



Drift
wijsgerig
festival

6 april 2013 / OT 301, Amsterdam

Wijsgerig festival DRIFT 2013

De dingen de baas

Naam publicatie: De dingen de baas. Wijsgerig festival DRIFT 2013.
Redactie: Gertjan Buijs, Tom Kayzel, Twan Kieboom, Janno Martens, Sigmund Bruno Schilpzand
Hoofdredactie: Deva Waal
Grafische vormgeving: STUDIO-STUFF
© 2001 - 2014 Wijsgerig festival Drift
ISBN: 978-94-91633-14-0

Behoudens uitzondering door de wet gesteld mag zonder schriftelijke toestemming van het Wijsgerig festival Drift niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel fotokopie, microfilm, opslag in computerbestanden of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op gehele of gedeeltelijke bewerking. Deze publicatie is uitgegeven door Wijsgerig festival DRIFT, welke dankbaar gebruik maakt van de mogelijkheid van Omnia- Amsterdam Uitgeverij voor onder andere ISBN-nummers en opname in het archief van de Koninklijke Bibliotheek.

Uitgezonderd hiervan zijn de bijdragen 'Obese Man in Motorized Cart at Lowe's', 'Silver-Spring1981' en 'Samantha de Jong, beter bekend als Barbie' (de foto's op pagina 155 van dit boek) die in deze bundel onder licentie van Creative Commons zijn opgenomen.

'Obese Man in Motorized Cart at Lowe's' is licensed under the Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported license.
<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/legalcode>

'SilverSpring1981' is licensed under the Creative Commons Attribution 3.0 Unported license.
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/legalcode>

'Samantha de Jong, beter bekend als Barbie' is licensed under the Attribution-NonCommercial 2.0 licence.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.0/legalcode>

Voorwoord

Beste lezer,

De publicatie die u voor u heeft is een verslag van Wijsgerig Festival DRIFT 2013. Misschien bent u er zelf bij geweest en wilt u nog even rustig teruglezen wat u voor interessante of inspirerende dingen heeft gehoord. Misschien was u er niet bij, maar bent u geïnteresseerd in een bepaalde spreker, ons thema ('dingen'), of een van de vele onderwerpen die er tijdens deze avond ter tafel zijn gekomen. Voor ons, de redactie, is deze publicatie meer dan dat. Het is de eerste publicatie die wij hebben voortgebracht. Wij hebben voor de eerste keer onze hand gewaagd aan het vertalen van een filosofische tekst, het transcriberen en redigeren van lezingen en het daadwerkelijk publiceren van een (e-)boek. Ik zal voor u uiteen proberen te zetten waarom wij het belangrijk achten om een impressie van DRIFT 2013 op papier te krijgen voor u.

Wijsgerig Festival DRIFT is een jaarlijkse avond met een filosofisch programma, georganiseerd door studenten wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam. We proberen op een toegankelijke manier academische filosofie te presenteren, gericht op een breed publiek. Ook bieden wij op deze avond een podium aan dichters, muzikanten, theatermakers en andere kunstenaars.

In 2007 is DRIFT in het leven geroepen uit onvrede met populairwetenschappelijke filosofie-evenementen waarbij de relatieve oppervlakkigheid vaak in schril contrast staat met de hoge toegangsprijs. Tegelijkertijd wil het festival tegenwicht bieden aan de vaak (voor zowel leek als student) ontoegankelijke wereld van de academische lezingen en symposia. Wij proberen sinds het ontstaan van het festival kwalitatief hoogstaande lezingen en debatten af te wisselen met lezingen van veelbelovende studenten (die wij 'traplezingen' noemen omdat deze van oudsher op de trappen plaatsvonden) en verschillende kunstvormen. Bovendien wordt het festival traditioneel afgesloten met een groot feest. Sinds het begin van festival DRIFT worden op deze avond, dankzij onze focus op zowel hoogstaande filosofie als toegankelijkheid en plezier, de academische wijsgeer en de geïnteresseerde leek bijeen gebracht.

Elk jaar kiest het collectief van organisatoren een thema, waarbij zij zich laten leiden door de recente ontwikkelingen in zowel de maatschappij als de wijsbegeerte. In 2013 was het thema: *De dingen de baas*. Dit thema is ontleend aan het gelijknamige verhaal van Belcampo, waarin de dingen tot leven komen en de wereldmacht overnemen. Met dit thema sloten wij aan bij de opkomst van een nieuwe stroming in de filosofie, waarbij niet langer het subject centraal staat: de 'objectgeoriënteerde filosofie'.

Op DRIFT 2013 gingen twee grote namen uit de objectgeoriënteerde filosofie met elkaar in debat, namelijk Graham Harman en Tristan García. Van het filosofische vuurwerk dat daarmee gepaard ging wordt hier verslag gedaan. Met een uitstekende introductie in het werk van beide filosofen is het voor zowel ingewijden in deze filosofische stroming als niet-ingewijde geïnteresseerden een zeer interessant stuk geworden, dat ik u van harte kan aanraden.

Ook de overige lezingen en debatten die allemaal, ondanks hun zeer uiteenlopende onderwerpen, allemaal iets met het thema 'dingen' te maken hebben, zijn het waard om gelezen te worden. Dit was voor ons, de redactie, de reden om onze tijd en inspanningen te wijden aan de verslaglegging van deze onvergetelijke avond. Het is het bewijs geworden dat academische filosofie ontzettend leuk kan zijn, en omgekeerd dat datgene wat leuk is ook inhoudelijk iets te bieden kan hebben. En dat wilden wij, de organisatoren van Wijsgerig Festival DRIFT, nu eindelijk wel eens op papier hebben.

Namens Collectief DRIFT 2013 wens ik u dus vooral veel plezier bij het lezen van dit (e-)boek.

Deva Waal

Inhoudsopgave

Lezingen en debatten

- P. 9 Dan Zahavi (Vertaling 'Subjecthood and objecthood'), Benedenzaal, 20.15-21.00
P. 24 Noortje Marres (transcription lecture), Benedenzaal, 21.15-22.00
P. 35 Graham Harman-Tristan García (transcription debate), Benedenzaal 22.15-23.15
P. 62 Iris van der Tuin (lecture), Cinemabar, 21.15-22.00
P. 69 Matthijs Jonker (lezing), Cinemabar 22.15-23.00
P. 84 Eddo Evink (transcription lecture), Cinemabar, 23.15- 00.00
P. 96 Sander Sander Kruse (transcriptie lezing), Cinemazaal, 20.00-20.45
P. 109 Natuurkunde-Metafysicadebat (transcriptie debat), Cinemazaal 21.00-22.00
P. 127 Rudi Laermans (transcriptie lezing), Cinemazaal, 23.30-00.15

Traplezingen

- P. 143 Peter Huijzer (traplezing), De Peper, 21.45-22.00
P. 148 Joost Leuven (traplezing), De Peper, 22.30-22.45
P. 152 Daniël de Zeeuw (traplezing), De Peper, 23.15-23.30

Literatuur en gedichten

- P. 159 Thomas van Huut (gedichten), De Peper, 20.15-20.30
P. 161 Emma Curvers (voorpublicatie), De Peper, 21.00-21.15
P. 165 Daniël Vis (gedichten), De Peper, 23.30-23.45

- P. 169 Folia interview
P. 172 Opiniestuk

- P. 176 Dankwoord

Lezingen en debatten

Subjecthood and Objecthood

Dan Zahavi

(Vertaling van 'Subjecthood and objecthood', een tekst die eerder in het Engels is verschenen. De lezing die Dan Zahavi gaf op DRIFT '13 was op deze tekst gebaseerd.)

Benedenzaal, 20.15-21.00

Transcribed by Sigmund Bruno Schilpzand

Dan Zahavi is verbonden aan het Center for Subjectivity Research van het departement Media, Cognition & Communication Universiteit van Kopenhagen

De aard, structuur en werkelijkheid van het zelf zijn voor filosofen al millenia lang onderwerp van discussie. Zowel in de Oudheid als in het heden zijn vormen van skepsis aangaande het zelf niet ongebruikelijk. Neem bijvoorbeeld Thomas Metzingers *Being No One* uit 2003: in dit boek betoogt Metzinger dat, hoewel de meesten van ons de ervaring hebben een zelf te zijn, het een dwaling zou zijn om uit de inhoud van onze zelfervaring het bestaan van een intern, onstoffelijk object af te leiden. Er is geen onaantastbare, onveranderlijke zielsubstantie. Beter gezegd: in werkelijkheid is het zelf een hardnekkige illusie, gecreëerd door een grote hoeveelheid met elkaar in verband staande cognitiemodules in het brein. Onze zelfervaring, ons gevoel een bewust zelf te zijn, is volgens Metzinger nooit waarachtig; het getuigt er enkel van dat we geneigd zijn om een representatief construct voor een werkelijk bestaande entiteit aan te zien (Metzinger 2003).

Eén prominent kenmerk van Metzingers ontologisch antirealisme aangaande het zelf, is dat Metzinger het verschil tussen fenomenologie en metafysica benadrukt. We moeten een onderscheid maken tussen ervaring en de werkelijkheid: dat we een zelf ervaren, garandeert niet dat het bestaat. Een ander opvallend kenmerk is dat Metzinger een nogal verdinglijkte notie van het zelf gebruikt: zijn claim is dat het zelf - zou het bestaan - een onveranderlijk en ontologisch onafhankelijk object moet zijn. Hij ontkent echter het bestaan van een substantie die onafhankelijk, volledig op zichzelf - ook als alle andere entiteiten zouden verdwijnen - bestaat, en dientengevolge beargumenteert Metzinger dat het zelf niet bestaat. Deze conclusie is echter alleen geldig als zijn definitie van het zelf de enige beschikbare zou zijn, en dat is niet bepaald het geval. De notie van zelf die Metzinger gebruikt, wordt over het algemeen verworpen. Niet alleen door het merendeel van de contemporaine filosofen die doordrongen zijn van de Franse en Duitse filosofie uit de twintigste eeuw, maar ook door het merendeel van de empirische onderzoekers die momenteel de ontwikkeling, structuur, functie en pathologie van het zelf bestuderen.

In verscheidene andere publicaties heb ik Metzingers metafysische conclusie behandeld en bekritiseerd. Vandaag richt ik mij op de fenomenologie. De vraag die mij zal bezighouden is deze: 'is het zo dat het zelf is gegeven, en wordt ervaren, als object?'. Niet alleen is het thema van mijn verhandeling fenomenologisch in de zin dat ik geïnteresseerd ben in kwesties aangaande ervaring en verschijning, maar ook in de zin dat ik op ideeën uit de fenomenologische traditie zal voortbouwen.

I. De subjectiviteit van het zelf

In het lange essay *Philosophie als strenge Wissenschaft*, geschreven tussen 1910 en 1911, zette Husserl het naturalisme neer als een filosofie met fundamentele tekortkomingen en contrasteerde hij de fenomenologie van het bewustzijn expliciet met de natuurwetenschappelijke beschouwing van het bewustzijn. Beide disciplines onderzoeken het bewustzijn, maar volgens Husserl doen ze dat op volslagen verschillende manieren. Suggesteren dat een fenomenologische beschouwing van het bewustzijn geabsorbeerd zou kunnen worden door, gereduceerd zou kunnen worden tot, of vervangen zou kunnen worden door een naturalistische beschouwing, is volgens Husserl regelrechte nonsens (Husserl 1987). Dat wil echter niet zeggen dat Husserl geen respect had voor de natuurwetenschap, maar zoals de beroemde uitspraak uit *Ideen I* luidt: "Wenn wirklich die Naturwissenschaft spricht, hören wir gerne und als Jünger. Aber nicht immer spricht die Naturwissenschaft, wenn die Naturforscher sprechen; und sicherlich nicht, wenn sie über »Naturphilosophie« und »natur-wissenschaftliche Erkenntnistheorie« sprechen." (Husserl 1913, pagina 38).

Waarom verzette Husserl zich tegen de poging een grondige naturalistische verklaring van het bewustzijn te realiseren? Omdat het naturalisme vanuit Husserls perspectief niet in staat is volledig recht te doen aan het bewustzijn. Niet alleen vertoont naturalisme - in de vorm van *experimentele* psychologie - de neiging om het *ervarende* bewustzijn uit het oog te verliezen, maar nog belangrijker: het naturalisme beschouwt het bewustzijn als een object in de wereld, dat op gelijke voet staat met - hoewel het wellicht ingewikkelder is dan - vulkanen, watervallen, ijskristallen, goudklompjes, rododendrons of zwarte gaten. Maar gezien vanuit Husserls perspectief is dit onacceptabel, gezien het bewustzijn niet enkel een *object in de wereld* is, maar tevens een *subject gericht op de wereld*. Met deze stellingname maakt Husserl meerdere punten: één daarvan is het naar voren halen van het feit dat elke ervaring een ervaring van iets, door iemand is. Als zodanig hebben ervaringen een januskop: ze hebben een wereldgericht aspect, ze presenteren de wereld op een bepaalde wijze, maar tegelijkertijd gaat er ook een aanwezigheid voor het ervarende subject mee gemoeid. Kortom: ervaringen zijn *van* iets dat van het subject verschilt en *ze zijn als* iets voor het subject. Als we de aard van het bewustzijn willen begrijpen, moeten we dus over haar subjectieve aspect nadenken.

Dit idee duikt tegenwoordig weer op in recente discussies binnen de *philosophy of mind*. Volgens Joe Levine bijvoorbeeld, worden mentale fenomenen gekenmerkt door drie eigenschappen: rationaliteit, intentionaliteit en bewustzijn of ervaring (Levine 2001). Maar wanneer we de ervaring analyseren, moeten we beseffen dat er nog iets buiten haar kwalitatieve karakter is. Dat wil zeggen: buiten het feit dat een ervaring bijvoorbeeld pijnlijk of plezierig is. We moeten daarnaast ook in gedachten houden dat de ervaring in kwestie *als* iets is voor mij, en dat met bewuste ervaringen derhalve subjectiviteit, dat wil zeggen, een ervaringsperspectief of gezichtspunt gemoeid gaat. Volgens Levine gaat subjectiviteit inderdaad gemoeid met een bijzonder soort eerstepersoonstoegang tot de inhoud van bewuste ervaringen, en Levine betoogt expliciet dat een deel van de reden dat subjectiviteit, vanuit zijn perspectief, steeds pogingen tot verklaring (met name in stoffelijke of niet-mentale termen) ontglipt, is gelegen in het met-zichzelf-vertrouwd-zijnde karakter van subjectiviteit. Een soortgelijk idee wordt aangehangen door de eveneens in philosophy of mind gespecialiseerde Sydney Shoemaker:

'it is essential for a philosophical understanding of the mental that we appreciate that there is a first person perspective on it, a distinctive way mental states present themselves to the subjects whose states they are, and that an essential part of the philosophical task is to give an account of mind which makes intelligible the perspective mental subjects have on their own mental lives' (Shoemaker 1996, 157).

In een bevredigende bespreking van het bewustzijn moet het eerstpersoonsperspectief op, of het subjectieve karakter van, het bewustzijn serieus worden genomen: hoe het subject het bewustzijn ervaart is immers een uiterst belangrijk aspect van het bewustzijn. Wanneer we het hebben over de manier waarop het bewustzijn wordt ervaren door het subject, spreken we van zelfbewustzijn.

Als we ons op dit punt wenden tot de fenomenologische traditie, is het belangrijk om de homogeniteit van die traditie niet te overschatten: zoals elke traditie, beslaat de fenomenologie een spectrum aan verschillende visies. Maar hoewel fenomenologen onderling van mening verschillen over belangrijke kwesties met betrekking tot methode en focus, en zelfs over de status en het bestaan van het zelf, zijn ze het bijna unaniem eens over de relatie tussen bewustzijn en zelfbewustzijn: letterlijk alle grote fenomenologen verdedigen het idee dat de ervaring wordt gekenmerkt door een stilzwijgend onopmerkbare zelfbewustzijn.

Heidegger bijvoorbeeld, schreef dat elk ervaren van de wereld een zelf-bekendheid of zelf-vertrouwdheid vooronderstelt, en dat elk ervaren wordt gekarakteriseerd door het feit "daß ich mir immer irgendwie vertraut bin" (Heidegger 1993, 251). Volgens Sartre, waarschijnlijk de bekendste verdediger van een fenomenologische

theorie van zelfbewustzijn, is intentionaliteit een essentieel kenmerk van het bewustzijn. Sartre claimde echter ook dat elke intentionele ervaring wordt gekarakteriseerd door zelfbewustzijn. Sartre beschouwt zelfbewustzijn dus als de noodzakelijke grondvoorwaarde voor het bewustzijn van iets. Een wegwijnende eik, een dansvoorstelling of een rood kussen *bewust* zien zonder daarvan *gewaar* te zijn, d.w.z., zonder toegang te hebben tot, of zonder bekend te zijn met, de ervaring in kwestie, was volgens Sartre duidelijk absurd (Sartre 1943, 1948). Deze lijn van denken wordt uitgewerkt in de belangrijke inleiding van *L'être et le néant*, waarin Sartre stelt dat een ontologische analyse van intentionaliteit vanzelf op het zelfbewustzijn stuit omdat de *zijnsmodus* van het intentionele bewustzijn *voor-zich* (*pour-soi*), dus zelfbewust, is. Ervaringen zijn er niet simpelweg, ze zijn er voor-zich, dat wil zeggen, de ervaring is voor-zich gegeven, en deze zelfgegevenheid is niet simpelweg een kwaliteit die als een laklaagje aan ervaringen wordt toegevoegd, maar constitueert juist de zijnsmodus van de ervaring. Zoals Sartre schreef: "Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas considerer comme nouvelle conscience, mais comme *le seul mode d'existence qui soit possible, pour une conscience de quelque chose.*" (Sartre 1943, 20). De stelling dat er een sterk verband tussen bewustzijn en zelfbewustzijn is, is wijder verbreid dan je zou denken. Niet alleen wordt ze gedeeld door fenomenologen zoals Sartre, Heidegger en Husserl, maar ze wordt ook verdedigd in veel contemporaine posities.

In recente discussies over dit onderwerp is het de gewoonte geworden een onderscheid te maken tussen een transitief en intransitief gebruik van het woord "bewust". Enerzijds kunnen we het hebben over iemand (of een mentale staat), die bewust is van iets: zij het appels, citroenen of rozen. Anderzijds kunnen we het hebben over een simpelweg bewuste (in plaats van niet-bewuste) persoon (of mentale staat). Het laatstgenoemde gebruik van de term "bewust" is overduidelijk verbonden aan het fenomenale bewustzijn, aan het idee dat er iets (veeleer dan niets) is dat als het op een bepaalde wijze in een bepaalde mentale staat verkeren is¹. Al dertig of veertig jaar is een vorm van hogere-orde-representationalisme (zie Armstrong 1968; Rosenthal 1993; Lycan 1987; Carruthers 1996) een veelgebruikte manier om het intransitief bewustzijn uit te leggen. Volgens deze positie berust het verschil tussen bewuste en niet-bewuste mentale staten op de aan- of afwezigheid van een relevante meta-mentale staat. Zoals Carruthers het stelt, veronderstelt de subjectieve sfeer waarin de ervaring zich bevindt een capaciteit voor gewaarwording van een hogere orde: "*such self-awareness is a conceptually necessary condition for an organism to be a subject of phenomenal feelings, or for there to be anything that its experiences are like*" (1996, 152). Eén manier om het leidende idee van deze benadering te illustreren is door het bewustzijn te vergelijken met een schijnwerper: sommige mentale staten

¹ De originele Engelse tekst geeft hier: "*This latter use of the term "conscious" is obviously connected to the notion of phenomenal consciousness, to the idea that there is something (rather than nothing) it is like to be in a certain mental state.*" (Zahavi, *Subjecthood and Objecthood*)

worden belicht terwijl andere hun werk doen in het duister. Het feit dat een mentale staat tot object wordt genomen door een relevante meta-staat, maakt deze mentale staat bewust (belicht haar). Het zich voordoen van deze hogere-orde representatie maakt dat we bewust worden van de eerste-orde mentale staat. Kort gezegd: een bewuste staat is een staat waarvan we bewust zijn. Het fenomenale bewustzijn wordt dientengevolge behandeld als zijnde een kwestie betreffende de geest, die zijn intentionele focus richt op zijn eigen staten en operaties. Deze zelfgerichtheid werd opgevat als zijnde constitutief voor het (intransitief) bewustzijn, of anders gezegd: hogere-orde-theorieën leggen het (intransitief) bewustzijn meestal uit in termen van zelfbewustzijn.

Maar, behalve zekere overeenkomsten tussen hogere-orde-representationalisme en de positie van de klassieke fenomenologie is er ook een zeer belangrijk verschil: men kan de opvatting dat er een sterk verband is tussen bewustzijn en zelfbewustzijn delen, en het toch oneens zijn over de aard van het verband. Waar hogere-orde-representationalisten het zelfbewustzijn zien als een vorm van metagewaarwording die volgt uit twee onderscheiden niet-bewuste mentale staten, betogen de fenomenologen dat we het intransitief bewustzijn het best kunnen begrijpen in termen van een primitieve vorm van zelfbewustzijn die integraal en intrinsiek de mentale staat in kwestie toebehoort. Als gevolg daarvan wijzen ze niet alleen de opvatting af volgens welke een mentale staat bewust wordt doordat het tot object wordt genomen door een staat van een hogere orde, ze wijzen ook de opvatting af volgens welke een mentale staat bewust wordt door zichzelf tot object te nemen.

Waarom wijzen ze die opvattingen af? We bekijken het hogere-orde-representationalisme nogmaals. Eén van de beslissende problemen waar deze positie mee kampt is het volgende: wat maakt dat de ene mentale staat bewust wordt van een andere mentale staat? Volgens Rosenthal geldt: een "*higher-order thought, B, is an awareness of the mental-state token, A, simply because A is the Intentional object of B*" (Rosenthal 1993, 16). Rosenthal geeft echter grif toe dat de relatie tussen de hogere-orde staat en eerste-orde staat van een bijzonder soort is. Ten eerste beschouwen we mentale staten enkel als bewust als we bewust van ze zijn op een bepaalde, geschikt ongedieerde, manier: namelijk niet-inferentieel. Of, zouden we die restrictie niet stellen, dan zou een niet-bewust mentaal proces kwalificeren als zijnde bewust, simpelweg omdat we zouden kunnen infereren dat we in ze verkeren (Rosenthal 1997, 737). Ten tweede betoogt Rosenthal dat niet-afgeleid bewustzijn van de mentale staat onvoldoende is om deze mentale staat bewust te noemen: we moeten ook er ook van bewust zijn dat we onszelf zijn terwijl we in die specifieke mentale staat verkeren. "*Only if one's thought is about oneself as such, and not just about someone that happens to be oneself, will the mental state be a conscious state*" (Rosenthal 1997, 750). Anders gezegd: verklaren hoe een bepaalde staat bewust wordt, is niet genoeg. De theorie moet ook verklaren hoe het komt dat de staat gegeven is als *mijn* staat, als een staat waar *ik* in verkeer.

Waarom? Omdat deze eerstpersoonsgegevenheid een integraal onderdeel is van bewuste mentale staten - het gaat er hier om dat een bewuste mentale staat als iets is *voor iemand* - en dit aspect weglaten uit een theorie van het bewustzijn, betekent dat er iets absoluut cruciaals blijft liggen.

Een doorslaggevende vraag is echter of hogere-orde-theorieën in staat zijn hiervan een bevredigende beschrijving te geven.

Het bezwaar daartegen kan worden uitgewerkt en versterkt aan de hand van een aantal klassieke analyses van eerstpersoonszelfverwijzing in het werk van Castañeda, Perry, Shoemaker en anderen. Met deze analyses werd getracht te laten zien dat de vormen van zelfverwijzing die beschikbaar zijn vanuit een eerste- en derdepersoonsperspectief behoorlijk van elkaar verschillen. Ik kan met een eigenaam, aanwijzend voornaamwoord of welbepaalde beschrijving verwijzen naar een publiek beschikbaar object, en soms ben ik dat object zelf. Als ik naar mezelf verwijs op deze manier, wanneer ik naar mijzelf verwijs vanuit het derdepersoonsperspectief dus, verwijs ik naar mezelf precies zoals ik naar anderen kan verwijzen, en anderen naar mij (het enige verschil is dat ik degene ben die het doet, waarmee de verwijzing zelfverwijzing wordt). Maar dit type objectiverende zelfverwijzing is zowel onnodig, als onvoldoende voor werkelijk eerstpersoonszelfbewustzijn. Wil een waarneming van een ondergaande zon gegeven zijn als *mijn* waarneming, als een waarneming die *ik* meemaak of onderga, dan is het voor mij niet genoeg te weten dat Dan Zahavi of een vijfenveertigjarige Deen momenteel een zonsondergang ervaart etc., aangezien ik kennis kan bezitten die op mij slaat vanuit een derdepersoonsperspectief, terwijl ik er toch niet in slaag te realiseren dat ik de persoon ben waarover het gaat. Aangezien er een kloof strekt tussen begrijpen dat een bepaalde derdepersoonsdescriptie van toepassing is op iemand, en begrijpen dat ik die iemand ben, d.w.z., gezien er geen derdepersoonsdescriptie is, die als ik diens toepassing op een persoon begrijp, vervolgens waarborgt dat ik begrijp dat ik die persoon ben, kan eerstpersoonszelfverwijzing niet gezien worden als het identificeren van een object aan de hand van een derdepersoonsbeschrijving (Castañeda, 1967). Derdepersoonskennis is daarbij onnodig ter identificatie, aangezien ik in een staat van totaal geheugenverlies zou kunnen verkeren waardoor ik geen enkele weet heb van al die eigenschappen die mij vanuit een derdepersoonsperspectief identificeren, terwijl ik toch in staat ben tot eerstpersoonszelfverwijzing, en ik bewust ben dat deze onprettige ervaring de *mijne* is, en dat *ik* het ben die hem ondergaat.

