crawls across a bridge because this is an intentional interaction between different sets of sensual qualities, and as far as Harman is concerned, intentional interaction is simply inaccessible to empirical science.

Unfortunately, the immediate consequence of adopting this full-blown object-oriented immanence is that we cannot say *what* anything *really* is. But if we cannot specify the essential qualities that distinguish one real object from another, how can we be sure that the discrete multiplicity of sensual objects does not mask the underlying continuity of a single, indivisible real object? If we do not have any criteria for distinguishing between the sensual and real properties of objects, how do we individuate real objects? How many real objects are there on this podium for instance? We might be tempted to treat it as one, i.e., maintain that there is a single real object that ties together an array of sensual qualities, but as far as the microphone and the floor and all the other objects in this room are concerned, it is difficult to specify exactly how one would discriminate the split between their real and sensual properties. The consequence of this is that Harman's account of real objects fuses epistemic ineffability, i.e. not being able to specify where sensual properties end and real ones begin, with ontological inscrutability, i.e. not being able to say *what* real objects are. Since Harman insists real objects can never be represented but only 'alluded' to, it is impossible to say what they 'really' are. The result is a metaphysics where we can never know what we are 'really' talking about, or explain why our allusions should succeed where our representations fail. There is another version of immanence affirmed by flat ontologists; one which is neither phenomenological nor object-oriented. It is inspired by the work of Gilles Deleuze.

Manuel De Landa has provided an ingenious reconstruction of this Deleuzian immanence in his book *Intensive Science and Virtual Philosophy*. In Deleuze, says De Landa, we have a materialist 'plane of immanence', a pre-individual continuum of matter-energy flows in various stages of individuation. This plane of immanence is not immanence to consciousness; yet nor is it composed of objects. It is not immanence to anything; it is immanent only 'to' itself. De Landa argues that the primary commitment of Deleuze's ontology is to individuals; i.e., to actual individuals in space-time. Within this continuum of immanence, only concrete individuals exist, but they exist at various nested spatio-temporal scales, as well as at various stages of individuation. The remit of Deleuzian ontology is to identify the pre-individual continuum of processes of individuation. This means that Deleuze does not begin by taking individuals as ready-made or pre-constituted entities (i.e. objects). Instead, the task proper to Deleuzian metaphysics is to identify the processes of individuation through which individuals are constituted. This is why individuation is virtual and intensive, whereas individuals are actual and extensive, and establishing this distinction is fundamental for De Landa's reconstruction.

This conception of immanence entails the rejection of representation. Representation, in De Landa's account, correlates propositionally individuated beliefs with states-of-affairs comprising individuated objects. Representation remains at the level of the actual, it deals with a ready-made world, with concepts of individuals that are tailored to already-individuated objects. But the plane of immanence is inaccessible to representation precisely because it is pre-individual. Since representation is only able to operate with individuated concepts and individual objects, it is ruled out as a means of access to the plane of immanence. The Deleuzian philosopher must forego representation in order to reconstruct the real yet virtual problem structure to which the actual phenomenon stands as a case of solution. Individuation is a complex, problematic process: every individuated object is an actual case of a solution to a virtual problem structure. De Landa writes:

Spelling out the details of Deleuze's methodology will involve connecting the results of his ontological analysis with questions of epistemology. In epistemological terms to extract an ideal event from an actually occurring one is, basically, to define what is problematic about it, to grasp what about the event objectively stands in need of explanation. This involves discerning in the actual event what is relevant and irrelevant for its explanation, what is important and what is not. That is, it involves correctly grasping the objective distribution of the singular and the ordinary defining a well-posed problem. To give consistency to these well-posed problems, in turn, means to endow them with a certain autonomy from their particular solutions, to show that problems do not disappear behind their solutions, just like virtual multiplicities do not disappear behind actualized individuals. The epistemological side of a Deleuzian ontology is constituted by such a philosophy of problems.²

I want to draw your attention to the way in which De Landa incorporates Deleuze's epistemology within his ontology: this is a key move in this version of flat ontology. The philosophical task is always to identify or extract the virtual problem structure that conditions the structure of actuality. Thus ontology comes before epistemology. The epistemic question—"how do you know?"—is subordinated to the ontological question—"what is there?" In the first two chapters of his book, De Landa gives an exceptionally clear and lucid reconstruction of Deleuze's ontology in terms of contemporary dynamical systems theory. If what there is is characterised in terms of dynamics, where the linear is a special case of the non-linear, then knowledge itself must be seen as a dynamical process, comprising both linear and non-linear aspects. But then it follows that cognitive processes are not "true" or "false"; they are either "interesting" or "ordinary". The incorporation of epistemology within ontology means that ontological categories, such as the singular and the ordinary can be extended to epistemology, so that the classical distinction between true and false representations is supplanted by the pragmatic distinction between interesting and uninteresting problems.

This, I think, echoes Kuhn's distinction between revolutionary and normal science. Revolutionary science radically

2 Manuel De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London and New York, Continuum, 2002, pp. 115–6.

reconfigures the objective field and the conditions of cognition; whereas normal science remains ensconced within a well-established paradigm and is dedicated to solving well-defined problems using proven techniques. While revolutionary science is creative and problem-generating, normal science is mere puzzle-solving. De Landa proposes an ontological framework for ratifying this distinction between normal and revolutionary science, arguing that scientific practice is bound up with these ontological processes. He writes:

This intimate relation between epistemology and ontology, between problems posed by humans and self-posed virtual problems, is characteristic of Deleuze. A true problem, such as the one which Newton posed in relatively obscure geometric terms and which Euler, Lagrange and Hamilton progressively clarified, would be isomorphic with a real virtual problem. Similarly, the practices of experimental physicists, which include among other things the skilful use of machines and instruments to individuate phenomena in the laboratory, would be isomorphic with the intensive processes of individuation which solve or explicate a virtual problem in reality.³

In other words, the constitution of actual entities, or the actualization of individuals from these dynamic processes of intensive individuation, is a kind of objective problem solving. De Landa's claim is that science reiterates or extends these problem-solving processes both in the laboratory and in the theoretical domain. The key word here is 'isomorphic'. What De Landa describes as "the skilful use of machines and instruments to individuate phenomena" is allegedly isomorphic with the intensive processes of individuation, which solve or explicate a virtual problem in reality. He continues:

This conception of the task of theoretical and experimental physicists runs counter to the traditional realist picture which views it as that of producing a corpus of linguistic propositions expressing true facts which mirror reality. In this old and tired view, the relation between the plane of reality and that of physics would be one of similarity. Yet, as Deleuze says, there is 'no analytic resemblance, correspondence or conformity between the two planes. But their independence does not preclude isomorphism...' Indeed [...] there is a further

3 Ibid., p.136.

isomorphism which must be included here: the philosopher must become isomorphic with the quasi-causal operator, extracting problems from law-expressing propositions and meshing the problems together to endow them with that minimum of autonomy which ensures their irreducibility to their solutions.⁴

The alleged isomorphism between experimental practices and intensive individuation is reiterated when De Landa explains what distinguishes philosophical concept-creation from the development of scientific functions.⁵ “[T]he philosopher must become isomorphic with the quasi-causal operator, extracting problems from law-expressing propositions and meshing the problems together to endow them with that minimum of autonomy which ensures their irreducibility to their solutions.”⁶ Again, the philosopher tries to extract this reservoir of pure unactualized virtuality; she tries to identify what is irresolvable in every actual solution. This is what distinguishes philosophy from science: identifying what is virtually irreducible in every individuated actuality.

I want to raise a couple of difficulties here. This whole account is based on the rejection of representation understood as a claim that the mind mirrors nature. According to Deleuze, the form of representation is based on the primacy of similitude or resemblance. But it is difficult to see how this underwrites the claim that the culturally acquired know-how used by scientists to ‘individuate’ laboratory phenomena is ‘isomorphic’ with intensive processes of individuation. How exactly are macro-physical perceptual competences anchored in constituted individuals supposed to be ‘isomorphic’ with pre-individual, microphysical processes? It seems it is no longer the mind that is a ‘mirror of nature’ but the practical competences embodied in technical know-how. The mirroring relation has simply been transplanted from the realm of theoretical contemplation into the realm of embodied practice. But

4 Ibid., my emphasis.

5 For the distinction between scientific functions and philosophical concepts, see Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What is Philosophy?*, London and New York, Verso, 1994, pp. 117–162.

6 De Landa, op. cit. p.136.

this does not explain how it is that embodied techno-scientific know-how is supposed to be 'isomorphic' with microphysical processes of intensive individuation. Theoretical or contemplative mirroring has been replaced with practical or performative mirroring. The question then regarding the philosopher is: what faculty allows the philosopher to become isomorphic with the virtual quasi-causal operator that is the sufficient reason underlying the process of individuation?

In Deleuze's renovated *Bergsonism*, it is the 'method of intuition' that allows the philosopher to construct concepts tailored to the unique singularities proper to the virtual problem. This is Deleuze's explicit definition of the method proper to philosophy in his Bergsonism book, in *Difference and Repetition*, and elsewhere. But then it seems as though the Deleuzian philosopher disavows representation only to lay claim to a superior faculty of intuition: she intuits the virtual.

So the destitution of representation has two problems. First of all, it seems to unwittingly presuppose an alternative kind of mirroring, a reduplication of reality at the level of embodied practice. Embodied practice somehow tracks intensive processes. As far as I can see, no convincing argument is offered to substantiate this claim. Secondly, although this claim is supposed to follow from the rejection of transcendence, it raises the following question: by what faculty is the philosopher equipped to intuit this pre-individual chaos? Deleuze is not a phenomenologist, he is not simply describing the objectivating structures of pure phenomenological consciousness. He is supposedly tracking the pre-individual plane of immanence constituted by complex dynamic processes. But how could a philosopher simply 'intuit' this pre-individual chaos? This remains obscure.

De Landa cashes out Deleuze's ontology in terms of contemporary dynamical systems theory. He tries to show how things that are actually very difficult to understand in Deleuze can be rendered empirically tractable once translated into the vocabulary of contemporary complexity theory. I think this is wholly admirable, especially given the chronic obfuscation of much Deleuze-inspired writing. De Landa does a fantastic clarificatory job, but I think he goes awry in his insistence

that dynamical systems theory circumvents representation. Dynamical systems theory is a science or cluster of sciences using mathematical modelling techniques. Modelling is non-linguistic representation. Because De Landa assumes that all representation is linguistic, he infers that non-linguistic representation is sub-representational and therefore able to access the pre-individual domain. In doing so, he also assumes that the isomorphy in the modelling techniques used to chart intensive dynamisms is effectively causal. He writes:

[E]ven if a material system under study has been fully linearized and domesticated, the causal relations between experimentalist, machines, material phenomena and causal models are still non-linear and problematic. Indeed, the physics laboratory may be viewed as a site where heterogeneous assemblages form, assemblages which are isomorphic with real intensive individuation processes.⁷

I think that something has gone wrong here. Causation does not equal justification. Instead of supplanting representational correspondence with the creative extraction of virtual problems, De Landa's account endows non-linguistic representation with an epistemic authority whose guarantee derives from its being *caused* by the virtual dimension. But the assumption that causation yields justification is precisely the empiricist premise disqualified by the Kantian account of representation, which, *pace* Deleuze, is not predicated upon resemblance. As a consequence, De Landa's subordination of epistemology to ontology does not adequately deal with the Kantian problem of representation: rather, it postulates an isomorphy between a historically specific mode of mathematical representation (i.e. dynamical systems theory) and flows of matter-energy as characterised by an *a priori* philosophical ontology (i.e. Deleuze's). This postulated isomorphy is "dogmatic" in the Kantian sense. In other words, it is rationally illegitimate.

To understand what has gone wrong, we must consider some of the philosophical rationales for rejecting representation. One version frequently reiterated by proponents of flat ontology is the claim that representation subordinates ontology

7 De Landa, op. cit. p.165.

to epistemology and therefore always leads to anti-realist consequences. But one can maintain the primacy of being over knowing, and acknowledge that being is irreducible to knowing, while insisting that epistemology is a condition of ontological access. The primacy of being over knowing is not equivalent to the primacy of ontology over epistemology. What there is does not depend on what we know about what there is, but anything we say about what there is does, particularly where empirical science is concerned. De Landa's account is full of illuminating explanations of developments in contemporary empirical science, but his wholesale integration of epistemology within ontology leads him to think that causation can account for the isomorphy between knowledge and reality. Talk of 'non-linear dynamisms' between "experimentalist, machines, material phenomena and causal models" brings us no closer to understanding how 'embodied scientific practices' succeed in tracking pre-individual dynamisms.

So, it is not the case that all representation is linguistic, or that it presupposes an isomorphism between propositional structure and real structure. Insisting that epistemology is a condition for ontology does not necessarily commit one to an ontology of propositionally structured facts and states of affairs; nor does it entail realism about ideal entities such as propositions, properties, relations, and kinds. The epistemic insistence on the explanatory indispensability of representation does not necessarily entail these nefarious ontological consequences. Since *thoughts of things are not the things that are thought*, it is necessary to explain how thoughts are related to things while distinguishing their causal connection from their justificatory relation. This is the Kantian problem. It cannot be dismissed by simply levelling the distinction between thoughts and things, which is what flat ontology seems to require.

I want to propose an alternative to this levelling of the distinction between thoughts and things, which involves a 'deleveled' conception of immanence. I think the prohibition on transcendence is worthy and should be accepted, but it has been perverted by the excesses of these 'steamrolling' ontologies. What is immanent is the difference between

thoughts and things, not their identity. If one begins by assuming the identity of thought and being, which is the traditional armenedian premise of classical metaphysics, all sorts of difficulties ensue. I think this identity is actually incompatible with the constraint of immanence. It renders being transitive to thought while eternalizing thought's contingent grip upon being. The immanence of thought and being becomes indistinguishable from thought's transcendence. It results in a false immanence, which needs to be rejected.

The alternative conception of immanence I propose is one consequent upon adopting a stance that could be described as 'transcendental naturalism'. It is most fully developed in the work of Wilfrid Sellars, which I am drawing upon here. It insists on the logical difference between thoughts and things. But the logical difference between thoughts and things is not an ontological difference: thoughts are just things considered in terms of their logical or epistemic powers, rather than their material powers alone. Before I continue, I ought to clarify what I mean by 'material'. It is not clear in what sense contemporary empirical science is 'materialistic', since very little remains of matter conceived as a metaphysical substance: it has been more or less pulverized by contemporary physics. Nevertheless, anything operating within the spatiotemporal nexus described by physics qualifies as 'material' in the sense intended here. So by 'material' powers of things I simply mean those powers described and explained by sciences such as physics and biology. The contrast between 'material' and 'logical' powers is not a contrast between material and immaterial properties but between causation and justification. These are not two different kinds of things but two distinct registers of description.

Thus the distinction between thoughts and things need not entail transcendence. Thought is embedded in the reality which it seeks to know. The challenge of transcendental naturalism is to identify the general features any conceptual system must have in order to know the nature of which it is a part. The way in which we know the world is conditioned by our being imbedded in that world, and the world constrains our knowing of it. Transcendental naturalism imposes a methodological

constraint which insists on a dynamic interaction between knower and known while rejecting the thesis of a pre-established harmony between thought and being, as well as any postulated isomorphy between concepts and objects. To quote Sellars: "The task of 'transcendental logic' is to explicate the concept of a mind that gains knowledge of the world of which it is a part. The acquisition of knowledge by such a mind involves its being acted on or 'affected' by the objects it knows."⁸ Knowledge consists of true representations. True representations are of actual states of affairs. But nature-in-itself is devoid of propositional form: "The extra-linguistic domain consists of objects, not facts. Propositional form belongs only in the linguistic and conceptual orders."⁹

This means that although knowledge is *of* or *about* states of affairs, reality itself does not consist of propositionally structured facts. Indeed, the world consists of things, not facts. Thus one can uphold truth at the level of representation without saddling oneself with commitments to transcendent entities such as the propositions, laws, and states of affairs that De Landa rightly finds objectionable. The truth of a representation does not consist in its mirroring the world. The mirroring account conflates two distinct aspects of representation: its internal logical dimension and its external material dimension. The logical dimension consists in representational content being justified by, as well as justifying, other representations. When we say something is thus and so, we are obliged to justify our claim and give reasons for why we believe this thing to be thus and so. The material dimension consists in the representing act being affected by, as well as its affecting, other natural-material objects. Thus justification alone is not sufficient for an account of truth. It needs to be supplemented by a non-justificatory causal relation capable of explaining how representing acts bear the appropriate causal relations to the things their contents are about. We have

8 Wilfrid Sellars, 'Some Remarks on Kant's Theory of Experience', *The Journal of Philosophy*, Vol. 64, No. 20, 1967, pp. 633-647.

9 Wilfrid Sellars, *Naturalism and Ontology*, Atascadero, CA, Ridgeview Publishing Co., 1996, p.62.

to be properly connected to things in the world in order to say something true about them.

What is immanent for transcendental naturalism is the difference between representables and things in-themselves. This is not a two-world theory, postulating a supersensible domain in addition to the sensible realm, but a double aspect theory about a single, immanent world. The distinction between the sensible and the supersensible is methodological, not ontological. The manifest world of intersubjective experience—encompassing both the public and private domains—is empirically real in the only acceptable sense of ‘empirical’. What is immanent is our corrigible, justifiable, shared knowledge of ourselves and our world. Philosophies of immanence which begin from an experience allegedly lying beneath or beyond judgment, categorization, and representation, begin from an abstraction. The way towards absolute knowing does not lie in plunging deeper into the alleged ineffability of subjective immediacy. It starts with the reflexive stratification of immanence into representing act and represented content, and the gradual recognition that what we know about the latter (the represented) is conditioned in ways we don’t yet know by the former (our representings). This is why knowing takes time.

Let me conclude by stating what I think should be discarded and what should be retained from the four theses of flat ontology.

Thesis 1: *No transcendence*: Yes, not only because there are no supernatural mechanisms, but because there is no pre-established harmony between thinking and being. This is why immanence is stratified, not flat.

Thesis 2: *No world*: Yes and No. Yes, because the claim that we inhabit the same world as that of our cognitive predecessors and have learnt more about it does not mean there is only one world to know. Perhaps this world is just a situation, a locality or region within a vaster multiverse. We can grant localized contexts that may be as spatiotemporally extended as one wants. In spite of this, there will be fundamental invariants common to all worlds, precisely insofar as they are distinct individuals. A world encompassing infinite domains is still a world. So because the world plays a determining role in

constraining the ways in which it can be known, we also have to answer 'No', there is only one world to know, no matter how spatiotemporally variegated, and no matter how different the ways of knowing it may be.

Thesis 3: *No constituting subjectivity*: No, epistemic subjectivity is ineliminable, but it is neither supernatural nor immutable. It embodies a mutable conceptual structure embedded in the natural order. Concepts change over time because the way in which we know the world is conditioned by the way in which the world changes. Time conditions knowing, even if it is possible to say true things about the way the world is at any particular moment or slice of the cognitive process.

Thesis 4: *No appearance/reality distinction*: No, the distinction between reality and appearance is also ineliminable: it is both empirical, which is to say internal to the represented as the difference between truth and falsity, and transcendental or external as the difference between representing act and represented content. The empirical distinction is practically indispensable; we would be cognitively crippled without it. But the transcendental distinction is required in order to make sense of the idea of cognitive progress. Cognitive progress consists in integrating knowledge about the structure of representing acts into represented content. This is an interesting way of naturalizing Hegel's account of the spiral of absolute knowing: over the course of our cognitive history, we incorporate more and more facts about representing into represented facts.

Francesco Berto
The Firmest of All Principles

Francesco Berto is professor of Philosophy at the University of Amsterdam. In his research, he focuses on metaphysics, philosophy of logic and computational philosophy.

I would like to talk to you about a very special principle—probably *the* single most venerable principle in the history of Western thought: a principle which was taken as the most incontrovertible law of thought and being. This is one formulation from Aristotle's *Metaphysics*. Aristotle says: "The most indisputable of all beliefs is that contradictory statements are not at the same time true."¹ "Contradictory statements" translates the Greek *antikeimenas phaseis*, and these are a sentence (or its assertion, *kataphasis*) and its negation, *apophasis*. So when Aristotle says that contradictory statements cannot both be true he means that a sentence and its negation cannot both be true. Or equivalently, as falsity is just the truth of negation, no sentence can be both true and false. This was later to be called the *Law of Non-Contradiction* (LNC).

These formulations of the Law are usually called *semantic*, because they use the semantic notions *par excellence*, truth and falsity. But Aristotle also had formulations which are often called *metaphysical*, because they use notions such as object, property, state of affairs, fact, world, et cetera. Here is one formulation that is very famous: "The same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject in the same respect."² And another one, the most compact formulation we find in Aristotle: "A thing cannot at the same time be and not be."³ 'Be' can mean: be identical with something. But 'be' can also mean: the being of predication, having a certain feature. Or it can just be: *being* in the absolute sense of *existing*.

Aristotle usually adds qualifications, addressing time or respect, because it is clear that a thing can be and not be something in different times or in different respects. For example, I can be standing now and not standing, but sleeping, later. Or, Uma Thurman is and is not a star, but only because she is a star in the sense that she is a very famous actress, and she is not a star in the sense that she is not a celestial body. Aristotle is just saying: do not play tricks with equivocation. In the *Metaphysics* Aristotle criticizes some philosophers

1 Aristotle, *Metaphysics*, 1011b 13-14.

2 Ibid., 1005b 19-22.

3 Ibid., 996b 29-30.

which he takes to be people who denied the Law. He addresses, for instance, Pythagoras and Herakleitos. And he defends the Law so successfully that hardly anyone has felt the urge to argue for the LNC after Aristotle. There are few exceptions, the British idealist for instance, like Bradley and McTaggart. They tried to give arguments for the Law. But apart from that, it mostly went unchallenged. Some people say that Hegel denied the LNC, and that Marx did, because Marx believed that capitalism is a contradiction out there in the world, but it is controversial whether they actually held such views. I have been working on Hegel for a long time, and I can tell you that this not the way Hegel meant it. But I will not talk about Hegel, so you may have to bear with me on this today.

The vast majority view is that the LNC is just a basic principle of logic and metaphysics. Actually, in the contemporary formulation it is a law of 'minimal logic', a set of minimal rules of inference that underlie rational thought. Thomas Reid, for instance, member of the Scottish school of common sense, put the principle "No proposition is both true and false" among the dictates of common sense. Such dictates included self-evident truths such as that every complete sentence must have a verb, that those things which I distinctly remember did really happen, et cetera.

To sum up: we can say that Darth-Aristotle built the empire of the LNC over Western thought. Eastern thought may be a different story, but I will not speak about that this time. At the end of the 20th century, however, Skywalker Graham Priest came in and he challenged the Empire.

Graham defends the view that there are true contradictions, or that the same thing can at the same time both be and not be. The backbone for this is the development of the so-called *paraconsistent logics*. These are logics which make a certain law, which is classically and intuitionistically valid, fail. This law has many names. The one I like the most is: the law of *explosion*. This is a law of classical logic that says that when you have α and its negation $\neg\alpha$, so a pair of contradictions, one can infer β . In other words, from α and $\neg\alpha$ an arbitrary conclusion β follows. You see why this is an explosion: the law says that a contradiction in your (formal) system will

make it explode, as you can infer anything you want. This is the reason why it is so bad when you can deduce an inconsistency from your formal system or theory. Your theory is bound to fail. It becomes trivial because the law of explosion lets you prove whatever you want. This law is rejected in paraconsistent logics. Paraconsistency means something like 'beyond consistency'. Paraconsistency prohibits one to infer arbitrary consequences indiscriminately from inconsistent premises. In other words, in these logics, contradictions can be kept 'under control'. Paraconsistent logics are as neutral as any logic can be on what is true, so you do not need to be a believer in true contradictions if you are a paraconsistent logician, but it does hold the other way around: if you believe in true contradictions, that is to say, that some contradictions are true, you better be a paraconsistent logician, otherwise you are committed to the claim that everything is true, and that is a little too much truth.

Strong paraconsistency, or dialetheism, as it is often called, claims that some contradictions *hold*: they are true, they are rationally accepted and asserted. A *dialetheia* means something like a "double truth". A double truth is a sentence that is true, and such that its negation is also true. There are motivations for this view, which come from complicated phenomena like logical paradoxes: the semantic paradoxes like the liar; the set-theoretical paradoxes like Cantor's and Russell's. This is a topic that quickly becomes technical and we will not speak about it. There are also metaphysical motivations; the metaphysics of change, legal inconsistencies, and more. That is not what I am talking about today. Some people think that it is just crazy to believe that some contradictions can be true; other people, on the contrary, like it. Especially students, I think: when you tell them 'this is an incontrovertible law', they are always quickly going to look for some counterexample. They like to challenge authority and feel free!

In just the simplest example of *prima facie* motivation for the view, take the sentence that says "This sentence is false", known as the Liar sentence. That is a self-referential sentence; it speaks about itself. And it ascribes to itself a semantic property. It says of itself that it is false. So is this sentence

true of false? Suppose it is true. If it is true, things are as the Liar sentence claims them to be. But it claims to be false. So if it is true, it is false. Now let us take the other case. Suppose that it is false. That is exactly what it claims to be. So it is true after all. Hence, if it is false, it is true. If we bring the two cases together, we get: it is true if and only if it is false. And from this, and the Law of Excluded Middle, it follows that the liar sentence is both true and false. People like Priest say that we thus have a true contradiction. There are other logicians who claim that it is neither true nor false. This solution is proposed by the greatest living logician, Saul Kripke.

This is just a *prima facie* way to motivate the view that there are true contradictions. But I want to talk about something else, something more methodological. Take David Lewis, one of my all-time favourite philosophers, and, in a few topics, a very practically-minded philosopher. When he came to talk about the LNC, he said: "Nothing is, and nothing could be, literally both true and false. This we know for certain, and *a priori*. [...] That may seem dogmatic. And it is: I am affirming the very thesis that [the rivals of the law of non-contradiction] have called into question and—contrary to the rules of debate—I decline to defend it. Further, I concede that it is *indefensible* against their challenge."⁴ So here, one of the greatest contemporary philosophers just withdraws from the debate. He asserts the Law, but does not want to provide any arguments for it. He maintains that you cannot even argue with someone who questions the Law. So much for the view that philosophy is essentially argumentative!

This is the real topic of this talk: how can you have a rational debate with somebody who questions something that is really, really fundamental, or is believed to be really, really fundamental, like the Law of Non-Contradiction. Why is the debate difficult? For lots of reasons. Here is an important one. Take *reductio ad absurdum*, which is another law of minimal logic. Suppose we assume p , and then deduce a contradiction, $q \ \& \ \neg q$. Then by using *reductio ad absurdum*, we can conclude $\neg p$. In a dialogical context where we are arguing with somebody

4 D. Lewis, 'Logic for Equivocators', *Noûs*, Vol. 16, No. 3, 1982, p.101.

on anything, *reductio* is supposed to work as a tool of criticism. Think about what Socrates did in Athens all the time: asking question, asking for definitions, and refuting people by deducing contradictions from what they claim. Why is that a tool of criticism? Because if your beliefs entail α and $\neg\alpha$, you are supposed to change them. You cannot just stick with your views because at least one of your beliefs is going to be false.

You are supposed to revise your beliefs, *unless* you believe that there are true contradictions, of course. If you are a dialetheist, someone who believes in true contradictions, you can keep your entire theory as it is. You just *accept* the relevant contradictions. If Graham Priest says p , you can say: "Oh look Graham, q & $\neg q$ follows", and he says: "All right, that is a true contradiction, I am sticking with my p ." Priest can swallow $\neg p$ and retain his p .

Popper wrote a famous essay called *What is Dialectic?*, in which he criticised Hegel and Marx. He took them as people who denied the LNC. He argued that if you make such a claim, then a rational debate is not possible. Rational criticism is over. You cannot criticise somebody who can swallow contradictions because you will not be able to change the person's view about anything. Popper warned that this is the end of freedom, democracy, et cetera.

This does not mean that dialetheism has not been criticised. It has. The empire of the Law of Non-Contradiction came back against dialetheists. There are many objections to dialetheism, as well paraconsistent logics. I will focus on one objection I take to be *the* main problem, or at least, the main philosophical, non-technical problem. This is the *exclusion problem*. It has been noticed by many people. It runs as follows.

Suppose you put forward the claim α . The dialetheist, say, Graham Priest, replies: $\neg\alpha$. The exclusion objection then says: Priest has not managed to disagree with what you say. Why? Because in the dialetheist's view, $\neg\alpha$ does not rule out α on logical grounds, as it may be that both α and $\neg\alpha$ are true. The dialetheist may accept them both. So when Graham Priest says $\neg\alpha$, it does not automatically follow that he disagrees with someone who claims α . Even saying ' α is false', or ' α

is not true' will not do the trick, because truth does not rule out falsity for Priest: some things can be both true and false. Some things can even be both true and not true. The upshot is that when the dialetheist says 'α is false', or 'not true', it is not clear that he has managed to rule out that α is true.

Priest, and his fellow dialetheist Routley, admit that this is a problem. They say: "We [as dialetheist] cannot use content-exclusion as a way of defining the sense, or content, of negation."⁵ Many people have noticed that dialetheism faces the risk of ending up inexpressible.⁶ There is no point in trying to argue with a person who does not accept the Law of Non-Contradiction, because he is not even able to disagree with you. He is not able to rule out that something is the case.

I would like to put forward a proposal to improve the situation a bit. I want to stick to a notion which I take to be as basic as a notion can be. This is the notion of *exclusion*: the idea that there are differences and exclusions in the world, things ruling out each other or being incompatible. Take it as a kind of phenomenological/transcendental point: exclusion is a basic feature of our experience of the world.

A few examples. There are phenomenological colour incompatibilities such as being solidly red and being solidly green. Being solidly red rules out being solidly green at the same time. There are concepts that express our categorization of physical objects in space and time, such as x being here right now and x being way over there right now (for a suitably small x). For instance, x being less than 1 meter long and x being more than 2 meters long at the same time.

Dialetheists *share* this notion of (content) exclusion. When Graham Priest faced the exclusion problem, the objection that

5 G. Priest and R. Routley, 'The Philosophical Significance and Inevitability of Paraconsistency', *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, Philosophia Verlag, 1989, pp. 483-702.

6 Cf. T. Parsons, 'True Contradictions', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 20, No. 3, 1990, pp. 335-353.

S. Shapiro, 'Simple Truth, Contradiction and Consistency', *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, G. Priest, J.C. Beall and B. Armour-Garb (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 336-354.

F. Berto, 'Αδύνατον and material exclusion', *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 2, 2008, pp.165-190.

he could not rule out things or express disagreement because his negation does not support that, he argued that he *is* able to rule things out, not by negating them but by *rejecting* them. Rejection is a pragmatic act expressed by denying. One can express denial just as one expresses negation, that is, via “not”, but one can express it in any other way one wills, e.g. by uttering a sentence while holding one’s nose to manifest that one is rejecting it. But denial and negation are very different things, especially for some non-classical logicians, such as dialetheists and paraconsistent logicians. Whereas negation does not rule out truth, rejection does rule out acceptance. Priest says: “Someone who rejects A cannot simultaneously accept it any more than a person can simultaneously catch a bus and miss it, or win a game of chess and lose it.”⁷

As we have seen, even dialetheists require some kind of *exclusion-expressing* device. I want to search for an operator that allows us to capture and express such insight. Such operator will allow us to have a rational debate between friends and foes of the Law of Non-Contradiction. It is important to avoid employing the notions of *truth* and *falsity* to characterize such operator, because the dialetheists cast doubts on truth and falsity being exclusive. Recall that the liar sentence is both true and false, according to Priest.

I claim that *exclusion* is more primitive than our intuitions of truth and falsity. This is also Huw Price’s idea. Price wrote this beautiful paper in *Mind*, called *Why ‘Not?’*, asking himself: ‘What is negation good for?’ Price claims that negation ought to be grounded in exclusionary insights before it is grounded in truth and falsity. He writes:

The apprehension of incompatibility [is] an ability more primitive than the use of negation [...] What matters is that incompatibility be a very basic feature of a speaker’s (or proto-speaker’s) experience of the world, so that negation can plausibly be explained in terms of incompatibility.⁸

To make things a little bit more precise, I am going to use bits of techy stuff. You can ask what the features for a negation

7 Priest, op. cit., p.618.

8 H. Price, ‘Why ‘Not?’’, *Mind*, Vol. 99, No. 394, 1990, pp. 226-8

expressing material exclusion are. The most important thing, however, is that this must not be grounded in formal considerations, but rather in our *experience of the world*. In my view, the logical features of exclusion can be anything you like, provided that you stick to the fundamental insights. Hence, I want to be as logically neutral as possible.

Here is my proposal. Take a tuple of four items, $\langle U, \searrow, V, \bullet \rangle$. U is a set of propositions, \searrow and \bullet are binary relations on the set U , and V is a unary operation on subsets of U . The most important is \bullet , for this expresses exclusion. For example, $p \bullet q$ means 'Proposition p rules out proposition q ' or ' p excludes q '. The \searrow is a pre-order. And $p \searrow q$ means 'Proposition p entails proposition q '. Given a set P that is a subset of the set of propositions U , VP is just the disjunction of all the items in P . This VP may be infinite, or it may not.

Now we can turn to my definition of the exclusionary negation. NOT- p is defined as follows: There is an x ($x \bullet p$). That is, there exists an x such that x rules out p or x excludes p . For logicians: this definition of NOT- p is just the *weakest incompatible*, what is entailed by any q which is incompatible with p . This reduces to a (finitary) disjunction if there are only finitely many incompatibles with p . Assume that E is the *exclusionary class* for a certain proposition p : the class of all x that rule out p . A proposition can have many propositions such that it rules them out, and we can collect them together in set to get E . For example, 'This thing is black' rules out 'This thing is red', 'This thing is white', 'This thing is blue' and many other things.⁹ We end up with an exclusionary class such that NOT- p is the disjunction of the items in E . In algebraic terms, NOT- p is the least upper bound. The right to left direction of this biconditional tells us that NOT- p is the weakest incompatible. If x rules out p , then x entails NOT- p . NOT- p , again, is that which is entailed by anything that rules out p .

This characterization of exclusion was just to make things a bit more precise. However, any formal characterization of

9 I have phrased exclusion in terms of propositions, but this is just a way of raising the point rather than a logical requirement. One can give the same definitions using things, properties, events, facts, et cetera.

NOT is likely to make at least one logician unhappy. Just to give an example. If NOT is taken as an operation of period two, then NOT-NOT-p is just p. But an intuitionist, someone does not believe in the Law of the Excluded Middle, is likely to reject this. Now, let us leave the formal stuff. What is more important, is that this exclusionary NOT has some nice features. First of all, NOT is defined without reference to truth.¹⁰ If this really is the case, then NOT depends on the primitive concept of exclusion. This is entailed by our experience of the world as agents, facing choices between performing some action or other – something we think animals as well do every day. To face a choice is to perceive an incompatibility: you cannot have it both ways.

This kind of negation is not primitive here: negation is defined. What does the trick is *exclusion*, in terms of which negation is defined. And exclusion *is* primitive. Before we continue, a comment about the word “primitive”. That there are primitive notions is uncontroversial. If each notion were definable in terms of some other notion, we would either have a vicious infinite regress or a circular chain of definitions. So that there must be primitive concepts, concepts that you cannot define in terms of other concepts, is fine.

Now there is no fool-proof algorithm for primitiveness. For instance, Kripke said in *Naming and Necessity* that analyses of the notion of *reference* that do not mention reference are very likely to fail. This is very close to claiming that reference is a primitive notion. Another example: *set membership* is taken as primitive by nearly all set theorists. You cannot define what a set is, you just give examples of what it is to be the member of a set and you hope that people understand. Kit Fine recently claimed that the notion of *reality* is a primitive, not ill-understood, but not definable.

These are all fundamental concepts: they are at the roots of the functioning of our language, at the basis of mathematics, at the root of what there is. I claim that exclusion is also a good candidate of a primitive. It is one of the most basic, phenomenological evidences that things are different and

¹⁰ There are some complications here due to the fact that I use a certain quantification in my definition. I will not go into this.

that these differences can be incompatible. It is not all alike out there!

The second nice feature of NOT is that it is an exclusion-expressing device. You can use it to express exclusion, and it is not a mere pragmatic operator like Graham Priest's notion of rejection.

Why do we need an exclusion-expressing device? Think about a language that does not have one. Here is a dialogue from Price's paper that I use very often:

Me: "Fred is in the kitchen." (and I set off for the kitchen)

You: "Wait! Fred is in the garden."

Me: "I see. But he is in the kitchen, so I'll go there." (and I set off for the kitchen again)

You: "You lack understanding. The kitchen is Fred-free."

Me: "Oh, is it really? But Fred is in it, and that is the important thing." (and I leave for the kitchen)¹¹

This shows why we *need* an exclusionary device. When you say: "Fred is NOT in the kitchen", then, given the definition of NOT I gave before, this means that Fred is somewhere else, for example in the garden. His being there *excludes* his being in the kitchen.

The third nice feature of NOT is that dialetheists *do grasp* exclusion. Dialetheists ask us to stop using 'not' or 'true' as exclusion-expressing devices, because something can come together with its negation. That is, something can be true as well as false (or as well as untrue). But the dialetheist account of acceptance and rejection, proposed in defence against the charge that the dialetheist is incapable of ruling out things, shows that they *do* believe in things ruling out each other: *x*'s simultaneously catching and missing the bus; and, of course, *x*'s simultaneously accepting and rejecting the same α .

To conclude, let us go back to Aristotle. Take Aristotle's most famous formulation of the Law of Non-Contradiction in book Γ of the *Metaphysics* in terms of our NOT. Few people notice that this is more or less a definition of the *adunaton*, the *impossible*. Aristotle writes: "For the same thing to hold good and NOT hold good simultaneously of the same thing

¹¹ Price, op. cit., p. 224.

and in the same respect is impossible [*adunaton*]."¹² *Adunaton* is that which has no chance, no power (*dunamis*) to be, not even potentiality. Now 'P₁ does NOT hold good of x' is short for: 'x has some P₂, which excludes P₁'. This does not seem to be questionable for the dialetheist, if she understood NOT. And to understand NOT is essentially to understand exclusion (which the dialetheist does understand, as we have seen).