Maar waarom is het onmogelijk rekenschap te geven van eerstpersoonszelfverwijzing in termen van een geslaagde objectidentificatie? Shoemaker heeft daarvoor een klassiek argument: om iets te kunnen identificeren als zichzelf moet men overduidelijk iets voor waar houden waarvan men al weet dat het waar is van zichzelf. In sommige gevallen is zelfkennis misschien gegrond in een verdere identificatie, maar de aanname dat *elk* stukje zelfkennis op

identificatie berust leidt tot een oneindige regressie (Shoemaker 1968, 561). Dit geldt zelfs voor via introspectie verkregen zelfidentificatie. Dat wil zeggen: het volstaat niet te stellen dat introspectie een uitzondering vormt vanwege het feit dat het object van introspectie een eigenschap heeft die het object identificeert als mijzelf, omdat geen ander zelf het zou kunnen bezitten: namelijk de eigenschap dat dit het exclusieve en private object is van precies mijn introspectie. Deze verklaring volstaat niet, omdat ik niet in staat ben een met introspectie gevonden zelf, zelf als mijzelf te identificeren doordat ik het via introspectie observeer, tenzij ik weet dat het het object van *mijn* introspectie is, d.w.z., tenzij ik weet dat *ik* het ben die de introspectie onderneemt, en deze kennis kan niet gegrond worden op identificatie als we een oneindige regressie willen vermijden (Shoemaker 1968, 562-563). Algemener gezegd: men kan geen rekenschap geven van de unieke kenmerken van zelfbewustzijn door een traditioneel model van het bewustzijn van een object aan te houden en het externe object simpelweg te vervangen door een intern object.

Een overtuigende bewustzijnstheorie moet de eerstpersoonsgegevenheid van onze bewuste staten in acht nemen en het verschil respecteren tussen ons bewustzijn van externe objecten en het bewustzijn van onszelf. Een overtuigende theorie van het bewustzijn moet in staat zijn het verschil tussen intentionaliteit, gekarakteriseerd door een epistemisch *verschil* tussen het subject en object van ervaring, en *zelfbewustzijn*, hetgeen een vorm van *identiteit* impliceert, te verklaren. Maar dat is precies waar de hogere-orde-theorie, die een extrinsieke en relationele beschrijving van het bewustzijn wil geven, keer op keer in faalt (Zahavi 1999, 2005). Elke hogere-orde-theorie werkt met een dualiteit: de ene mentale staat neemt een andere tot zijn object en dientengevolge moeten we de twee onderscheiden. Gegeven dat deze relatie de *mijnheid* van de eerste-orde staat moet verklaren, d.w.z., moet verklaren dat de bewuste staat gegeven is als *mijn staat*, een staat waarin *ik* verkeer, moet dit proces op één of andere manier het verschil tussen de twee staten omzeilen en een soort identiteit poneren: namelijk het behoren tot één geest of bewustzijnsstroom. Maar hoe zou dat dan in zijn werk gaan? Net zoals ik iets niet kan (h)erkennen als het mijne tenzij ik bewust ben van mijzelf, kan een niet-bewuste tweede-orde mentale staat (die per definitie zelfbewustzijn ontbeert) een eerste-orde mentale staat niet (h)erkennen of identificeren als behorend tot dezelfde geest als *zichzelf*. Suggesteren dat een tweede-ordestaat wellicht voorzien is van de benodigde zelf-vertrouwdheid door tot intentioneel object genomen te worden door een mentale derde-orde staat - en verder heeft een hogere-orde-theorie geen opties - leidt overduidelijk tot een oneindige regressie.

Ik ontken niet we af en toe van onze ervaringen bewust zijn als waren ze objecten. Ik denk dat dit het geval is op het moment dat we op ervaringen reflecteren. De cruciale vraag is echter of onze ervaringen ook gegeven zijn als *objecten* voorafgaand aan reflectie. Is hun oorspronkelijke gegevenheid de

manifestatie van een object? Niet alleen denk ik dat dit, wanneer het puur om de descriptie gaat, onjuist is - in mijn dagelijks leven word ik opgeslokt en in beslag genomen door projecten en objecten in de wereld en word ik mijn eigen bewustzijnsstroom niet gewaar als een opeenvolging van immanente *objecten* - maar ik denk ook dat dit standpunt conceptueel en theoretisch misleidend is. Dientengevolge zien we ons geconfronteerd met een dilemma. Ontkennen dat we gewaarzijn van ervaringen als zijnde de onze, is onacceptabel. Maar we kunnen niet volhouden dat we ze gewaarzijn als de onze, zolang we volhouden dat we ze enkel gewaarzijn als objecten.

Is er een alternatief? De meest voor de hand liggende manier om het dilemma te ontmantelen is toegeven dat we onze ervaringen gewaarzijn op een onmiddellijke, pre-reflexieve en niet-objectiverende manier. Willen we een oneindige regressie voorkomen dan mag dit oorspronkelijke, pre-reflexieve zelfgewaarzijn niet het effect zijn van een secundaire act of reflex, maar moet het een constitutief aspect zijn van de ervaring zelf. Voorafgaand aan reflectie presenteren experiëntiele staten zich niet als objecten. Metaforisch gesproken worden experiëntiele staten gekenmerkt door een bepaalde 'zelfbelichting'. Dat wil zeggen: de eerstpersoonsgegevenheid van ervaringen moet niet worden begrepen als het resultaat van een hogere-orderrepresentatie, reflectie, innerlijke oplettendheid of introspectie, maar moet veeleer gezien worden als een *intrinsiek kenmerk* van de ervaring. Als onvervalst zelfbewustzijn mogelijk is - en wie zou dat ontkennen? - dan lijkt dit de enige optie. De oplossing is dus: ontkennen dat de oorspronkelijke gegevenheid van ervaringen een gegevenheid-als-object is.

Het is natuurlijk zo dat de mate van plausibiliteit van de claim dat zelfgewaarzijn en gewaarzijn van iets als object modi van gewaarzijn zijn die elkaar uitsluiten, voor een groot deel afhankelijk is van wat we met "object" bedoelen (zie Cassam 1997). Op dit punt wordt het fenomenologisch gezichtspunt van belang. Bezien vanuit een fenomenologisch gezichtspunt is een tafel niet een object op dezelfde wijze waarop hij hard of bruin of zwaar is. Objectheid is geen materiële eigenschap. Het is een specifieke modus van gegevenheid. Specifieker gezegd betoogde Husserl dat, wil iets een object zijn, het op een bepaalde manier moet *verschijnen* aan het bewustzijn. Nog specifieker: wordt x een object genoemd, dan betekent dat dat x verschijnt als transcenderende het subjectieve bewustzijn dat x als object neemt. Het dient te verschijnen als iets dat tegenover, of in oppositie tot, de subjectieve ervaring ervan (vgl. de Duitse term *Gegen-stand*) staat. Gezien deze overwegingen denk ik niet dat het juist is vol te houden dat ervaringen pre-reflexief als objecten gegeven zijn. Het zijn geen dingen die we van een afstand observeren en ze staan niet tegenover ons. Dit is echter wel precies wat er gebeuren kan wanneer we reflecteren. Wanneer we reflecteren kunnen we onszelf contrasteren met een deel van ons experientiele leven. We kunnen onszelf van een ervaring distantiëren en de ervaringen grijpen als objecten. Maar waar we ons in het geval dat we reflecteren geconfronteerd

zien met een situatie waarmee twee ervaringen gemoeid gaan, waarbij de één (het bereflecteerde) kan verschijnen als object voor de ander (de reflecterende), hebben we op het prereflexieve niveau maar te maken met één ervaring, en één ervaring kan niet als object aan zichzelf verschijnen; kan niet tegenover zichzelf staan op de vereiste manier.

II. De Subjectiviteit van de Ander

Tot dusver lag het zwaartepunt van mijn verhaal bij de vraag hoe we onszelf gewaar zijn. Nu draaien we de vraag om en vragen ons af wat het betekent gewaar te zijn van anderen. Is sociale cognitie perceptueel of inferentieel van aard? Is ons begrip van anderen in principe hetzelfde als ons begrip van bomen, stenen en wolken, of verschilt deze fundamenteel van ons begrip van levenloze objecten? Begrijpen we anderen analoog aan hoe we onszelf begrijpen, dat wil zeggen, heeft zelfbegrip het primaat over het begrip van anderen? Of is het begrijpen van het zelf en de ander gelijksoortig, en worden daarbij, in de grond, dezelfde cognitieve mechanismes aangewend?

Eén reden dat het '*other minds problem*' zo hardnekkig schijnt, is dat we conflicterende intuïties aangaande de toegankelijkheid van het mentale leven van anderen hanteren. Enerzijds, is er iets juist aan de claim dat de gevoelens en gedachten van andere zichtbaar zijn in hun uitdrukkingen en acties. In veel situaties hebben we een direct, pragmatisch begrip van de geesten van anderen. We zien de woede van de ander, leven ons in zijn smart in, we begrijpen zijn overtuigingen als hij ze talig articuleert; we hebben geen inferenties nodig om hun bestaan af te leiden. Maar anderzijds lijkt er ook één en ander te kloppen aan het Cartesiaanse idee dat het mentale leven van een ander, in sommige opzichten, ontoegankelijk is. Er zijn situaties waarin we geen enkele reden hebben om te twijfelen of de ander kwaad is of niet, of hij pijn heeft, of zich ronduit verveelt. Maar er zijn andere situaties, waarin we geen idee hebben wat hun precieze mentale staat is. Het lijkt fout te zeggen dat het mentale leven van anderen essentieel ontoegankelijk is, maar het lijkt ook verkeerd om te zeggen dat het een open boek is. Zoals Overgaard het zegt: de uitdaging is om beide intuïties te verenigen, in plaats van één van de twee te laten varen (Overgaard 2005).

In recente decennia heeft veel discussie over sociale cognitie zich afgespeeld binnen het kader van het zogenaamde '*Theory of Mind*'-debat. Over het algemeen wordt de uitdrukking '*theory of mind*' of '*mindreading*' gebruikt als benaming voor onze vaardigheid mentale staten toe te schrijven aan onszelf en anderen en gedrag te interpreteren, voorspellen en verklaren in termen van mentale staten zoals intenties, overtuigingen en verlangens (zie Premack & Woodruff 1978). Hoewel oorspronkelijk werd aangenomen dat het het bezitten, en toepassen, van een *theorie* was dat individuen voorzag van de capaciteit mentale

staten toe te schrijven, raakte het debat over dit onderwerp al snel verdeeld, en een tijd lang werd het debat beschouwd als twist tussen twee posities. Aan de ene kant vond men de theorie-*Theory of mind* en aan de andere kant vond men de simulatie-*Theory of mind*. Volgens de Theorietheorie zijn mentale staten theoretische entiteiten die we aan anderen toeschrijven aan de hand van een 'theory of mind' gebaseerd op 'folk psychology'. De theoriethoretici waren echter verdeeld over de vraag of zulke theorieën impliciet waren en het resultaat van het tot wasdom komen van ingeboren 'mindreading'-modules' (Baron-Cohen 1995) of dat theorieën expliciet waren en werden verworven op dezelfde manier waarop normale wetenschappelijke theorieën worden verworven (Gopnik & Wellman 1995). Simulatiethoretici, aan de andere kant, ontkenden dat ons begrip van anderen primair theoretisch is, en houden vol dat we onze eigen geest als model hanteren bij het begrijpen van de geest van een ander. Sommigen claimden dat de simulatie in kwestie gemoeid ging met het gebruik van het bewuste voorstellingsvermogen en het maken van overwogen gevolgtrekkingen (Goldman 1995), anderen beweerden met nadruk dat de simulatie, hoewel expliciet, niet-inferentieel van aard was (Gordon 1986), en als laatste waren er nog diegenen die betoogden dat de simulatie in plaats van expliciet en bewust, impliciet en sub-persoonlijk is (Gallese 2003).

Heden ten dage wordt meer en meer erkend dat sociaal begrijpen niet enkel een cognitief proces is, maar een verscheiden verzameling capaciteiten die op verschillende manieren op elkaar inwerken, en dat er meerdere, complementerende perspectieven nodig zijn om de verscheidene capaciteiten, vaardigheden en strategieën die we gebruiken om anderen te begrijpen en aan te voelen, te omvatten. Onderwijl blijven er echter fundamentele onenigheden en uitdagingen bestaan aangaande de aard van sociale cognitie.

Heeft de fenomenologie iets relevants te zeggen over dit onderwerp? Volgens een veel herhaalde kritiek heeft de fenomenologie wegens haar vooringenomenheid met subjectiviteit in ieder geval ingezien hoe belangrijk intersubjectiviteit is, maar is ze op fundamentele wijze niet in staat om het onderwerp op een bevredigende manier aan te pakken (Habermas 1988). Maar een nauwkeurig onderzoek van de werken van figuren als Scheler, Stein, Husserl, Heidegger, Gurwitsch, Sartre, Merlau-Ponty and Lévinas zal laten zien dat deze kritiek de plank onzettend mislaat. De waarheid is dat intersubjectiviteit door fenomenologen een waarlijk centrale rol krijgt toebedeeld, hetzij in de vorm van een concrete zelf-anderrelatie, een sociaal gestructureerde leefwereld of een transcendentiaal principe van rechtvaardiging. Het is geen toeval dat Husserl de eerste filosoof was die de term intersubjectiviteit (*Intersubjektivität*) systematisch en uitgebreid gebruikte.

Ik heb nu natuurlijk geen tijd om zelfs maar te beginnen met het aansnijden van alle facetten van de rijke, maar soms ook conflicterende vertogen over aangaande intersubjectiviteit die men binnen de fenomenologie vinden

kan. Ik wil nu echter uw aandacht richten op een idee dat men vindt in zowel Sartre als Lévinas.

Volgens Sartre moet een overtuigend vertoog over het sociale begrijpen het onoverwinnelijke verschil tussen zelf en ander respecteren. Het moet de *alteriteit* van de ander respecteren. De standaardaanpak van het 'other minds problem' bestaat erin de vraag te stellen hoe het mogelijk is anderen te ervaren. Sartre vond dat deze richting van onderzoek de plank missloeg, en stelde in plaats daarvan een omkering van de traditionele vraagstelling voor. Volgens Sartre is het cruciaal een onderscheid te maken tussen de ander, die ik waarneem, en de ander, die mij waarneemt. Hetgeen wil zeggen: het is cruciaal een onderscheid te maken tussen de ander als object, en de ander als subject. Wat er werkelijk eigenaardig en uitzonderlijk is aan de ander, is niet dat ik een *cogitatum cogitans* ervaar, maar dat ik iemand ontmoet die mijn begrijpen transcendeert, en die op zijn beurt in staat is *mij* waar te nemen en te objectiveren. Dus, liever dan zich concentreren op de ander als specifiek object van het begrijpen, betoogde Sartre dat de ware ander, de ander-als-subject, precies dat wezen is waaraan *ik* kan verschijnen als object, en op dat moment heb ik de pijnlijke ervaring van mijn eigen objectheid, geplaatst voor, en in de ogen van, een vreemd subject. Dat is gelijk ook het moment waarop ik experientieel bewijs heb voor de aanwezigheid van de ander-als-subject (Sartre 1943, 302-3, 317).

De alteriteit en transcendentie van de ander die Sartre aanwees, wordt vervolgens geradicaliseerd door Lévinas, die het probleem van intersubjectiviteit ook opvatte als het primaire probleem bij ervaringen met radicale alteriteit. Zolang we ons de ander voorstellen als iets dat geabsorbeerd kan worden door, of geïntegreerd kan worden in, een totaliteit, hebben we de ander nog niet volledig als ander begrepen: "Si on pouvait posséder, saisir et connaître, l'autre, il ne serait pas l'autre."

Lévinas betoogde dientengevolge dat een werkelijke ontmoeting met de ander een ontmoeting is met datgene dat niet geconceptualiseerd of gecategoriseerd kan worden. Het is een ontmoeting met een onuitsprekelijke en radicale alteriteit. De ander is niet geconditioneerd door iets dat in mijn macht ligt, maar kan zichzelf alleen van buitenaf aanbieden, onafhankelijk van alle systemen, context en horizonten, als een soort epifanische bezoeking of openbaring. In een voor hem karakteristieke zet betoogde Lévinas vervolgens dat een ware ontmoeting met de ander, niet perceptueel of epistemisch, maar ethisch is van aard.

Wat Sartre en Lévinas zeggen over subjectiviteit kan op verschillende manier bekritiseerd worden. Het meest voor de hand liggende bezwaar is dat ik anderen nooit geïsoleerd ontmoet, maar altijd binnen een context. Ik ontmoet anderen in het situationele raamwerk van een geschiedenis met een begin en een richting. Daarbij heeft Sartre's overdadig confrontationele karakterisering van onze ontmoeting met anderen regelmatig kritiek gevangen. Maar hoewel

je van zowel Sartre als Lévinas zou kunnen zeggen dat ze belangrijke aspecten van socialiteit en interpersoonlijk samenleven onbesproken laten, denk ik ook dat ze de aandacht weten te vestigen op een cruciaal aspect van het wat het betekent anderen te ontmoeten. Anderen ontmoeten is niet het ontmoeten van objecten, maar het ontmoeten van medesubjecten.

Het is interessant dat dit idee ook weer de kop op steekt in vrij recente contemporaine discussies. De laatste jaren woedt er een debat omtrent de vraag of de twee dominante *mainstream* posities binnen het *Theory of mind*-debat, de theoriethorie (in haar verschillende varianten) en de simulatiethorie (in haar verschillende varianten) volstaan om de fundamentele vormen van interpersoonlijk begrijpen mee aan te pakken, en of ze dit onderwerp uitputtend behandelen. Nu heb ik hier eveneens geen tijd om de kritieken samen te vatten en de plausibiliteit van de alternatieven die in opkomst zijn te taxeren; het enige wat ik wil doen is de aandacht vestigen op het feit dat de notie van het tweedepersoonsperspectief sinds kort een rol speelt in dit specifieke debat. Af en toe wordt betoogd dat een tekortkoming van beide traditionele posities is dat ze ofwel het eerstpersoonsperspectief (de simulatiethorie), ofwel het derdepersoonsperspectief (de theoriethorie) een voorkeurspositie toekennen, terwijl wat we eigenlijk nodig hebben een theorie is die zijn pijlen richt op het tweedepersoonsperspectief. Hoewel een aantal mensen hier momenteel mee bezig is, is er nog steeds behoorlijk wat onenigheid over wat een tweedepersoonsperspectief precies inhoudt. Eén invloedrijke beschrijving kan desalniettemin gevonden worden in een artikel dat zal verschijnen in *Behavioral and Brain Sciences*, geschreven door Schilbach en collega's. Volgens hen gaat het bij het tweedepersoonsperspectief (in plaats van de ander simpelweg van een afstand te observeren) om directe interactie met, en emotionele toenadering tot, anderen. Het tweedepersoonsperspectief wordt dus gecontrasteerd met wat bekendstaat als de 'spectatorial stance'. Een aspect dat echter wellicht niet genoeg wordt benadrukt in Schilbachs bijdrage is de rol van wederkerigheid. Dat iemand gewaar is van de mentale staten van anderen als resultaat van toenadering tot, en interactie met, hen, is wellicht niet het meest unieke kenmerk van het tweedepersoonsperspectief. Nee, het punt is veeleer dat met het tweedepersoonsperspectief een relatie tussen jou en mij gemoeid gaat, waarbij het unieke aspect van het in verband staan met jou als jou is, dat jij ook een tweedepersoonsperspectief hebt op mij, d.w.z., mij neemt als jouw jou. Kort gezegd: wat wellicht doorslaggevend zal zijn betreffende het tweedepersoonsperspectief is niet zozeer het actiedeel, maar de reciprociteitskwesitie. Het tweedepersoonsperspectief innemen, betekent deelnemen aan een subject-subject (mij-jou) relatie waarin de ander wordt erkend als iemand die eveneens gewaar is van mij en mijn intenties (De Bruin e.a. 2012). Nu moet dit idee zeker nog verder uitgewerkt worden, maar ik zeg hier even dat dit voorstel misschien ook inzichten bevat die ons kunnen helpen de aard van het *wij* te begrijpen. Toevallig is dat een idee dat niet vreemd is aan de klassieke

fenomenologie. Husserl betoogde in één van zijn onderzoeksmanuscripten dat er iets gewichtigs gebeurt op het moment dat ik mij tot de ander wend en deze begin aan te spreken. Hij stelde het volgende: wanneer ik de ander tracht te beïnvloeden, en als de ander gewaar is dat hij aangesproken wordt en wanneer hij daar op antwoordt, hebben we te maken met communicatieve handelingen via welke een hogere interpersoonlijke eenheid, een *wij*, wordt gevestigd, en via welke de wereld een waarlijk sociale karakter verwerft (Husserl 1973, 472, 1952, 192-194). Husserl benadrukt vervolgens het belang van wederkerigheid bij het ontstaan van een *wij*. Een soortgelijke nadruk kan gevonden worden in het werk van Alfred Schutz, die een *face-to-face* ontmoeting, of *wij-relatie*, als fundamenteel basaal beschouwt, in de zin dat alle andere vormen van interpersoonlijk begrijpen de *wij-relatie* vooronderstellen. Schutz beschrijft de *wij-relatie* als omvattende een gedeelde motivationele context waarbinnen onze respectievelijke bewustzijnsstromen in elkaar grijpen, en hij betoogt dat dit gebeurt wanneer twee mensen een wederkerige *gij*-oriëntatie binnentreden, of gezegd vanuit het eerstpersoonsperspectief: wanneer ik mij verzeker dat de ander op welke ik *gij*-georiënteerd ben, ook *gij*-georiënteerd is op mij.

Het is tijd om tot een einde te komen. Gedurende mijn presentatie heb ik betoogd dat een vertoog over zelfervaring en ander-ervaring waarin wordt getracht beide zaken te begrijpen aan de hand van het model van objectervaring, noodzakelijkerwijs zal falen. Het zelf en de ander zijn noch simpele objecten, noch simpelweg objecten. Het zijn beide subjecten, en dat is iets waarin in elk adequaat vertoog aangaande zelf- en ander-ervaring rekening mee moet worden gehouden.

Referenties

- Armstrong, D.M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Carruthers, P. (1996). *Language, Thoughts and Consciousness. An Essay in Philosophical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassam, Q. (1997). *Self and World*. Oxford: Clarendon Press.
- Castaneda, H.-N. (1967). "The Logic of Self-Knowledge," *Nous* 1, 9-22.
- De Bruin, L., van Elk, M., Newen, A. (2012). "Reconceptualizing second-person interaction." *Frontiers in Human Neuroscience* doi: 10.3389/fnhum.2012.00151
- Gallese, V. (2003). "The manifold nature of interpersonal relations: the quest for a common mechanism." *Philosophical Transactions of the Royal Society London*, B 358: 517–528.
- Goldman, A. I. (1995). "In Defense of the Simulation Theory". In M. Davies & T. Stone (eds.): *Folk psychology: The theory of mind debate* (pp. 191–206).

Oxford: Blackwell.

Gopnik, A., & H. M. Wellman (1995). "Why the child's theory of mind really is a theory." In M. Davies & T. Stone (eds.), *Folk psychology: The theory of mind debate* (pp. 232-258). Oxford: Blackwell.

Gordon, R.M. (1986). "Folk Psychology as Simulation." *Mind and Language* 1, 158-71.

Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Gesamtausgabe 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana III. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Husserliana XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Lévinas, E. (1979). *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana.

Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Lycan, W.G. (1987). *Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Metzinger, T. (2003). *Being No One*. Cambridge, MA: MIT Press.

Overgaard, S. (2005). "Rethinking other minds: Wittgenstein and Lévinas on expression." *Inquiry* 48/3, 249–274.