This does not mean that the dialetheist has lost. Rather, it may be that people like Graham Priest are drawing lots of fine-grained distinctions between different notions of contradiction which were just conflated before. So understood, the Law of Non-Contradiction is, as Aristotle claims, "a principle which everyone must have who knows anything about being."¹³ This is drawing on exclusion, and he who knows anything at all knows about exclusion.

12 *Metaphysics*, 1005b 18-21.

13 *Ibid.*, 1005b 14-15.

Paul Cliteur en Victor Kal Religie, staat en burgerschap

Victor Kal is hoofddocent aan de Universiteit van Amsterdam en een vaste gast op Wijsgerig festival Drift. Hij heeft een tekst geschreven genaamd 'Theocratie en democratie,' waarin hij betoogt dat theocratie noodzakelijk is voor het functioneren van een liberale democratie.

Paul Cliteur is hoogleraar in de encyclopedie van de rechtswetenschap aan de Universiteit Leiden, rechtsfilosoof, ethicus en gasthoogleraar aan de Universiteit Gent in de wijsgerige antropologie. Hij heeft veel boeken geschreven, waaronder: *Moreel Esperanto* (2007), *The Secular Outlook* (2010) en *Het monotheïstisch dilemma* (2010) Paul Cliteur staat erom bekend dat hij geen voorstander is van de theocratie.

Het debat dat gevoerd wordt gaat om de relatie tussen staat en religie, waarbij het de vraag is of religie een gevaar vormt voor een liberale samenleving of dat is zij juist noodzakelijk is voor de liberale samenleving.

Paul Cliteur: Dames en heren, wat een volle zaal. Is de filosofie hip geworden? In de tijd dat ik studeerde aan de Universiteit van Amsterdam was filosofie iets voor hooguit twintig mensen, maar dit is een aangename verrassing. Dank voor de uitnodiging, ik ben zeer vereerd. Ik heb begrepen dat op het programma een vraagstelling is geformuleerd waar we het van tevoren over hebben gehad, namelijk of het gevaarlijk is om religieuze overtuigingen boven de wet te stellen. Dat is de vraag die wij vandaag zouden gaan bediscussiëren.

Deze vraag wordt als volgt toegelicht in het programma: de vraag naar de invloed van religie op de liberaal democratische samenleving is opnieuw urgent geworden, zeggen de organisatoren. Dat is een veilige constatering denk ik. Vervolgens wordt de vraag gesteld of het gevaarlijk is wanneer de religieuze overtuiging boven de wet wordt gesteld of dat religieuze overwegingen nu juist uitnodigen om steeds opnieuw de wetten en de staat kritisch te kunnen bevragen.

Ik denk dat het verwachtingspatroon van de uitnodigende instantie was, dat ik op de vraag of het gevaarlijk is religieuze overtuigingen boven de wetten van de staat te plaatsen "ja" ga antwoorden en dat Victor Kal "nee" gaat antwoorden. Ik ga aan dat verwachtingspatroon beantwoorden, want dat is inderdaad een probleem. Waarom is dat een probleem? En waarom is dat in de tijd waarin wij leven een groter probleem dan enkele decennia geleden? Dit heeft volgens mij iets te maken met de tijd waarin wij leven.

Ik denk dat je deze tijd kunt typeren aan de hand van een aantal feitelijke gegevens. Ten eerste religieuze pluriformiteit; er is een enorme verscheidenheid aan religieuze opvattingen. Als je naar de wereldkaart zou kijken dan is ongeveer 31 tot 32 procent christen, 20 tot 21 procent moslim, een heel klein gedeelte joods, namelijk een kwart procent. Tot slot is 10 tot 15 procent niet-gelovig en zijn er nog een aantal andere geloven. Als je nu naar die eerste groep religieuze posities kijkt; christenen, moslims, joden en je telt dat allemaal bij elkaar

op, dan kun je constateren dat er zo ongeveer de helft van de wereldbevolking één van de drie monotheïstische godsdiensten onderschrijft.

De vraag is nu, wat heeft dit met de staat en het recht te maken? Dat heeft er in zoverre iets mee te maken, dat die monotheïstische godsdiensten uitgaan van een bepaald godsbeeld. Binnen dit godsbeeld is God volkomen goed. Hij is almachtig en heeft bepaalde opvattingen over hoe deze wereld georganiseerd moet worden. Zijn opvattingen geeft God door middels een boek, maar ook door direct opvattingen in te fluisteren bij mensen, als Mozes, Mohammed en Jezus Christus, die als bemiddelaars tussen gewone gelovigen en God optreden. Die God wil iets; hij heeft bepaalde normatieve overtuigingen. Dit zogenaamde monotheïstische godsbeeld is een heel ander godsbeeld dan wanneer we uitgaan van een pantheïstisch godsbeeld. Daar is God identiek aan de natuur en heeft Hij geen betekenis voor de moraal.

Bij monotheïstische godsdiensten wordt wél een bepaalde moraal voorgeschreven. De inhoud van die moraal verschilt enigszins per geloof: de christelijke God schrijft iets anders voor dan de joodse God en de joodse God schrijft weer iets anders voor dan de islamitische God.

Wanneer je bedenkt dat al die mensen vreedzaam met elkaar moeten samenleven, een stuk grond of territorium met elkaar moeten delen, dan vormt dat pluralisme een probleem. Vroeger was er vaak een situatie van homogeniteit; er waren veel staatsgodsdiensten, zoals die nu nog te vinden zijn in bepaalde landen in het Midden-Oosten. Bij zulke staatsgodsdiensten was één godsdienst dan ook de verbinding van alle burgers met de staat. In de pluralistische staat daarentegen, de samenleving waarin wij tegenwoordig leven, is dat niet meer het geval.

Geloofsvrijheid is een belangrijk principe geworden. Maar zodra je mensen geloofsvrijheid geeft, gaan ze ook inderdaad van alles geloven. Hierdoor ontstaat er een enorme versplintering. Vooral in het Europese territorium bestaat deze versplintering en er zijn geen aanwijzingen dat deze binnenkort zal verdwijnen. Het lijkt niet realistisch te veronderstellen dat op Europese bodem ooit nog één godsdienst dominant

zal worden. Europa zal het continent worden van de religieuze minderheden. Voor het joodse geloof is het natuurlijk helemaal uitgesloten dat het ooit de religie van de meerderheid van de Europese bevolking zal worden. Aangezien slechts een kwart procent van de wereldbevolking op dit moment joods is, is het niet te verwachten dat dit nog rond de 50 of 60 procent gaat komen.

Maar voor het Christendom en de Islam geldt dat er weinig religieuze mobiliteit is en dat deze groepen naar verwachting ongeveer gelijk blijven. Het ziet er dus naar uit dat religieuze pluriformiteit zal blijven bestaan. Daarnaast bestaat dan ook nog een groot percentage van niet-gelovigen in de wereld en moeten al deze mensen op de een of andere manier vreedzaam samen proberen te leven. Dit is geen geringe opdracht. Dat was de eerste opmerking die ik wilde maken: er is sprake van grote religieuze pluriformiteit.

Mijn tweede opmerking is dat het er niet naar uit ziet dat de secularisatie, het proces van het toenemen van ongeloof, onverbidlijk voort zal gaan. In de negentiende eeuw hadden veel theoretici, zoals Freud en Weber, het idee dat door het proces van modernisering steeds minder mensen religieus zouden zijn; er zou steeds meer ongeloof komen. Dat religieuze ongeloof is er wel, maar beperkt zich voornamelijk tot Europa. In de Verenigde Staten, maar ook in de Scandinavische landen, ziet het er niet naar uit dat er daar een verdere secularisering op zal treden, integendeel. Sommige theoretici claimen juist dat religie weer terug is van weggeweest en dat het secularisatieproces er in zekere zin juist terug aan het rollen is.

Tot slot lijkt het erop dat met name in de jaren '70/'80 van de twintigste eeuw de meer fanatieke vormen van religiositeit meer aandacht kregen. In de tijd dat Victor Kal en ik studeerden – we hebben aan de Universiteit van Amsterdam gestudeerd, in de jaren '70 – was de dominante verwachting dat religie steeds vrijzinniger en toleranter zou worden. Het wonderlijke is dat dit zich niet heeft gemanifesteerd. Religieus fundamentalisme is daarentegen steeds aantrekkelijker geworden voor veel mensen en in sommige situaties heeft dat zich zelfs vertaald in terrorisme. Voorbeelden daarvan zijn

de aanslagen op de Twin Towers, cartoonkwesties – zowel de Deense cartoonkwestie uit 2005, maar ook die uit 2015 toen de redactie van Charlie Hebdo werd vermoord –, de moord op Yitzhak Rabin door Yigal Amir – een Joodse extremist – en abortusartsen die vermoord worden in de Verenigde Staten door mensen vanuit hun christelijke overtuiging. Dit zijn allemaal gewelddadige manifestaties van religieus fundamentalistisch gedachtegoed.

Dan kom ik bij de beantwoording van de vraag: is dat een uitdaging voor de staat? Ja! De wereld is ingedeeld in ongeveer 200 staten, die zijn aangesloten bij de Verenigde Naties. Die staten gaan uit van een heel ander organisatiemodel dan de religies. Staten proberen met behulp van een overheid burgers op het grondgebied van de staat te verenigen door wetgeving waarvoor burgers in democratische staten zelf gekozen hebben. Daarmee staan staten zoals deze grofweg sinds 1648 bestaan eigenlijk in een concurrerende positie ten opzichte van wereldreligies.

Je zou het je als volgt voor kunnen stellen: wereldreligies richten zich met bepaalde normen tot hun geloofsgenoten. Tegelijkertijd richten staten zich ook met bepaalde normen tot de burgers die zich op het grondgebied van de staat bevinden. Wat je nu ziet is dat die conflicten steeds verder zouden kunnen gaan toenemen. Dat is niet iets wat ik hoop, maar dat is iets wat je kunt zien. Als dat religieus extremisme verder gaat, als die religieuze pluriformiteit blijft en als die secularisatie stagneert, dan zul je zien dat er steeds meer spanningsrelatie gaat ontstaan tussen de normen die de staat uitvaardigt en de normen die de religie voorschrijft aan burgers. Dat is iets waar we op de een of andere manier in het reine mee moeten komen. Hoe dat kan, daar heb ik wel ideeën over, maar het is misschien leuk om dat in de gedachtewisseling te betrekken.

Timon de Groot: Ik wil nu graag het woord geven aan de heer Kal, die kan dan direct reageren of een eigen pleidooi houden, gaat uw gang.

Victor Kal: Ik ben een beetje laat gekomen. Ik heb Shabbat gehouden, want ik ben jood. We praten over religie en straks

gaan we een paar harde dingen zeggen over religie, maar ik wil even kwijt: religie is poëzie. Poëzie, waarin je leeft, dat zijn allerlei vormen en gebruiken en dat heeft een bepaalde schoonheid. Die schoonheid zal straks wel verloren gaan, maar hij is er wel. Het tweede punt wat ik even wil noemen is meer een statement vooraf. Ik ben filosoof en ik spreek alleen over filosofie. Ik heb niet zoveel met empirische observaties zoals Paul Cliteur die gemaakt heeft. Voor mij definieert de religie mijn metafysische positie als vrij mens in een eindig universum. Daar zit mijn hele filosofie in. Nog een klein statement: mocht het niet lukken de religie opnieuw uit te vinden – dat geeft al aan dat het allemaal niet vanzelf zal gaan – dan is de moderniteit verloren. De moderniteit en misschien ook de democratie en wellicht ook Europa. De religie staat borg voor het kritisch potentieel dat de moderniteit maakt tot wat ze is, is mijn gedachte hierbij. Dat laat ik zo zien.

Nu eerst een klein steekje richting Paul. Mijn pleidooi is een pleidooi voor een kritische burger, ik noem het een soevereine burger. Ik zie in het verhaal van Paul, hoewel ik niet denk dat hij dat wil, voortdurend een pleidooi voor de kleine burger. Als de kleine burger het wint van de soevereine burger, dan denk ik dat de democratie verloren is. Democratie veronderstelt soevereine burgers. Dus dat is de zaak, de polemiek, waar het volgens mij om gaat. Naar mijn idee wordt de soevereine burger mogelijk dankzij de religie; religie is dus een vereiste.

Ik zie wel, Paul heeft het al gezegd, dat je uitkomt bij het extremisme. Het extremisme zal er ook wel zijn, maar extremisme zit, zoals het woord al zegt, aan de extremen. Je moet in het midden gaan zitten. Ik heb met die extremen niets te maken. Ik ben filosoof. Ik geef een normatieve beschouwing van de religie. Het is zaak de religie zo te definiëren dat die zinvol is en extremisten zijn dan niet aan de orde. Dus wat is religie zoals je die kunt definiëren, zoals je die nodig hebt voor het tot stand komen van de soevereine burger? De gedachtegang is simpel: de soevereine burger is een vrije burger en die vrije burger wil kritisch zijn. Wanneer je kritisch wilt zijn is daar een criterium voor nodig. Het is een criterium in het licht waarvan je iets kunt bekijken. Nu hebben we een probleem

met de eindigheid van de mens. Een eindig mens heeft wel criteria, maar die criteria zijn altijd ontoereikend. Ze zijn altijd voor discussie vatbaar.

Dit is precies zoals we het ook in een liberale democratie willen: dat criteria altijd voor discussie vatbaar zijn. Criteria moeten steeds herzien worden en zijn slechts tijdelijk. Voor een vrije mens is dit ergens een beetje naar. Want vrijheid betekent openheid en de criteria die je hebt, zijn telkens niet open genoeg. Ze zijn beperkt. Religie is precies die activiteit waarin je niet alleen je morele verantwoordelijkheid uit kan oefenen, maar bovendien een ander soort verantwoordelijkheid op je neemt, namelijk: verantwoordelijkheid voor je eigen eindigheid. Je maakt van je eindigheid een punt. Aangezien je niet pretendeert oneindig te zijn, ga je een relatie aan met het Kriterium – met een grote K – dat je voor oneindig houdt.

Dat Kriterium bezit je echter niet, je bent eindig. Je zult dus een relatie, een religieuze relatie, aan moeten gaan. Dit is een relatie waarbij je niet zozeer bevestigd wordt in je overtuigingen, als wel waarin je jezelf ter discussie stelt. Je kijkt daarbij niet naar absolute waarden. Het is eerder iets dat je ter discussie stelt.

In die zin onthoud je het oneindige niet aan het eindige. Ik noem dit een offerbeweging – ik vermeld dit even omwille van Paul Cliteur die zich hier erg mee bezig houdt. Dat is voor mij de kern van het religieuze handelen. Dit religieuze handelen realiseert niets in de wereld. Het is niet politiek of moreel, het is volstrekt ongevaarlijk. Sterker nog, het wil überhaupt niets tot stand brengen, het stelt alleen iets ter discussie. Dat is in mijn ogen de religieuze cultuur.

De soevereine mens, als hij zijn eigen eindigheid zwaar opneemt, zal nooit een absolute mens kunnen zijn. Die soevereine mens is soeverein door een relatie te onderhouden, een relatie tot het oneindige, juist door zichzelf in een zekere kwetsbaarheid ter discussie te stellen. Religie draait niet om een soort patserigheid of brallerigheid; het gaat om kwetsbaarheid en jezelf ter discussie laten stellen. De extremisten die van religie een politiek programma maken hebben hier helemaal niets mee te maken. Ik denk dat die extremisten ook alleen maar een kans krijgen als de *mainstream* religie niet in

orde is. Wanneer je de liberale democratie, zoals Paul het formuleerde, ziet als een soort model van wetgeving van onderaf, volkssoevereiniteit of hoe je het ook noemt, dan is dat een *bottom-up* beweging. Die *bottom-up* beweging veronderstelt historisch gezien in Europa een andere beweging, namelijk een *top-down* beweging die het individu op het punt van zijn vrijheid en soevereiniteit voedt. Anders krijg je soevereiniteit die zichzelf overschat. Het zou lijken alsof wij oneindige wezens zouden zijn die aan alleen een *bottom-up* beweging genoeg hebben. Er is echter ook een *top-down* beweging nodig, waarin de soevereiniteit pas goed geconcipieerd wordt. Die *top-down* beweging, dat is het punt waar religie actueel zou worden. De grote vraag is echter: hoe organiseer je dat?

Ik ben een overtuigd aanhanger van moderniteit en liberale democratie, omdat dat een staatsvorm is waarin deze twee bewegingen zich van elkaar geëmancipeerd hebben. De *bottom-up* beweging is de politieke beweging, de wetgeving van de staat. Daaraan vooraf gaat een *top-down* beweging die geen politieke beweging is, maar ergens in de maatschappij, in een grote diversiteit, ten uitvoer wordt gebracht. Die scheiding tussen maatschappij en staat, die de kern vormt voor de liberale democratie, is voor de religieuze mens pure winst. Nu kan hij in die maatschappij in volstrekte vrijheid zijn religieuze bewegingen maken, zonder dat dat direct met allerlei machtsmechanismen, die je in de politiek hebt, te maken heeft. Tot zover mijn statement.

Timon de Groot: Ik zou voorstellen dat u reageert op het punt van het kritisch potentieel, bent u het daar mee eens?

Paul Cliteur: Een beetje wel, in die zin dat kritisch potentieel in een religie potentieel kan zegevieren, maar tegelijkertijd is er zeker evenveel potentieel voor gevaarlijke dingen, daar komt het op neer. Toen ik begon die religieuze posities te schetsen, zei ik al dat ik reflecteer op de drie monotheïstische godsdiensten. Ik denk dat je daar ergens een kern in kunt vinden, dat je daar een bepaald godsbeeld in kunt vinden en dat die God zich met normatieve geboden tot mensen richt, waarbij het zo kan zijn dat die in beginsel in strijd komen met de

geboden van de staat. Er is daar potentieel een conflictrelatie. Als dat het geval is, dan zul je moeten kiezen wat voor moet gaan. Dan vind ik dat in beginsel de geboden van de staat voor moeten gaan, omdat ik denk dat de drie monotheïstische godsdiensten – het Jodendom, het Christendom en de Islam – tot stand zijn gekomen op een bepaald moment en dat er in het normatieve potentieel dat in godsdiensten zit, wat in heilige boeken is opgeschreven, wel iets goeds zit, maar dat er over het algemeen dingen in staan waar we moeilijk mee uit de voeten kunnen en die voor een heel groot gedeelte strijden met wat je ‘de moraal van de liberale democratie’ zou kunnen noemen – dan neem ik de term over die Victor gebruikt. Wanneer de Tien Geboden uit het Oude Testament zouden worden vergeleken met de Universele verklaring voor de rechten van de mens, dan zijn er veel dingen die strijdig zijn. Er zullen veel zaken zijn waarbij je een keuze moet maken. Dan kies ik voor de Verklaring uit 1948 en niet voor de morele overtuigingen zoals die in het Oude Testament, het Nieuwe Testament en in de Koran zijn neergelegd, daar zit een conflict in.

Timon de Groot: Bent u het er mee eens dat het conflict überhaupt mogelijk is?

Victor Kal: Ik heb hier verschillende reacties op. Ten eerste is de Torah in mijn ogen – ik ben jood en spreek van Torah – geen moreel handboek. Het is een religieus boek; het breekt juist de moraal open. Belangrijker is dat ik het conflict met de wet van de staat toejuich. De mogelijkheid van insubordinatie aan de wetten van de staat lijkt mij een groot goed. Het lijkt mij afschuwelijk als je de soevereine burger moet zien als een slaaf van zijn staat. Het lijkt me dat überhaupt het hele idee van wetgeving niet goed mogelijk is als je die burger zo ziet. Wetgeving veronderstelt immers dat je boven de wet uit gaat, zodat je de wet kunt amenderen. Je valt niet samen met de wet. Dat is uiteindelijk ook wat bijvoorbeeld de generaals van Hitler hebben gedaan. Je moet Hitler kunnen vermoorden, daar moet je toe in staat zijn.

Dit betekent dat er een soort potentieel moet zijn van soevereiniteit dat sterker is dan de staat waarin je leeft. Dat is de

veronderstelling van de bottom-up beweging. Dat betekent: de bottom is sterker dan daarboven. Anders is het in feite een top-down beweging, een burger als onderdaan van zijn staat. Een klein mannetje dat zich daar correct gedraagt. Het potentieel van deze insubordinatie is voor mij zonder meer duidelijk. Ik beschouw dat dan ook niet als een probleem. Paul Cliteur spreekt in dit verband in zijn boek over monotheïsme, over dual burgerschap als een soort dubbele loyaliteit. Enerzijds aan de wetten van de staat en anderzijds aan de religieuze wet. De loyaliteit aan de religieuze wet weegt dan zwaarder. Ik zou zeggen: geen probleem, dat moet zo zijn, heel goed!

Paul Cliteur: Dat is een hele gevaarlijke opvatting. Het is een opvatting van een anarchist.

Waarom is dat een probleem? Ik erken dat er bepaalde momenten zijn waarop het je morele plicht, niet je religieuze plicht, kan zijn om ongehoorzaam te zijn ten opzichte van de wetten van de staat. Die situaties doen zich voor. Je kunt zulke slechte samenlevingsvormen hebben dat je een morele plicht hebt je daar tegen te verzetten. Bijvoorbeeld concentratiekampen; je moet wel gek zijn om te zeggen dat je niet tegen de autoriteit in een concentratiekamp mag verzetten, omdat elk verzet tegen de instelling die boven je gesteld is moreel verwerpelijk zou zijn.

Ik denk alleen dat de situaties waarin je je moet verzetten uitzonderlijke situaties zijn en dat de situatie waar we op het ogenblik mee te maken hebben, namelijk religieus getint terrorisme, veel bedreigender is. Dus de christelijke terrorist die abortus zo verschrikkelijk vindt dat het, ondanks dat abortuswetgeving in de VS sinds 1973 bestaat, alsnog zijn religieuze plicht is om daar tegen in verzet te komen. Of Yigal Amir, een joodse extremist, die het zo erg vond dat de minister-president Yitzchak Rabin vredesonderhandelingen met de Palestijnen heeft gevoerd, dat hij hem in 1995 vermoordde. Of Mohammed Bouyeri die het zo verschrikkelijk vindt dat de Nederlandse overheid godslastering toelaat – en daar maar drie maanden celstraf op zet, terwijl daar de doodstraf op staat volgens het heilige recht – dat hij vindt dat hij in actie moet komen. We hebben eigenlijk meer te maken met dat soort situaties, dan

met de betrekkelijk uitzonderlijke situatie waarin je moreel verzet moet aantekenen tegen de overheid.

Timon de Groot: Kunt u misschien ingaan op het thema van het geweld dat Cliteur herhaaldelijk naar voren brengt. U zei dat religie niets met geweld te maken heeft, maar ook het voorbeeld van het offer van Abraham, dat hij zijn zoon moest offeren, zie ik als een geweldsdaad. Hij moest zijn zoon doden. Kunt u daar iets meer uitleg bij geven?

Victor Kal: Je nodigt me uit om nu op het gebied van de Bijbelinterpretatie iets te gaan doen. In het boek *Het monotheïstisch dilemma* van Paul Cliteur speelt Bijbelinterpretatie een centrale rol. Het verhaal van Abraham en Izaak en het verhaal van Jeftha en dat van Elia en dat van Pinechas zijn een soort labels waarvan Paul Cliteur zegt dat ze de Bijbelse legitimaties van terrorisme vormen. Het verhaal van Abraham, die Izaak in opdracht van God op een altaar bindt, speelt daarbij een essentiële rol. Nu vind ik het jammer dat Paul Cliteur hier niet is ingegaan op de analyse van Kierkegaard ter zake. Je moet je afvragen wat hier nu eigenlijk gebeurt. Je moet het analyseren. Het blijft een wonderlijk verhaal. Zonder de filosofie kom je er niet uit.

Laten we in het kort analyseren: het handelen van Abraham is niet een handelen dat moreel of politiek tot stand brengt. Het gaat er niet om dat hij iets tot stand brengt in de werkelijkheid en zeker niet de dood van Izaak. Het gaat erom dat het eindige niet afgesloten is van het oneindige. Het handelen van Abraham is in die zin een voorbereidend handelen en niet een realiserend handelen. Als je niet dit soort analyses maakt, dan denk je dat er staat dat Abraham de opdracht krijgt om Izaak te doden. Dan ben je überhaupt elk denken kwijt. Dan staat er gewoon, zoals Lyotard zegt: dood Izaak. Terwijl heel de Torah er tegen is om mensen te doden.

Je moet dus interpreteren, je bent gedwongen te interpreteren. Wat Paul Cliteur hier doet is de meest stupide interpretatie verdedigen en hij komt daardoor precies op het punt van de extremisten die hij bestrijdt. Zijn interpretatie is een fundamentalistische interpretatie, zodat hij zijn gelijk kan

bewijzen. Hij creëert zelf het kwaad in deze tekst door deze te simplificeren en plat te maken.

Ik heb een klein voorbeeld gegeven van wat je kan doen. Ik werk met het simpele onderscheid tussen voorbereidend en realiserend handelen; elke offerhandeling is voorbereidend en niet realiserend. Moreel en politiek handelen is realiserend handelen, religieus handelen is niet realiserend handelen. Als je niet denkt en je neemt aan dat religie een soort moraliteit is, waarbij God komt met morele geboden, zoals Paul zojuist zei, dan ben je al verloren. In de Torah staan nauwelijks morele geboden. In de Tien Geboden staat bijvoorbeeld vijf keer wat je niet moet doen. Wat je wel moet doen? Zoek het maar uit. Het religieuze geweld krijg je dus alleen bij die teksten als je het accent legt op het realiserende van wat er gebeurt.

Ik wil nog een ander voorbeeld geven: het verhaal van Jefta. In dit verhaal neemt hij zich voor om, als hij succes behaalt, de eerste die uit zijn tent komt te offeren aan God. Dit was zijn dochter en dus offert hij zijn dochter aan God. Dat staat in de Bijbel en Paul maakt ervan dat als het in de Bijbel staat, het dan gerechtvaardigd is. Ik denk dat dat niet het geval is. Je kunt niet van alles wat daar staat zeggen dat het gerechtvaardigd is. De fundamentalist slaat de hele traditie over. De traditie heeft "Jefta" ten zeerste verboden. Door te zeggen dat het verhaal van Jefta de Torah is, speel je de extremisten in de kaart. Je zegt dat zij de enigen zijn die de Bijbel goed lezen. Dat is wat Cliteur constant zegt, dat deze extremisten de enige zijn die echt goed lezen. Ik denk dat dat een absurditeit is.

Timon de Groot: Hoe wilt u hierop reageren, zonder al te veel in Bijbelinterpretatie te belanden.

Paul Cliteur: Wat ik probeer te doen in *Het monotheïstisch dilemma* is religieus extremisme begrijpen. Ik probeer te begrijpen waarom er mensen zijn die zeggen dat ze met een beroep op hun religie het staatsgezag omver willen gooien. Als ik had willen begrijpen waarom moeder Theresa zulke mooie dingen doet in het leven, dan kan ik dat ook doen door de Bijbel te lezen, maar dat is niet mijn ambitie. Ik wil religieus extremisme begrijpen. Niet omdat ik zelf voor extremisme

ben, of omdat ik de religieus extremist gelijk wil geven in zijn interpretatie. Ik wil niet beweren dat je de Bijbel zo zou lezen dat je uit het verhaal van Abraham en Izaak haalt dat je je zoon moet vermoorden op het moment dat God dat van je vraagt. Dat is niet wat ik doe. Wat ik wel wil doen is religieus extremisme begrijpen. Ik denk dat dat nodig is, ook voor overheden, om er op de een of andere manier mee in het reine te komen. Als je het niet begrijpt, zul je er immers nooit een adequaat antwoord op hebben.

Ik hoop natuurlijk dat er heel veel mensen de heilige geschriften gaan lezen zoals Victor Kal dat doet. Ik zal ze ook stimuleren en prijzen voor wat ze doen, maar tegelijkertijd weet ik dat er heel veel mensen zijn, extremisten, die dat niet doen. Het is juist die laatste groep die ik probeer te begrijpen. Dan zijn er een aantal motieven die er in die heilige geschriften van die monotheïstische godsdiensten naar voren komen die ik schadelijk vindt. Het verhaal van Abraham en Izaak verhaal, dat is wel wat, namelijk de bereidheid van Abraham om zijn zoon te offeren, omdat hij denkt dat er een stem uit de hemel heeft geklonken die hem dat voorschrijft. Abraham die geprezen wordt voor die bereidheid, al hoeft uiteindelijk die zoon niet geofferd te worden. Dat vind ik een zorgwekkend verhaal.

Ook een heel zorgwekkend verhaal is het verhaal van Pinechas. Dat is het verhaal van een zeeloot die, omdat de Israëlitische mannen en de Moabitische vrouwen een vreemde God aan het aanbidden zijn, bereid is om die twee te vermoorden. Pinechas heeft het goed gedaan en niet Mozes. Dat is verontrustend, dat er vanuit de hoogte klinkt dat de zeeloot een reine handeling doet en dat de gewone reguliere Mozes, die de zaak wilde oplossen volgens de beginselen van de rechtsstaat, geen gelijk krijgt. Dat is de bron van de terrorist.

Victor Kal: Als het gaat over het verhaal van Pinechas, dan heb ik twee opmerkingen: ten eerste is dit opnieuw een voorbeeld waarbij de meest redelijke lezing de meest extreme lezing is; dat is nog steeds een bevestiging van de lezing van de extremist. Ten tweede is het idee het in het verhaal van Pinechas gaat om het probleem van de insubordinatie aan het gezag van Mozes. Dat is gewoon een foute lezing, dat staat er niet.

Pinechas redt Mozes op het moment dat hij het niet meer ziet zitten. Ze zijn verlamd door de insubordinatie die vanuit een andere kant plaatsvindt en Pinechas redt de situatie, waarin de staat bedreigd is, door Zimri te doden. Legitiem is het natuurlijk nooit, maar hij doet het op eigen initiatief. Op dat moment moet hij het doen, hij redt de staat daarmee. Ik denk dus dat de weergave die Cliteur daarvan geeft in *Het monotheïstische dilemma* al tekstmatig foutief is.

Timon de Groot: Als ik dit mag onderbreken, op basis waarvan meent u, meneer Kal, dat uw interpretatie beter is dan de interpretatie van de extremisten? Kunt u dat nog even een keer kort en bondig zeggen?

Victor Kal: In dit geval is het gewoon een kwestie van lezen wat er staat. [gelach] Het verhaal is heel simpel.

Timon de Groot: Maar dat zeggen de extremisten misschien ook wel.

Victor Kal: Nee, er is een situatie waarin er een bepaald religieus gezag is. Mozes vertegenwoordigt God en er is een enorme toestand ontstaan die bestreden moet worden. Net op het moment dat er gezegd is: nu gaan we dat bestrijden – en hoe dat gaat gebeuren – begaat iemand de overtreding nog een keer. De overtreding waarvan net is vastgesteld dat die bestreden moet worden; het is een provocatie. Op dat moment breekt Mozes in tranen uit, hij is kennelijk weerloos op dat moment en dan grijpt Pinechas in om de staat te redden.

Paul Cliteur: Om de staat te redden? Maar waar gaat het nu om? Het gaat dus om een situatie waarin de mannen van Israël zich vermengen met Moabitische vrouwen. Je zou zeggen; het toonbeeld van integratie, *Westside Story*, dat is toch prachtig. *Romeo en Julia*; dat is geweldig. Dat de ene bevolkingsgroep via huwelijk mengt met de andere groep; een prachtig modern ideaal. Niet volgens de God van het Oude Testament. Dat is de eerste opmerking die ik wil maken. Tweede opmerking is: wat zijn ze aan het doen? Ze zijn eigenlijk een

andere God aan het aanbidden. Volgens het Europees Verdrag voor de rechten van de mens is dat helemaal niets bijzonders. Iedereen mag de God aanbidden die hij wil, maar dat mag dus niet van de God van Israël, ook niet van Mozes en ook niet van Pinechas. Mijn derde opmerking is: wat gaat Pinechas doen? Hij vermoordt in een proces van eigen berechting die twee mensen die zich aan deze, volgens moderne maatstaven, volkomen legitieme en zelfs wenselijke handeling houden. Dat lijkt toch wel heel erg veel op de situatie waar wij op het ogenblik mee te maken hebben met religieuze terroristen. Dat is niet omdat ik die betekenis aan het verhaal wil geven, dat kunnen jullie allemaal nalezen, in boek *Numeri*, hoofdstuk 25. Ik denk dat dat een erg helder verhaal is.

Timon de Groot: Misschien moeten we nog even een beetje proberen los te komen van het voorbeeld.

Victor Kal: Het punt dat hier nu op het toneel komt is dat Paul Cliteur het idee verdedigt dat we een soort open samenleving hebben. Daar moeten dit soort dingen mogelijk zijn. Vervolgens komt hij met de God van Israël die dat afkeurt, want anders gaan de dingen door elkaar lopen. Wat hier achter zit is het probleem van universalisme en particularisme. Dat probleem is zonder meer verbonden met de vraag met wat voor soort religie je te maken hebt. Ik verdedigde net dat religie werkt met een normatief criterium op afstand, dat is het essentiële punt, dat er een normatief criterium op afstand is. Een criterium wat je dus niet in bezit hebt en wat je dus niet legitimeert tot welk absolutisme dan ook. Het is immers op afstand. Doordat het op afstand is, is de verbinding ermee altijd particulariserend. Het haalt je uit de goegemeente.

Je kunt het ook illustreren aan de hand van het verhaal van Socrates zoals Plato hem neerzet. Hij haalt Socrates uit Athene en particulariseert hem. Het maakt dat Socrates het gezag van Athene trotseert. De positie waarin Socrates terecht komt, kan nooit een universalistische positie zijn. Cliteur werkt met een soort universalisme en dan moet alles gehoorzamen aan dat universalisme wat reeds van kracht is. Dat is het grondprobleem. Wat in het model van een kritische religie gezegd

moet worden is dat het particuliere ,het singuliere, sterker is of zwaarder weegt dan het universele.

Ik kom terug naar het politieke punt. Deze religieuze mens, ik houd vast aan mijn punt, die de mogelijkheid van insubordinatie bij zich draagt, respecteert de liberale democratie niet vanwege het universalisme en ook niet vanwege de universele strekking van de wetten van de liberale democratie. Hij onderwerpt zich enkel pragmatisch aan deze wetten en bekijkt ze tegelijkertijd kritisch, zoals elke burger hoort te doen. Het punt waarop de religieuze mens een warm voorstander is van de liberale democratie is niet de concrete wetgeving ervan, maar het liberaal democratische karakter van de staat. In dat open karakter van de liberaal democratische staat keert het beeldverbod terug dat geldt van het normatieve criterium van de religieuze mens. Historisch gezien is dit ook zo gegaan: in het open karakter van de staat keert het kritische karakter van de burger terug en dat kritische karakter veronderstelt een oneindig gezichtspunt.

Timon de Groot: We moeten langzaamaan afronden, dus ik zou u nu willen uitnodigen om een soort slotstatement te maken tegen de heer Kal.

Paul Cliteur: Misschien kan ik dan het beste terugkeren naar mijn begin. Ik begon door te vertellen wat ik denk dat deze tijd onderscheidt van voorgaande tijden. Wat deze tijd typeert is religieuze pluriformiteit, de opkomst van extremisme, fundamentalisme en stagnerende secularisatie. Het is interessant om je af te vragen hoe je daar als staat mee om zou kunnen gaan. Wat ik denk dat een staat het beste kan doen in zo'n situatie is een staatsmodel adopteren waarmee de vrijheid van mensen optimaal, ook in godsdienstig opzicht, gewaarborgd is. Dat is naar mijn smaak niet in een theocratie. Dat is ook niet gewaarborgd in een staat met een staatsgodsdienst die in feite discriminerend is ten opzichte van al die andere mensen die niet de staatsgodsdienst aanhangen. Het is een staat die geloofsvrijheid voor mensen in de samenleving garandeert, maar die zelf zo veel mogelijk uit de godsdiensttwisten probeert te blijven. Dat moet een religieus neutrale staat zijn. Ik denk dat

we er vanzelf ook naar toe gaan. Ik denk dat als de maatschappelijke processen, zoals ze net werden geschetst, voortgaan, het haast niet anders kan dat die staat religieus neutraal zal moeten worden. Dat zal betekenen dat de Amerikaanse kerk, of staatskerken zoals in Duitsland, op een gegeven moment niet meer kan bestaan. Om van theocratieën zoals je die in Iran en Saoedië-Arabië hebt nog maar te zwijgen. Uiteindelijk moeten we op de een of andere manier naar een staatsmodel waarbij al die verschillende mensen met verschillende religieuze achtergronden vreedzaam naast elkaar kunnen leven. Dat is inderdaad een universalistisch ideaal. Ik denk dat de ontwikkelingen in de wereld ons er vanzelf toe zullen nopen dat op een gegeven moment te adopteren.

Timon de Groot: Ook voor u nog een laatste statement en daarna moeten we afsluiten.

Victor Kal: Mijn statement is polemisch. Ik denk dat Cliteur een tegenstander is van de scheiding tussen kerk en staat. Hij verdedigt een soort humanistische kerk als staatskerk en wat je ziet is dat hij die staat op allerlei mogelijke manier juist laat doordringen, bijvoorbeeld door actief pleidooien te voeren voor rechters die beslissen via jurisprudentie of dat kosjere slacht en besnijdenis verboden zullen worden in Nederland. Hij wil religie helemaal niet met rust laten, maar hij wil ingrijpen. En hij wil dat allemaal laten beantwoorden aan een soort van humanistische normen die via wetgeving, via rechtspraak in de samenleving worden doorgevoerd. Dat hele idee van scheiding tussen staat en kerk is bij Cliteur denk ik niet in goede handen. De scheiding tussen religie en staat wordt door hem juist bestreden, en het is ook logisch dat hij dat doet, want hij ziet religie als extremisme en extremisme moet je bestrijden.