Premack, D. and Woodruff, G. (1978). "Does the chimpanzee have a theory of mind?" *Behavioral and Brain Sciences* 4, 515–526.

Rosenthal, D.M. (1993). "Higher-order thoughts and the appendage theory of consciousness." *Philosophical Psychology* 6, 155–166.

Rosenthal, D.M. (1997). "A theory of consciousness." In N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (eds.): *The Nature of Consciousness* (pp. 729–753). Cambridge, MA: MIT Press.

Sartre, J.-P. (1943/1976). *L'être et le néant*. Paris: Tel Gallimard.

Schilbach, L., Timmermans, B., Reddy, V., Costall, A., Bente, G., Schlicht, T., Vogeley, K. (2013). "Toward a second-person neuroscience." *Behavioral and Brain Sciences*, in press.

Schutz, A. (1967). *Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press

Shoemaker, S. (1968). "Self-reference and self-awareness." *Journal of Philosophy* LXV, 556–579.

Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.

Nothing Special

Noortje Marres
(transcription lecture)
Benedenzaal, 21.15-22.00

Transcribed by Sigmund Bruno Schilpzand
Added remarks by Noortje Marres (NM) and Sigmund Bruno Schilpzand (SBS) and Tom Kayzel (TK)

There is something missing in the title of my talk, something small but not unimportant, a dash. The title of my talk is not “*Nothing Special*” but *No-dash-thing Special*. No thing is special. I would like to use my slot this evening to make the case against specialness, or more technically, against exceptionalism: against the tendency, in philosophy and outside of it, to establish the privilege of certain entities, be they kings, humans or non-humans, on theoretical grounds, and the assumption that the best way to make sense of the world is by establishing such privilege. So this is what I want to argue against.

The vigorous debate about things in philosophy and related fields, in the last decades or so, has in many ways been generative. Among others, this debate has produced a useful critique of “human exceptionalism”. That is, object-centred philosophers have made the case for a ‘re-turn’ to things by questioning the privilege that in many branches of contemporary philosophy is unthinkingly accorded to “the human” [see the works of Graham Harman -TK] I will discuss this in more detail below. However, it seems to me that the philosophical debate about things itself has not exactly been free of exceptionalism: the renewed attention for ‘objects’ in philosophy has been interpreted by some as an opportunity to establish the privilege of ‘non-human entities.’ In my talk, I would like to point out the dangers and the problems with this preoccupation with special entities, with the intellectual habit of seeking to establish the privilege of certain entities over others. I would like to gesture towards an alternative: nothing is special, no thing is special. Which is also to say, I would like to discuss some rather technical issues of object-centred philosophy. Initially, I thought this would be a risky thing to do *zo laat op de avond* [late in the evening -SBS], but I now realize that it is *a)* not that late and *b)* that a technical approach to philosophy has already been established in the preceding talk [Dan Zahavi’s talk titled *Subjecthood and Objecthood* -SBS]. So. Big relief.

I will begin by giving some context. The idea that non-humans, things and objects deserve more appreciation in philosophy in general, and in the study of normative topics like subjectivity in particular, has been around for some decades. It goes back at least to the 1980’s, when philosophers

and sociologists inspired by Michel Foucault developed the argument that other-than-human entities make a significant contribution to the enactment of political subjects, for instance in the schoolroom or the prison cell. In this respect, current debates about a return to things can themselves be approached in a non-exceptionalist mode. It is nothing special: the idea that things matter is not a new idea.

However, some things *have* changed: for one, the idea that objects actually matter - ethically, politically, esthetically - is today taken seriously by a much broader range of people than before. Today, it is not just the Foucaultians and the post-Foucaultians, it is also political theorists of many different stripes, designers, metaphysicians, developers of the internet of things, legal scholars and so on, who have taken an active interest in the normative qualities and capacities of things: in what things might be capable of, when it comes to enactment of citizenship, and the transformation of the world. This also means that a whole set of debates about non-humans and things that Foucaultians might consider relatively stale are today opened up anew. Non-humanism, one could say, is today once again being put to the test, simply because of this widening of interest in it.

Now, more in particular, political theorists and social scientists have in recent years voiced the proposal to de-centre the human in politics, ethics and public life [see, for instance, the work of Jane Bennett, and Sarah Whatmore -NM]. They are proposing that we recognize things as being capable of political and ethical intervention – that things, too, act in normatively significant ways -, and this more particular claim is touching nerves in a number of places. The turn to things is seen by established political theorists and ethicists as either foolish or dangerous, and it is here that exceptionalism emerges as a significant stake in the debate. To explain what is the problem with the proposal to de-centre the human, - with object-centred approaches to politics and ethics -, concerned intellectuals tend to appeal to *the uniqueness of humans*. They insist on the importance of distinctively human features, such as judgement or responsibility, as indispensable to the conduct of politics and ethics. Faced with the suggestion that things matter - that animals, climates, particles, cells, algorithms matter, that they too can be agents of politics and ethics - faced with this ‘dangerous’ idea, concerned intellectuals take recourse to the proposition that humans are special and different from everything else. Interestingly, even very experimental thinkers like Bill Connolly [William E. Connolly -SBS] in the United States have argued in favour of a human-centred vision of politics and ethics, and they too have deployed this specialness of humans in defence of their vision. Much of the critical discussion about the politics of things, then, has focussed on the issue of human exceptionalism: the idea that special, uniquely human qualities, be they reason or a sense of virtue, are what ultimately safeguard our ethics and our politics.

Now, the neediness of concerned intellectuals is never to be underestimated, and the temptation for us is to think that we must assuage their fears, that we must reassure them and try and take away their concerns. We could argue, for instance, that an appreciation for non-humans does not *need* to take the form of an either/or, as my friend Arie Altena also reminded me earlier today. Indeed, non-humanists in science studies, political theory and related fields have argued that if we adopt a more relational approach - if we are attentive to the associations between things and humans and animals - , then we will come to understand that humans and non-humans are not necessarily in competition, but may mutually enable one another. Others have made the point that non-human societies, say a vibrant society of frogs, does not preclude the flourishing of equally vibrant human-centred societies. And yet others have shown that seemingly 'human' practices of judgement and responsibility, while indeed important, themselves tend to depend on the participation of non-humans, as in the algorithms that enable us to vote, or the desks that help to structure the proceedings of liberal democracy, and philosophy festivals.

However, it is increasingly clear that these kinds of sensible arguments and attempts to make peace will not take us all the way. First of all, it is in the nature of concerned intellectuals not to be satisfied and to remain concerned about certain standards not being met, standards being lowered, concerns not being sufficiently recognized, and so on. But more importantly, and more specifically, the very grounds of philosophical argumentation about things seem to be shifting. *Besides human exceptionalism there is a different kind of exceptionalism that we equally have to contend with in the debate about non-humans*, and this version seems to be gaining ground. I call this other form of exceptionalism 'non-human exceptionalism'. It is the idea that there is something special and unique about the normative capacities, not of humans, but of non-humans. The argument here is that we must restore to non-humans the normative capacities and the dignity that is proper to them and that in order to do this, these entities - non-humans - must be protected from 'contamination' by humans, and from contamination by human practices. So for instance, the normative capacity and dignity of volcanoes or worms are undermined, the argument here goes, if we assume that they are dependent on human practices: if we assume that for a volcano to intervene 'normatively', it is dependent on its 'mediation' by human practice (say the news, or geology). To assume this, non-human exceptionalists says, is to undermine the non-human and its specialness.

Humanists, then, are not the only ones capable of exceptionalism: non-humanists are too. They too can be heard insisting on the irreplaceable and unique qualities of their privileged entities of choice: objects, things, animals, volcanoes, algorithms... worms... These entities too are supposedly special and different from everything else. This is also to say: there seems to be

a number of assumptions that at least *some* humanists and some non-humanists agree upon, and this includes the idea that a human-centred worldview and an object-centred ontology stand in strict opposition to one another and cannot be reconciled. So, on the one hand, we have the worries and the concern of the humanists that the human-centred world is about to be corrupted by spurious claims made by, or for, aspiring non-humans. But, on the other hand, we have the equally strong conviction of the non-humanists, or at least some of them, that the non-human world must be defended against human interference. Both humanists and non-humanists insist - certainly not all of them, but quite a number - on the specialness of their preferred entity, and on their self-sufficiency. Both humanists and non-humanists - at least some of them - think it is important to insist that *their* entity of choice is *not* dependent on the other kind of entity in order to act meaningfully in the world, thrive, *et cetera*.

Now, having set up this similarity but also this opposition between humanism and non-humanism, it is probably clear that I consider both these positions problematic. A considerable problem with the above 'oppositional ping-pong' is that it is not very interesting. Yes, there are two different kinds of exceptionalism, two different arguments about why either humans or non-humans are special and different from everything else, but these arguments are in some respects exactly the same. Even as an opposition is being set up, there is a mirroring of argumentative moves. Both the humanists and non-humanists are seeking to demonstrate why their entity of choice is special, unique, irreplaceable and needs to be defended from corrupting influences from the other side of the fence. This is very much a simplification, but the reason I think I can set up this opposition, and why I want to warn you against it, is that I think that non-humanism is today at risk of following humanists down the route of exceptionalism. I am worried that too many non-humanists will start making exceptionalist arguments: if they buy into exceptionalism - the assumption that we need to establish this kind of privilege for entities - they are likely to cut themselves off from some important intellectual resources.

By setting up and respecting the opposition between human-centred philosophy and object-centred philosophy, there is a whole range of very good ideas of which non-humanists risk denying themselves. Simply put, there are a lot of very good books to be read which we risk not reading if we enter into the exceptionalist mode as non-humanists. I am thinking here in particular of concepts from twentieth-century philosophy and social theory which, from a[n] [non-human -SBS] exceptionalist perspective, might seem 'tainted by the human.' There is a number of ideas that, for a strictly observing exceptionalist, seem contaminated by human practice or human science or human bodies. This includes ideas about performance, ecologies of practice and context, about which I will say a bit more below. There is, then, a whole range ideas

from twentieth-century social theory which I think are completely crucial to non-humanism, but I will focus here on the social concept of performance.

This idea, developed by Ludwig Wittgenstein and Erving Goffman among others, states that social action can be usefully understood in theatrical terms. Social actions, these thinkers showed, tend to follow scripts. Social action involves the deployment of props - *rekwisieten* - and other theatrical equipment. And social action tends to entail the *staging* of life. Now, this idea might seem a very human-oriented idea; and indeed it is developed by thinkers concerned with the social. The idea of social life as performance has also been usefully applied to public and political life, among others by Richard Sennett. Here, political intervention is said to involve the deployment of things, the following of scripts and use of theatrical equipment. Importantly, such an account of political life implies a broader argument about the nature of politics. 'Why is the concept of performance useful in relation to politics?': it is useful because we can now say that in order to become political and to act politically, actors have to be *equipped* to do so. No entity is political in and of itself. If we understand politics as involving a particular kind of performance, we realize that it involves the use of props, of stages, of scripts to be followed, microphones to learn how to speak into... And this idea, which comes from human-centred theories of politics, I think, is very useful for understanding the politics of non-humans. When it comes to non-humans and their politics, I would like to say that, *like other forms of politics*, the politics of things can be understood as a performative politics. The politics of things, too, depends on the deployment of props and *rekwisieten* and other theatrical equipment. Their politics, like most forms of politics, involves a particular kind of *staging* of things. Take for example the storm Katrina, or our April winter; these phenomena do not intervene politically or ethically all by themselves: these entities too - the April winter and the storm Katrina - need to be *equipped* with helpers and mouthpieces before they can take the stage of politics - in this case, the stage of public debates about whether climate change is real.

This way of thinking about the politics of things and of non-humans I explore much further in my book [*Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*, Palgrave Macmillan, 2012 -SBS] But it implies a non-exceptionalist view of non-humans. If you theorize the politics of non-humans in this fashion, as I suggested, you say that for no entity - whether human or non-human, whether institution or thing - that for no entity, it is sufficient to posit on theoretical grounds that they *have* political or moral capacities. You say: for all entities, whether human or non-human, political capacities depend in part on what these entities are *invested with*. It depends on the capacities that they are equipped with. It is to say that we take a human-centred understanding of politics as performative and apply it to non-humans. It means we are *not* particularly concerned about the uniqueness and specialness of things when it comes to understanding their politics.

We say: we can use similar concepts for describing the politics of humans and the politics of non-humans.

There is a distinction to be made here: what I just explained is a non-exceptionalist way of understanding the politics of things, but it is not necessarily human-centred. When we think of things as deriving their politics from how they are equipped, if we think of the politics of things as somehow performative, as being dependent on context and the setting in which it happens: to make an argument like this is *not* necessarily to point out that things depend on humans in order to acquire political capacities. It is to say that they depend on the environment in which they are active, that they depend on specific other *entities*. For instance, in the case of the April winter, it is partly a matter of what is going on with the Arctic ice and its massive, astounding melting. But it also depends on other specific, technical entities such as the parts-per-million measure with the aid of which the saturation of the atmosphere with CO₂ is measured. So I am saying non-humans are dependent of loads of other entities in order to intervene politically, just like humans are dependent on loads of other entities in order to do this. This is a non-exceptionalist idea but it is not necessarily human-centred. The important point is that it requires us to let go of exceptionalism. As long as we insist that the politics of non-humans is irreducibly different from the politics of humans, the kind of analysis I just proposed seems horribly tainted by human-centred ideas.

Now some of you might find this argument intriguing, and that would obviously be very nice, but to see why we can do without exceptionalism - why we can engage with the philosophy of non-humans without buying into exceptionalism - it is necessary to understand better why some non-humanists think that they need to be exceptionalist. Why do they think they need to believe in the specialness and uniqueness of non-humans? Non-humanists, I think, have some *good* reasons for insisting on the specialness and uniqueness of things and non-humans, and it seems important to take those reasons seriously. Non-humanism, as I understand it, has two big aspirations, which might seem to require the heavy machinery - i.e. the 'paarden-middel' - of exceptionalism. Both aspirations I am very much sympathetic to. But I think that ultimately neither *requires* exceptionalism (so I want to take away the exceptionalism but keep the non-humanism if I can).

First of all, non-humanists want to move beyond 'the age of access': it is their aim to trick us out of a tired old Cartesian reflex, whereby the first question to ask of anything is 'how to bridge the distance between us, and whatever it is?'. In the age of access, non-humanists say, we were paralysed. We were paralysed into believing that things were inaccessible to us: objects of knowledge were inaccessible, our bodies and feelings were to an extent inaccessible, truth and reality (and we might want to add, the big breast in the sky) were all thought to be inaccessible in the age of access. In making

these assumptions, the age of access threw humans back onto themselves. In defining our relation to things, and to things that matter, as first and foremost in terms of distance, in terms of the fact that we could not reach those things, because they were too far away from us, in doing that the age of access not only threw people back unto themselves, but also induced a rather myopic - *bijziende* - focus on what is close-by. If our relationship to things is marked first of all by distance, a distance that is practically unbridgeable, one likely implication is that humans focus on what is close by, and lose the skill to observe distant elsewhere. So philosophers pondered about this pen on my desk, or that bird in this tree, just outside my window. In a way, things had to be closeby in order to be theorizable and in order to reflect on them philosophically. A version of this argument has been made by Graham Harman [this lecture by Noortje Marres was followed by a debate on objects between Tristan Garcia and Graham Harman -SBS]. His object-centred philosophy has established this critique of philosophical myopia very strongly: entities like volcanoes or again the worms in the ground were the losers in this philosophical situation in which the world was conceived of as 'at a distance.'

Object-centred philosophy, and also non-humanism more broadly, expresses a deep frustration with this philosophy of access. It does so in a rather uninhibited way and this is one of the important interventions of object-centred philosophy. I think it's also a legitimate excuse, - this frustration with the age of access - for the sometimes heavy-handed arguments that some non-humanists make: for instance, the idea that we need to move from epistemology to ontology, from the theory of knowledge to the theory of what exists. This is quite possibly an overly grand claims, but the frustration with the age of access may well account for it. It may also account for the recourse taken to the heavy [machinery -SBS] - *paardenmiddel* - of exceptionalism.

However, my worry is that non-humanists risk overshooting their target: in taking issue with the philosophy of "the age of access," they risk including a whole set of intellectual traditions in this philosophy of access which do not necessarily belong there [or at least they are not determined solely by the concern with 'access' to reality -NM]. I have given as an example the work of Ludwig Wittgenstein and the sociologist Erving Goffman: we might think of their work on 'performance' as exemplars of this type of philosophy that is myopic and only focuses on the 'little' practices of humans, but I think that would not be fair - or wise - at all. I think this equation of theories of social practice with 'human-centred' philosophy is at root an 'exceptionalist' gesture, one that follows from the reflex that non-humanist philosophy must protect the specialness of things. I think this is part of what leads non-humanists to reject all these philosophical traditions that I think are very, very important and can be an important source of inspiration

for non-humanism. As I suggested, the performatology of Wittgenstein and Goffman precisely provide a way out of the exceptionalist mindset.

Now, there is a second aspiration of at least some non-humanists which is relevant in this context, and this has to do with their appetite for politics. Many non-humanists, though they are certainly not alone in this, say that we must 'return' to politics. They argue that we must return to politics some of the spectacle and some of the grandeur that politics seems to have lost in the contemporary world, which - it is then said - is marked by an all too tolerant understanding of what is democracy, by too much respect for little issues, and by too much interest in technical details and subtleties. I think this second aspiration of non-humanists, this appetite to change what we understand as politics, provides an additional reason for non-humanists to be tempted by exceptionalism, to deploy the idea that things are special. In this context, the return to objects becomes a way of turning to entities *that are unfettered by the bonds of prevailing conventions*. Big volcanoes that are about to burst - to mention one of the gendered metaphors that I have in fact heard being used by a non-humanist - stuff that happens in the deep blue sea: it is these kinds of objects and phenomena that non-humanists turn to in order to create a space, to burst open the space of politics and make room for grander interventions than seem possible in this tolerant age of the democracy of little concerns. Here, too, I have lot of sympathy for/am in agreement with the non-humanist aspiration, but again, I do not think we need exceptionalism to get there.

I would like, then, to endorse both of these aims of non-humanism - the aim to snap philosophy out of the distancing act, to snap philosophy out of the age of access, and also the aim of returning to politics what it deserves. But it seems to me that in order to work towards these objectives, in the long run non-exceptionalism might serve us better than exceptionalism. Non-exceptionalists like me propose that we do not need all that specialness, or at least not as much of it as exceptionalists think we do. Neither the specialness of humans, nor the specialness of non-humans - as a general argument - offers a very good understanding of anything, including politics or ethics. Non-exceptionalists ask: 'is it possible to stop talking so much about which entities - be they human or non-human - should be accorded special privilege on general grounds? is it possible to be less concerned with which entities must be *privileged* in our understanding of the world?'. Indeed, non-exceptionalists say we need to take more of an interest in *specifics*. If the aim is to understand what is involved in the accomplishment of politics or ethics, what is to be accounted for then, is the *particular* achievement of political and ethical capacity (and just to assure you: I am moving towards a conclusion, because I keep pushing and pushing and it might get a bit too technical and heavy, but I am now worming my way towards a conclusion).

As non-exceptionalists we might want to say that it is possible to not focus on the question who is most special or what are the irreplaceable unique qualities of either humans or non-humans. We can say: for instance the politics of objects can be understood similarly to other forms of politics. And maybe now I will... not repeat the argument I already presented to you, and I will tell you a little bit more about the kind of non-exceptionalism that I have in mind. The kind of non-exceptionalism that I would like to argue for is an allround non-exceptionalism, so it treats both humans and non-humans as not-special, but therefore no less interesting. And it refuses to be drawn into an argument about which categories must be privileged on general grounds but rather takes an interest in specifics. Now, if you favour this kind of an allround no-thing-is-special-argument, you may broaden the scope of application of certain important themes from twentieth-century sociology and philosophy which non-humanists, at least some of them, seem to have rejected as out of hand and human-tainted. I have already shown to you that we can draw on performance thinking, if we want to make sense of the politics of things, but we may also draw for instance on relational ontology, and on ecological understandings of the world.

One thing I am particularly interested in is a type of thinking that I call a 'metaphysics of the crutch'. A metaphysics of the crutch says that all entities depend on other entities in order to endure. For any entity to be sustained in its existence, it depends on others. You could call this an ecological idea, but you might also want to call it feminism, as it flags that no entity is self-sufficient in this world, neither humans nor non-humans, and that we must find ways to appreciate the amount of work involved in the maintenance and accomplishment of 'mere' existence. Indeed, I do not mind if you call it ecology or feminism, as long as you do not kick away my crutches. I mean, as long as the central idea is clear: that the myth of self-sufficiency does not serve anyone well, neither humans nor non-humans. Secondly, a non-exceptionalist appreciation of non-humans also extends specifically twentieth-century concepts of politics and I have already said something about this. But [spoken softly] this is the point where I could go in a number of directions and I will just opt for one...

[back to normal volume] To conclude with, I would like to make clear how I think that a non-humanism that does not rely on this idea of specialness, how it might pass the tests that have been set for non-humanism. I am thinking here of the two big aspirations of non-humanism: the test that says 'can you free us from the age of access?' and also the test 'can you help us understand and do justice to politics?' These are the two things we agreed non-humanism really must be able to do. Can we work towards those kinds of objectives while not relying on exceptionalism?', meaning without making the assumption that things are unique and special and irreplaceable and different from everything else.

I do not think I can actually prove to you that we can pass the test, but I can suggest to you why I think we stand a good chance: the first reason is that I do not think that non-exceptionalism traps us in the age of access. In foregrounding the empirical question of how any entity - and I do not care whether it is human or non-human - might *acquire* its normative capacity, we are not asking how we can *know* about those capacities. We are not saying: 'oh, it is all about human knowledge', (i.e. we are not saying: 'only if the action of things is captured in discourse, does it count as action'). What we want to know is: how do things *acquire* their ability to intervene politically and ethically in the world. It is about acquiring the capacity to act. When we say that the capacity to act is not given but performed and brought into existence in specific situations, what we are seeking to appreciate is the *processual* nature of things. So we are not saying it is all about knowledge, or it is merely performative in the same way that human little practices are performative. We are trying to appreciate the processual nature of politics.

Secondly, non-exceptionalists are certainly capable of appreciating politics and to give you a sense of the 'how' and 'why' that this is so, I want to leave you with an actual example. It is the example of a new media art installation which is called '*Nuage Vert*' ['Green Cloud' -SBS]. This installation, I think, has been highly effective in enabling a politics of things in a non-exceptionalist fashion. *Nuage Vert* is a laser machine that projects a green cloud unto the smokestack of a powerplant - so a... *electriciteitscentrale*... Such *Nuage Verts* were produced first in Helsinki and then in Paris, where they projected this big green cloud of light unto the smokestack, the emission cloud, of a powerplant. In doing this, *Nuage Vert* activated the political capacities of a whole range of entities and, in particular, it activated the political capacities of the factory. *Nuage Vert* enabled the factory to explicate all sorts of questions such as: 'how to live with industrialism?', 'how can an environmentally aware community engage, rather than negate, the industrial machine in our midst?'. These are the questions that *Nuage Vert* managed to raise, and because of *Nuage Vert*, the smokestack and the emission cloud managed to produce this question: 'is it possible to live with an industrial machine right in the middle of our neighborhood?'

Now in this talk, in my remaining minute, I do not have time to describe to you how exactly *Nuage Vert* managed to achieve this, but I hope this will stick with you as an example of how, for a thing to acquire politics, it does not have to produce itself as different from everything else, it does not have to become disconnected from everything else: it was a smokestack, in combination with a laser, in combination with a new media art assemblage that produced this emission cloud as capable of intervening politically.

I also think I owe you one very last remark about forgiveness. The antagonism that pitches an object-centred philosophy against a human-centred philosophy, this contest has been going on for centuries, and it would

surely be very foolish and naive of me if I think that I can bring that contest to an end this evening by appealing to your hearts and your senses and your generous mood. However, I do think that this entrenched binary risks to limit our thinking and in particular non-humanist thinking, and so do a host of related oppositions. I have mentioned the one between epistemology and ontology, another is the one between metaphysics and empirical study. These kinds of binaries, though they are definitely here to stay, if we respect them too religiously, we might be undermining our ability to invent a non-humanism that is adequate to our time, and adequate to the practices, not just of ourselves, but of the non-humans out there. This is why I think that irrespective of which side we imagine ourselves to be on, a more forgiving attitude will not hurt. It is also, logically speaking, in line with non-exceptionalism to try and be a bit more forgiving towards the other entities in this world. And I will stop there.

A dialogue between Graham Harman and Tristan Garcia

*Graham Harman - Tristan Garcia
(transcription debate)
Benedenzaal 22.15-23.15*

Transcribed by Rik Peters. Special thanks to Mark Ohm.

Rik Peters

We are very pleased to welcome two special guests who will be having a special dialogue. For the next hour and fifteen minutes, we will talk about things.

Things and objects – as Noortje Marres has just shown¹ – are traditionally only half of what philosophy is about; half of the duo of the subject and the object; the human and the thing. In Graham Harman’s words, philosophy traditionally had a ‘human-world duopoly’², a dual monarchy of human and world, a ‘Habsburg metaphysics’³ forever incapable of considering humans as ‘just one kind of entity among trillions of others’,⁴ and equally incapable of considering what things do when there’s no humans around. Objects are pushed from the centre stage to the periphery of philosophy, as human consciousness lays a claim to total power.

However, the objects are back, and they’re back with a vengeance. Tonight, Drift welcomes perhaps the two leading figures in the philosophical turn towards objects: Graham Harman, of the American University at Cairo, and Tristan Garcia, of the Université de Picardie at Amiens.

Graham Harman was one of the first to put objects back on the philosophical agenda in a series of books, starting with his dissertation on Heidegger’s analysis of the tool. He is one of the original four Speculative Realists, having taken part in the seminal conference in London in 2007, and has been in constant philosophical debate with the other speculative realists ever since. Besides tirelessly developing an Object-Oriented Ontology, he has published on such diverse figures as Bruno Latour, H.P. Lovecraft and Quentin Meillassoux. I should also mention that he has published a book of literary experiments with philosophical myths.⁵

Tristan Garcia, whose first major philosophical work *Forme et objet* was published in French in 2011 (and the English translation will be out in

- 1 Just prior to this debate, Noortje Marres gave a lecture titled ‘Nothing special: for a more forgiving non-humanism’. See pag. 24 - 34 of this publication
- 2 Harman, Graham (2011), *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books; 46
- 3 Harman, Graham (2010), “I am also of the opinion that materialism must be destroyed” *Environment and Planning D: Society and Space* 2010, volume 28, pp 772-790; 772
- 4 Ibid.
- 5 Harman, Graham (2010). *Circus Philosophicus*. Winchester: Zero Books

2014), can be considered as a member of the second generation of object-oriented philosophers. While he was writing several highly acclaimed works of prose fiction – notably, 2008’s *La Meilleure Part des Hommes*, (translated as *Hate, a Romance*) – Garcia was working on a mature philosophical system dealing with things and objects, rooted in the dialectical tradition of Hegel, as well as in analytical philosophy ranging from Wittgenstein to such lesser known figures as Twardowski and Meinong.

Tristan Garcia was only introduced to the work of Graham Harman after his book had been finished; which makes it all the more intriguing that both theories of objects share so many features. In Garcia’s words, their systems ‘provide a rare example of ways of thinking that intersect and meet at certain places and concepts, even though they derive from different horizons and traditions and aim at very distinct goals.’⁶ Both Harman and Garcia are committed to defending the fundamental equality of all things – the equality not only of tables and humans, but also of Japanese ghosts, Popeye, the AIDS virus, parts of horses and the Roman Revolution. Besides, both are committed to treating imaginary or impossible objects as objects no less than one would cows, chairs and neutrons. Finally and perhaps most importantly, both preserve a sense of the richness of the world of things, of the fine texture of the carpentry of things; objects in Garcia and Harman are never boring bundles of qualities or grey dull substances, but always fascinatingly complex realities, torn from themselves or withdrawn into themselves, solitary objects alone in the desert or cosmic Russian dolls wrapped up one in the other.

Tonight, we will explore the similarities and differences between their two systems of thought in the first installment of a philosophical dialogue that will occupy not just these two philosophers, but all of philosophy for at least the few decades to come. Please welcome Tristan Garcia and Graham Harman.

[*applause*]

Now, we will start with an opening statement of about 15 minutes by each of you in which you explain the basic structure of your philosophy; starting with Graham Harman.

Graham Harman

I will try to give you a very compact fifteen-minute account of Object-Oriented Philosophy and I will try to do it more slowly than I normally speak, because I know that I’ll lose some people if I speak at my normal high speed. And I’ll end with *one* point of difference that I feel exists between my

⁶ Garcia, Tristan (2013). “Crossing ways of thinking: On Graham Harman’s system and my own” *parrhesia* 16.

philosophy and Tristan’s. There are several: we agree on a lot of things but we also have several differences.

Object-Oriented Philosophy. First of all, I would agree with my good friend Noortje Marres in opposing both kinds of exceptionalism, human and non-human. What I would disagree with is the idea that Object-Oriented Philosophy is a non-human exceptionalism. The term ‘object’ does not refer in my use to non-human objects...

Is it too fast? [*laughter*] Sorry. I’ll slow down.

The term ‘object’ does not refer only to non-human objects at the expense of human ones. It’s meant to be more general; to refer to all objects: to people, and also to things that are not people. All of that under one heading. Object means people and non-people, it means objects and subjects.

For me, it started with Heidegger, whom I read in a rather unorthodox way. Heidegger can be viewed as a rebel within phenomenology. Phenomenology, of course, wants to avoid any hypotheses about what is outside the phenomenal; avoid at the first step any scientific theories or other theories of what causes phenomena to appear to us, and focus on a very patient and subtle description of what appears to us.

Heidegger, while learning those lessons well, also pointed out that for the most part things are *not* present to us. For the most part the things we encounter are hidden from us, they’re withdrawn from us. So you aren’t thinking about the chair you’re sitting on until I mention it, unless it’s very uncomfortable. You’re not thinking of your bodily organs unless they’re failing. You’re not thinking about the oxygen in the air unless it’s very hard to breathe. For the most part, we’re taking things for granted; we rely on things.

This is Heidegger’s famous tool-analysis from *Being and Time* which he actually came up with eight years earlier in his first lecture course in Freiburg. Now, this is often read as ‘Heidegger shows us that praxis comes before theory and that all theory emerges from this unconscious practical realm.’ And I object to this reading. The reason I don’t like this reading is because praxis distorts things just as much as theory does. So if I look at the table I’m not understanding all aspects of the table, but if I use the table I’m also not exhausting the table. Praxis is just as shallow as theory. It’s not getting to the bottom of things any more than theory does. Praxis and theory are basically on the same level of reality for me.

But you have to push this one step further to make it even weirder which is to say that objects do this to each other as well. It’s not just that we poor finite humans with our tragic finitude, our limitations, are unable to grasp the thing-in-itself. Objects are also unable to interact with things in themselves. When fire burns cotton – which is the famous example from Islamic philosophy – fire does not interact with the color or the smell of the cotton. Most likely, it’s interacting with the flammability of the cotton. So

the fire is also distorting the cotton, it's translating the cotton into its own terms.

So things never make direct contact for Object-Oriented Philosophy. They're *withdrawn* from each other (Heideggerian term), they're hidden from each other. And this is true of all objects, all objects in their interaction with each other.

Just like Bruno Latour and Alfred North Whitehead, I would say that all relations are on the same footing. The human relation to the world is not special. The human relation to the world is just a special case of the relation between raindrops striking the table or fire burning cotton or two rocks slamming together in outer space. Every relation distorts the terms of the relation. There's something withdrawn, something real. And I hold that this is all that Heidegger meant with his *Seinsfrage*, his question of Being: the fact that something withdraws from presence. Being is that which withdraws from presence.

Now for Heidegger, tools tend to form a system. You can't take one tool in isolation as if one tool came first and then another. The bottle gains its meaning from its use for me, from the effect it has on the table and so forth. I say that this is inconsistent even on Heidegger's own terms, because for Heidegger tools can break. The table can collapse, your bodily organs can fail, the chair can crack and even fall to the floor. This would not be possible if tools were reducible to what they are in a system, if tools were holistic. So tools are *not* holistic. Tools are partly withdrawn from the systems in which they are inscribed. Which means Being cannot be one – being is multiple.

Heidegger sometimes uses the difference between Being and beings – the ontological difference – to mean the difference between absence and presence. And I think that's the good sense of Heidegger's philosophy: absence and presence. But he sometimes also uses this to mean the difference between the one and the many: that Being is this inarticulate thing that withdraws and you can't say that it's made out of parts, and beings are individual things, which are always superficial for Heidegger. And this is why discovering Bruno Latour in my graduate school career was very helpful for me because Latour is someone who takes individual entities very seriously. In a very witty fashion, he takes them seriously as objects for philosophy.

So objects cannot interact directly, they interact indirectly in what I call *vicarious causation* or *indirect causation*.⁷ They have to be mediated by a third term. I'll explain in a second how that can happen.

First, I want to say: why don't people like Object-Oriented Philosophy? What is it that they dislike about objects?

There are two basic ways you can destroy objects as the basic topic of philosophy. The first is to *undermine* them. You can say that 'these things aren't real. What's real are neurons, or what's real are quarks and electrons.

You go down to the very small and that's what's real. Everything else is an illusion made of these tinier parts.'

And you find some extreme forms of this. You also find it in pre-Socratic philosophy, in the beginning of Western philosophy and science, where water is the fundamental thing or air is the fundamental thing or atoms. Individual mid-sized objects are considered superficial in this tradition. And we see this today in scientific materialism in its extreme form: that you can break everything down to its tiniest parts and explain it that way. Undermining.

The problem with undermining as I see it is that it cannot explain emergence. It can only treat larger things as aggregates of tiny particles. It can only treat Amsterdam as a set of atoms so that Amsterdam's going to change every time the atoms change. And this seems philosophically quite arbitrary to me. Things are somewhat robust to changes in their parts. We lose the atoms in our bodies every 7 years on average. Drift had almost completely different people last time I was here four years ago; a few of my old students are still here, but otherwise the room is filled with people I've never seen before in my life – it's still Drift in some sense. It's in the same building, it has the same structure and so forth.

That's undermining. You can also go in the opposite direction which is the more typical modern technique, which I call *overmining*. I invented that term by analogy with undermining, which you can do in English. The French translator had a hell of a time trying to render it. He did a pretty good job, but you can't do that in French of course, and in a lot of other languages.

Overmining says not that objects are too shallow; it says objects are too deep. 'Why do you need this superstition of objects hiding behind experience? All that exists are events or perceptions or language or power or the human-world-interaction. There's no need to naïvely posit these real objects hiding behind the world.' That's the overmining critique of objects.

My critique of this is that it cannot explain change. Because if everything is nothing more than how it is currently expressed, how can it become something different in the future? If I am nothing more than the effect I'm having on all of you this moment, the effect I'm having on the chair, the effect I'm having on family members and friends who are thinking about me right now; how is it that my life will be different 24 hours from now when I'm in Berlin? It's a very basic philosophical question. It's because I am not reducible to all that I am right now. I am detachable; I am something more than what I am right now. So we can move into different contexts.

Now, I found that these two strategies do not usually act in isolation. They usually go together. Usually, they need each other as a crutch. They're parasites off of each other because either one in isolation seems too extreme. I'll give you some examples.

⁷ See Harman, Graham (2007). "On Vicarious Causation". *Collapse: Philosophical Research and Development* II. Oxford: Urbanomic, pp. 171-205

Scientific materialism, for example, seems like the classic undermining theory because it's going all the way down to the bottom and there are these tiny particles everything is made of. And yet, they're not just hidden down there because they're knowable. They can be mathematized for the scientific materialist, which means that they are isomorphic with the mathematical knowledge we have of them. Quentin Meillassoux is a good example of this: he thinks we can mathematize the primary qualities of things, yet he realizes that if he did that, if he said everything is mathematizable, he'd sound like a Pythagorean; he'd sound like he's saying everything's mathematical. So he has to posit this undermining term: 'matter'. There's this 'matter' that the mathematical forms inhere in and he never really explains what that matter is. So that's one example of a theory that undermines and overmines simultaneously.

Another example would be my good friend Bruno Latour, who on the one hand looks like a classic overminer, because he's saying that objects (or 'actors', as he calls them, not objects) are nothing more than their effects. 'Actors are nothing more than what they transform, modify, perturb or create', his famous phrase from *Pandora's Hope*.⁸ Which means there is no actor hiding behind the thing it does. That's a superstition for Latour. The problem with that in my mind is that you cannot explain how the actor is able to do different things at different times; how it's able to have different effects from one day to the next. And I think he began to realize this is a problem, because starting about seven years ago he posited this new concept we hadn't seen before called the 'plasma'. And the plasma is what explains all change for him. It's this kind of inarticulate lump, kind of like the Presocratic *apeiron*. And he gives great examples in *Reassembling the Social*. He says 'what caused the Soviet Union to collapse overnight without a warning? The plasma. What causes your friendships and love affairs to break up when you don't expect it? The plasma.' And the best example of all – which might never have happened: 'How does the most mediocre academic musician suddenly compose a brilliant symphony? The plasma did it.'⁹

Now you can see the problem. Because the same plasma's shared by everything. He says the plasma is the size of London and all the networks of actors are the size of the London underground, so it's much smaller.¹⁰ So the plasma is this gigantic force, kind of like Aristotelian potentiality. But that's an example of the two, undermining and overmining, going together.

I needed a name for the two going together, undermining and overmining, and I thought of *duomining* because that's the natural Latin solution to it. And I looked it up on the web and that term does exist, thankfully,

8 Latour, Bruno (1999). *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard UP. 122

9 Latour, Bruno. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press. 245

10 Ibid., 244

because I hate coining new terminology; I prefer to use words that already exist in a different sense. Duomining comes from the credit card industry, of all places. It means they're finding all about you using data-mining *and* text-mining. They call it duomining.

And so duomining is now my technical term for most philosophies in the Western tradition. Only a few philosophies reduce in only one direction consistently. Berkeley is probably one of the few examples: everything's overmined, everything is simply 'to be is to be perceived', there's nothing hiding beneath that. He's probably the only case of a complete overminer. Are there any complete underminers? If there are materialists who said that there are these particles that we cannot know anything about then that would be an example. I don't know if there are any materialists like that.

That, I think, is the biggest danger to thought.

Rik Peters

Could you go to your problems with Garcia's position?

Graham Harman

Okay, I will. Let me just say parenthetically that for me, the object is not given. Dan Zahavi was talking about the object as a mode of givenness.¹¹ There's also room for that in my model, because I also believe that Husserl is right too. Heidegger misses what's great about Husserl in many ways. What's great about Husserl is his discovery of objects at the level of experience.

What's so great about this? Well, if you think of empiricism... Empiricism loved to say that there are no objects. There are bundles of qualities but there are no apples. There's just red and hard and juicy and sweet and shiny; and we see those go together so often that we kind of naively posit this object there, an 'I know not what', a *je ne sais quoi* that's holding all these qualities together. So for them the qualities is all that we encounter.

Husserl reverses that relationship and says that we encounter the apple, because you can rotate the apple in your hand and you can see it from different angles and never do you think 'oh, these are closely related apples with a family resemblance...' – no! You say it's the same apple seen from different directions. So there's also this other kind of object that inhabits the realm of experience that you could call the 'intentional object' – I call it the 'sensual object' for various reasons.

Just to put the final thrust in before I go to Garcia's position. What's important for me about the fact that there are two kinds of objects [real and sensual] is that if you have two real objects they can never touch, because they're going to withdraw from each other. So causality becomes impossible;

11 Dan Zahavi was the first speaker of the evening, giving a lecture titled 'subjecthood and objecthood' see pag. 9 - 23 of this publication.

relation becomes impossible. Just like if you had only north pole magnets you could never touch magnets: they would repel. So you need a second kind of object to be the bridge between pairs of the first kind; those are what I call the *sensual objects*.

So two real objects meet through a sensual object. Stated more bluntly: two real objects meet in the mental experience of a third object. It doesn't have to be human mental experience. It can be the mental experience of rocks or plants or armies or any entity you want to talk about.

So, I won't go into detail about that. But I should just say that that means that there are two kinds of objects, two kinds of qualities: that gives a fourfold structure. Which I argue is analogous to the fourfold Heidegger talks about but explains miserably in his late work. But it's the same thing, basically. And the research program of Object-Oriented Philosophy is to explore the tensions there between the four poles. Whereas most kinds of philosophy want to deny the tensions, they want to collapse reality into appearance or they want to collapse objects of experience into bundles of qualities, Object-Oriented Philosophy is about not allowing that collapse. It's about preserving the tension and it's about explaining how it occurs.

Tristan Garcia – you'll all be reading him a year from now. If you read French I hope you're reading him already; if you don't read French you can all read English I guess. His book *Form and Object* (that will be the English title) will be out from Edinburgh University Press a year from now. It's this wonderfully large systematic treatise that none of us in the older generation have been able to match in terms of its scope and breadth. It's a wonderful achievement.

Just to talk about *one* aspect of the text where we disagree (he can explain the other positive features of the text, we're going on long enough): Tristan Garcia seems to agree with me that objects are irreducible in both directions. They cannot be reduced to that which they are made of or that in which they are as an environment. However, whereas I say the object is neither its parts nor its effects – it's in between those – Tristan says it's the difference between those two: it's the difference between its pieces and its outward effects.

For me, this risks duoming, because this risks making the object hypersensitive in both directions; so that I change when my atoms change and I also change when I'm three centimeters further from you rather than four centimeters. Whereas for me the object is that which is robust to such changes in both directions; the object is that which maintains an identity to some extent. You can't take away all my atoms, but you can certainly take away some of them.

So, that is my question to Tristan: does he avoid duoming; and if he does not avoid what I call the duoming position, reducing the thing in

both directions at once, how can he explain emergence, how can he explain change in things? Is duoming the price Garcia pays for avoiding the thing-in-itself? "Price to pay" is a great technical term in Garcia's work. I'm saying: is this the price he's paying for avoiding the in-itself? If so, I think it's too high a price.

Rik Peters

Thank you Graham Harman. So to summarize: we should avoid undermining, we should avoid overmining, we should avoid duoming, and if we avoid all those then we are left with a fourfold structure of which the tensions should be investigated. And you think Garcia might risk falling into duoming.

Graham Harman

One last sentence if I can. I forgot to say that the price *I* pay for this is the notion that you cannot talk about things directly. Because you cannot formalize things mathematically, you cannot explain them by talking about what their parts are. You have to allude to things. You have to speak about them indirectly. To those who say that this leads to poetic gibberish (as some of my critics say) I say: that's what philosophy has done all along. Socrates is the one who told us that *philosophia* is the *love of* wisdom and not wisdom. So you can never know for sure what the features of virtue are or what the features of friendship are. So it's no different.

Rik Peters

Then – Tristan Garcia, could you explain the basic structure of your philosophy in *Forme et objet*?

Tristan Garcia

Thank you Graham. I hope you will be patient because my English is not very fluent. If Graham was speaking a bit too fast, I will be speaking too slowly. So be patient.

I wrote this book called *Form and Object: A Treatise on Things*. It's about things and objects. Because on the contrary to Graham, I have two concepts: object and thing.

Part one of the book is about the definition of what 'something' is. Just: what is a thing? I'm trying to avoid two considerations. If Graham is speaking about undermining and overmining, I'm speaking about *less-than-a-thing* and *more-than-a-thing*. First, I try to demonstrate that there cannot be such a thing as 'less-than-a-thing' or 'more-than-a-thing'. There's just 'something' and equally something. That's why I'm trying to build a pattern or schema to understand what a new and original definition of 'something' could be.

The first point of my argumentation would be: let's try to imagine something that would be absolutely *less* than something. Something absolutely less than something would be nothing. Something absolutely *more* than something would be a substance or absolute; or what I would call something 'in-itself', something being in-itself.

I claim that there is no such thing as 'nothing'. I try to demonstrate that 'nothingness' is in fact always a confusion between two concepts. Because when we say 'nothing', in fact we want to say at the same time – we want to mean at the same time – the *opposite* of something and the *absence* of something.

The *opposite* of something is just the reverse of something, the negative of something. If you have something, at the same time you always have something-other-than-a-thing, which is everything-but-that-something. And everything but that something is the opposite of something.

Then you have to deal with the absence of something. The absence of something is just an operation; it's an event. If you take the something out of its mold, so to speak, (admitting that the something lies in its negative as in some sort of mold) – if you take the something out of its mold, the something is there no more: it's absent.

If you're trained to think something like 'nothing' in the great Western tradition of philosophy you're trying to think that the opposite of something is the absence of something and the absence of something is the opposite of something. But, by showing that the absence of something and the opposite of something are two different things, I reveal that there is no such thing as 'absolute nothingness'. If you never have nothing, you always have something. So you never have less-than-a-thing and you cannot have absolutely less than a thing; you always find something.

Can you think absolutely *more* than something? Something that would be absolute, something in-itself? The book aims to show and to demonstrate that if you have something in-itself, there's two options. If it's really in-itself you no longer have something to be in-itself. If you have in-itself you cannot have something anymore. And if you still want to have entities, it cannot be in-itself, because there still remain a small difference between that which is in the thing and that in which the thing is: the thing as a container and the thing as content. In *Form and object*, I came to the conclusion that all that western philosophy used to call substance is neither *nothing* – I show that nothing leads to something – and that if there is not nothing, if there is really something to be in-itself, then there are *two* things: the thing as a content and the thing as a container.

If you have *more* than something, in fact you have always *two* things. If you have *less* than something, you still have something. All the ways, all the paths thus lead us to thingness. To the fact to be something.

In saying that you have something, that you cannot get more than

something and that you cannot get less than something, I'm trying at the same time to give a new definition of what that something could be.

Well, what could 'something' be? I would like to defend a totally liberal ontology, where each thing could equally be something – no more, no less. I intend to build this liberal ontology – not in a political sense, not a 'liberal' or 'libertarian' ontology, but to show by building a liberal ontology that in fact any political liberalist theoretician is never liberal enough. I'm just trying to be more liberal than any kind of liberalist, by saying that each thing could be equally something. This table is something, but each part of the table is something as well. My finger is something as well as my hand. And my hand as it was 10 minutes ago is something as well as my hand now.

As a consequence: no differences of time, no differences of space, no determination. What I'm saying is: give me no-matter-what thing, it's going to be something and it's going to be equally something. My main concept is no-matter-what. If you ask: what is something? I'll answer you: no-matter-what is something.

And if no-matter-what is something, it's because it's not reversible. It's exactly because something is never no-matter-what. So no-matter-what is something; and something is not no-matter-what. Why? Just because something is *some* thing. So something is never whatever thing. I try to make clear that to be is always the exact opposite of to comprehend. So no-matter-what is something; something comprehends no-matter-what. And I try to show a way to represent *being* as a channel of distribution. Being – comprehension.

Let's say it again: no-matter-what is something. Which means: the table, each part of the table, each table at each moment and so on. Why could it each time be something? We could think that each thing, each entity, is something just because it is *one*. But I found out that oneness was not the condition of thingness. Why?

For example, a famous quotation of Leibniz is 'a *being* is *one* being'¹² – but a thing is not *one* thing. It's not because something is *one* thing that it is *some* thing. Why? Because to be one thing is always to count as one. And to count as one – to count as one finger, for example – is to count as one possible finger among many other fingers. This means that to count as one is not to be equally. Because to be one is the beginning of inequality: of the contrary of equality. To keep it simple: two will always be more than one. Two fingers are more than one finger.

To be something is not to be *one* thing. Why? To be something is to be the only thing. Something is something if and only if it is the only thing. My ontology is an ontology of solitude and exclusivity. I do believe that every entity in the world has the capacity to destroy the capacity of

12 Leibniz, "Letter to Arnauld" 30 April 1687 (G II 97/AG 86)

all other things to be something. If something is something, nothing else is something. When and if my finger is something, my hand is not something; I am not something; the table is not something and so on. Why? Because to be something is to be the only thing. So in so far as my finger is something, everything but my finger should be indistinguishable.

You have only one thing at the world at the time, in my ontology. You never get two things at the same time. You have only one thing, because each thing stays alone or solitary. Which means that each thing is entering into the world alone.

The world is the place where each entity is absolutely alone. The world is, so to say, at the same time the common place of things, because each thing lies in the world. It means, paradoxically, that the world is a place, a common place, where each entity is absolutely alone.

Basically, I'm trying to build this model assuming that no-matter-what is something and something is in the world. Nothing is no-matter-what; no-matter-what is something; something is in the world; and the world itself is not something, not some thing. The world is not something and the world is not in something.

'Something' is just the small difference between no-matter-what and the world. Each thing can be at the same time in the world – namely in something-other-than-a-thing, its negative; or in another thing. Each thing, for example the table: the table is something if it's in the world: if it's in something other than the table. But the table, at the same time, can be in this room, it can be in Amsterdam, it can be in the material world and so on. It can be in a lot of other things. And something in another thing is what I call an *object*.

To recapitulate: a thing is what is alone in the world. An object is a thing being in another thing (being in another thing, being in another thing...). Objects are within each other. Objects are things in relations to each other. Something, a thing, is always alone with no relation, because a thing stays lonely – there is no other thing. A thing is in the world and has no relation to another thing.

Trying to build this strange kind of dualism between thing and object, in the second part of my book I have a new look at the kinds of belonging of objects. An object in another object can be in *extensive* or *intensive* relations. And I do think we'll talk about that. In the second part of the book, I'm wondering about *extensive* relationships, such as classes, gender, species, ages of life and so on; and at the same time I'm wondering about *intensive* identities of objects, such as time, life, or values.