Timon de Groot: Ik stel voor om met dit polemische punt te eindigen. Helaas, want door de korte onderbreking hebben we iets minder tijd, maar mag ik jullie hartelijk bedanken voor het debat. Ik heb er erg van genoten.

Henk Oosterling
Naar een mediale verlichting
Van ego emancipatie naar eco emancipatie

Henk Oosterling is filosoof en werkzaam aan de Erasmus Universiteit. Tevens is hij initiatiefnemer van maatschappelijke projecten, waarvoor hij in 2013 de Van Praagprijs ontving.

De filosofie heeft een nieuw stadium bereikt. Zij dient zich te beraden op haar statuut en op haar rol in de eenentwintigste eeuw. Wijsheid (*sofia*) zal zich haar specifieke plaats bewust moeten worden: de aarde als huis (*oikos*). Als 'ecosofie' zal ze de problemen kunnen adresseren waar de menselijke gemeenschap mee te kampen heeft. Wat betekent in dat licht *Onder invloed*? Mijn eerste associatie is roekeloos rijden en een daaropvolgende crash, die ik percipieer als de clash van middelen of media. Deze clash ontstaat doordat het vervoersmiddel het ge- of misbruik van een genots- of geneesmiddel niet verdraagt. Een combinatie van deze middelen veroorzaakt roekeloos gedrag en soms ongelukken. Roekeloos. Roeken is een middeleeuwse woord voor zorgen. Het woord roekeloos betekent dus 'zonder zorgen'. Zonder zorg, zonder aandacht, zonder concentratie.

Die roekeloosheid staat haaks op het kernbegrip van een ecosofie: 'interesse'. De open houding waarin niet wordt geanticipeerd op wat er komen gaat, met aspecten van nieuwsgierigheid en respect voor het andere bevat dit begrip dat letterlijk 'tussen zijn' betekent, de contouren van wat ik een 'eco-relatieve filosofie' noem voor de eenentwintigste eeuw. We dienen wel te beseffen dat we niet meer in de twintigste eeuw of de negentiende eeuw leven. Communicatie en transport, die toen nog via het paard en de postkoets plaatsvonden, zijn niet te vergelijken met een email die in een *split second* aankomt maar die dan niettemin al meerdere keren door beveiligingssystemen is gescreend. Acceleratie is de crux: alles gaat zo snel dat we niet meer verantwoordelijk kunnen zijn voor de effecten van onze boodschappen. Onze communicatiesnelheid maakt dat wij op geen enkele manier meer een eenduidige boodschapper-zenderrelatie kunnen hebben.

Een andere cruciale term in zo'n eco-relatieve filosofie of 'eco-sofie' is 'virtueel', waarin een geheel andere ervaring van ruimte en tijd wordt uitgedrukt. Want hoe laat is het in de virtuele wereld? Wat zijn de coördinaten ervan? Wij kunnen de virtuele wereld niet aanwijzen terwijl deze alomtegenwoordig is. Virtueel betekent: niet fictief of niet echt. Virtueel is heel reëel. Virtueel is de keerzijde van actueel. We zijn hier nu wel fysiek aanwezig maar tegelijkertijd virtueel overal. Het is een

kwestie van inloggen. Toch is het virtuele nog niet verdisconteerd in ons denken.

Onze huidige geglobaliseerde wereldgemeenschap is de resultante van enkele technologische revoluties: na stoom kwam stroom die tot digitalisering en globalisering heeft geleid. Internet heeft de wereld en ons leven radicaal veranderd. Kunnen we in deze wereld net zo filosoferen als we vroeger gedaan hebben? Kunnen we de problemen adresseren vanuit het discours van waaruit ze zijn ontstaan? Zoals Einstein al zei: de oplossing van het probleem moet je niet zoeken in de concepten waardoor het probleem gecreëerd is. We moeten op een andere manier leren denken. Maar hoe? Anders denken vergt allereerst anders percipiëren, anders kijken. Want als je anders kijkt, zie je andere verbanden, en als je andere verbanden ziet, dan word je andere oplossingsrichtingen gewaar. Het probleem verergert door de oplossing die ontstaat uit het blijven denken in dezelfde termen. Je draait vast in steeds nauwer wordende cirkeltjes. Om dit tegen te gaan is een andere blik nodig om onze grootschalige problemen aan te pakken.

We zitten in een paradigmashift of een discours-omslag waarin onze denkbeelden kantelen. Men gaat er meestal van uit dat er gedacht wordt in begrippen, maar deze ontlene hun samenhang aan denkbeelden. In onze alomtegenwoordige beeldcultuur is ons denken volledig verweven met beelden. Alles is design. *Dasein* is design. Wat zijn onze funderende denkbeelden? Ik noem deze liever paradigmatische metaforen. De ultieme paradigmatische metafoor is de piramide. Macht wordt als een piramide gevisualiseerd, maar ook de persoonlijke ontwikkeling is erin opgenomen. Denk aan de piramide van Maslov. Zo'n piramide is driedimensionaal. Bovenaan stond ooit God, de koning, nu de minister-president en de directeur-groootaandeelhouder. De totaliteit overzien betekent naar beneden kijken – top down – terwijl de rest omhoog kijkt. Sociale mobiliteit is verticale stijging. Bedrijven die zien dat de top down benadering niet meer werkt zeggen bottom up te willen werken. Maar daarmee verandert er niets.

In de moderne tijd wordt de piramide gekanteld en omgegooid. In deze nieuwe horizontale oriëntatie komt dat wat

eerst bovenaan stond nu door een perspectivische vertekening achter de horizon te liggen: de utopie. Als we die hebben gerealiseerd wordt alles beter. Dat utopische experiment hebben we in de afgelopen eeuwen doorgewerkt. Inmiddels zijn we er achter gekomen dat er zich achter de horizon exact hetzelfde voordoet als ervoor. Onze tijd vergt nieuwe coördinaten nu we beseffen dat er op een ronde aarde geen horizon meer is, maar alleen *loops* waar begin en eind in elkaar haken zoals de slang die in zijn staart bijt; het teken van de oneindigheid, ook zo'n paradigmatische metafoer. Iedere lijn naar de horizon blijkt een fragment van een feedbackloop. We zijn sinds de moderniteit in een immanente wereld terecht gekomen. Alles keert bij zichzelf terug. Er is geen punt achter de horizon. Alles buigt op zichzelf terug zoals de meridianen op de globe. Transcendentie is slechts een moment in op zichzelf terugbuigende feedbackloops die alles met elkaar verbinden. Deze 'zelfobjectivering van de globe', die bij de lancering van de Spoetnik in de jaren vijftig begon – lees Hannah Arendt er in *The Human Condition* op na – vergt een globaal denken; een eco-relatieve denken over een wereld die nog uitsluitend naar zichzelf verwijst.

Ook in de economie is dit besef doorgedrongen. Externalisering – het *outsourcen* van infrastructurele kosten aan goedkope arbeidskrachten elders op de wereld: de doods-krimp van het koloniale bestel waar de sweatshops nog een laatste stuip trekking van zijn – is onmogelijk geworden. Duurzaam produceren vergt een cyclisch denken waarin alle kosten worden doorberekend in het product. De groene economie kenmerkt zich door een proces van recycling en upcycling. Om dit te kunnen denken is een andere paradigmatische metafoer vereist. Niet de piramide, maar 'in elkaar hakende netwerken'. Het netwerk is de paradigmatische metafoer van onze tijd.

Wat betekent dit voor het autonome individu of het subject dat zichzelf, zoals bij Maslov, pas kan ontplooiën aan de top van de piramide? Het is een knooppunt in een gelaagd weefsel van netwerken geworden waarbinnen het continu verbonden is met andere mensen via media. Als een virtueel reflectief wezen is dit subject altijd op minstens twee *levels* actief. Deze virtuele zelfbetrekking is eigen aan ieder individu

in de netwerksamenleving die tevens een mediasamenleving is. Gooi je smartphone of iPad weg en je begrijpt wat ik bedoel. Het *medium* is zelf *the message* geworden, zoals dat in 1964 door Marshall McLuhan is verwoord. Wie zijn wij zonder onze media? Hoe kun je nog contact onderhouden met anderen en met de wereld? Hoe verbind je je? Hoe 'relateer' je? Ben je nog iets buiten die relaties? Generaties van voor het computertijdperk menen dat ze het ook zonder die gadgets kunnen redden. Maar voor huidige generaties, voor jullie, screenagers, is het een vitaal bestanddeel van je culturele, sociale en economische netwerken.

Wat voor ontologie ligt er aan dit netwerkdenken ten grondslag? Wat is het primaire *zijn* der dingen? In de ontologie van het eco-relatieve netwerkdenken staan niet identiteiten, maar relaties voorop. Het individu is allereerst een knooppunt. Het is een door feedbackloops zelf-reflectief wezen dat zich epistemologisch als subject constitueert. Dit subject is een resultante van op elkaar botsende krachten die in ketens van tekens betekenis krijgen en zich verdichten tot een betekenisvolle samenhang van relaties. Dit zijn de netwerken. Alles is daarin met alles verbonden. *We zijn LinkedIn*. Betrokkenheid is geen keuze meer in het hedendaagse pragmatisch idealisme. Onto-technologisch is iedereen betrokken, ook al wordt dit nog niet ethisch en politiek bekrachtigd. Het ontwikkelen van deze relationele visie is een opdracht voor de filosofie.

Wat is een individu in het perspectief van deze ontologie? Het is geen on- of indeelbaar (dividere) wezen meer. Het is, zoals Nietzsche al beweerde, een 'dividu' dat bestaat bij de gratie van verknoping, van krachten die op elkaar inwerken, krachten die door een samenhangend verhaal – een discours, zoals Foucault dat in *De woorden en de dingen* analyseert – eenheid en samenhang krijgen. Het dividu is, om met Deleuze en Guattari te spreken, vrolijk schizofreen. Het is relationeel autonoom. Zo'n dividu is een medium van de krachten die op hem inwerken. Het valt nagenoeg samen met de media die het gebruikt. Als medium is het een tussen, een 'inter' en in die zin is het individu voor alles een 'intervidu', een tussenwezen, zegt Sloterdijk. Wil je een intervidu begrijpen dan moet je het netwerk waarin het functioneert begrijpen. We leven in

een netwerk- en mediasamenleving. Er is niet één centrum, maar iedereen is een uniek knooppunt.

Toch ervaren de meeste mensen in de huidige samenleving niet dat zij *in control* zijn. Want we worden in de hectiek van alledag tot op zeer grote hoogte geleefd door de maat van onze media, van onze middelen. Ik denk dat wij in een situatie terecht gekomen zijn, waar de manier waarop wij handelen eigenlijk niet meer toe te dichten is aan onze intenties. We worden geleefd door media en middelen. Niet media in de beperkte zin van het woord, maar in de totale breedte: transportmiddelen, geneesmiddelen, communicatiemiddelen, bestaansmiddelen et cetera. Als we de zijnswijze van huidige dividuen of interviduen zouden moeten kenschetsen dan zijn ze in die onto-technologische zin radicaal *middelmatig*. Ze wortelen (*radix* = wortel) via hun media in de wereld.

Het intervidu is een techno-psychologisch wezen. Mens en media hechten zich in elkaar. Zelfreflectie – de crux van de mentale verlichting – wordt in toenemende mate uitbesteed aan technologie. Als media nemen ze de mens de maat. Wij leven op het ritme van computers en smartphones die de hele dag afgaan en waarop je snel moet reageren. De maat van die dingen – computers, maar ook auto's – is zo bepalend dat we vrijheid niet meer los kunnen denken van deze media. Vrijheid is voor alles bewegingsvrijheid. Het is onmogelijk om de wereld los van die media te zien. Wat bedoel ik daarmee? Het is de technologie in de vorm van *gadgets* die niet alleen processen versneld maar ook ons leven comfortabeler maakt. Dit comfort is zo vanzelfsprekend dat wij ons hier helemaal niet meer kritisch toe verhouden. Het is tevens dit comfort dat in zijn paradoxale verstrengeling onze volksgezondheid ondergraaft: obesitas, hart- en vaatziekten, extreme vormen van kanker, allergieën. Dat de werkelijkheid radicaal middelmatig is, is niet alleen te wijten aan de aansluiting van media op de mens. Juist in de 'harde' wetenschappen is de radicale middelmatigheid van de wereld manifest. Denk aan het Higgsdeeltje, de schakel in de materie. De grenzen van het heelal en van ons genoom worden slechts op *screens* of *interfaces* zichtbaar. Niemand is naar uiterste grenzen van het heelal gereisd en naar de diepste krochten van onze genen afgedaald. Niet alleen sociaal, eco-

nomisch en politiek, maar ook in de theoretische fysica en de genetica moeten we ons rekenschap geven van de radicale 'middelmatigheid' van onze werkelijkheid. Deze slechts ogenschijnlijk kritische aanwezigheid in de wereld dient, gegeven de grootschalige problemen die eruit voort zijn gekomen, nog eenmaal verlicht te worden. Deze verlichting is een totaal andere dan de rationalistische verlichting van de laat achttiende eeuw waar we ons als filosofen zo comfortabel bij voelen.

Hoe kunnen we in de 21e eeuw de menselijke autonomie voorbij deze radicale middelmatigheid weer nieuw leven in blazen? Iets technischer geformuleerd: wat voor soort subjectivering, die rekening houdt met eco-relatieve randvoorwaarden, is mogelijk in de 21e eeuw? Op welke schaal kunnen mensen zichzelf weer serieus nemen en zijn ze bereid zich verantwoordelijk te voelen voor wat zij doen? Ik denk dat wij een overgang doormaken van een 'ego-emancipatie', waarin autonome individuen de afgelopen 150 jaar hun bestaansrecht hebben bevochten, naar een 'eco-emancipatie'. Interesse in de strikt ontologische zin van het woord – tussen-zijn – figureert in de discoursomslag van piramide naar netwerken als een cruciale 'axiologische waarde'. Die *eco* of *oikos* is de nimmer te objectiveren totaliteit van alle netwerken. Slechts als een geschaald samenhangend betekenisveld, zoals Markus Gabriel het in *Waarom de wereld niet bestaat* stelt, kan dit huis als een principieel open netwerk in beeld komen. Niet als wereldbeeld, maar als zinvol denkbeeld. In zo'n veld van betekenisvolle relaties leren mensen zich oriënteren en kunnen ze hun leven richting en betekenis geven. Om deze eco-emancipatie te realiseren is een ander bewustzijn van onze onto-technologische inbedding vereist. We moet snappen wat technologie met ons doet. De onvoorspelbare en ondoordachte effecten ervan zijn mede bepalend geweest voor de ecologische crisis waar we ons op dit moment in bevinden. Ecologisch denken heeft alles met technologie en weinig met natuur te maken. Dit inzicht vergt na de mentale of rationele verlichting die door Kant aan het eind van de achttiende eeuw op een filosofische noemer wordt gebracht, een nieuwe verlichting. Dit is een mediale verlichting waarin we, zoals Adorno en Horkheimer in hun *Dialectiek van de Verlichting* al aangaven, de tot een

funderingsmythe verheven moderne subject nog een keer moeten verlichten. Daarom meen ik dat het inzicht dat wij van het verlichtingsdenken hebben te beperkt is. We hebben tot nu toe slechts een aspect van de verlichting doorgemaakt: een rationele verlichting, een verlichting van de geest in Nederlandse, Schotse, Franse en Duitse varianten. Maar we zijn, om met Latour te spreken, nooit modern geweest. We zijn in opposities en exclusieve identiteiten blijven steken. Dwars door de rationele verlichting heen dringt zich nu een mediale verlichting op, waarin ons lichaam – letterlijk verlicht door technologisch comfort dat echter in zijn tegendeel begint om te slaan – centraal staat. Mediawijsheid is de opmaat naar eco-wijsheid. De ‘geletterdheid’ die vereist is in deze eco-emancipatie is een *media literacy* en *eco literacy*, mediawijsheid – ICT geletterdheid heet dat in het vakjargon van de *21st century skills* – en ecowijsheid. Daarom zal de filosofie zich transformeren naar een ‘eco-sofie’. Daar zijn een aantal voorzetten in gedaan: denk aan Gregory Bateson met zijn mentale ecologie, aan Fritjof Capra met zijn appel aan ecoliteracy. Of aan Arne Naess met zijn notie van *deep ecology*. Beroept Naess zich op Gandhi en Spinoza, Felix Guattari heeft in zijn samenwerking met Deleuze vooral een kritische insteek die teruggaat op het nietzscheaanse gedachtengoed. Hij stelt een verstrengeling van drie ecologieën voor: een fysieke, een sociale en een mentale ecologie. Die vormen de contouren van een eco-sofie. Wat in het project Rotterdam Vakmanstad¹ in Rotterdam wordt gedaan, is handen en voeten geven aan die mediale verlichting. Kinderen en jongeren leren *skills* aan waarmee ze zich op een specifieke schaal in samenwerking met anderen kunnen ontplooiën. In dit project wordt filosofie onderwijs gekoppeld aan vredeslessen en ecologie lessen om zo een nieuw vak te vormen: eco-sofie. Het gaat erom jongeren te leren niet alleen andere samenhangen te zien, maar ook anders en samen met anderen te kunnen handelen. De projecten die ik sinds 2006 in de wijken en op de scholen van op Rotterdam-Zuid heb uitgerold, zijn gebaseerd op deze ideeën.

1 Zie: www.vakmanstad.nl. Lees: Henk Oosterling, *ECO3: Doendenken*. Rotterdam Vakmanstad/Skillcity 2010-2012, Heijningen, Jap Sambooks 2013.

Tomáš Sedláček
A Conversation on Economics, Philosophy, Morality and Responsibility

Tomáš Sedláček is an economist and macroeconomic strategist from Prague. He is the writer of the bestseller *The Economics of Good and Evil* (2009), in which he questions the status of economics as a value-free mathematical inquiry.

Lisa Doeland: I am very glad that you are here tonight Tomas. It was a bit uncertain because you recently had a surgery on your nose, and even though you did say that you would be here, with or without a nose, I am quite sure that you wouldn't have been here without one.

Tomáš Sedláček: It turns out I am here with a nose.

Lisa Doeland: We are very pleased about that. The theme of tonight is being *under influence* and that is what we are going to talk about. I want to talk about things that have influenced you, especially because you say in the end of your book *Economics of Good and Evil* that "all theories are autobiographical". But before we can do that we have to talk about your theory itself. How is economics under the influence?

Tomáš Sedláček: Since philosophers like to start with complicating everything, we can start with the word 'under' in 'under influence'. This is an interesting word because it is also part of the word 'understanding'. When you slightly deconstruct the word 'understanding' you see that it means that you are standing under something. Which is quite counterintuitive because when you under-stand something, the common "under-standing of understanding" is that you stand above the topic which is subject to understanding, not that you are under. Under the influence of it! The idea you can take from this linguistic mini-exercise is that when you understand something, you are being blinded by it. This is actually the problem of all understanding, because when you try to understand something, you actually explain things by reducing it to certain issues that you can comprehend. When you understand something, you know that you have actually minimized this thing to something that you do understand.

What I am trying to explain is that understanding is—and this is what I find most disturbing in my life—to be reduced to a defining signifier, to something that can be described in one sentence, that can be explained in one minute. This is for example why we are so cautious with numbers. Numbers are defining signifiers that describe everything seemingly precisely.