All of my book is about this difference between being alone and being in a relation; being a thing or being an object.

To answer Graham and to begin with our debate, the main difference between Graham and me is that I am always trying to maintain, to sustain

this difference between thing and object. In my view, what I am now, what I was 10 minutes ago, what I was 1 second ago cannot but be different things. Each version of me is something. But I am still one and only one object in time. Therefore, I'm trying to find at the same time the concept of some object that can have identity and at the same time I'm trying to conceptualize things which are entities *without* any identity. What I call 'things' have no identity at all, because each thing is something different. And to have identity you must identify something to something else; which I cannot do because my thing is alone and each thing is something else. Things are entities without any identity; objects are things *with* identity: extensive and intensive identities.

Rik Peters

Thank you. Before we go into the technical details – a question that will be on some peoples' minds right now is: why should this be the path that philosophy is taking? After all, we are humans and philosophy is difficult enough when we are talking about humans. Why go down this particular path of objects? What is there to gain from this?

Tristan Garcia

Well, I would say: to think is just a marvelous possibility to make abstraction of our humanity. It's a blessing. And it's a possibility that becomes a sort of duty of thinking: to think each entity as being equally something. It's a duty of thinking because *while* thinking, you have access to the thingness. And as I said, I'm firmly convinced that you *cannot* but think with things. Meaning: each time you are trying to overmine or undermine, as Graham would say, you are caught in a trap, in a theoretical trap. And each time you're trying to get something less than a thing or something more than a thing you are going on a way outside the things and then going back to the things. Because if you want to have such things as 'events' or 'pure intensities' or 'pure differences', in fact you are building a new thing. One day or the other, you will find differences between your pure differences or differences of intensities. And then you will have to say: okay, these are your things. So to think about things is just to try to be honest with the duty of thinking; and to try to show what our entities are, what our fundamental entities are. It cannot be something less than something and it cannot be something more than something. So let's try to really think what 'something' could be.

Rik Peters

Okay, so the point is that we cannot escape from things.

Tristan Garcia

Yes, we cannot escape from thingness.

Rik Peters

Is this why in your book you talk about an epidemic of things?

Tristan Garcia

Yes. Because I think that as long as there is something, there cannot be something less or something more than something. If there were no thing, absolutely nothing, well, we couldn't think about something. But if there's just something, then there's an epidemic of things. For example: if there were nothing before something, then the nothing coming before something is something too now. That's why we do have to think about somethingness or thingness.

Rik Peters

Next, let's talk about the in-itself; which is of course a classic philosophical problem, but takes a very specific form in this debate. Graham, if you could first explain why you think the in-itself needs to be defended; and then Tristan can reply.

Graham Harman

Yes. The last really great universal revolution in Western philosophy that everyone reacts to in some way is Kant's revolution. You'll find people who say that Hegel is a charlatan or that phenomenology is useless; you're not going to find too many people in the western philosophical tradition, analytic or continental, who say that Kant was a charlatan. I don't think I've ever heard that. People take him very seriously.

What did Kant do for us? What are we responding to? At least two different things. And you can try to overcome either of those two things and whichever one you choose to try to overcome is going to determine your path. You could say: Kant gave us the thing-in-itself that can be thought but not known, it's outside of us. Then you can reply that that's a contradiction, because to think of the thing in-itself is already to think it and therefore we're trying to get into a thought and therefore we're already inside the loop. And this is the German Idealist response to Kant; and you see it again today in Žižek and Meillassoux and to some extent in Badiou. It's the more fashionable one right now.

You can also do a different thing, which is what I like to do. Which is to say: Kant was right about finitude. Finitude is here to stay. He's got a good point about that. His mistake was to limit it to poor, tragic, finite humans. Instead, objects are finite with respect to each other as well. If that path had been followed, you wouldn't have had a German Idealism, you would've had a German Realism. And this would have been quite possible counterfactually, because Germany was so steeped in Leibniz; they were already used to this idea that not only humans perceive. They could have gone in that direction

and said that Kant was right about finitude but he was wrong to restrict it to humans, and so everything is noumenal for everything else.

That's the second path. I think you have to do that because I don't think you can get around finitude. If you try to get around finitude, you're trying to say that the thing is equivalent to what we can know of it or to what relation we can have to it. I've tried to show that that cannot explain change. That's why I think the thing in itself must be preserved. I think if you try to reduce it in either direction you're lost.

Rik Peters

Tristan Garcia, can you explain why you are against any notion of the in-itself?

Tristan Garcia

First of all, I don't use the in-itself concept the way Graham or even Quentin Meillassoux are using it. Maybe I could talk a bit about a famous text of Sartre where Sartre was at the same time interpreting and misreading Husserl, in one of the first French texts about intentionality.¹³ Sartre was saying that with intentionality, you can have a representation of the fact that if you were able to enter into someone else's mind, the fact that consciousness is intentional is the fact that if that someone was looking at the table, to enter their mind would be to learn how to go outside the mind. If you were entering consciousness, you would be immediately thrown out of this very consciousness. I aim to extend this intuition to every kind of thing: if you were able to go inside the table, to be the table, you would be excluded from the table, because that which is in the table is not that which the table is. The table is always outside itself. Why? Because a table is in the world. Because each thing is outside itself in the world.

I'm not trying to say there is no in-itself because it's inaccessible. I am not saying that we cannot have access to the in-itself. I would prefer to argue that no thing can have access to itself. To have a concept of thing, in my opinion, is to understand what we share with every kind of entity: the very fact of being exiled from ourselves.

It's a prime fact of ontology, to me: the fact that human consciousness is not the only one to be exiled and excluded from itself. Each thing, being a thing, has no access to itself. Each thing comprehends a lot of parts, of qualities, that are *not* itself, and the thing is *not* in the thing, meaning: the container of the thing is not the thing, and the thing is not its own content. So each thing lies not in-itself but outside of itself in the world. And I seek to understand the fact that the world is the common place of things. And if the world is the common place of things it's because there's a price to pay. The price to pay is the ontological exile of every kind of entity. To cut a long

13 "Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: Intentionalité", written in 1934.

story short: I'm not pretending that we have no access to the in-itself, I'm just saying that no thing, absolutely nothing, has any kind of access to itself. Because there is nothing in-itself, meaning: everything lies outside of itself.

Graham Harman

I would agree that nothing has direct access to itself, but for me that's a proof *for* the in-itself, not against the in-itself, because this shows that nothing is reducible to any of the ways it can be viewed or seen by anything. Introspection is a great example, because you might think: 'I don't know what's motivating you but at least I know what's motivating me because I can see what's in my own thought.' Well, of course that's not true – why does psychotherapy exist? It's because we don't understand our own feelings or motives completely. Also, we often learn more about ourselves from other people, from remarks other people make about us than we do from introspection. And of course, the same would be even true all the more for tables and rocks and those sorts of things.

But I think that the fact that nothing can see itself to me means that there *is* an in-itself that you can get by subtracting from all the different views that we have on things.

Another question: you said earlier that a thing is one by being counted-as-one. Do you mean that in the same sense that Badiou means it or do you mean it in a different sense?

Tristan Garcia

I use, like Meillassoux did, some ontological background of theory of sets.

Graham Harman

Okay.

Tristan Garcia

I do not mean that there is only the void and then pure multiplicity; I mean that for me, to be is to be in. This is a prime fact of what I'm trying to explain. In my book, to be is to be in, not in a spatial way of thinking, but in a kind of ensemblist meaning. If I would say for example that my finger is in my hand, then my finger *is* my hand, because to be is the exact opposite of to comprehend. If my hand comprehends my finger, it means that my finger is my hand.

Maybe we could think about something more concrete, to understand that. For example, what I say about ontological exile or exclusion is grounded on the fact that if you [claim to] comprehend what you are, then in fact you are not what you are comprehending. You are already something else. You could never comprehend what you are, and you could never be what you are comprehending. Because there's a reverse function between to be and to comprehend.

So I would still be close to Badiou in this particular sense: that to be means to-be-in.

Graham Harman

Right, because the problem I have whenever Badiou says 'to be one is to be counted as one' is that it sounds like humans then have the power to determine what unity is; or thought, I should say; although I see no examples of thought other than human thought in his work. And this seems to be – not to beat my own terminology to death – it seems like a classic case of duomin-ing. Because you have all the consistent multiplicity, which is everything that is counted as one; then you have the inconsistent multiplicity for Badiou, which isn't really a multiplicity at all, it's just there as an alibi that can erupt and create surprising events in politics and art and love and science from time to time. But it has no prior articulation before that happens. And what you miss again in Badiou is that middle ground where there are things that are not accessible to us but are still there. So what I'm getting at is that I'm worried that when you say 'the one is what's counted as one', you're moving towards a human exceptionalism, to use Noortje Marres' terminology, where it's the counter who decides what's real and what's not.

Tristan Garcia

But I'm not, because I say that to be one is not to be one thing. That's where I'm not Badiouian, in fact. It's not in fact to count as one. To be something is to be lonely. It's to be the only thing.

To answer your question, I still think that what comes first is the thing, not the relation. I'm not pretending that there would first be a relation between that which is in the thing and that which a thing is in. There is no 'first'. The world is not some kind of primary bundle of relations and relationships. There is just things. And I think we agree about that.

But I would like to specify that, for me, there is *only one* thing; because what exists is *each* thing. Existence concerns one thing at the time, and then, if there is one thing, then this thing should be analyzed as the relation between that which is in the thing and that which the thing is in. As soon as you discover this relation, *then* you can define objects, saying: this thing is in another thing, so it's an object, there's a determination and so on. But I'm not trying to say that first we have a relation and then we have things.

And then I try to understand the very fact that relations between objects are not objects as well. But objects *and* relations are things. An object is equally something as any relation is something.

Rik Peters

To come back to Graham's question: for you, to be is to be comprehended. This is your definition.

Tristan Garcia

Yes, it's 'to be been'.

Rik Peters

But comprehension, in the examples you give in your book, seems to be a function of the human mind. At least, so you seem to suggest.

Tristan Garcia

No, absolutely not. Because comprehension is not understanding. Meaning: the table comprehends all of its qualities and its color, its mass, its form, its geometrical figures, and even its possible uses. So to comprehend means simply the opposite of to be; and to be means simply the opposite of to comprehend.

Rik Peters

So what is the relation between comprehension and understanding then? Because there does seem to be a sense in which...

Tristan Garcia

Understanding could be a very specific way of comprehending, if you are for example any kind of superior mammal. Or something like that.

To continue what I was saying: maybe Graham says... There are many times where Graham says that if you have new relations, then you have new objects. And I would like to talk about that, because I don't know if we agree about that.

Rik Peters

Graham, could you explain what that idea is based on?

Graham Harman

My criterion for an object is simply something that is not reducible in either direction; that is not simply an aggregate of parts and is not reducible to an effect.

There are some things that are. There are times when undermining and overmining are justified, I should say that. I'm not saying they're never good methods. For example, you can undermine morning star and evening star by saying they're both Venus, to take an example from analytic philosophy. In some sense you can do that. Fine, it's the same planet.

You can overmine something like witches. If someone says there are real witches causing all these things to happen in Amsterdam, you can overmine that by saying no, there's just these coincidental events that someone is stupidly ascribing to this witch who's being burned at the stake tomorrow because she cast all these spells on all of us.

So there are times when you can do that. What I object to is the idea that you must always do that to destroy all objects. I agree that in individual cases it's a must.

For me, all it takes to be an object is that something is not reducible in either direction. We can't always be sure. We can't be sure about anything, that's why it's *philosophia* and not wisdom (sophistry).

Does a relation meet the criterion of objecthood? For me, yes. Because if there's a relation that's a *real* relation, it's something over and above its parts. It's not reducible downward to its elements, and it's also irreducible to what anybody says about it or to how it looks from the outside. So let's say there's a real relationship between two people. You'd say that that's more than the two people, right? You'd say that something is created there that wasn't there with the two people alone. But you would also say that nobody really understands that relationship, including the people in it. That there's something real about it that is robust to our different understanding of it in different times. It's a mystery to people, even to the ones who are in it.

And then you can apply that to any kind of relationship, like the chemical relation that creates a molecule out of pre-existent materials.

Rik Peters

Tristan, you had a question about this theory.

Tristan Garcia

Yes. Because I think there's always a sort of trap in an ontology of objects. If you think that relations between objects are objects as well, for example, if there's a relation between this glass of water and this table, and if you say the relation between this table and the glass of water is an object too, if relations are absolutely the same kind of objects as the objects that are in this relationship – well, you have a serious problem. Because you will have to have some relation between the relation and the object, then you will have to have a relation between the relation-as-an-object and the object, and so on and so on.

Rik Peters

Graham?

Graham Harman

My answer to that is that you can go as far as you want with that, but you don't have to go along that path. If we're talking about a real relation, which means a real relation between real objects, that problem doesn't occur. You can of course specify. I can say there's a relation between this [*points at bottle*] and my brother who's off in Portland, Oregon. But that doesn't mean there's really a relation there.

And then, yes, this problem arises, I admit, then there's a relation between those parts. But I don't think it arises when you look at real relations. Ones that create a robust identity, that are irreducible in either direction.

Tristan Garcia

I'm pretty sure that each of us has to have a way to protect his theory against this reduction *ad infinitum*. Graham, you have your distinction between real objects and sensual objects. And I think this is partly why I have to distinguish between thing and object. Saying: each relation is something else, *and* the relation and the object are different things, and are equally things – no more, no less. Because the relation is *something*, entering into the world as well as the object; as well as the event or the object. But the relation is not an *object* as well as the object in the relation.

Graham Harman

How is that compatible with your ultra-flat ontology – even flatter than Meinong's?

Rik Peters

Could you explain the term 'flat ontology' first, for those unfamiliar with it?

Tristan Garcia

Some people talked about flat ontology before but I didn't know that. I was speaking about a 'flat world': an ontology of the flat world. Meaning by this expression that I wanted to have a plane, an ontological plane, where nothing, absolutely nothing, could be more or less what it was: something. By flat world I meant the fact that nothing can be more or less in the world than something else. Something – a contradiction, half of the table, the word 'table', the idea of the table – should be equally something.

But to think such a configuration of the world is more difficult than it seems. Because, for example, you will have to think that the idea of the table is something as well as each possible table. Meaning: you have to admit with the nominalist that this table is something. But the nominalist is going to tell you: this table is something, but you know, the general idea of a table is just less-than-something, because it's a construction of your mind and so on. Then you need to speak with the Platonist, for example, who's going to tell you: *the* idea of the table is something. *That* is something. The idea of the table, *that* is something; but this table is just an ontological degradation of the idea of the table.

So you have, at the same time, to admit with the nominalist that each table is something, and to admit with the Platonist that the idea of table is something. And you have to argue against the nominalist: well, you're right: this table, that table, are equally something. But the general idea of table,

the abstract idea of table is something *as well* – no more, no less. It's not less-than-a-thing, because it would be some kind of abstraction. But it's not more-than-a-thing, as what the Platonist would say: it's an *eidōs* or it's an idea of table.

To build a flat world is a very complex gesture, where you have to be the best friend of your theoretical enemies. You have to get into the habit of giving a right to each philosophical opponent. And to say: okay, you are right, this [*points at table*] is something, but you are right too, this [*points at sky*] is something; this is no more, no less something.

And to somebody that could be what you call in the theory of time a 'presentist' (who claims that what exists only exists at *this* time, it's present), you have to say: okay, you are right. It exists, it's something, everything which is present is something. But then you have to say to the eternalist too, who's going to tell you everything that exists *eternally* exists – past, present, future – you have to say: you are right, too. It exists, it's something.

It's very difficult as a philosopher to concede to *anybody* that he's right. In saying that he's right, you have to say that he's wrong too. He's wrong, because he's denying to another the opportunity of recognizing other entities. To think of a flat world is to say 'yes' to everybody, until this very point where you have to say no again. Saying: yes, you're so right that I have to tell you no; because you're trained to deny the other the possibility to have his entities. So to have a flat ontology is this kind of philosophical gesture, where you say: no-matter-what is something; give me anything, and I'll have to admit that it is something.

Rik Peters

This is interesting, because you seem to arrive at a *flat* ontology by going as far as you can, but ultimately rejecting reduction upwards and downward. Graham, on the other hand, also by rejecting reduction, arrives at a *four-fold* structure. How do you think this difference between your systems of thought arose?

Graham Harman

Because my ontology in the end is not entirely flat. I want it to be flat in the sense that philosophy should be able to talk about everything. You shouldn't say that there's just physical particles or that there's just language games; you should be able to talk about all the different kinds of things there are. But I found it necessary to say that there are two different kinds of objects: there are some kinds of objects that are absolutely required to be the correlate of something. So an imaginary thing I invent is there for me, it's a correlate of my thinking. When I sleep or die, it's gone. Whereas there are also certain things that are independent of me, and can act on other things without my mediation.

I was going to ask Tristan another question, if I can.

We have an interesting exchange coming out in the journal *Parrhesia* in Australia.¹⁴ This is an open access journal, so the article can be read for free by anyone with an internet connection. It'll be out any day now.

In it, Tristan makes some very good points about our similarities and differences. And one of the really interesting ones is that he points out that both of us agree on an infinite regress downward: there's no smallest particle, the world is infinitely decomposable (which is not a typical position people have, but we both believe this). Then on the other hand there's a limit when you go upwards. Which is a similarity, but it's also a difference, I would say. Because for Tristan the biggest thing of all, the one that comprehends everything is the universe. For me, there is no universe. For me, the top is ragged: you have all these disconnected things that simply haven't engaged in a relation yet. So my question is: how can you justify the existence of a universe, unless you either stipulate that humans have the power to name it and thereby create it, or say that it's a physical reality that we can detect, and therefore there must be all things together in one big physical thing?

Tristan Garcia

Yeah. I'm trying to have a universe because at the same time I have a world. I need a world and a universe. As you remember, the world is the common place where each thing is alone. And the universe is a place where objects are together, one into another. I define the universe as the biggest thing possible. But the universe is still a *thing*. The universe, being the container of all other objects, is a thing. And it means to me that the universe is no more and no less in the world than this table, or half of my finger. Because being a thing means to be equally – no more, no less than something else – in the world.

If the universe is the biggest thing, it's still a thing. That's why it's in the world. By that, first, I mean that I am against any kind of reductionism of universe to the world. For example, a cosmology that would tell us: if you are able to have a representation of the universe, you have a representation of the world. I say this is not the same. Because the universe is universal. And universality is always a process – it's a process of identities and differences, where you say: this object is inside of this object, so they have something identical and they have some differences; then you go from one object to another until the biggest object possible, which is the universe. This is universality. And science, cosmology, is trying to represent some kind of universality.

But universality is not totality. And the biggest mistake of, for example, Hegel, is to confound universal and total; saying what is universal is the totality, and the totality is universal. But on the contrary, I'm trying to make a very disjunction between universality and totality; because totality is just the container of each thing. Not of all things, but of each thing alone.

14 PARRHESIA 16

To get the world is very simple: you just need to have *one* thing. If you are able to abstract every kind of determination from an object and to consider that this object is something, then you have the world. Because if you have something, you know that this something is in the world. And the world is always a dead-end street to me. If you enter the object, then there's a kind of abstraction by which you try to aim at the *thing*, at the object as just being something. And when you find that this is something, you just find that being something, it's in the world. But the world is not something, so it's a dead end. The thing is in the world and the world is not in something. You have to go backwards to gain determination once again, and to say: this is an object. But then every object is in the world, is a dead-end or a one-way street you can go into and find the world once again.

The lesson should be that we can have the world with each thing. But to have the universe, you need universality, and universality is a process. If I need the universe it's because I'm still a universalist. Meaning: for me, objects within each other are not, for example, in pluriverses, or in different parallel universes. Objects within each other are in the end in the biggest thing possible, meaning the universe.

And I would be a limited materialist. I just believe that what I call the universe is the cosmos, is the material universe. But at the same time, I just mean that the universe is a material universe, while speaking about objects. But at the same time, I believe that each object is something and the universe is something, so the universe is in the world. So I'm not absolutely materialist, because I don't think that the world is something material.

Rik Peters

Graham, can you explain why for you, the set of all relations between all things doesn't compose one biggest thing which would be a universe?

Graham Harman

Because we can't just stipulate that everything's in relation. I can't just say 'everything in the world is related to everything else' and thereby posit...

Tristan Garcia

Yes, because you have sleeping objects.

Graham Harman

That's right. I have what is called sleeping or dormant objects: objects that exist, but are not currently in any relation. I think that is possible, and probably there also are such objects.

Rik Peters

Such as?

Graham Harman

I always play with examples like the Romney victory coalition. Because it was probably there; it just didn't come into relation with Mitt Romney. But it was probably there. He had a chance. He just didn't actualize that object by linking with it to form a new object – Romney the winner. All such examples are open to challenge, but I think it's at least possible that there are objects out there that are simply never activated, never actualized by anything.

Tristan Garcia

But what is interesting is that you have sleeping objects, but not possible worlds. Because most of the time, thinkers (I'm thinking, for example, about David Lewis' *On the Plurality of Worlds*) say: okay, Mitt Romney could have won, in another world, in another possible world. They say: from each possible object, you can build a possible world. And you're not saying that, you just say: this is a sleeping object. But it doesn't belong to another possible world.

Graham Harman

It's this one, it's simply never actualized.

Tristan Garcia

Yes.

Graham Harman

So possible worlds are in a way contained in this one, in the form of actualities that are not expressed. That's right. I hadn't thought of it that way.

Rik Peters

Graham, in your opening statement you posed a challenge to Tristan, namely that he's confronted with some sort of hypersensitivity in his model of objects. Can you explain once again; and then Tristan can respond.

Graham Harman

For me, the virtue of the in-itself is that you have a thing that is not reducible in either direction. It's not an aggregate of its component parts and it's not simply the sum total of the effects it has on other things, as in Latour's philosophy. It's in between those two. I don't think it's the difference between those two. Because if you say it's the difference between those two, that's like saying x is the difference between numbers y and z . So if you vary y and z , of course x is going to change wildly whenever you vary y or z . And I'm worried about that. Because this means that the thing, instead of being resistant to changes in both directions is hypersensitive. Now, I understand his reasons for rejecting the thing in itself. And I don't think he's bothered by the idea

that a thing changes every time its two directions change because for him, things change every time there are small changes in them anyway.

Tristan Garcia

I would agree: each thing is something different. To me, if you change anything in this table, it's something else. But it's not another *object*; it's something else. And even if you do not change anything from this table, the simple fact that this is... $A = A$ for example, logical equality, means to me that the first A is something, but the second A is something else. And the equality ($=$) between A and A is another thing. And ' $A =$ ' is something else. And ' $= A$ ' is something else and so on and so on.

Graham Harman

And yet I heard you say earlier tonight that for example the Tristan Garcia before and after the publication of *Forme et objet* is in some sense the same person.

Tristan Garcia

Yes.

Graham Harman

Okay, so what's the mechanism that allows it to be the same person?

Tristan Garcia

First, I need to think this totally flat ontology where anything, absolutely anything can equally be something, and then I need to rebuild identities. Because what I want first are entities *without* any identity. And then I need to recover some identity. But I claim that identity is just a concern of objects, not of things. Because things have no identity, for me. If objects have identities, they have, to my opinion, two kinds of identity. The first kind of identity is an extensive one. It's the fact for something, being an object, to be in another object. This *extensive* identity is the fact, for example, to belong to a class of objects.

Then, you have a second kind of identity (which is far more interesting), which is *intensive* identity. It's for an object to relate not to another object, but to itself. But, as we've seen, nothing can be in-itself. Which means: if something is related to itself, it's no more itself. So by *intensive* relation I mean that an object in relation to itself can just be more or less what it is. But it cannot be what it is.

And then – that's why I have a theory of time and of identity through time, for example – if there is some kind of becoming of objects, it's because in fact, there's a close link between identity and intensity. A lot of thinkers, of French thinkers, like Gilles Deleuze, thought: intensity is pure difference.

Bergson discovered the link between intensity and difference. Then Deleuze claims in *Difference and Repetition*: intensity is pure difference. And I say: no, intensity is not pure difference; it's minimal identity. To be intense is for an object to be more or less itself. And this minimal identity exists for example in time. If I'm trying to have a theory of time, it's because I need to get a concept of intensities of presence and of their variations.

Rik Peters

I think we're almost out of time. Is that correct? One last question, about literature. Now, Tristan, you've written a series of novels which have been very well received; Graham, you've performed literary experiments with mythology in *Circus Philosophicus*, but your philosophical prose, too, is often praised as sparkling and vivid. What is the relation between literary and philosophical activity for both of you?

Graham Harman

Would you like to go first?

Tristan Garcia

I always feared to become something like Sartre: writing some literary philosophy and some philosophical literature. When I'm writing a novel, in spite of myself, I sometimes to destroy my own system as a philosopher. For example, I wrote a book about the theory of animal rights. And then I wrote a novel about animals; about monkeys and apes. And the more I think about it, the more I think that my novel expresses exactly the opposite of my theory. But this is the only way I found to be not some kind of... I think that if you don't want to win on each side, you have to learn to lose on each side. You have to know how to be your best enemy. As a writer, to be the enemy of what you are as a thinker. And as a thinker, to be the enemy of what you are as a writer. I'm trying to do something like that, in fact.

Rik Peters

Graham?

Graham Harman

I think it's important to write well. In fact, 'when in doubt, write well' is the principle that philosophers should follow. What do I mean by that? Sometimes there's too much of an emphasis on clear writing. Now clear writing is better than unclear writing – but at the risk of offending any analytic philosophers in the audience, I think one of the problems of analytic philosophy is its over-emphasis on clarity in writing as opposed to vividness in writing. There are plenty of clear writers in analytic philosophy; there aren't too many vivid writers. There are a handful, I think.

What does vividness mean? It means you're not always clear. It means you're clear when the things are clear and you're not clear when the things are not clear. What if Italian Renaissance painting had tried to never use shadow? If there'd never been *chiaroscuro*? It would be absurd. It would not be better painting.

At times, reality is something you have to hint at. And you need to do that metaphorically, you need to do that mythologically sometimes. Plato's cave myth is far more powerful than any set of propositions that Plato could've translated it into, right? 'What Plato is trying to say is that all A's are B, or...' You'd ruin the myth then. The myth is a lot more powerful in the form that it's in. So I think it's very important that philosophy have a strong component of literary style to it. And we've seen too little of that.

Rik Peters

Well. This debate is at an end now, but we will see the debate continue – in vivid literary style – in journals and books over the next few years. Thank you both very much for being here. And everyone, enjoy the rest of the evening. I think there's music starting now. So please give a warm hand to these two philosophers.

[*applause*]

The Generation of Philosophy

Iris van der Tuin

(lecture)

Cinemabar, 21.15-22.00

Generationality is often disqualified in continental philosophy and feminist theory alike. Philosophers like Jacques Derrida have claimed that generation is a “terrible and somewhat misleading word” for it defies singularity and affirms universals without explaining them (Derrida 2001: 193). This is said even as the discipline of philosophy is largely depicted as structured by apprenticeship from Plato’s *Phaedrus* (360 B.C.) to the work of Naomi Zack (2005). Feminist scholars are prone to criticizing generationality as a structuring principle, claiming it supposedly embraces the Oedipal plot and perpetuates its negative consequences for women and Others (Roof 1997, Adkins 2004, Hemmings 2011). In arguing against generationality, however, the concept reappears with a vengeance. Many authors, while writing against generationality, use the conventions. We see this for example in how a most fierce critic of the mother-daughter plot, feminist philosopher, writer and activist Simone de Beauvoir, is termed the so-called mother of second-wave feminism! I argue, then, that it is important to take the generational process seriously, albeit “less in the psychic time of the individual than in the movement time of collective political [, academic and artistic] life” (Freeman 2010: 258).

Allow me to start with an example. *Undutiful Daughters: New Directions in Feminist Thought and Practice* is an edited volume that gathers third-wave feminists like the Deleuzian theorist Chrystanthe Nigianni and members of what Rosi Braidotti has called the ‘infra-generation’ of feminists that have helped solidify feminism’s infrastructure within the institution. All of the authors are keen Continental philosophers. Judging from its title, the volume is staged in generational terms. But is its generation-concept complex and dynamic enough to capture both the generational classes structured by and structuring the Oedipal plot and moments of transgenerational bliss? (As a teacher in gender studies and philosophy of science, I live through such instances of bliss when I prepare my lectures on second feminist wavers in particular and find out that these feminists have already said – in a manner that is much more eloquent – what I thought the other day and when I see the students being affected by those very same writings in my lecture and when we discuss the works collectively afterwards.) Let’s read the words of one of the editors of *Undutiful Daughters*: (she references the human microphoning of the Occupy movement)

Can we ever speak in one voice? Is consensus possible? Or even desirable? Does the human microphone have to repeat dutifully, or can it take off on its own paths, undutifully challenging and changing the discourse and its intended course? Might it be a healthy exercise to commit oneself to a movement *despite* the fact that one does not embrace each and every claim made in the name of that movement? But how can this be done without [...] appropriating forms of [...]? How, in other words, can this be done without sacrificing difference and singularity, and without a demand for dutiful unity? (Söderbäck 2012: 5)

It is very clear that the sting is in the tail of this fragment: these feminist theorists do not allow for a ‘dutiful unity’ to be demanded. They affirm indeed that “the task of an undutiful feminism [, ...] of feminisms-to-come” consists of “putting aside for a moment the demand for a unified coherent message and voice” (ibidem: 11). I share the aversion to strong representations with these feminists of my generational cohort, but I wonder whether they may not end up repeating the powerful representation of feminism as second-wave feminism that paralyzes many amongst the young? Who actually demands this representation? The very second-wave feminists themselves? The members of the infra-generation that we have had as teachers? The media? Maybe it is all too easy to rely upon the analogy sought between Occupy and feminism. When a clear political message is demanded of Occupy, is it automatically also required of feminism? Does feminism get proper media attention in the first place? My question is whether we aren’t – by implication – back at square one: the square of the politics of generational negativity and the re-staging of Oedipal plot. Another editor writes that “there is not only one undutiful way; being and/or becoming undutiful itself consists of a psychic, bodily, semiotic, and discursive web of subversive strategies and desires and does not reflect any form of universality” (Gunkel 2012: 133). Would we not be better off moving away from this paralyzing ghost of essentialism, all too often ascribed to feminists of the second wave, which imposes a negative generationality? Should we not direct ourselves to a perverse dutiful unity that does not beg the question: “How do we relate and refer to one another?” (ibidem: 132-3), but firmly establishes instead our own parameters *of actually relating and referring to each other*.

A dialectics of One and Other runs through the work just discussed in the form of ‘undutiful daughterhood’. This is unsatisfactory to me, because negative notions of generationality have led to conflicts amongst feminists to such an extent that productive feminist encounters have become unrecognizable. It is here that generation features as a terrible and misleading word. I agree with Derrida. But we need not embrace undutifulness, as we are yet to run with the pulsating movement of (transgenerational)

feminist encounters. In my work I wish to pursue debates such as the one started in *Undutiful Daughters* and innovate on this tradition, as I try to develop an affirmative generationality of transformation. I intend to conceptualize ‘generation’ in its double sense and take advantage of what the concept can do: etymologically speaking, the generation-concept envelops generational classes (the old, the young-ish, the young; first-, second-, third-wave feminism; teachers and students) as well as the very active notion of ‘to generate’. The word generation rests on its Greek root ‘*genos*’. In spite of the fact that *genos* has translated into generational classes, its more basic meaning refers us to the verb ‘*genesthai*’ (Nash 1978). *Genesthai* means to come into being. It will be my argument that precisely the intricacies of this *doubleness* stir generation as a conceptual tool that is worth investing in.

Specifying the just mentioned, the established methodology that relates to ‘generation’ is ‘genealogy’. After all, *genea*-logy enfolds generation. It is important to note that the Continental philosophical methodology of writing genealogies, of engrossing oneself into cartographies of conceptual shifting allows for “a transformation of history into a totally different form of time” (Foucault [1971] 1977: 160). Contrary to classificatory generationalism, the genealogical method helps to understand conceptual shifting along timelines that capture the often erratic, utterly non-linear generation (of thought, practices and artifacts) itself. Genealogies divert from strictly referential approaches, because their focus is on the very moment of creating innovative concepts (Deleuze and Guattari [1991] 1994: 5). Positioning oneself *before* a category has been set up or *underneath* it once it has actualized, the forces that have gone into a thought, practice or artifact are being captured. This capturing is then unhindered by what Henri Bergson has called a ‘retrograde movement’, “[f]rom [which] results an error which vitiates our conception of the past; from this arises our claim to anticipate the future on every occasion” (Bergson [1934] 2007: 11).

Genealogies can provide a window on the *surprising* futures that have been dreamt up in feminist expressions of the past, since we are no longer deceived by narrow circumscriptions originating in classificatory accounts of them. The lively generativity of past feminisms – once caught – hinders the applicability of debunking labels such as ‘essentialist’, ‘homogenizing’, ‘naïve’ and brings forward a renewed interest in what the feminisms have tried to engender. The latter engenderings turn out to be of excessive rather than straightforward nature. Hence, the negation of second-wave feminism in particular appears as an unnecessary disturbance. Owing to the theoretical promise of genealogy in the light of the necessity to leave behind stalemated takes on feminism that lead to post-feminism, how does the generational element of *any genealogy* look?

The genealogical method is unambiguously connected to the work of Michel Foucault. It is as early as on page two of ‘Nietzsche, Genealogy,

History’ that Foucault affirms that genealogy includes mastering as many cases as possible – a scientism – as well as it excludes the tendency to equate this accumulation to full mastery – which implies a much more modest approach:

Genealogy does not oppose itself to history as the lofty and profound gaze of the philosopher might compare to the molelike perspective of the scholar; on the contrary, it rejects the metahistorical deployment of ideal significations and indefinite teleologies. It opposes itself to the search for ‘origins’. (Foucault [1971] 1977: 140)

In the light of “record[ing] the singularity of events outside of any monotonous finality” (ibidem: 139), it is the linear temporality of historical research that Foucault uses as his springboard for an alternative to certain genealogists “assum[ing] that words [keep] their meaning, that desires still point[...] in a single direction, and that ideas retain[...] their logic” (Foucault [1971] 1977: 139). Foucault is interested in “invasions, struggles, plundering, disguises, ploys” in “the world of speech and desires” (ibidem). In other words, he is interested in what Stephen Greenblatt (2011) has recently coined the ‘swerving’ of text directed by the desires of people and institutions, the forces of nature¹ and the relentlessness of words.

Studying the etymology even of genealogy seems therefore all the more suitable. After all, etymology allows for retaining the meaning that words once possessed, a meaning that got deflected. Let me refer to Mikhail Bakhtin here, who has famously written that “the word does not forget its own path and cannot completely free itself from the power of these concrete contexts into which it has entered” (Bakhtin [1963] 1984: 202). “The life of the word”, he says, is indeed a swerving “from one context to another context, from one social collective to another, from one generation to another generation” (ibidem). This has nothing to do with teleology, but rather with the generative potential of the ceaseless movement that is key to the swerve as an entangled reality. Movement implies the possibility of (temporary) sedimentation. But this relation is not a bi-implication, since sedimentation – for instance in a class of a classification – is not the pre-condition of movement.

What is then the etymology of genealogy and what do we learn about generation along the way? Generation will turn out to be double and the process stirring philosophy. It is not a word that defies singularities but one that allows us to run with them. For starters, a reference to

¹ An example of such a force is the covering with lava of the bookrolls in what became known as the Villa of the Papyri in the Italian coastal town of Herculaneum in 79 C.E. (Greenblatt 2011: 54-8). This natural disaster had a conserving and squandering effect on the rolls.

Gregory Flaxman's *Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy* is justified. Flaxman both affirms genealogy and shifts it to a 'geophilosophy' inspired by Deleuze and Guattari ([1991] 1994). Taking advantage of the affirmative gesture that does not throw genealogy away but tries to push it to its extreme, I want to argue that Flaxman too sees genealogy as having great potential. Whereas he is in want of shifting genealogy as a human affair following the stifled paternal lines of Oedipality and the 'exchange of women' in order to move to geophilosophy as an inhuman, earthly practice that does not care about the Oedipal conflict and perpetual gendering, he also asks: "How does genealogy, the study of ancestry, presage a geophilosophical practice in which 'paternity does not exist' and the subject dissolves in the slow passage of geological time?" (Flaxman 2012: 73). Swerving can be seen as such an earthly tracing and the *genea-* of genealogy might therefore be connected to the *geo-* of geophilosophy. Unfortunately, Flaxman throws the baby out with the bathwater.

Genealogy, according to Flaxman "a critique of origins that proceeds by foreclosing origins" (ibidem) and thus a perversion along Nietzschean lines, is to be 'critical' and 'creative', to use the terms of Braidotti (1991). We are critical of narratives of origins and creatively stumble upon histories of which "[t]he form is fluid, but the 'meaning' is even more so" (Nietzsche 1887 II §12 in Flaxman 2012: 77). Such fluidity evokes the work of Bergson again, who proposed that philosophers should try to install themselves in reality so as to "arrive at fluid concepts, capable of following reality in all its windings and of adopting the very movement of the inner life of things" (Bergson [1934] 2007: 160). Genealogy becomes an embodied and embedded practice, that is, we seem to lose sight of linear and totalizing plots. It must be remembered, however, that fluid concepts can sediment, whereas sedimentation does not precondition fluidity. The study of the sedimentation of fluid concepts is an interpretation that does not exhaust the definition of genealogy.

Flaxman clearly does not want to follow Nietzsche's next move, which seems to equate the non-essential nature of fluidity with "nothing at all" (Flaxman 2012: 78). Rather, Flaxman follows Deleuze's take on Nietzsche, making the onto-epistemological claim that genealogists should be after the emergence of the relational forces that allow for temporary sedimentations as well as they constitute fluidity. Here we find a genealogical 'doublet' that is not an oppositional dualism.² The side of fluidity, for instance, is not exempt from force as power, which is what we immediately expect the side of sedimentations to be full of. It is force as power (or 'value') that can account for teleology, when one meaning takes over the swerve. Nevertheless, the swerve is ontologically prior to such hierarchization.

2 Just like Foucault's empirico-transcendental doublet (Foucault [1966] 1994), this is precisely not a clear foundationalism. [man needed for researching man thus ⇔]

Again I find a reference to Bergson justified, whose retrograde movement has been neatly summarized by Elizabeth Grosz as "[t]he possible [...] being a reverse projection of the real" (Grosz 2005: 107). The real – in fact – is the swerve. But history as well as the non-exhaustive definition of genealogy is seduced by the one meaning that has won the battle.

I would like to stress that Flaxman has been susceptible to an unexpected teleology. Flaxman goes into the etymology of genealogy by differentiating the *gen-* or *genoi* of genealogy – the study of lineages, hereditary lines or races; of familial resemblances between concepts – from the *ge-*, *geo-* or *gaia* of geophilosophy – primordial earth or "earth beyond the earth" (Flaxman 2012: 80-1). The primordial earth is the virtual earth, whereas what happens on the surface of the earth is the plane of actualization. Following Hesiod, Flaxman affirms that "*gaia* gives rise to generation, but what is generated grows apart from *gaia*, on a different ground" (ibidem: 81). Flaxman opposes the virtual and the actual here, whereas this Bergsonian pair should not be read as a binary opposition; after all, Bergson as well as Deleuze has made use of dualisms in order to retain one of the two alternatives of a binary pair, since they are intricately connected. This is particularly the case with the virtual-actual coupling. Bergson has argued that "[t]he difficulties of ordinary dualism come, not from the distinction of the two terms, but from the impossibility of seeing how the one is grafted upon the other" (Bergson [1869] 2004: 297). When *gaia* is virtuality and a *genoi* an actualization, this *genoi* is stirred by *gaia* and can be approached as such. The etymology of generation can make this reading precise.

Laura L. Nash's article 'Concepts of Existence: Greek Origins of Generational Thought' from 1978 - generation is not very popular! - is the available study on the etymology of generation. Generation turns out to refer back to a plethora of Greek and Latin terms (*genos*, *genea*, *genesis*, *gon*, *genus*, *generatio*) and all these terms stem from the same Indo-European root, namely **gen-*, which means coming into existence. Nash argues that "our most secure standard for defining a generation rests on the Greek root of the word, *genos*" (Nash 1978: 1), whereas she immediately affirms that the latter's "basic meaning is reflected in the verb *genesthai*, 'to come into being'" (ibidem). Nash starts from the present (she wants to answer what marks a generation such as the 'sixties generation'), but this presentism does not make a retrograde move in the text-to-come as *genesthai* leads us elsewhere. From the word go, Nash affirms that the meaning of generation, dug up etymologically, entails a paradox (cf. Parnes et al. 2008: 32-6): it talks about a clear-cut lineage from parent (father) to offspring (sons), which nevertheless brings in "an ever-shifting threshold in time" (Nash 1978: 2). After all, "there is becoming from the child to the man" (Bergson [1907] 1998: 313), which shifts the generational configuration

or demonstrates how generationality – at the core – deals with movement. The full version of Bergson’s argument reads as follows:

The truth is that if language here were molded on reality, we should not say “The child becomes the man”, but “There is becoming from the child to the man”. [...] In the second proposition, “becoming” is a subject. It comes to the front. It is the reality itself; childhood and manhood are then only possible stops, mere views of the mind; we now have to do with the objective movement itself [...]. (Bergson [1907] 1998: 313)³

It is clear that this notion of generation is decisively anti-Mannheimian, i.e., it is not classificatory.

To conclude, I am convinced that the source of disqualifying generationality can be found in Western epistemology’s focus on one of generation’s etymological roots only: generation as *genos*. In other words, a partial definition of generationality – static generational cohorts based on age or philosophical schools that have become stuck to generations – is being employed and this bias makes it impossible to study the conditions of possibility of conceptual shifting along immanent generational lines. Here, generation is a predetermined category (a category of the mind) that is applied to research topics. As a pre-existing, rational phenomenon, generationality is not allowed to vary historically and culturally and to be at work with surprising results. An alternative can be created by linking *genos* to generation’s second etymological root: generation as *genesthai*. *Genera*, following *genesthai*, are in constant movement or flux. Affirming *genera*-in-motion, generationality becomes less biased and the genealogical methodology can therefore be specified. Like Karen Barad (2010: 250) has said, focusing on philosophy of science and the natural sciences, “Newtonian inheritance is not one but many”. How to reach such a plurality, and how to weave it into the ways in which we philosophize about philosophy (or feminism) is a difficult question in an academy customarily saturated with classification.

Thank you for your attention.

³ Deleuze and Guattari have formulated the same point as follows:

But conversely, becoming-woman or the molecular woman is the girl herself. [...] She never ceases to roam upon a body without organs. [...] Thus girls do not belong to an age group, sex, order, or kingdom: they slip in everywhere, between orders, acts, ages, sexes; they produce *n* molecular sexes on the line of flight in relation to the dualism machines they cross right through. The only way to get outside the dualisms is to be-between, to pass between. [...] It is not the girl who becomes a woman; it is becoming-woman that produces the universal girl. (Deleuze and Guattari [1980] 1987: 276-7)

De praktische wending in de filosofie

Matthijs Jonker

(Lezing)

Cinemabar 22:15-23:00

Inleiding

Vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw hebben verschillende academische disciplines een zogenaamde ‘praktische wending’ doorgemaakt. In de sociologie van Pierre Bourdieu, de genealogische geschiedschrijving van Michel Foucault, en in de (vroeg) *Science and Technology Studies* (STS) en wetenschapsantropologie van Bruno Latour, speelt de notie van ‘(sociale) praktijken’ een centrale rol.¹ Hierin worden sociale relaties, macht en de constructie van wetenschappelijke objecten en feiten onderzocht met behulp van een praktijktheoretische benadering. Maar ook in culturele studies, organisatiewetenschappen en kunstgeschiedenis bestaan er stromingen waarin men praktijken analyseert om culturele fenomenen, bedrijven en kunstwerken te begrijpen.²

Vanwege de discipline verschillen is er niet één praktijkbenadering of één praktijktheorie. Maar er zijn zeker punten die praktijktheoretici (bijna) allemaal met elkaar delen. Om te beginnen is de afkeer van, en het willen voorbijgaan aan bepaalde conceptuele tegenstellingen die het wetenschappelijk onderzoek en het denken in het algemeen lange tijd hebben beheerst. De belangrijkste van deze tegenstellingen zijn die tussen subject en object, geest en lichaam en het onderscheid tussen theorie en praktijk zelf. Volgens deze onderzoekers en theoretici maakt de notie van ‘praktijk’ en vooral het gericht zijn op sociale praktijken het mogelijk om aan deze tegenstellingen voorbij te gaan.

In feite spelen hierin twee verschillende, maar aan elkaar verwante, betekenissen van het begrip ‘praktijk’ een rol. In de eerste plaats en in het dagelijks leven wordt het gebruikt als tegenhanger van ‘theorie’. Theorie staat dan voor contemplatie en reflectie, terwijl ‘praktijk’ verwijst naar het geheel van het menselijk handelen of naar concrete handelingen.³ In de dominante stromingen in de Westerse intellectuele geschiedenis heeft theorie in deze betekenis in het algemeen een hogere positie gehad dan praktijk. Theoretici, zoals filosofen, theologen of wetenschappers hebben altijd een hogere (sociale) status gehad dan ambachtslieden en kunstenaars. Dit betekent dat het onderscheid tussen theorie en praktijk gepaard ging met een sociale hiërarchie.

¹ Zie vooral Bourdieu 1977 en 1990, Foucault 1979 en Latour 1999.

² Zie Certeau 1984 en 1998, Feldman/Orlikowski 2011 en Jonker 2008 en 2010.

³ Zie Reckwitz 2002, 149 en Schatzki 1996, 90.

De tweede betekenis van ‘praktijk’ is een meer technische en theoretische. Het wordt dan vaak gekoppeld aan ‘sociale’; een ‘sociale praktijk’ is in deze betekenis een reeks met elkaar samenhangende handelingen. Volgens de Amerikaanse filosoof en praktijktheoreticus Theodore Schatzki onderschrijven (de meeste) praktijktheoretici de volgende definitie van sociale praktijken: ‘practices are embodied, materially mediated arrays of human activity centrally organized around shared practical understanding.’⁴ Voorbeelden zijn koken, vrije tijd besteden, en kinderen opvoeden, maar ook meer geïnstitutionaliseerde praktijken, zoals een geloof belijden, stemmen bij politieke verkiezingen en bankieren. Dit is de voornaamste betekenis die het vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw in de eerder genoemde academische disciplines heeft gekregen nadat deze praktische wending hadden doorgemaakt.

Maar de wending naar ‘de praktijk’ of naar ‘praktijken’ slaat, zoals gezegd, op beide betekenissen. Zo impliceert de wending in de eerste betekenis een maatschappijkritische of geëngageerde houding en een emancipatorisch streven. In dit opzicht gaan twintigste-eeuwse praktijktheoretici in meer of mindere mate terug op het werk van (de jonge) Karl Marx.⁵ Vooral zijn ‘Stellingen over Feuerbach’ uit 1845 zijn wat dat betreft belangrijk. Hierin introduceert hij *Praxis* als een centraal filosofisch begrip. Dit is het gehele proces van werken (arbeid verrichten), waarin we ook met anderen relaties aangaan: productieverhoudingen. Volgens Marx leert de mens de wereld kennen in en door zijn arbeid. De nadruk op *Praxis* betekent een perspectiefwisseling in de filosofie. Ook impliceert het een andere kijk op de rol van de filosoof. In zijn elfde en laatste stelling over Feuerbach komt dit het duidelijkst naar voren: ‘De filosofen hebben de wereld slechts verschillend geïnterpreteerd; het komt er op aan haar te veranderen.’⁶

In de tweede betekenis van ‘praktijk’ houdt de praktische wending een andere benadering in de menswetenschappen in. In dit kader is het interessant om te zien dat de meeste praktijktheoretici zeggen zich te baseren op het denken van (de vroege) Martin Heidegger en/of (de late) Ludwig Wittgenstein. In wat volgt wil ik vooral ingaan op de praktische wending die deze twee denkers in de filosofie hebben voltrokken en op hoe zij daarmee de praktische wendingen in de eerder genoemde disciplines hebben voorbereid. Ik bespreek eerst kort waar ze zich vanaf keren: 1. De Platoons-Aristotelische hiërarchie van wetenschappen en kunsten en het primaat van contemplatie ten opzichte van het handelen. 2. Het Cartesiaanse raamwerk met ontologisch dualisme van geest en lichaam. Daarna ga ik in op Heideggers en Wittgensteins deconstructies van deze opposities en op hun eigen opvattingen van geest, lichaam, subject, object, theorie en praktijk.

4 Schatzki 2001, 2.

5 Zie Reckwitz 2002, 249.

6 Marx 1972, 7-9.

Ik wil de eerder genoemde definitie van Schatzki als leidraad voor dit essay gebruiken. In vertaling is dit: ‘praktijken zijn belichaamde, door materie bemiddelde reeksen van menselijke activiteit die centraal zijn georganiseerd rond gedeeld praktisch begrijpen’. De onderwerpen waar ik het dus over zal hebben zijn: het lichaam, materie (oftewel de rol van objecten), menselijke activiteit en praktisch begrijpen.⁷

Om de discussie concreter te maken zal ik de bespreking van Plato-Aristoteles, Descartes en Heidegger-Wittgenstein illustreren met het voorbeeld van de status en het imago van de kunstenaar of kunstschilder op verschillende momenten in de Westerse geschiedenis. In het kort verandert deze status van lage ambachtsman, tot intellectueel/genie, tot artistiek onderzoeker.