So there is a dichotomy of above- and understanding and you are looking to the world through that one grid which you have chosen to be the defining signifier.

Lisa Doeland: And have we nowadays put on the economics glass?

Tomáš Sedláček: Yes, I think nowadays everybody is an economist. Everybody is under the influence of economic logic. Everybody, to put it a bit more provocatively, is under the influence of a moral school which you can call economics. The trick of economics is that under the disguise of an objective, analytical, mathematical science, economists have smuggled a new value system into the world. Economics does have its values, for example: being value free is a big value in economics. Or, one of the biggest quarrels in economics in the past fifty years, caused by Friedman who said that economics should be a positive science, which in itself is a big normative statement—because it should be something that it is not. He described the very task normatively, as he wished economics to be. He didn't describe economy as it is (positively) but as he would like it to be (which is normative). And so it goes: economics also tells you to be egoistic. It tells you not to worry about the impact of what you do—this is called the invisible hand of the market. It tells you that things do not need to be morally regulated, because the market can regulate itself. It tells you that the meaning of your life is to increase your utility. It tells you that you should be rational. You, of course, may agree or disagree with these values, but that is a different debate. What I am trying to say is that economics is a moral school. And let me now give you three examples that demonstrate that we are under the influence of that implicit moral economic teaching without even realizing it.

The first example is given by art. In Europe it is now in fashion to calculate the economic contribution of art to GDP. Which I find extremely laughable, because it is very likely that art actually slows down economic growth, because what is not to stop you from working hard, if not art. Just imagine what your life would look like without art: you would be

looking forward to go to work on Monday morning where you would wear the same grey suit as all your colleagues. This is what I think our lives would look like without the critical subversive act of art.

Oscar Wilde says in the introduction of his famous book *The Picture of Dorian Grey* that all art should be, or is, quite useless. He did not mean that we should thus throw it away, he meant that art is in fact above use, that it is not subjected to the economic imperative of having to be useful. I would like to go even a bit further by saying that art is even against 'useful'. Anyway, let's just imagine that some economic model produced an outcome that art slows down economic growth and GDP. But what would happen then? Should we conclude that since art is slowing down GDP it should be banned or at least discouraged? In this argumentation we are all economists—we see art (perversely) as a subset of higher growth and more or less useful slave of the economy.

Lisa Doeland: Has this happened in real life?

Tomáš Sedláček: I think this is happening now. Why do we need economists to tell us whether or not art is important?

Lisa Doeland: So the problem is that we see economists as high priests who tell us what to do?

Tomáš Sedláček: The problem is that even art is subjected to an economic moral criterion. My thesis is that in this new economic religion only values that have economic meaning are allowed to persist, whereas values that make no economic contribution are being forgotten.

But let us go back. The second example is illustrated by the fourth commandment. What you see when you look at the ten commandments is that they are not weighed the same in modern society; as an economist it is tempting to say that the values they prescribe have different prices. Murdering, for example, is a big no-no nowadays. While Shabbat is a value with a low value. A small value of value, so to speak. So, there is one commandment that has a very interesting history and

this is the fourth commandment. As you know the ten commandments are divided in two parts: the first three are theological commandments that deal with the relationship between humans and God, the remaining seven are about practical human-to-human relationships. So the fourth commandment is the first practical commandment. Normally nobody recalls what this commandment is, I wonder if the audience knows what it is...

Audience: Sabbath.

Tomáš Sedláček: This is a very illuminated audience, I would like to be invited more often. The fourth commandment is the Sabbath commandment. Which in fact is an economically useless commandment and therefore we have treated it with a liberty that is absolutely unheard of. Let us imagine that we treat the other commands with the same liberty, that we would say: do not sleep around, unless she is really attractive, or: do not murder, unless he is a real idiot. This is effectively what we have done with the fourth commandment. We say: do not work on Saturday, unless there is something important to do.

Lisa Doeland: I cannot imagine that you actually live by it.

Tomáš Sedláček: This is one of the few commandment which I am actually trying to keep.

Lisa Doeland: Really? And how does it work for you?

Tomáš Sedláček: It is not Sabbath anymore now. Jewish days start with the sunset and it is thus already Sunday. But let's get back: the third example is corruption. Economists have found out that corruption actually slows down economic growth and we have concluded from this that we should not allow corruption. This is the same logic as in the first example, but let us now imagine for a second that we would discover that corruption was actually making the economy grow faster. Would this mean that we would allow and support corruption? In the past stealing was stealing and it was wrong, period. Today it is

wrong because it slows down GDP. Economics, in my point of view, should be a servant. It should accept our values and not dictate it's own. Economy should be something that helps us to upkeep the values we already have, not change them. The values should not come from economics, but this is not how we treat economics. What we have seen in our civilization is a subject object reversal. Something that is supposed to be a tool to uphold our values has become the dictating mechanism of our values. We are under the influence of this mechanism without even noticing it. This is the worst kind of being under the influence: the kind where you are not aware that you are being influenced.

Lisa Doeland: When did this subject object reversal happen? Are we like frogs in a boiling pan, where we, just like the frogs, do not notice the change? When were we not under the influence of economics?

Tomáš Sedláček: Economy always did influence us, but as a supporting mechanism. Economy was like a builder and we were like the architect. A builder does not decide what a building should look like, that is the role of the architect. We define lying as: "Intentionally misguiding someone from the true path." But there is a special kind of lie, whereby even the liar does not know he or she is lying. The philosophical question is: is it a lie when I am not aware that I am lying?

Lisa Doeland: This is what is happening according to you?

Tomáš Sedláček: Yes.

Lisa Doeland: You still did not answer the question: when did it change? In the closing chapter of your book you write that we live in a very affluent society where we always want more and we want it now. You say that we should strive for more moderation, but then again I think these desires are very human and not very new. We keep saying that something has changed and that the system has gone out of control, but is this true?

Tomáš Sedláček: I do not really think the economic crisis has changed anything. What happened is that the economy actually slowed down and that, like in a real life depression, this led to less technical and more philosophical questions. This debate would not have happened before the crisis and the same goes for 99 percent of the debates in the newspapers.

It is difficult to say when the subject-object reversal happened. You see this reversal very frequently in art, in mythology and in modern movies. Let's take my favourite example of *The Matrix*. In *The Matrix* human beings have made machines to make their lives easier, machines were slaves to humans. And then a subject-object reversal strikes, but we do not know how, it is a black box of sorts—to quote Morpheus: “We don't know who struck first”—and human beings have in fact become batteries, literal slaves to the machines, who are not even able to move their fingers or open their eyes. This is thus Plato's cave taken to the digital extreme. This does not help us to answer the question ‘when’, but it is a nice example of the subject object reversal. Another example of this is given by *The Lord of the Rings*. In economic terms the relevant question would then be: who is the CEO of the Rings?

Lisa Doeland: Who needs to own who?

Tomáš Sedláček: Yes, I think the ring or technology are examples of something that is too powerful. When you rely on these things too much, as we rely on technology in *The Matrix*, when something materializes your desires too readily and you put too much of yourself in it, you will become too dependent on it.

This has happened to God as well. The basic story of Christianity is this: God created humans as lesser beings. Then something went wrong and to solve the problem God had to be killed by those lesser beings.

One last example: did you notice, that none of the great wizards in *The Lord of the Rings* actually touches the ring? They know that it would be too tempting, too strong, too powerful. They knew and feared the subject-object reversal vis-a-vis themselves and the ring. Well, actually, there is one character that can resist the ring and since this has proven to

be a very illuminated audience... Who knows which character can resist the ring?

Audience: Tom Bombadil.

Tomáš Sedláček: Very good! Tom Bombadil is a typical example of a trickster character. Trickster is the oldest archetype that we know in psychoanalysis. The primal, even primordial archetype of a hero according to Jung.

Trickster is a figure that is cynical, he does not really believe in anything, is a confused, almost irrational, oblivious natural force. Tom Bombadil takes the ring and plays with it; the ring has no influence over him. Why? Exactly because he is a trickster, he has irrationally inbuilt and many confused and interlinked values—so also, he, will never be addicted, never under influence of one thing, because he is under the influence of all things—which seems to be the only way of how not to fetishize one thing, to reduce life largely to it. In our age, I claim, it's largely the economy—above others—under whose influence we are. Tom was excepted from it.

Lisa Doeland: Should we all try to do that?

Tomáš Sedláček: Yeah, that is why we drink beer.

Lisa Doeland: That is a nice bridge to my next question, how is your theory autobiographical?

Tomáš Sedláček: My book is, like any book, completely autobiographical.

Lisa Doeland: But why did you put this in, if it does not mean anything?

Tomáš Sedláček: It means a lot. All theory—including mine—is one's own way of looking at life. It's our interpretational framework, our prism, our silent religion and belief under which we understand exactly because we understand it. We do not over-stand or above-stand it, we are not above it,

we cannot see straight, nor far, we are immersed, indulged, as if drunk, we understand, under the influence of our understanding, because that sets our worldview and self-view. Every ideology does and the thing is: there is no such thing as an ideologically-neutral ground—the only way how to not be fully under the influence of one ideology is to have many and to try to understand as polar worldviews as possible. That is the role of philosophy—to slow us down in our beliefs. To ask questions. Questions are here not so much to be answered, but to make us resistant against our most dearest beliefs.

The problem with economics is that it does not admit that it is a religion with its own values, values that simply want to spread. Economy wants more economy, what a surprise! We economists should be treated like any other religious minority. We should be free to gather, profess our faith, have a right to say what we want to and reduce life to whatever fictional numbers, symbols, models and statistics or mysterious forces we see fit. But just like any other religious minority we should, when we become too loud and too dominant and too fanatical and autistic—put into an appropriate place and definitely not make us priests with a new gospel of growth-fit values. A good way to start would be teaching economics as a subset of sociology—just for us to realize, that there is an actual society around us which makes the whole economy even possible.

Lisa Doeland: So this is your way of saying that you have probably left out things and have emphasized other things because you are who you are? In that way it is an autobiography?

Tomáš Sedláček: It is my own story that I have put together. I never in the book pretended even in the least to be objective, on the contrary. It is completely subjective—like everything else! It's my own way of how I view life.

Lisa Doeland: I want to get into one last thing before we round up. I recently watched a short documentary by Slavoj Žižek where he walks around a garbage dump. He says: "This is where we should start feeling at home". He also says that we cannot imagine destroying the earth but that we seem to be

doing it anyway. How do we get past this? Does the economy have to change so that we can get past this?

Tomáš Sedláček: Technically speaking the only thing that you have ever produced are excreta. This leads to an interesting quote from Jesus in the New Testament. He says: "it is not what enters you body that makes you dirty, but what leaves your body." The moment you cut some part of your body off, it becomes disgusting. This goes for spit, nails and hairs.

Ivan Illich estimated that 40 percent of the water-economy of a city is actually involved in getting rid of the things we want to get rid of. We can see this as an octopus in the guts of the city that sucks away all the excreta. This is what I appreciate about Žizek's quote: you would not be able to live with yourself for a week without a shower or toilet.

To answer your question about moderation I will say that the word 'enough' never comes from the outside, it has to come from the inside. The eye has never enough of seeing; the ear has never enough of hearing. The home run of desire is not 'to be fulfilled' but the home run is to be reproduced as a new desire so that there will never be enough. I would like to conclude by saying that until the moment that we become pitiless censors of ourselves we will always be victim to these subject-object reversals of dingling fetishishes that control us.

Thomas Muntz
Staat van verwarring

Thomas Muntz (1987) is hoofdredacteur van deFusie. Hij is filosoof en onderzoeksjournalist. Voor De Groene Amsterdammer en De Correspondent doet hij in groepsverband onderzoek naar energie en klimaat. Dit artikel verscheen op 11 april 2014 op: www.defusie.net.

Het is een bekend gevoel: terwijl je samen met je burens de post staat uit te sorteren herinner je je plotseling de belofte dat de privatisering van de PTT meer efficiëntie en scherpere prijzen zou opleveren. Of, wanneer je de toeslag voor de Fyra – pardon: intercity connect – staat bij te pinnen mijmer je over de ‘concurrentie op het spoor’ die nu al meer dan twintig jaar op zich laat wachten.

Er is al veel gezegd en geschreven over het ongenoegen dat ‘de burger’ voelt bij alle privatiseringen. Eén van de grootste raadsels blijft altijd waarom de Paarse kabinetten zo ontzettend veel vertrouwen hadden in markten, maar nooit duidelijk hebben gemaakt wat ze nou bedoelen met het woordje ‘markt’. Want een spoorweg met een monopolist erop, of een postdienst in een landje als Nederland kan natuurlijk nooit de tucht van de markt brengen, en dientengevolge ook niet de zegeningen van de markt.

De Nederlandse politiek wordt gekenmerkt door een verlangen ‘de kool en de geit te sparen’. Wel lid zijn van de NAVO, maar niet op missie. Den Haag mag dan de ‘international city of peace and justice’ zijn, politiek Den Haag is nog steeds de beste vriend van autocraat Valdimir Poetin. Zo rijst het vermoeden dat de politiek bij de privatiseringen wél private spelers wilden bewerkstelligen, maar geen echte markt zonder monopolisten. Want daarvoor zou je de voormalige staatsbedrijven moeten opknippen en dat doet pijn. Veel pijn.

Is dat onwil geweest? Bewijst het een intellectueel tekort bij de partijen die zich altijd zo ingezet hebben voor een vrije markt? Wellicht. Maar er is ook een meer structurele verklaring. Deze hangt samen met dat onvertaalbare Nederlandse woordje: ‘overheid’. De overheid – dat wat boven ons is –, er wordt geen taak mee aangeduid maar slechts een hiërarchische positie. In Nederland identificeren we de macht niet met een woord dat verwijst naar een afgebakend object of een hanteerbaar apparaat zoals ‘de staat’. Net zo min identificeren we de macht op functionele wijze, met de term ‘regering’. Waar andere landen ‘*the government*’ gebruiken om het hele machtsapparaat aan te duiden, zeggen wij met ‘regering’

slechts 'het kabinet'. Hetgeen op zijn beurt 'keukenkastje' betekent. De overheid is vooral een open plek waar belanghebbenden samenkomen om een gewenst resultaat uit te onderhandelen. Maar, en dat maakt het Nederlandse machts spel zo merkwaardig, die belangen worden zelden openlijk verkondigd. Bedrijven schuiven altijd in alle rust en stilte aan op een ministerie of de Nederlandse politiek besteedt haar taak zelfs uit aan 'de polder'. Kijkend naar de roemruchte SER, levert dit vreemde vertekeningen op.

Het meest stabiele onderdeel van de SER is werkgeversorganisatie VNO/NCW. Bij vrijwel alle onderhandelingen – of het nu gaat om de tabakslobby of om CO2-reductie, staat VNO op de rem. Het kan zonder veel moeite, maar zonder veel waardeoordelen, als een conservatieve kracht bestempeld worden. Waarom? Omdat mannen in krijtstreep nou eenmaal graag 'nee' roepen tegen gezondheids- en klimaatbeleid? Vermoedelijk niet.

VNO is een belangenbehartigingsorganisatie wiens kracht gelegen is in eenheid. Er moet maar één Nederlandse organisatie voor het bedrijfsleven zijn, anders raakt ze haar unieke positie aan de onderhandelingstafel kwijt. Dit betekent dat VNO altijd de kant moet kiezen van het lid (het bedrijf) dat het meeste pijn te lijden heeft van een bepaald voorgenomen beleid. In het geval van de tabakslobby kiest ze voor Phillip Morris, in het geval van klimaatbeleid kiest ze voor de staalindustrie. Niet omdat VNO vindt dat er meer gerookt of meer CO2 de lucht ingeblazen moet worden, maar omdat VNO aan al haar leden moet duidelijk maken dat ze altijd het bedrijf dat in de hoogste nood verkeerd zal helpen. Want waarom zouden DSM, Shell of Unilever bij VNO blijven als ze straks in het heetst van de strijd verlaten zullen worden door de werkgeversorganisatie? Dit heeft tot gevolg dat het *hele* Nederlandse bedrijfsleven vierkant achter het traagste, oudste, meest problematische bedrijf zal blijven staan in iedere onderhandelings situatie. En dat is vaak maar één bedrijf.

Deze vertekende representatie beperkt zich echter niet alleen tot de polder, maar stroomt rechtstreeks door naar het parlement en de regering. De VVD zal in het parlement of in het kabinet de stem van VNO blijven verkondigen. Zo heeft één

bedrijf disproportioneel veel gewicht in de politieke discussie. Wat overeind blijft in de Nederlandse politieke discussie is de uitwisseling van belangen, niet een overzicht van het veld en gewenste politieke keuzes. Wat bovendien overeind blijft is het ‘gekwantificeerde’ belang: de jaarcijfers van één of ander bedrijf. Dat is allemaal volkomen legaal. Maar het ontbeert een publieke dimensie. De kracht van een democratie is gelegen in het openlijk uitvechten van reële conflicten. Niet in het openlijk bekvechten over non-issues en ondertussen het stillertjes optuigen van een wettelijk kader in een beschermde, afgeschermd, omgeving.

Morele of politieke overwegingen – overwegingen die niet uit te drukken zijn door een bedrijfsaccountant – hebben in het huidige Nederlandse systeem feitelijk geen mobiliteit, geen stem, geen gewicht. De Nederlandse representatie geschiedt via belangenbehartiging in een technische discussie.

Lange tijd is dat geen probleem geweest, zolang de politiek, de ambtenarij en mensen in staatsdienst maar een al dan niet functionele notie hadden van ‘het algemeen belang’. Zolang nutsbedrijven op weinig efficiënte wijze nutsfuncties vervulden en daarmee misschien zelfs te veel geld opstreken, was er geen principiële probleem. Het was een probleem van gradaties: niet efficiënt genoeg, te veel geld kostend – maar altijd begrensd door een algemeen belang.

De privatisering heeft de rollen omgedraaid: er is nog maar één belang en dat is de *bottom line* van de bedrijven, zoals de NS, die in ons land wezenlijke diensten vervullen. Het ontbreken van een goede verbinding tussen Amsterdam, Den Haag en Brussel is daar een uitstekend voorbeeld van: er is geen goede *business case* voor. Dat je het als land je eigenlijk niet kan veroorloven om directe verbindingen tussen je hoofdstad, je regeringszetel en het centrum van de EU op te heffen, doet er niet toe.

Om te kunnen beredeneren dat het er wel toe doet, en om te kunnen bepalen waar de grens van essentiële en niet-essentiële nutsfuncties ligt, zou je politiek moeten hebben. Een arena waarin zulke overwegingen besproken worden. In theorie zou die verantwoordelijkheid bij het parlement moeten liggen. In Nederland ligt die verantwoordelijkheid bij niemand.

Andrea Speijer Beek
De vrijwillige samenleving

Andrea Speijer Beek (1988) is filosoof. Momenteel specialiseert zij zich aan de Vrije Universiteit in de bio-ethiek met de onderzoeksmaster Philosophy, Bioethics and Health. Dit artikel verscheen op 7 april 2014 op: www.defusie.net.