1. Platoons-Aristotelische traditie

Bij zowel Plato als Aristoteles is er sprake van een strikt onderscheid (of in ieder geval een grote afstand) tussen praktische en theoretische kennis. Beiden construeren een hiërarchie van kennisdomeinen, waarin de kennis van de zintuiglijk waarneembare objecten de laagste plek inneemt. Deze vorm van kennis verbinden zij met de ambachten en kunsten, waarvan de beoefenaars zijn gericht op concrete zaken. Iets hoger staat de kennis van de natuur en de wiskunde. En helemaal bovenaan staat de filosofie (of de dialectiek), waarin men kennis vergaart van de enkelvoudige en onveranderlijke Vormen of Ideeën, in het geval van Plato, of van de universalia, abstracte begrippen en eerste oorzaken, in het geval van Aristoteles. Voor beiden geldt dat de filosoof, vanwege zijn reflectieve en theoretische kennis, een leidende rol moet hebben in de samenleving.⁸

Bij zowel Plato als Aristoteles is de hoogste vorm van kennis, kennis omwille van zichzelf. Praktische kennis is altijd gericht op een ander, aards en dus lager doel. Het onderscheid tussen theorie en praktijk staat centraal in bijna iedere filosofie vanaf Aristoteles. En de hiërarchische verhouding in dit begrippenpaar is ook overgenomen in de dominante intellectuele stromingen in de Westerse geschiedenis. Dit wordt bijvoorbeeld ook uitgedrukt in een onderscheid tussen hoofd- en handarbeid, dat vanaf de Oudheid, mede

7 Behalve Schatzki zijn er natuurlijk ook nog andere filosofen die gebruik hebben gemaakt van het denken van Heidegger en Wittgenstein over praktijken. Ik denk hier vooral aan de Noord-Amerikaanse filosofen Charles Taylor en Hubert Dreyfus. Ik kan hier niet op hun werk ingaan. Ook moet worden aangetekend dat Marx, Heidegger en Wittgenstein zeker niet de enige filosofen zijn die een rol hebben gespeeld in de praktische wending in de filosofie. Zo moeten uit de negentiende eeuw de zogenaamde levensfilosofen, Henri Bergson, Wilhelm Dilthey en Friedrich Nietzsche, en de Amerikaanse pragmatisten John Dewey, Charles Peirce en William James, worden genoemd. Ook hun werk zal ik niet bespreken.

8 Zie voor Plato's opvattingen van de rol van de filosoof en de hiërarchie van kennisdomeinen vooral Boek 7 van *De Staat* (Plato 2003, 226 (520b-d) en 233-241 (525b-533a)). Zie voor Aristoteles' opvattingen over deze zaken vooral Boek 6 van de *Ethica Nicomachea* (Aristoteles 1997, 189, (1139a26-30)) en het begin van de *Metaphysica* (Aristoteles 2003, 23 (982a18-19)).

onder invloed van het Christelijke denken, navolging heeft gekregen in het onderscheid tussen de (zeven) vrije en de mechanische kunsten in de Middeleeuwen en de Renaissance.⁹ Dit is bovendien een onderscheid dat in zekere zin tot op de dag vandaag aanwezig is in onze opvattingen en ordening van de samenleving.

Als voorbeeld neem ik de status en het imago van de kunstenaar of schilder in de Oudheid en Middeleeuwen. De kunstenaar staat als ambachtsman zowel bij Plato als bij Aristoteles op de laagste plaats in de hiërarchie van de wetenschappen en de kunsten.¹⁰ Dit volgt uit hun hiërarchische opvattingen van de cognitieve vermogens van de mens en van de waarde van universele kennis ten opzichte van particuliere kennis. In het theoretiseren, denken en reflecteren kan de mens contact maken met onveranderlijke en hoogste waarheden. De kennis, die in het handelen en produceren wordt opgedaan en benut, gaat echter slechts over particuliere zaken. De kennis van de kunstenaar behoort natuurlijk tot de tweede categorie. Dit betekent dat het sociale onderscheid tussen theorie en praktijk correspondeert met het onderscheid tussen hogere en lagere vormen van kennis. De filosoof staat als theoreticus in aanzien omdat hij in zijn reflectie tot het Ware komt. De kunstenaar blijft daar als man van de praktijk van verstoken. Ook speelt het onderscheid tussen hoofd- en handarbeid hierin een rol. De kunstenaar heeft een lagere status omdat hij voornamelijk met zijn lichaam bezig zou zijn en weinig intellectuele inspanning verricht.

2. Het Cartesiaanse raamwerk

René Descartes (1596-1650) komt in de *Meditaties* (1641) in zijn zoektocht naar het fundament voor onze kennis over de natuur uit op de onbetwifelbare zekerheid dat de stelling ‘*ik denk, ik besta*, noodzakelijk waar is telkens wanneer ik haar uitspreek of me voor de geest haal’.¹¹ Deze variatie op het *cogito ergo sum* (ik denk dus ik ben) uit zijn *Discours de la methode* fungeert als voorbeeld voor zijn criterium voor de waarheid en zekerheid van ideeën in het algemeen: dit is de helderheid en ‘welonderscheidenheid’ van die ideeën (*idée claire et distincte*). In de *Meditaties* vraagt Descartes zich vervolgens meteen af wie deze ‘ik’ is en wat het behalve denken nog meer kan. Er blijkt een hele mentale binnenwereld te bestaan (met twijfelen, verlangen, weten, pijn hebben, etc.), die bovendien fundamenteel is gescheiden van de buitenwereld, waartoe ook het lichaam behoort.¹²

De volgende aspecten en consequenties van Descartes’ *Meditaties* zijn van belang voor de latere praktische wending in de filosofie. Zij kunnen worden beschouwd als belangrijke elementen van het zogenaamde

9 Zie voor een bondige en algemene uiteenzetting van de vrije kunsten in relatie tot de kunstenaar Wittkower 1952.

10 Plato 2003, 315-330 (596e-608b); Aristoteles 2003, 23 (981b26-35).

11 Descartes 1996, 17.

12 Ibidem, 19.

‘Cartesiaanse raamwerk’.¹³ In de eerste plaats is dit het subject als fundament voor zekere kennis. Het subject wordt door Descartes opgevat als geest en, later, als transcendentaal ego. Het transcendentale ego dat zich in een innerlijk domein bevindt en de buitenwereld aan zich voorbij ziet trekken als in een film (of als op een schilderij). Kennis wordt door Descartes opgevat als representaties in de geest van objecten in de buitenwereld: representationalisme. Ten tweede is dit het ontologische onderscheid tussen de *res cogitans* en de *res extensa*, denken en wereld, geest en lichaam. Voor veel filosofen na Descartes was het de uitdaging om, gegeven dit onderscheid, het verband – dat evident bestaat in de mens als combinatie van geest en lichaam – tussen deze substanties te verklaren. Ten slotte, stuit Descartes in zijn *Meditaties* bij het *cogito, sum* ook op het waarheidscriterium dat hij voor alle ideeën zal gebruiken: de directe persoonlijke verificatie van de heldere en welonderscheiden ideeën; helderheid en welonderscheidenheid worden in het algemeen criteria voor de realiteit en voor de waarheid van ideeën.¹⁴

De kunstenaar heeft in de tijd van Descartes een iets hogere status gekregen, vanwege de ontwikkeling van de kunsttheorie vanaf de vijftiende eeuw en het ontstaan van kunstacademies vanaf de zestiende eeuw. Het is kunstenaars (en anderen, zoals dichters en literatoren) gelukt om het ambacht te theoretiseren. Denk daarbij vooral aan de introductie van het lineair (wiskundig) perspectief en de steeds grotere aandacht voor de correcte weergave van de menselijke anatomie; ook er zijn kunsttheorieën ontwikkeld waarin de intellectuele kwaliteiten van de schilders, beeldhouwers en architecten met elkaar en met dichters worden vergeleken (*paragone* en *ut pictura poesis*). De beeldende kunsten zijn zich gaan profileren als vrije kunsten, en hebben daarmee een zekere mate van succes gehad.¹⁵

Bovendien ontstaat er in de Renaissance en de Barok de doctrine van de tekening en het ontwerp (*disegno, dessin* in het Frans) als essentie van deze drie kunsten en als hoger dan kleur in de schilderkunst. *Disegno* verwijst tegelijkertijd naar het idee of het ontwerp in de geest van de kunstenaar en naar het overbrengen van dat idee of ontwerp op doek of papier, dat wil zeggen, het tekenen. Het tekenen wordt geassocieerd met het rationele en intellectuele, omdat het *helder en welonderscheiden ideeën* (vergelijk Descartes) uit de geest op het doek kan projecteren of overbrengen. Het

13 Hier volg ik Bernstein (1971, 5) en anderen die liever deze term gebruiken dan de kritiek direct op Descartes zelf richten. Dit doen ze aan de ene kant, omdat er aan kan worden getwijfeld of deze punten van kritiek (allemaal en in deze vorm) aan Descartes kunnen worden toegeschreven; en, aan de andere kant, kiezen ze voor deze term, omdat de genoemde aspecten van toepassing zijn op de moderne filosofie in het algemeen – of in ieder geval op grote delen daarvan – en niet slechts op Descartes.

14 Zie Bernstein (1971, 5-6) voor een vergelijkbare opsomming van consequenties van het Cartesiaanse raamwerk door Amerikaanse pragmatist Peirce.

15 ‘In zekere mate’ omdat in de praktijk lang niet alle kunstenaars een hogere status kregen. Dit gold alleen voor de kunstenaar die aan hoven werkten of van hooggeplaatste personen opdrachten kregen.

schilderen met gekleurde verf wordt, daarentegen, geassocieerd met het lichaam, het sensuele is, en met vaagheid (omdat kleuren geen duidelijke grenzen zouden hebben).

Een bekend voorbeeld uit de kunstgeschiedenis van een intellectuele kunstenaar is Nicolas Poussin (1594-1665). Hij staat bekend als de *filosoof-schilder* vanwege zijn interesse voor de (vooral Stoïcijnse) filosofie, maar ook vanwege zijn intellectuele schilderijen, dat wil zeggen voorstellingen waarin hij zijn beleving toont. In zijn zelfportretten laat Poussin zien dat hij een geleerd man is door zichzelf bijvoorbeeld niet af te beelden met kwast en palet (of staand voor een schildersezel), maar met boek en tekenpen.¹⁶ Dit verwijst natuurlijk naar het intellectuele aspect het schilderen: *Disegno*. We kunnen concluderen dat de kunstenaar wel een hogere status heeft gekregen, maar *alleen* voor zover hij zich heeft kunnen ontdoen van het imago van een handwerksman, die louter praktische kennis bezit. De hiërarchische verhouding tussen theorie en praktijk als zodanig blijft dus intact.¹⁷

3. Heidegger – Wittgenstein: de praktische wending

Heidegger

De praktische wending bij Heidegger staat in de specifieke context van zijn uitwerking van de Zijnsvraag. In *Sein und Zeit* (1927) zet Heidegger de vraag naar de zin of betekenis van Zijn als *de* filosofische hoofdvraag op de kaart. Om deze vraag te verduidelijken, alvorens haar te kunnen beantwoorden, moeten we volgens hem het zijn van degene die de vraag stelt, de mens, analyseren. Dit doet Heidegger in het eerder deel van *Sein und Zeit*. *Erzijn* – *Dasein* in het Duits – is zijn term voor het individueel menselijke bestaan of zijn. In zijn doorsnee alledaagsheid heeft *erzijn* volgens Heidegger altijd al een rudimentair en impliciet begrip van z'n eigen zijn en van dat van andere entiteiten. Heidegger werkt dit doorsnee-zijnsbegrip uit aan de hand van een analyse van *erzijn*. Dit wil zeggen: de mens in zijn alledaagse sociale praktijken.

Heideggers onderzoek naar alledaagse sociale praktijken en zijn hele terminologische apparaat met de vele neologismen (die het lezen van *Sein und Zeit* in eerste instantie moeilijk maken), is expliciet een kritiek op, en een alternatief voor, de filosofische traditie, waarin men de theoretische verhouding tot de werkelijkheid als uitgangspunt of model heeft genomen en altijd is uitgegaan van een scheiding tussen subject en object of mens en wereld (zie het Cartesiaanse raamwerk).

Volgens Heidegger heeft men altijd het theoretisch kennen van de

wereld als uitgangspunt genomen voor de interpretatie van het subject, het object en de werkelijkheid als zodanig. Dit wil zeggen dat de afstandelijke en contemplatieve relatie van de wetenschapper of filosoof tot de werkelijkheid als model wordt genomen voor alle vormen onderzoek. Maar het kennen van de wereld is volgens Heidegger niet de primaire zijswijze van de mens. De mens is in eerste instantie in een praktische omgang met de dingen verwickeld. Door toch de kenverhouding als model te nemen zijn alle pogingen in de geschiedenis van de filosofie om subject en object te interpreteren mislukt.¹⁸

Om met het subject te beginnen, de Cartesiaanse interpretatie van de mens is volgens Heidegger al teveel 'ingekleurd' of ingevuld en daarom problematisch. Het subject is daarin primair opgevat als iets mentaals, spiritueels, een waarnemer in een innerlijke sfeer (transcendentiaal ego). Maar volgens Heidegger is *erzijn* 'in geen geval ingekapseld in zijn innerlijke sfeer, waaruit het pas naar buiten treedt zodra het zich ergens op richt en iets in zijn greep probeert te krijgen; het is juist vanwege zijn primaire zijswijze altijd al "buiten" bij een zijnde dat vanuit de telkens al ontdekte wereld tegemoet treedt'.¹⁹ Om deze reden karakteriseert Heidegger *erzijn* als *in-de-wereld-zijn* en niet als een subject *tegenover* een object of wereld als geheel van objecten. *Erzijn* begrijpt zichzelf en de wereld altijd (in eerste instantie en vooral) vanuit de overgeleverde traditie, verhalen, praktijken en cultuur, waarin hij zich bevindt.

Deze perspectiefwisseling impliceert dus ook een andere opvatting van objecten. Waar het object in de filosofische traditie sinds Descartes wordt opgevat als een levenloos en meetbaar ding, maakt Heidegger een onderscheid tussen objecten als 'terhandenzijnden' en als 'voorhandenzijnden'. 'Terhandenzijnden' verwijst naar dingen/objecten/artefacten voor zover we ze gebruiken zonder expliciet bij dat gebruik en bij de eigenschappen van die dingen na te denken; maar in ons gebruik van een terhandenzijnde (ook wel 'tuig', *Zeug*) drukken we wel een bepaald praktisch begrip uit van het ding. We weten *hoe* we het moeten gebruiken. Dit begrip is fundamenteel in de zin dat het de basis en het beginpunt is voor iedere filosofische uitwerking van het zijnsverstaan. Dit is volgens Heidegger dus de primaire wijze waarop we met objecten in aanraking komen. 'Voorhandenzijnden' verwijst naar dingen/objecten/artefacten voor zover we niet langer praktisch met ze omgaan (alledaagse gebruik), maar voor zover we ze observeren en bestuderen. Dit is een secundaire of afgeleide manier van omgang met de dingen.

Maar deze afgeleide manier van omgang met de dingen is nog steeds een omgang met de dingen, alleen existentieel niet een primaire. Ook in een wetenschappelijke benadering gaat het ons op een bepaalde manier

16 Zie zelfportret uit 1649 dat nu hangt in de Gemäldegalerie in Berlijn.

17 Het is in dit opzicht relevant om op te merken dat wanneer tegen het einde van de zeventiende eeuw in Frankrijk in

het 'débat sur le coloris' de kleur naast of zelfs boven de tekening wordt geplaatst in de hiërarchie van de schilderkunst, dit niet zozeer gebeurt onder verwijzing naar de emotionele reacties die kleuren (kunnen) oproepen, maar naar de intellectuele kwaliteiten van de kunstenaar om de juiste kleuren (combinaties te kiezen). Zie voor het 'débat sur le coloris' Teysseire 1957.

18 Zie vooral Heidegger 1998, §13.

19 Ibidem, 91 (62).

om deze objecten, zijn we met ze begaan. De praktische relatie is daarom ook nu niet helemaal verbroken, al is het niet een alledaagse en niet primaire omgang. Wel is het zo dat deze wetenschappelijke omgang met objecten pas op gang komt als de *alledaagse* omgang is verbroken: als een object stuk is, niet werkt zoals het zou moeten, of als we het niet kunnen vinden, dan gaan we op (wetenschappelijk) onderzoek uit.²⁰

Hoewel het Heidegger uiteindelijk gaat om het begrijpen van het in-de-wereld-zijn als totaal of geheel, van de wereld als geheel, en van het Zijn als geheel, spreekt hij in zijn analyse van het erzijn in de alledaagse praktijken van verschillende ‘werelden’. De wereld van het hameren, van het schrijven, van het kleermaken, etc. Deze werelden zijn kleine totaliteiten: de terhandenzijnden verwijzen naar elkaar en naar andere erzijnden. In de wereld van het kleermaken, bestaan deze verwijzings- en betekenisrelaties bijvoorbeeld uit de schaar die de stof op de juiste maat knipt; de stof die van een bepaald bronmateriaal is gemaakt, dat materiaal dat door andere mensen wordt verzameld en/of geplant; en de stof die samen met de naald en draad tot een kledingstuk wordt voor een consument. Heideggers ‘werelden’ zijn vergelijkbaar met de ‘sociale praktijken’ uit Schatzki’s definitie.

Samenvattend is er volgens Heidegger in de filosofische traditie vanaf Plato dus aan de ene kant sprake van een verkeerde interpretatie van de theoretische houding (namelijk als louter mentaal, observerend, in plaats van een (afgeleide) vorm van betrokkenheid op de wereld/dingen); en aan de andere kant heeft er in deze traditie een onterechte generalisatie van deze (verkeerd geïnterpreteerde) theoretische houding plaatsgevonden, zodat het is gaan gelden voor alle relaties tot objecten. Met behulp van de focus op alledaagse praktijken en de introductie van de nieuwe termen wil Heidegger deze twee problemen in één klap oplossen.

Wittgenstein

Net als Heidegger begint Wittgenstein in zijn *Philosophische Untersuchungen* met alledaagse sociale praktijken, die hij ‘taalspelen’ noemt. Niet het denken maar het handelen is het ‘fundament’ voor taal.²¹ Dit punt komt, onder andere, naar voren in Wittgensteins bespreking van regels en regelvolgen. Hierin laat hij zien dat het volgen van een (expliciete) regel niet een intellectuele of mentale handeling is – zoals men gewoon is te denken – maar het simpelweg doorgaan, je weg vervolgen in bepaalde situaties. Aan de hand

20 Er worden in de wetenschap natuurlijk ook objecten en fenomenen onderzocht en ontdekt die geen rol in het dagelijks leven spelen of die niet eerst stuk zijn gegaan. Denk bijvoorbeeld aan het Higgsboson. Dit zal Heidegger niet ontkennen. Hij wil echter het verschil in houding tegenover, of benadering van, objecten laten zien in de wetenschap en in het dagelijkse leven. Hierbij heeft het dagelijkse leven volgens hem het primaat. Een volgende stap is de houding tegenover objecten uit het dagelijkse leven uitwerken en toepassen op de wetenschap. Dat wil zeggen, de wetenschap als praktijk, of beter, als praktijken benaderen. Zie de benadering van Latour (1999) en STS in het algemeen.

21 Dit is natuurlijk een ander soort fundament dan waar Descartes op uit is en op uitkomt.

van voorbeelden van meestal simpele wiskundige regels of getallenreeksen toont Wittgenstein aan dat het gehanteerde regelbegrip – regels als ideale, of externe objecten die hun toekomstige toepassingen zelfstandig vastleggen en bepalen – niet klopt.²²

Wittgenstein maakt een onderscheid tussen de causale en normatieve bepaaldheid van taal en regels. Over de relatie tussen regel (wegwijzer) en het handelen schrijft hij: ‘I have been trained to react to this sign in a particular way, and now I do so react to it. But this is only to give a causal connexion; to tell how it has come about that we now go by the sign-post; not what this going-by-the-sign really consists in. On the contrary; I have further indicated that a person goes by a sign-post only in so far as there exists a regular use of sign-posts, a custom’.²³ Het causale vindt Wittgenstein niet interessant, maar dat wil niet zeggen dat hij denkt dat het niet bestaat; het gaat hem om de normativiteit, omdat daar de betekenis wordt gelokaliseerd, en dit verbindt hij met de praktijk(en). Regelvolgen is een praktijk en de regel zelf is dus ook geworteld in een sociale praktijk, het taalspel, en de normativiteit van (taal en) regels ook.

Het begrip ‘taalspel’ zelf duidt al op een praktische wending. Het verwijst naar een opvatting van taal als iets dat in ruimte en tijd bestaat en wordt gesproken, in plaats van als een abstract systeem van tekens en betekenissen. Taal is zowel zelf een activiteit (vgl. ‘speech act’ theorie) als altijd omringd door en ingebed in andere (niet-talige) handelingen. ‘Taalspel’ verwijst naar deze combinatie van taal *en/als* handelingen: ‘[t]he term “language game” is meant to bring into prominence the fact that the speaking of a language is part of an activity, or of a form of life’.²⁴

In dit citaat is de notie van *levensvorm* naar voren gekomen in verband met die van het ‘taalspel’. Beide begrippen worden door Wittgenstein – in overeenstemming met zijn ideeën over begripelijkheid (familiegelijkenissen) en de rol van filosofie – niet precies gedefinieerd. Wel kan er uit de context en met behulp van de voorbeelden het een en ander duidelijk worden over wat ze betekenen. Waar Wittgensteins voorbeelden van taalspelen meestal – maar niet uitsluitend – simpele of ‘primitieve’ activiteiten beschrijven, waarin uitspraken en handelingen samen optreden, duidt ‘levensvorm’ op complexere en gecontextualiseerde manieren van (samen)leven: patronen van handelen en spreken die een bepaalde socio-culturele entiteit constitueren. Het kan verwijzen naar een subcultuur binnen een samenleving, een cultuur in het algemeen, of zelfs naar een manier van leven van een bepaalde biologische soort – de *menselijke* levensvorm bijvoorbeeld.²⁵ Wittgenstein licht toe: ‘to imagine a language

22 Zie Wittgenstein 2001, §§143-52 en 179-219.

23 Ibidem, §198.

24 Wittgenstein 2001, §23.

25 Zie voor deze interpretatie Schatzki 1996, p. 67.

means to imagine a life-form.²⁶ Dit duidt opnieuw op de verwevenheid van taal, handelen en levensvorm.

Net als Heidegger legt Wittgenstein het primaat bij praktische kennis (of begrijpen). Wittgenstein doet dit echter niet vanuit een streven naar eenheid. Waar Heidegger uiteindelijk op zoek is naar het Zijn, blijft Wittgenstein steeds 'hameren' op de verschillende manieren waarop woorden worden gebruikt en de verschillende situaties waarin termen (telkens iets) veranderen van betekenis. Het gaat hem uiteindelijk niet om de totaliteit van zoiets als wereld, of samenleving, cultuur. Een dergelijk eenheidsstreven is volgens hem eerder een van de problemen van de traditionele filosofie/metafysica. Het gaat Wittgenstein om de specificiteit van ieder taalspel en niet om de essentie van het taalspel.

Voor de opvatting van filosofie betekent dit dat Wittgenstein de filosoof niet langer als een expert of deskundige ziet die in een soort metataal (bijv. metafysica of ethiek) *over* de gewone taal en werkelijkheid spreekt en deze duidt, maar van binnenuit onderzoekt hoe de taal werkt, ondanks onze neiging om ons te laten misleiden door de taal.²⁷ Eén van de manieren waarop Wittgenstein dit doet is door de 'wat is vraag' te vervangen door vragen als 'hoe hebben we ... geleerd?' of 'hoe gebruiken we ... in het taalspel?'.²⁸

Conclusie: praktische wending in en buiten de filosofie

Als we nu terugkeren naar Schatzki's definitie dan moeten we eerst opmerken dat de notie van 'sociale praktijk' is terug te vinden in het werk van beide filosofen. Bij Heidegger correspondeert het met 'wereld' in de zin van 'de wereld van het hameren of schrijven'. Bij Wittgenstein correspondeert het met zijn begrip 'taalspel', waarin denken en handelen samenkomen en dat begrepen moet worden tegen de achtergrond van een gedeelde culturele, historische en/of natuurlijke 'levensvorm'.