Er is geen enkele politieke partij in Nederland waarvoor ik de gang naar de stembus maak. Zelfs als ik zeker wist dat mijn stem zich op magische wijze direct zou materialiseren in beleid zou ik het rode potlood links laten liggen. Het probleem is namelijk niet inhoudelijke onvrede met de minieme verschillen tussen de verschillende partijprogramma's. Het probleem zit hem in de onvrijheid aan het fundament van onze samenleving.

Wanneer je als burger geconfronteerd wordt met beleid dat ingaat tegen je principes heb je de vrijheid je kritiek publiek te uiten. Je mag rustig zeggen dat het vreemdelingenbeleid van Teeven een schandaal is of dat banken nooit genationaliseerd hadden mogen worden. Vrijheid van meningsuiting alleen is echter niet voldoende om een vrije samenleving te garanderen. Het geeft je namelijk niet het recht om naar je overtuiging te handelen. Probeer maar eens geen belasting te betalen omdat je het oneens bent met de ophokmanie van onze staatssecretaris. Of probeer je pensioensopbouw maandelijks uitgekeerd te krijgen omdat je het oneens bent met de ondemocratische pensioenfondsen die beleggen op manieren en in dingen die tegen je principes ingaan. Veel succes.

Het dwingen van individuen actief mee te werken aan beleid waar zij niet achter staan door een aanzienlijk deel van hun bezit af te pakken is op zichzelf bezwaarlijk. Dit is dan ook de reden dat een nieuwe politieke partij oprichten binnen het bestaande systeem geen oplossing biedt. Het is niet de inhoud die moet veranderen, maar de vorm.

Die vorm is nu als volgt. De burger moet aannemen dat politici beter kunnen bepalen hoe zijn geld moet worden besteed dan hijzelf dat zou kunnen. Wanneer hij dat niet gelooft en handelt naar zijn overtuiging door belasting te 'ontduiken' stuurt de staat haar geweldsmonopolie op hem af. Een samenleving waarbinnen er geen mogelijkheid is je op fundamentele wijze te onttrekken aan door anderen opgedrongen beleid is een onvrije samenleving. En onvrijheid creëert ressentiment.

Je kunt de vergelijking maken met een beroving. Wanneer een overvaller een pistool op je richt en een bedrag eist, maakt het voor jou niet uit of dat bedrag bedoeld is voor het

naar school sturen van zijn dochter, of voor het kopen van harddrugs. Als de overvaller je had gevraagd om een bedrag voor zijn doel had jij de keuze gehad bij te dragen of vriendelijk te weigeren. Beide doelen legitimeren geen getrokken pistool. In het geval van een natiestaat is deze situatie omgekeerd. Het individu is de dief wanneer hij zijn bezit niet afstaat aan de gewapende partij. Het beste waarop de burger mag hopen is dat deze overvaller hem in de toekomst een grotere fooi teruggeeft van het gestolen bedrag dan de vorige bandieten.

De kerkvader Augustinus (354-430) maakte al de vergelijking tussen regeringen en dievenbendes. Beiden bestaan uit personen die de eigendommen van anderen verdelen onder een door henzelf bepaalde verdeelsleutel. De burger zal, als hij geluk heeft, delen van het gemeenschappelijk bezit terugzien in sociale voorzieningen. De optie zijn bezit direct over te dragen aan die projecten waar hij in gelooft, zoals scholing en infrastructuur, zonder tegelijkertijd gedwongen te zijn projecten waar hij niet in gelooft te financieren, zoals de JSF en het redden van banken, ontbreekt.

De oplossing voor deze morele paradox die de staat heet is simpelweg het verlaten van dwang. Mensen die het een goed idee lijkt een oorlog te beginnen in een ver land hebben nog steeds de vrijheid dat te doen. Mensen die geloven dat staatsonderwijs van voldoende kwaliteit is mogen daarvoor naar hartenlust belasting afdragen. Een gemeente kan nog steeds een nieuw voetbalstadion laten bouwen. Het enige dat verandert is de mogelijkheid diegenen die daar niets in zien te dwingen ervoor te betalen. Kortom: iedereen is vrij projecten te starten, maar niemand heeft het recht een ander te dwingen eraan mee te werken.

De principes die centraal staan in een vrijwillige samenleving zijn het respect voor eigendom en het daaruit volgende verbod op het initiëren van geweld. Ieder individu heeft volledige beschikking over zijn bezit, inclusief zijn lichaam, en geen individu of instantie heeft het recht het bezit van een ander te schaden of te ontvreemden. Op basis van deze principes zal de samenleving een ongekeerde ontwikkeling doormaken. Het is precies op de veranderingen die gepaard gaan met die ontwikkeling waar de nadruk ligt in discussies rondom een

vrije samenleving. Toch zijn het niet de consequenties, maar de principes waarop een inhoudelijke discussie gebaseerd moet zijn. Tegenwerpingen in de vorm van: "wie doet/bouwt/verzorgt x, y en z als de overheid dat niet doet? zijn geen argumenten tegen de vrije samenleving. Zij zijn een gebrek aan voorstellingsvermogen en morele prioriteit.

Tijdens de Amerikaanse Civil War was een van de argumenten tegen het afschaffen van slavernij dat er niemand zou overblijven om het katoen te plukken. Wij herkennen dat er tijdens de slavernijdiscussie veel grotere zaken op het spel stonden dan economische consequenties, zoals het instorten van de katoenindustrie. Toch was de angst voor verandering lange tijd groter dan de morele bezwaren tegen het exploiteren van mensen, zelfs onder geëxploiteerden. Dezelfde consequentiegerichte roepoeterij omringt nog altijd het concept van een vrije samenleving. De afschaffing van slavernij was een enorme stap in de ontwikkeling van de mensheid. De vraag is wanneer wij die volgende stap durven zetten om voor iedereen vrijheid van dwang te realiseren. We kunnen beginnen met thuisblijven tijdens verkiezingen. Laten we verder zien wat er gebeurt.

Traplezingen

Sigmund Bruno Schilpzand **Verantwoordelijkheid in een mondiaal tijdperk**

Sigmund Bruno Schilpzand is researchmasterstudent wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam. Hij houdt zich graag bezig met sociaalwetenschappelijke antwoorden op traditioneel-filosofische vragen. Dit stuk verscheen op 9 april 2014 op: www.defusie.net.

In de jaren tachtig stelde de ecooloog Eugene Stoermer voor een nieuw tijdvak in de geologische tijdschaal op te nemen; 'het antropoceen', de naam werd verder gepopulariseerd door Nederlandse Nobelprijswinnaar Paul Crutzen (atmosfeerchemie, 1995). Stoermer en Crutzen onderscheiden met deze term een stuk tijd, beginnend bij de industriële revolutie, van alles daarvoor.

Volgens Stoermer en Crutzen ontwikkelt de mens zich vanaf de industriële revolutie tot een significante invloed op ecosystemen en klimaat. En daar, betoog ik, moet in de ethiek iets tegenover staan: als de reikwijdte van onze acties zodanig groeit dat we, zoals bijvoorbeeld de term 'antropoceen' aanduidt, van mondiale effecten moeten gaan spreken, dan moeten we ook gaan nadenken over mondiale verantwoordelijkheid voor de effecten die onze acties veroorzaken: met name de invloed die we op wereldschaal hebben op mensenlevens. Dan hebben we het niet alleen over het klimaat: ook de wereldwijde expansie van het kapitalisme heeft op wereldschaal effecten op mensenlevens; denk bijvoorbeeld aan uitbuiting, maar óók aan de verdere weerslag die de industriële massaproductie van consumptieartikelen op wereldschaal heeft op het klimaat. Ik vraag: ben ik, doordat ik bijdraag aan zulke wereldwijde processen, moreel verantwoordelijk voor de weerslag die zulke processen wereldwijd hebben op de levens van anderen?

Een term als het antropoceen geeft mooi uitdrukking aan het feit dat wat ver van je bed lijkt, eigenlijk veel acuter is, en zich niet onttrekt aan je invloedssfeer als je in een gemonialiseerde wereld leeft: we bevinden ons in een tijdsgewricht waarin we via ons gedrag op de markt, via het laten branden van het keukenlicht, kiloknallers en autoritjes effecten veroorzaken op anderen, ver weg.

Wereldwijde processen zoals klimaatverandering en de economie vormen een schakel tussen ons en anderen: onze bijdrage daaraan is wereldwijd. Corresponderend aan deze verworven wereldwijde invloed, betoog ik dat we van morele verantwoordelijkheid moeten spreken op wereldwijde schaal. Dat we effecten veroorzaken moge duidelijk zijn uit een term als het antropoceen, maar dat onze handelingen (zoals

autoritjes) daarmee ook een morele status hebben is minder evident. Volgens mij is het toch waar; als we kunnen vaststellen dat het voor het gelden van verantwoordelijkheid niet uitmaakt of de relatie tot de mensen die ik raak lokaal of mondiaal is.

Wat is verantwoordelijkheid? We denken bij dit begrip zo iets als: "Als persoon A weet wat ze doet en het doet uit vrije wil, is ze verantwoordelijk voor handeling B ten opzichte van persoon C." Verantwoordelijkheid veronderstelt dus: twee personen en een handeling. De handelende persoon (dit is cruciaal) is doordrongen van de wil om te handelen zoals ze handelt, en is op de hoogte van de effecten die haar handeling gaat hebben op de persoon ten opzichte waarvan ze handelt. Dit geldt in ieder geval voor lokale relaties, bijvoorbeeld tussen een dader en een slachtoffer van een misdrijf. De vraag is of dit op wereldschaal een houdbare analyse is.

Dat lijkt om twee redenen implausibel: de natuur reageert nu eenmaal op de uitstoot van broeikasgassen zoals ze doet en dat doet af aan de vrije wil van de handelende persoon: wij hebben daar niet voor gekozen. Een handeling (autoritje) lijkt door een louter natuurlijk gegeven te worden gecorrumpeerd (buiten de persoon om) tot een wereldwijd effect. Daarnaast weet niemand precies wat voor effecten haar specifieke autoritje gaat hebben op anderen op wereldschaal, laat staan dat men weet wie die "persoon C" is die getroffen gaat worden door de effecten van een handeling. Het hebben van afdoende kennis en een vrije wil lijken op wereldschaal dus onhoudbaar, en daarmee lijkt wereldwijde verantwoordelijkheid van de baan.

Een term als het antropoceen duidt echter aan dat we weten dat we, collectief, objectief/causaal gezien, de veroorzakers zijn van veranderingen in het klimaat. We weten bijvoorbeeld dat de effecten van menselijk handelen op het klimaat gevolgen hebben voor de veiligheid (overstromingsgevaar), gezondheid (luchtvervuiling) en het levensonderhoud (droogtes) van anderen. Dat het onmogelijk is om de CO₂-uitstoot van een individu te achtervolgen, er de specifieke effecten van vast te leggen, en tegen het individu te zeggen: "Dit is jouw verantwoordelijkheid.", heeft dus – in ieder geval

sinds de introductie van de term antropoceen – geen effect op het hebben van afdoende kennis, ook op individueel niveau. Immers: het effect van het collectief is het aggregaat van de effecten van individuele handelingen.

Het is gewoonweg niet te ontkennen dat ieders individuele bijdrage ons als collectief zo'n significante factor maakt. Identificeren we dus bijvoorbeeld onze collectieve uitstoot van broeikasgassen als oorzaak van klimaatverandering, dan weten we eigenlijk genoeg om ons de effecten individueel aan te rekenen. Dat wil zeggen: nu we weten dat (onafhankelijk van onze wil) autoritjes in tsunami's en de behoefte aan spullen in monsterlijke arbeidsomstandigheden worden omgezet, kunnen we niet zomaar zeggen dat dit buiten ons om gebeurt.

Dat we dit weten maakt dat we in een situatie verkeren waarin we wetens de causale oorzaak zijn van wereldwijde gevolgen. En toch doen we het: hetgeen maakt dat we dit wilens zijn; hetgeen maakt dat we onze morele verantwoordelijkheid niet kunnen afschuiven. Eenieder draagt dus voor zijn eigen bijdrage verantwoordelijkheid. En dan hebben we het niet enkel over klimaatverandering: aan elk mondiaal proces dat veroorzaakt wordt door mensen en effecten heeft op anderen, kleeft, indien we het weten en er tóch aan bijdragen, morele verantwoordelijkheid. De ethiek groeit onverbiddelijk wereldwijd met ons mee.

Jojanneke Vanderveen
Compatibilism and Forgiveness

Jojanneke Vanderveen was, at the time of this lecture, a research-master student at the University of Amsterdam. At the moment she is a PhD researcher at the VU University Amsterdam in a project about democracy and pluralism.

Hello everyone, welcome to my *trapezing*. This is going to be a lecture about morality, and the question when it is justified to blame or praise. I will tie this to Susan Wolf's discussion of insanity. So, no Foucault in the upcoming fifteen minutes. To start off, I want to examine a statement with you tonight. It is the statement: (1) "I could not help it." The question is: when do we say such a thing? Or—if we feel that "I could not help it" is usually just a bad excuse to get ourselves off the hook—what about: (2) "She could not help it."? What kind of person do we say such a thing about? How likely is it that by saying this, we actually mean: (3) "She could not help it; she's a bit crazy."? Surely we might also mean something like: (4) "She could not help it; the circumstances were such that she could not avoid doing what she did."

I expect that most people have the very strong intuition that statement (3) and statement (4) are distinct in very relevant ways. On the face of it, they both seem to be answers to the question: "How come she did it? Why did she shamelessly yell at you like that? Why did she snap without any good reason?" Then we might answer: "She is crazy. She always does that. I think she has some psychiatric diagnosis, don't know what exactly. But I do remember she went to the doctor the other day." Or we might say: "It was the circumstances; she just heard her mother died, so she's not in her best mood." Or: "It was the circumstances; someone told her you broke her favourite cup and she did not know this person was lying to her. He is usually very trustworthy. That is why she yelled at you." It seems then, we have two important possibilities at hand here: either she is crazy in some way or another, or some circumstances applied, which made her unable to prevent the wrong act.

What I want to argue first, is that this picture is incorrect. I want to argue that the circumstances are not just one of the possible explanations. What I want to defend is that no matter why someone does something, *it is always the circumstances*. So, next to things that we are used to seeing as circumstances, like, not really being surprised if someone yelled, if they saw someone pull a gun, and finding it okay to yell at someone if that loser just broke your favourite cup on purpose, or not

being in your best mood because your mother just died, next to *that*, I claim that we should see craziness as a circumstance *as well*. Yes, even simply being an angry person is a circumstance. 'Why?!' you may now think. If that is true, how can we ever hold anyone responsible for anything ever again? That is just the biggest ever bad excuse to never have any moral ambition ever again. Chances are there are at least a handful of people here thinking that right now. But luckily this was only step 1, and the argument doesn't stop here, so bear with me.

The question of course is: how do we understand circumstances? Do we only understand them to describe the things that are the case outside of the person at a certain moment in time? Like when someone pulls a gun? We would say it does not really matter much what the character of the person is; most people would yell if someone drew a gun completely unexpectedly. So the fact that she yelled has nothing to do with her, and if that is the case, it would seem strange to get angry at her for yelling at me. The person who pulled the gun would be the appropriate receiver of my anger; why on earth did he pull a gun without any reason?

So, yes, the gun-puller is a circumstance, but I believe we should understand circumstances to be a broader category than that. In the gun example, we are talking about one specific moment in time, and we are not interested in the character of the person who yells, because it is not relevant; everyone would yell. That is different in the case of craziness. Craziness is a circumstance, not in the sense that we should also include inner mental states into the circumstances, after all, the word circumstance literally means 'that which stands *around*', but in the sense that we should take the circumstances *throughout time* into account. So we have to ask the questions: which circumstances *in the past* influenced a person in such a way that she became crazy? And we can do that for every kind of situation. We can do it for crazy people, but also for people who simply have an angry character. What circumstances caused them to become angry people?

So, take Jessie. Jessie is the kind of person who looks very happy at one moment, but can then suddenly snap at you, just like that. Jessie falls in our category of 'simply angry

people'. The kind of person that gets aggressive when they drink. And Jessie yelled at me. LOUD. If we take only the circumstances at the present moment into account, there seems to be no other option then simply to condemn Jessie for treating me so unfairly. I did not do anything! However, the question that arises is: why would Jessie yell at me? To find out, we have to go back in time. We have to discover what led Jessie to become such an unreasonably angry person.

Why do we have to find out? Can't we just say: "I do not care why you did it, it is simply wrong and I will not have it, so shame on you, Jessie?" No, we cannot, because it would be inconsistent. Why would we excuse someone for yelling if someone just pulled a gun, or if we knew their mother just died, but not if someone simply is like that? Why are we no longer interested in the explanation of someone's behaviour if they behave like that very often? Do we think that Jessie behaves like this on purpose, whereas the person who lost her mother, let's call her Brenda, yells by accident? Do we think that Jessie can choose how to behave, while Brenda is more the passive victim of the situation?

I say this distinction does not exist, at least not like that. No one ever chooses anything out of nowhere. We cannot point to a certain moment in time and say: "Look! *That* is where it happened. That is where Jessie decided to be an angry person." In other words: there is no such thing as *metaphysical choice*. Something would be a metaphysical choice if it came from a completely free will, in the sense that it was not part of the chain of cause and effect. If we see Jessie as purposefully choosing to yell at people, and are not interested in any explanation as to why Jessie would do that, then we seem to think that Jessie made such a metaphysical choice, one that was spontaneous. But I think such choices are not possible. I claim we can never make choices that are spontaneous in that sense. And if you now try to make some kind of spontaneous choice, I can tell you that you already failed, because I was the cause of your attempt. It was the circumstance of me saying that you could not, which made you try to do it.

So the first conclusion is: I am a determinist. Everything is part of a chain of cause and effect, and therefore, everything

we end up doing, is the result of everything that came before. And that is great, because it means that if we try, we can, other things being equal, always find an explanation for why something happened. And if we can, wouldn't it *at least* be fair to try to explain why Jessie ended up as such an angry person? Yes, I love fairness, so let's try that.

Say Jessie's life history is like this: neglected by the parents, big attention deficit, starts bullying in primary school, teachers punish Jessie all the time, parents award more punishments because Jessie made the teachers angry. Jessie has no faith in grown-ups, and starts to distrust people more and more while growing up; everyone lies, and cheats, and the world just sucks. So now, Jessie is an angry person with a hard-wiredly distrustful, bitter and angry brain. Even though Jessie tries to be kind, have fun and be cheerful, it just does not seem to work, at least: not always. I am not trying to make an empirical point. I am not trying to save Jessie's particular face. It is not about coming up with a nice story for Jessie. The point is conceptual and general: no one becomes who they are out of nowhere. There is always a lifelong chain that precedes your current character, which explains how you came to be this way. Note that if that were not the case, the only other option would be to claim that you were born with the kind of character that makes you behave the way you do, and that hardly leaves more control for the agent.

The point is: who you are is for an important part outside of your control. Some people end up angry, some cheerful. Some end up very capable of controlling their moods, other people do not.

The way your personality is constituted, starts with, and can only start with things that you get from other people. That is simply the human condition. Even if you can work on your character later on, even if you can try to amend your character, or add new features to it, the person who does that is always the result of a process that was crucially beyond her control. So the degree to which you succeed in amending or correcting your own character will also depend on the chain of cause and effect that came before you and over which you had no control.

So far, I have been agreeing with the philosopher Susan Wolf, who argues that no one is ultimately, what she calls it: "in control of their deepest self". Yet, she wants to make sense of moral responsibility. Even if we cannot control the kind of character we start our adult life with, maybe we can still justify holding each other morally responsible. And that is the project I will continue this talk with.

Wolf thinks we can hold each other morally responsible, but she argues that this is only possible when someone has a 'sane deep self'. So, there is sanity. Only if you end up with a sane character, can we see you as a morally responsible person. Given the fact that that we just concluded that your character is in very important ways not within your own control, we should now admit that it is also not within your own control whether you end up sane or insane. In the same way that Jessie's angry character is the outcome of the chain of cause and effect, sanity or insanity is also the outcome of this chain.

So what does it mean to be insane? Wolf uses an example to illustrate what she means by insanity. Her example character is called JoJo. JoJo is a sadistic dictator. JoJo has been raised by his father, who was also a sadistic dictator. His father taught him that if citizens of your kingdom are disobedient, you should torture them. The upbringing was quite thorough, and his father made sure that JoJo was completely brainwashed. Now, after this whole process of brainwashing, JoJo has grown up to believe that torturing disobedient citizens is the right thing to do. Therefore, after JoJo succeeded his father and assumed the throne, he simply continued the torturing.

Now, Wolf thinks that JoJo is insane, because he holds a very wrong set of ideas about good and bad, and is incapable of correcting them. He cannot see the world for what it is, Wolf says, because he does not see that what he does is bad. He believes that torturing is all right. Wolf thinks we will all agree that these kinds of practices are disgusting, and more so, that we will think that someone who thinks it is normal, is completely insane. I think this may have some intuitive appeal: I can imagine people screwing up their faces when they hear about JoJo and thinking: "My god, that man is insane!"

Other people, who do see that torturing is wrong and who therefore do not do it, are sane, because they see the world for what it is, namely: the kind of world in which torture is simply not right. So this is what sanity means for Wolf. It is to see the world for what it is – to have correct beliefs about right and wrong – to be able to reflect on yourself to see whether your beliefs are in fact correct, and to correct yourself if you find out that you were wrong.

I agree with a large part of what Wolf argues, but I want to propose some changes. Most importantly, I think it makes little sense to include the actual correctness of moral beliefs into the conditions for sanity. Not because I think nothing could be said about which moral beliefs are correct and which one's are not; I completely agree with Wolf that it is wrong to torture people if they do not do as you please. The reason that I think we should exclude the correctness of beliefs, is that everyone is fallible. Everyone could make an honest mistake in coming to believe that something is morally right or wrong. Making a mistake, however, should, I think, not in itself reduce your sanity.

What I agree on with Wolf, however, is that it reduces your sanity if you are incapable of reflecting on your beliefs and correcting them if you found good reason to do so. What I also agree on is that it reduces your sanity if you are incapable of reflecting on your behaviour and correcting it if you found that what you do is not in line with your own ideas about right and wrong.

If we look at sanity in this way, we see that it is no longer a matter of all or nothing. You are not either a lunatic that should be kept in a mental hospital, or a normal person that decides for herself. Sanity comes by degrees. There is no fundamental difference between the lunatic and the habitual moral offender, it is only a difference in degree. In the end, we are all a mix of what we were born with, and the character that was nurtured into that. For some people, the result is fortunate, for some, much less so. This also means that in some cases you will be able to correct yourself, and in other cases you will not. And this has intuitive appeal again, I think. I suppose we all experience that sometimes we are in control of ourselves,

while in other cases we just cannot help doing something. Those cases show that we are not completely sane. So that was step 2 of the argument: sanity comes by degrees.

Now the final step can be made, and that is the question: if we accept this picture of determinism, can we still hold someone morally responsible? The answer, and I will keep that very brief for now, is: yes, we can. To the extent that someone is capable of reflection, and correcting or endorsing her moral beliefs and behaviour, we can hold her morally responsible. This is a compatibilist approach, because it combines determinism with the possibility of moral responsibility, but not with *metaphysical* responsibility. We hold her responsible, not because she acted right or wrong spontaneously, but because we respect her as a moral agent, and acknowledge that after all the relations of cause and effect up until now, she has ended up with a capacity to reflect on herself and correct herself if necessary. Assigning moral responsibility means that we expect of her that she uses this capacity.

To wrap it up: is Jessie sane? Well, maybe to some extent. Jessie is capable of reflection; Jessie tries to be kinder and less angry. This lines up with the criterion of being able to reflect on your own beliefs and to correct them in accordance with your reflection. It also lines up with the criterion of reflecting on your own behaviour. But what compromises Jessie's sanity, is the fact that Jessie does not succeed in acting in accordance with the results of that reflection. So, unfortunately, we will have to conclude that Jessie is not completely sane.

Harriet Bergman
Erotisch kapitaal ontdaan van schoonheid

Harriet Bergman studeert Economie & Bedrijfskunde en Wijsbegeerte.
Ze is voorzitter bij ASDV Bonaparte en is lid van het Feministisch
Alcoholistisch Verbond. Dit stuk verscheen op 8 april 2014 op:
www.defusie.net.

Sex sells! Deze revolutionaire wijsheid zet Catherine Hakim opnieuw voor ons uiteen in *Honey Money – the power of erotic capital*, ditmaal onder de naam 'erotisch kapitaal'. Met erotisch kapitaal kom je verder en het patriërchaat heeft dit, samen met feministes die vonden dat vrouwen ook zonder hun lichaam in te zetten de wereld konden veroveren, al die tijd voor ons verborgen gehouden. Gelukkig is daar Hakim om ons van onze onwetendheid te bevrijden, en ons te wijzen op de gevaren van genderstudies en feminisme: het maakt je harig en ongelukkig. Na meer dan 100 jaar feminisme moeten we nu kennelijk opnieuw de oeroude wetmatigheid dat seks je verder brengt omarmen, want met de inzet van erotisch kapitaal kunnen vrouwen alles bereiken wat ze maar willen. Super *empowering* dus! Hakim's boek is een oproep aan allen om de economische en sociale waarde van erotisch kapitaal te herwaarderen, en er vervolgens naar te handelen. Blijkbaar kan ik mijn uiterlijk inzetten om zowel in het privédoein als op de werkvloer meer te bereiken. Maar wat houdt dat nou eigenlijk in?

Volgens Hakim is erotisch kapitaal een combinatie van esthetische, visuele, fysieke, sociale en seksuele aantrekkingskracht. Het bestaat zowel uit vaardigheden die geleerd en ontwikkeld kunnen worden, als uit 'vaststaande' uiterlijke kenmerken. Erotisch kapitaal vormt net als economisch, sociaal en cultureel kapitaal een middel om doelen te bereiken: een loonsverhoging, een gratis drankje. Het onderkennen van de economische en sociale waarde van erotisch kapitaal zal echter niet leiden tot de feministische golf die alles zal verbeteren en levert mij niet de baan van mijn dromen of vriend naar mijn hart op. Het constant aan jezelf werken leidt niet tot empowerment, maar leidt via een internalisering van de kritische blik van de ander tot onzekerheid. Erotisch kapitaal heeft niet alleen letterlijk te maken met je lichaam verkopen, zoals Hakim in het hoofdstuk "Selling Erotic Entertainment" uiteenzet, maar voor de meeste vrouwen vooral met het zich onderschikken aan voorgeschreven schoonheidsidealen die een normatief soort vrouwelijkheid opleggen.

Erotisch kapitaal bestaat naast de sociale vaardigheden, voornamelijk uit het voldoen aan uiterlijke kenmerken, deels

aangeboren, deels verworven. Al op de kraamzaal liggen mooie en minder mooie baby's. Maar met grote inzet – sport-school bezoeken, bikinilijn harsen, je inschrijven voor *Make Me Beautiful* op Net 5 – kun je je erotisch kapitaal gelukkig nog verhogen. Denk hier aan het begrip "entrepreneur de soi-même" (het maakbare zelf) van Foucault. Erotisch kapitaal kan in die zin, net als andere vormen van kapitaal, 'verdiend' worden. Waar erotisch kapitaal echter wezenlijk verschilt van andere vormen van kapitaal, is dat het bij de meeste mensen langzaam afneemt. Erotisch kapitaal heeft niet alleen te maken met het hebben van een mooi uiterlijk, maar ook met het onderhouden daarvan. De keerzijde van investeren in erotisch kapitaal? Ongeacht de investering verliest het zijn waarde.

Naast dat erotisch kapitaal deprecieert, zadelt het vrouwen ook op met een vals idee van maakbaarheid. Voor de veranderlijke component van je uiterlijk dien je zelf de verantwoordelijkheid te nemen. Hakim citeert Helena Rubinstein, de Nina Brink van de beauty industry, "There are no ugly women, only lazy ones." De maakbaarheid van erotisch kapitaal, waaronder schoonheid, maakt het persoonlijk falen als je niet bereikt wat je wil bereiken. Zoals voor de vrouwen die hun baan verloren omdat ze niet "representatief" waren, een eis die in de jaren tachtig in Amerika een juridisch legitiem geworden grond werd om mensen te ontslaan. Waar mannen met de zogenaamde 'karakteristieke kop' nog volop het televisiescherm domineren, worden de 40+ vrouwen afgeserveerd, om maar iets te noemen. Buikspieren kunnen getraind worden, benen geharst en borsten vergroot of juist verkleind: als je niet wordt aangenomen, komt dat wellicht door je gebrekkige investering in je erotische kapitaal.

Naast dat de investering in erotisch kapitaal langzaam afneemt, de schoonheidseisen vrijwel onhaalbaar zijn en een nadruk op maakbaarheid en bereikbaarheid maakt dat het vrouwen persoonlijk aan te rekenen valt als ze niet aan de door de buitenwereld opgelegde eisen voldoen, leidt een focus op erotisch kapitaal ook tot onzekerheid. De schoonheidseisen die vragen dat stewardessen hun benen scheren en presentatrices slank blijven, worden niet langer gezien als van buitenaf opgelegde eisen, maar als zelfgekozen ideaal.

“Omdat je het waard bent” is het adagium waardoor de blik van de ander wordt geïnternaliseerd. Een loonsverhoging of erkenning voor het bestaan überhaupt kan het beste bevochten worden in een kort rokje. Degene die het vrouwelijk schoon bewondert zal het vrouwelijk bestaan verantwoorden met een goedkeurend glimlachje.

Hakim maakt haar revolutionaire beloftes en omvergoorpen machtsstructuren niet waar en is alleen vernieuwend in haar ondermijning van zelfvertrouwen en het wegnemen van de drang tot collectieve actie. Mijn haren wassen en mijn nagels lakken deed ik al. Ze biedt slechts een nieuw perspectief om de status quo als positief te omarmen, terwijl ondertussen vooral de afslankindustrie en grote cosmeticabedrijven in kapitaal toenemen en vrouwelijk falen een persoonlijke keuze wordt. Waar er nu, naast de velen die enthousiast hun nagels lakken, nog enkele vrouwen zijn die met lichte tegenzin zich conformeren aan objectiverende blikken en moeilijk haalbare schoonheidsidealen, wil Hakim dat we zingend onze bikini-lijn harsen in het kader van empowerment. Hakim geeft geen nieuw actieplan om de wereld te verbeteren, maar een manier de wereld te interpreteren op zo'n manier dat we onzeker in de spiegel kijken en de loonkloof wijten aan slecht geëpileerde wenkbrauwen. Door een persoonlijke inzet te eisen in plaats van collectieve actie te ondernemen, ondermijnt ze op de lange termijn juist de kansen van vrouwen.

Poëzie

Hannah van Binsbergen (1993) is dichtster en studeert Wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam. Ze publiceert in onder andere in Samplekanon, DWB en Tirade en treedt op op verschillende podia in Nederland en België.

I

De nacht ontsnapt uit het museum

terug het echte leven in.

De nevel die hem van mij weghoudt wil
ik eindeloos van eten
mijn goede helft is dicht met de natuur verbonden door haar
appelronde borsten, wil zich ook met mij verbinden
maar dat krijg je in de volgende wereld
alle meisjes die zich ooit tot een natuurgeloof bekeerden zijn
nu dood.

Ik wil een ritme. Hoe goed moet het voelen iets te doen om
wille van een ritme
de onmogelijke keuze tussen fantasie en tastzin
zoals mijn moeder vier paar blauwe ogen op de wereld heeft
gezet

ik wil een glimlachend gevaar dat me uit dit museum
meeneemt
terug het echte leven in

en de nevel die het van me weghoudt

daar wil ik wel voor zingen

en dat is wat je hoort.

II

Het is zwart in het museum, dat
is waarom wij er niet meer heen gaan.
Zwart, je weet wel wat het van je vraagt:
je kent het beest dat aan de wereld knaagt met tanden
zoals wij
met onze toekomst
komt de wereld binnen

komt tot bestaan al jaren buiten het museum.
Toch is er een tijd voor ons daarheen te gaan en dat
heeft minder met de dood te maken dan met echte nacht:
komt de wereld binnen en begint na jaren te verlangen
naar de ketenen die voor hem klaargemaakt zijn
op een open plaats in het museum.
Het museum is niet donkerder of zwaarder dan het echte
leven en
niet moeilijker te betreden, meer of minder dienstbaar aan
het beeld
dat al die jaren laag op laag bepaald heeft waarom anderen
je zien.
In het museum zijn geen rechten anders dan het recht er
heen te gaan
als het die tijd is: als je voor het laatst gevraagd hebt waar
om niemand
naar je kijkt volg dan de kaalgeschoren goden van de
Romantiek
de zielen van de eerste kolonisten en de zielen van de
plaatselijke fauna
als je voor het laatst gevraagd hebt hoe de liefde in de
wereld komt
hoe de eerste angstkreet de wereld ontkende de geschiedenis
nooit begonnen is
je weet al waar het antwoord zich bevindt.

Een voorspoedige conversatie met een agent van de politie zou als volgt kunnen verlopen:

'Je hebt het gevoel dat niemand je serieus neemt.
Kun je je de laatste keer dat je dit gevoel had herinneren
en kun je daar een naam aan geven?'

'...'

'Lunchpauze. Oké. Kun je een woord bedenken
dat een oplossing zou kunnen zijn voor dit gevoel?'

'...'

'Is het makkelijker om je de manier voor te stellen waarop je
zou willen
spreken en bewegen als je denkt aan een moment waarin je
die
nog bezat, of makkelijker als je aan iemand denkt die op die
manier
spreekt en beweegt?'

'...'

'Kun je denken aan het ontspannen bewegen van Julia?'

'...'

'Kun je denken aan hoe de grens wordt overschreden, en
wat dat zegt over de grens?'

'...'

'Kun je je een voorstelling maken van een volmaakte liefde
die zich heeft verplaatst
van object naar deelobject naar metaforen voor het
deelobject die zich
overal kunnen bevinden, die een raam openen en de kou van
een levenloos
universum binnenlaten?'

'...'

'Kun je je een voorstelling maken van een levenloos object?'

'.....'

er is
na een pauze

een kleine
bijeenkomst
waar een uitgelezen
gezelschap
dat trouw aan zichzelf is
is uitgenodigd
om de aanwezigheid aan
te spreken die
sinds een tijdje
zichtbaar is
door de matte glazen
van de wachtkamer
mogelijk is hij een hamerhaai
mogelijk is ook
dat hij een hoed draagt
het is zeker
dat het de agent is
die me aan mezelf
zal laten uitleggen
waarom ik
zou juist
over de streep
ging.

Hij geeft ons de kracht om hem te weerstaan
en dat is waarom we zo op hem vertrouwen
dit is misschien zijn enige kracht.

Vanuit een punt dat al gemaakt is
trek ik een lijn door de stad waarin ik woon
naar de stad die al gemaakt is in de wens
van de vernieling.

Het is niet strafbaar
iemand te vernielen in de liefde
er is geen toezicht en geen onrecht

en toch voelen we
een lijn

die het liefhebben van metaforen
erg aantrekkelijk maakt.

Je moet dit niet lezen als een gedicht
maar als commentaar bij een paar gaten
in de wereld die overal kunnen ontstaan.

En toch voelen we
iets heel erg leegs
in het droge midden
van ons dagelijks leven
dat ons op geen enkele manier
nog kan bevredigen.

Een open raam naar
een rationeel universum
de reden voor de angsten
voor de vagina.

Script may close only the windows that were opened by it

Harm Hendrik ten Napel is dichter en schrijver van, onder andere, zeer korte verhalen. In 2013 verscheen zijn bundel *Ze vraagt: Is dit je kamer.*

In de wasserette hebben een paar mensen geduld, voornamelijk met de machines die draaien en rommelen, maar de jongeman met het gebarsten hart houdt nog iets anders bezig. Hij heeft een scheurkalender meegenomen voor ondertussen. Een cadeautje, aan een prikbord vergeten. Zijn was wordt doorweekt en hij scheurt steeds de volgende datum weg op weg naar vandaag. Van elke dag leert hij nieuwe dingen over vogels die iedere tuin in en uit zouden kunnen vliegen. Merels zijn zangvogels. Merels bouwen hun nest vaak slecht beschut. Merels, vrouwtjes, staan met een opgeheven kop en staart geslachtsgemeenschap toe. Merels zijn monogaam.

Redactie
Dankwoord

De redactie van dit e-boek wil graag een aantal mensen van harte bedanken.

Om te beginnen willen wij Jan van Leent, van Uitgeverij Omnia – Amsterdam, bedanken voor zijn kundige en grondige begeleiding in het samenstellen van deze publicatie en de mogelijkheid die hij ons heeft geboden om deze te realiseren.

Daarnaast zijn wij een aantal andere mensen dank verschuldigd, namelijk: Emma van de Meerendonk voor het uitwerken van de lezing van Tomáš Sedláček en Sybren Spit voor al zijn hulp in de laatste fase van deze publicatie. Verder willen wij Rosan Dekker bedanken voor al haar hulp en geduld in de totstandkoming van dit e-boek.

Tot slot willen wij al onze sprekers bedanken voor hun deelname aan deze publicatie en alle moeite die zij hierin hebben gestoken.

Colofon

De publicatie *Onder invloed – Wijsgerig festival Drift – 2014* is een uitgave van Wijsgerig festival Drift. Deze publicatie verscheen in 2015.

Redactie: Eva van der Graaf, Michiel den Haan, Rosa de Jong, Christiaan Rodenburg, Dyane Til, Deva Waal

Hoofdredactie: Channa van Dijk

Grafisch ontwerp: Rosan Dekker

ISBN: 978-94-91633-19-5

© 2001–2015, Wijsgerig festival Drift

Behoudens uitzondering door de wet gesteld en behoudens de overdruk van het artikel “Modes of being and forms of predication”¹, mag zonder schriftelijke toestemming van Wijsgerig festival Drift niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op de gehele of gedeeltelijke bewerking. Deze publicatie is uitgegeven door Wijsgerig festival Drift, welke dankbaar gebruik maakt van de mogelijkheid die Uitgeverij Omnia – Amsterdam biedt betreffende het ISBN-nummer en de opname in het archief van de Koninklijke Bibliotheek.

1 Het artikel “Modes of being and forms of predication” is eerder verschenen in *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014: 271–280 onder een *Creative Commons*-licentie.