Laten we dan kijken naar de afzonderlijke elementen uit de definitie van Schatzki. De definitie was: 'praktijken zijn belichaamde, door materie bemiddelde reeksen van menselijke activiteit die centraal zijn georganiseerd rond gedeeld praktisch begrip'. Ik begin met menselijke activiteit. Zowel Heidegger als Wittgenstein wendt zich af van de intellectualistische visie op mens en wereld, en maken een draai naar alledaagse praktijken. Niet een of ander rationeel principe of propositie, maar gedeelde praktijken zijn

het fundament voor ons denken, en voor zowel subject als object, geest als lichaam. Wittgensteins *levensvorm* en *taalspel*, en Heideggers *erzijn* en/als *in-de-wereld-zijn* zijn in dit verband belangrijke begrippen.

Het volgende punt is het lichaam. Hoewel niet in detail uitgewerkt door Wittgenstein en zelfs nauwelijks gethematiseerd door Heidegger, denken ze het lichaam en de geest niet als principieel (en ontologisch) van elkaar gescheiden, maar als innig met elkaar verweven. De sociale praktijken bestaan uit handelingen, die door *belichaamde* subjecten worden uitgevoerd, en hierin spelen mentale representaties of toestanden niet een doorslaggevende rol.²⁹

De aandacht voor materiële bemiddeling of voor de rol van objecten in sociale praktijken hebben we voornamelijk bij Heidegger gezien.³⁰ Zijn onderscheid tussen terhandenzijnden en voorhandenzijnden betekent een wezenlijk nieuwe kijk op onze omgang met objecten. Het primaat van het terhandene ten opzichte van het voorhandene, waarbij het laatste in feite een gemodificeerde vorm van het eerste is, relativeert de natuurwetenschappelijke houding, die ook in het dagelijks leven is doorgedrongen.³¹

Dit hangt samen met het gedeelde praktische begrijpen uit de definitie van Schatzki. Dit aspect zijn we wel weer bij Heidegger en Wittgenstein tegengekomen. Praktische kennis wordt gezien als funderend voor theoretische of propositionele kennis. Volgens Wittgenstein ligt de betekenis van een regel in de praktijk en bestaat het volgen van de regel in het correct voortzetten van een reeks of van de weg in het geval van een wegwijzer. Bij Heidegger is het alledaagse praktische begrip het beginpunt voor de filosofische uitwerking van de zijnsvraag. Hoewel niet expliciet aanwezig in het werk van Wittgenstein en Heidegger kan hun praktische wending wel worden verbonden met een andere opvatting van de hiërarchische verhouding tussen theorie en praktijk zelf. Niet langer is theorie, opgevat als contemplatie en reflectie hoger en waardiger dan de praktijk, opgevat als het mechanisch en lichamelijk uitvoeren van wat de geest wil. Dit is overigens meer bij Wittgenstein het geval dan bij Heidegger.

26 Wittgenstein 2001, §19.

27 Zie, voor deze interpretatie van Wittgenstein, Cerneau 1988, 8-12.

28 Volgens Wittgenstein is de 'wat is-vraag' een vorm van misleiding door de taal. Door bijvoorbeeld steeds hetzelfde woord in andere situaties te gebruiken denken we woorden, begrippen, personen en objecten essenties hebben die we kunnen achterhalen: wezensdefinities geven. We ontmaskeren deze talige misleidingen door ons af te vragen hoe we bepaalde woorden en begrippen hebben geleerd en hoe we ze gebruiken in verschillende en alledaagse situaties. Deze reflecties op de alledaagse praktijk en het gebruik van woorden is wat de filosoof volgens Wittgenstein moet doen. Zie, voor Wittgensteins opvatting van filosofie, vooral Wittgenstein 2001, §§89-133.

29 De rol van het lichaam in sociale praktijken is door latere filosofen als Merleau-Ponty, en door praktijktheoretici als Bourdieu, verder uitgewerkt. En zie, voor een interpretatie van Wittgensteins ideeën over het belichaamde subject, Bax 2009.

30 Toch kan Wittgensteins hier wel mee in verband worden gebracht. In zijn *Lectures and Conversations on Aesthetics* (Wittgenstein 1966) bespreekt hij bijvoorbeeld het werk van de kleermaker. Maar ook in Wittgensteins biografie is voldoende te vinden over zijn positieve opvattingen ten aanzien van de ambachten en van ambachtelijke producten.

31 In de *Science and Technology Studies* zien we een uitwerking of radicalisering van deze houding tegenover de wetenschap, voor zover het de wetenschap opvat als een verzameling van (elkaar overlappende) praktijken, die bovendien niet principieel (en categorisch) van niet-wetenschappelijke praktijken zijn gescheiden – door bijvoorbeeld bijzondere cognitieve of intellectuele eigenschappen van de beoefenaars of door bijzondere eigenschappen van een transhistorische en universeel geldige methode – maar waarin bepaalde vaardigheden zijn aangeleerd, en waarin de omstandigheden beter kunnen worden gecontroleerd. Zie bijvoorbeeld Latour 1999.

De praktische wending in de filosofie heeft op (minstens) twee terreinen consequenties gehad. Aan de ene kant is er door de conceptualisering van sociale praktijken een overkoepelend perspectief ontstaan van waaruit in verschillende wetenschapsgebieden nieuwe objecten en fenomenen kunnen worden geanalyseerd (en oude objecten op een nieuwe manier). ‘Sociale praktijken’ is een belangrijk heuristisch begrip in verschillende wetenschappelijke disciplines.³² Aan de andere kant kan de praktische wending worden verbonden met een herwaardering van de status van de ambachten en technische beroepen, en dus ook van de intellectuele beroepen, wetenschap, en filosofie. Het speelt dan een rol in het omvergooien van bestaande sociale hiërarchieën.

In dat kader moet de rol van de filosoof in de samenleving worden geherinterpreteerd. Hierbij moet worden opgemerkt dat de functie en status van de filosoof bij Heidegger duidelijk traditioneler is dan bij Wittgenstein. Heidegger ziet de filosoof (lees: zichzelf) meer als leider en wegwijzer voor de mensheid. Wittgenstein wil de filosofie niet als een bijzondere of zelfs een afzonderlijke discipline zien die boven (hoger) of onder (funderend) is voor andere disciplines, en die niet voor gewone stervelingen is weggelegd, maar juist aanwezig in en verspreid door de verschillende disciplines en alledaagse sociale praktijken. Filosofie wordt daarmee minder elitair en ontzagwekkend, maar juist belangrijker want overal aanwezig (zij het niet op alle momenten).

Dit brengt mij, tot slot, bij de kunstenaar/schilder in onze tijd. Ik wil dan vooral wijzen op het feit dat kunstenaars tegenwoordig masterdiploma’s aan de universiteit kunnen behalen, of daar zelfs kunnen promoveren op hun artistieke onderzoek. Dit is een wezenlijk andere opvatting van de kunsten: niet het eindproduct staat centraal (Cartesiaanse raamwerk), of het mentale proces (of de afwezigheid daarvan), maar de activiteit van het schilderen of produceren van kunst zelf (inclusief schetsen) dat zowel praktische als theoretische componenten bevat. Praktijk en theorie worden hierin anders opgevat; er is sprake van een onderlinge beïnvloeding van theorie en praktijk. In een geslaagd artistiek onderzoek moeten het theoretische of intellectuele deel en het praktische of productieve deel elkaar aanvullen en samen een meerwaarde vormen. Het is dus expliciet niet zo dat het kunstwerk louter een illustratie bij de theorie of tekst is, of dat de theorie een verklaring of uitleg van het kunstwerk is. In dergelijk artistiek onderzoek

³² Zie bijvoorbeeld Reckwitz 2002. Reckwitz noemt niet het tweede aspect omdat hij het vooral heeft over de tweede betekenis van ‘praktijk’ en het emancipatorische aspect van de praktische wendingen in de verschillende wetenschappelijke disciplines dat op Marx teruggaat, niet bespreekt. Zie, voor de invloed van Marx en het Marxisme op Wittgenstein, Gakis 2012, 236-279. Reckwitz noemt wel nog een ander punt dat in mijn essay onderbelicht is gebleven. Dit zijn de mogelijkheden die de praktische wending ons biedt tot nieuwe manieren van zelfinterpretatie en tot het veranderen van het mens- en zelfbeeld. Denk hierbij aan de belangrijke rol die het lichaam speelt bij hedendaagse praktijkdenkers, en aan de anti-essentialistische opvatting van persoonlijke identiteit: identiteit als kruispunt van verschillende sociale praktijken.

zien we de vermenging van wetenschappelijke met artistieke praktijken, en dit herinnert ons eraan dat in beide praktijken zowel intellectuele activiteiten als praktische vaardigheden (even) belangrijk zijn.

Lijst van gebruikte literatuur

Aristoteles 1997

Aristoteles (1997), *Ethica Nicomachea*, vert. [uit het Grieks], ingel. en van aantek. voorz. door Charles Hupperts en Bartel Poortman, Amsterdam: Kallias.

Aristoteles 2003

Aristoteles (2003), *Metaphysics* (fragmenten), in Scharff, R.C. and Dusek, V. (red.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition. An Anthology*, Malden-Oxford-Melbourne, 22-4.

Bax 2009

Bax, Chantal (2009), *Subjectivity after Wittgenstein: Wittgenstein's embodied en embedded subject and the debate about the death of man*, Proefschrift Universiteit van Amsterdam, Enschede.

Bernstein 1971

Bernstein, R.J. (1971), *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*, Philadelphia.

Bourdieu 1977

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, transl. R. Nice, Cambridge studies in social anthropology, 16, Cambridge. Translation with revisions of *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Geneva (1972¹).

Bourdieu 1990

Bourdieu, P. (1990), *The Logic of Practice*, (Transl. R. Nice), Cambridge. Translation of *Le Sens pratique*, Paris (1980¹).

Certeau 1988

Certeau, M. de (1988), *The Practice of Everyday Life*, transl. S. Rendall (translation of *L'invention du quotidien, I, arts de faire*), Berkeley-Los Angeles-Londen.

Certeau 1998

Certeau, M. de (1998), *The Practice of Everyday Life Vol. II*, transl. T.J. Tomasik (translation of *L'invention du quotidien, II, habiter, cuisiner*), Mineapolis.

Descartes 1996

Descartes, René (1996), *Meditations on First Philosophy. With Selections from the Objections and the Replies*, vertaald en geredigeerd door John Cottingham, Cambridge University Press: Cambridge etc.

Feldman/Orlikowski 2011

Feldman, M.S. and Orlikowski, W.J. (2011), 'Theorizing Practice and Practicing Theory', in *Organization Science*, 22.5, 1240-1253.

Foucault 1979

Foucault, Michel (1979), *Discipline and punish: the birth of the prison*, transl. from the French by Alan Sheridan, Harmondsworth [etc.], Penguin books (1975¹).

Gakis 2012

Gakis, Dimitris (2012), *Contextual Meta-Philosophy: The Case of Wittgenstein*, Proefschrift Universiteit van Amsterdam, Enschede.

Heidegger 1998

Heidegger, Martin (1998), *Zijn en Tijd*, vertaald en van nawoord voorzien door Mark Wildschut, oorspronkelijke titel *Sein und Zeit* (1927¹), SUN: Nijmegen.

Hupperts/Poortman 1997

Hupperts, Charles en Poortman, Bartel (1997), 'Inleiding', in Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vert. [uit het Grieks], ingel. en van aantek. voorz. door Hupperts en Poortman, Amsterdam, 9-71.

Jonker 2008

Jonker, M.J. (2008), 'Meaning in art history: a philosophical analysis of the iconological debate and the Rembrandt Research Project', *Zeventiende Eeuw*, 24.2, pp. 146-161.

Jonker 2010

Jonker, M.J. (2010), 'Practices and Art Historical Meaning. The Multiple Meanings of Guido Reni's "Abduction of Helen" in its Early Years', *Incontri: rivista europea di studi italiani*, 25.2, pp. 149-162.

Latour 1999

Latour, B. (1999), 'Give me a Laboratory and I will Raise the World', in Biagioli, M., *The Science Study Reader*, New York-London, 258-275.

Marx 1972

Marx, Karl (1972), 'Stellingen over Feuerbach', in Marx, Karl en Engels, Friedrich, *De duitse ideologie. Deel I: Feuerbach*, SUN, Nijmegen, 7-9.

Plato 2003

Plato (2003), *The Republic*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, G.R.F. Ferrari (ed.), T. Griffith (transl.), Cambridge.

Reckwitz 2002

Reckwitz, A. (2002), 'Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing', in: *European Journal of Social Theory*, 5.2, pp. 243-263.

Schatzki 1996

Schatzki, T.R. (1996), *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York.

Schatzki 2001

Schatzki, T.R. (2001), 'Introduction', in Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K. and Von Savigny, E. (eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London-New York, pp. 1-14.

Teyssèdre 1957

Teyssèdre, B. (1957), *Roger de Piles et le débat sur le coloris au siècle de Louis XIV*, Paris.

Wittgenstein 1966

Wittgenstein, L. (1966), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, Cyril Barrett (red.), Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein 2001

Wittgenstein, L. (2001), *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Oxford (1953¹).

Wittkower 1952

Wittkower, R. (1952), *The Artist and the Liberal Arts*, Series: An inaugural lecture delivered at University College London, 30 Jan. 1950, London: H.K. Lewis.

Jan Patočka on being human in a technological culture

Eddo Evink

(transcription lecture)

Cinemabar, 23:15-00:00

*Transcription and editing: Tom Kayzel, Simund Schilpzand, Tivadar Vervoort
and Twan Kieboom*

I'll give an introduction into the philosophy of Jan Patočka, who lived from 1907 to 1977. He studied philosophy in Prague and also as an exchange student at the Sorbonne in Paris. After finishing his study in Prague he went to Freiburg to study with Edmund Husserl and Martin Heidegger. He was educated in phenomenology and from the 1960's on he developed his own ideas in phenomenology as an a-subjective phenomenology. Patočka was not able to have a real philosophical career, first of all because of the Second World War and secondly because in communist Czechoslovakia he could not have a position at the university since he did not want to teach communist philosophy. Since it was very hard to get his own philosophy published, he mainly focused on the history of thought up to the 1960's when he started to work out his own phenomenological ideas. In 1968, thanks to the Prague spring, he could finally become a professor in philosophy at the Charles University in Prague, and only for a few years. He was removed from the university in 1971. After that he gave underground seminars and lectures often in his own living room. One of the people who attended those lectures and who was already influenced by him before was Václav Havel, a well-known dissident who later became president of Czechoslovakia. He was highly inspired by Patočka's thought. The only moment in which Patočka became politically active was in January 1977, when he was one of the spokesmen of the manifest Charta-77. Out of this grew a large dissident movement in Czechoslovakia, but that was only after Patočka's death in March 1977. At that time all the spokesmen were arrested by the Czechoslovakia secret police. Patočka was severely interrogated and died after suffering heart-failure under police interrogation. We might say that it is quite a sad biography, which also makes clear why he did not become that well known and famous as other phenomenologists of the same generation like Sartre, Merleau-Ponty and Levinas. Nevertheless I think he is at least as interesting as his contemporaries. It did not help either that most of the texts that Patočka did get published were written in Czech. Only since the 1980's and 1990's work of Patočka has been translated in French and German, so even now there is only a small but growing group of people that is studying his work.

A subjective Phenomenology

What is Patočka's contribution to phenomenology? As you know phenomenology starts with analyzing how things appear to us. It doesn't make sense to judge about the things, to speak about things, to think about the reality in which we live, without first asking the question 'how does it appear?' How exactly is reality already there when we start to think about it? How is it already there when we start to analyze? We should focus on the way in which things appear and postpone all other judgments. Edmund Husserl has developed this notion as a method in terms of a transcendental reduction: the objects of scientific and philosophical analysis should be reduced to the field of appearance, the 'place' where things originally appear to us. The field of appearance, according to Husserl, is consciousness. Everything appears in consciousness. Patočka also follows his other teacher, Martin Heidegger, who insisted that human being (Dasein) is always already Dasein in the world and that, in its full existence, it is relating to the world, not only in terms of its consciousness. In discussion with Husserl's texts, Patočka has redeveloped the notion of transcendental reduction, as a reduction to the field of appearance which is not only consciousness, but a field of appearance that is a sort of cooperation between the things that occur to us and constitute themselves in their appearing, together with the world in which they appear and together with other subjects to whom they also appear. The field of appearance is therefore something of its own, it includes not only consciousness, but also an intersubjectivity. In addition, it includes the things in themselves, that also constitute the field of appearing, which means that it also includes the world. So how things appear to us, how the phenomena are constituted, should not be understood in terms of consciousness that constitutes the phenomena, but human beings should be understood instead as subjects participating in the constitution of the world, and of the phenomena. Even more important: the world and the phenomena also constitute us. So the world shapes us more than we shape the world ourselves. In this respect Patočka does not only criticize Husserl, who thought, as I said, that transcendental reduction is a reduction to consciousness, but he also criticizes Heidegger, who describes human Dasein as 'Dasein that designs worlds', that creates the worlds in which things appear. Even that, according to Patočka, is thought too much from a subjective point of view. The field of appearance is not subjective. The subject should be understood in relation to the field of appearance. This is what Patočka means with this notion of a-subjective phenomenology. In terms of the Dutch title of this whole festival '*De dingen de baas*': are we in charge or are the things in charge of us? Do we dominate things or do things dominate us? If we consider this question from an a-subjective phenomenological point of view, then the things dominate us more than we dominate the things. This because our relation to them shapes us, instead of that only we shape a world in which things appear to us.

Three movements of human life

Now the question is: how does the human subject relate to the world, by which it is constituted itself? Being constituted by the world, by the field of appearance, is thought of by Patočka in terms of surrender, dedication. We have to surrender to the world in order to find and understand ourselves. Only then we understand ourselves in the right relation to the world. So how does the human being relate to the world in which he lives? Here Patočka makes a distinction between three movements, three fundamental movements in which we relate to the world. He thinks this in terms of movements because he has a very dynamic idea of existence. Existence is not something stable, solid or fixed; it always is movement. Aristotle's idea of movement is very influential here. So there are three movements of human existence.

[1] The first is the movement of *anchoring* or *rooting*. We are always already embedded within a natural world, within a cultural world. We are first of all at home in the world. A world in which we are accepted. We need air to breathe and there is air to breathe. We need food to stay alive and there is food. And this is given to us from the time when we were a small child. Also, the moment we are born we are accepted within a community, to which we intuitively, instinctively surrender. So this is a passive relation of surrender to the world by which we are accepted. Now this safe world in which we can grow up might also be in danger. It is not necessarily really a safe world. But the danger can only be understood as secondary with regard to the idea that in principle we are accepted. Accepted in a cultural and natural environment. This is the passive movement of surrender.

[2] The second movement is more active. It's a matter of staying alive. This is the dimension of labour and work. Patočka calls it the movement of *self-prolongation* or the movement of *self-interest*. We may relate to the world in such a way that we stay alive. It is a movement of self-interest, of calculation, of conflict. These two movements, the passive movement of surrender and the active movement of self-prolongation, are supposed to take place within a stable world, a fixed world with clear structures. The reason why self-prolongation is also seen as moment of surrender is that in order to survive, we cannot give way to our first desire, but we have to postpone the desires we want to satisfy in an economical way. There is a temporary calculated moment of surrender, but always in service of the self-prolongation, which is central in the second movement. So both movements (rooting and self-prolongation) can be developed in a natural environment or society with clear structures.

[3] Now this all changes in the third movement, which is the real human movement according to Patočka, which is the movement of *break-through*. Here we break through the current structures and current arrangements in which we live. We break through the usual patterns, the usual world view, and we start to question our relation to the world. We try to have

rational insight in the world as a whole. And also a rational insight in our own existence. This is also the start of philosophy. The wondering: 'Why is the world as it is?' This is the beginning of the third movement of existence. Philosophy is a breakthrough because we do not take for granted anymore the usual world views that are supposed to be self-evident in a mythical society. The first time this movement took place, according to Patočka, and this he also sees as the beginning of history, is in Ancient Greek culture. In Greek civilization we can find the beginning of philosophy, which started with the attitude of wonder. So what is broken through here is the usual patterns of existence. Patočka also calls this the movement of truth. Because from this movement on we really try to understand what life is all about, what the world is all about. We try to find it out through rational insight. This is the change from *mythos* to *logos*. This is the real self-surrender, because in this third movement we also leave the notion of self-interest behind. We understand ourselves in relation to the world. And we have to accept that we surrender to a specific uncertainty, when we realize that the usual views and the usual pattern systems are not self-evident anymore.

This is also the beginning of metaphysics. The first metaphysicians did not only ask these questions, they also had answers. Think here of Plato, Democritus and Aristotle. What is most interesting in this change, according to Patočka, is not the answers, but their questions. From the start of philosophy there have been several answers about the essence of the world and of our lives. So according to Patočka, the main aspect of the start of philosophy is that we do not have definite answers. In terms of Plato: we question the usual points of view, the *doxa*. We cross the *choorismos*, the cleft between opinion and real knowledge, real *episteme*. Real knowledge, according to Plato, we can find in the ideas. But here Patočka says -and here he is clearly influenced by Heidegger- that if we try to survey our existence as a whole, if we try to survey reality as a whole, then we see that we can never reach this absolute knowledge. We do not have a God's eye point of view, we cannot survey our own existence, so we are always stuck with questions we cannot answer. Thus, questioning is the real attitude of philosophy. Now why can we not stay in this unstable uncertain mode of questioning? We have to go back to actual life in order to make decisions in our lives. So we should look for more or less stable principles. If we question the main views of the world, the main views of life, we need to find some answers as well. If we keep asking ourselves these questions there comes a certain moment, where we cannot live without answers anymore and then we become convinced by specific answers. Now this attitude of questioning our own attitude of life, questioning our way of life and questioning our world views; this attitude is a sort of oscillatory movement. Back and forth between the *doxa* we have and the effort to find the real justification for these *doxa*. The justification for the choices we make and the views of life we have. So the surrender of the

third movement of the breakthrough, is a surrender to a specific uncertainty, by which we have to live. Life in problematicity as it is called by Patočka. And it includes a surrender to those principles by which we try to live. This is not only the beginning of philosophy but also the beginning of responsibility. Because from now on we cannot refer to the usual way of life, we cannot refer to the world view that is shared in our culture. We have to rationally give an account of our world view and we also have to give a rational account for the choices we make in life. Now this attitude is what Patočka calls the 'care of the soul', an expression borrowed from Plato. We have to care for our soul. The soul should then not be taken as a thinking substance. No, the soul from an Aristotelian point of view is that which makes us human. Patočka describes the soul as a capability of truth. The soul is that in which we can develop the attitude of a rational, critical, questioning way of life.

Care for the soul

So there are three movements: Anchoring, self-prolongation and breakthrough or truth. The third movement started in ancient Greece and it results in the care of the soul, a specific rational attitude, a rational way of life. Now this care of the soul has had its own history. A history of several stages in the care of the soul. It starts in Greek culture, the step from *mythos* to *logos*. In terms of Plato we try to find insight in the world and in our lives through a dialogue of the soul with itself. According to Patočka it is for Plato in principle possible to find definite answers, to find knowledge of the eternal ideas. In Christianity we find the second stage of the care of the soul. And here Patočka claims that the soul is deepened. The soul is deepened in such a way that it has an abyss. We do not have access to eternal truths. We do not really understand our own soul. In Christian faith it is God who is more interior to us than we are to ourselves. From a Christian point of view we cannot understand our lives and existence as such. We cannot have full rational insight. This because rational reflection is always an addition to faith. The main idea in the Christian care of the soul is that life is a gift. Life is a gift of love by God to us. And now we have to answer to this gift. But the fact that it is a gift is something that is beyond our understanding. We have to accept this fact by faith. Now according to Patočka this is the highest point that has been reached in the care for the soul. The only problem is: it should be thought through more because one of the main ideas of the care of the soul was a rational way of life, and it is exactly faith here that limits this rational insight. The problem of the Christian care of the soul is then that it is not yet fully thought through. So, we might see Patočka's own phenomenology as an effort to change this Christian idea of the care of the soul in a secularized way. In other words, to understand the main aspect of the Christian care for the soul without the notion of faith, without the notion of God, and to still see our lives as a gift we cannot control. As a gift to which

we have to answer and as a gift to which we have to surrender. In one of his later texts he speaks of this in terms of an ontology of love. Life starts as a gift of love and we have to accept it. The best answer in our way of life, is not giving love back to God, but to give love through, to give love through to others.

Technology and sacrifice

Why is Christianity the highest form of the care for the Soul? According to Patočka there is a demise of the care of the soul in modern culture. The care of the soul gets lost. Rationality is no longer a rationality of personal insight into our own lives, but it becomes an instrumental rationality. It is no longer a care *for being* but a care *to have*. And here we can see a parallel with Husserl's view of history in his lectures for 1936's *Krisis der Europäischen Wissenschaften*, in which Husserl develops the idea that there is a dramatic change in early modern scientific thought, which has caused many problems within western culture. But I cannot go into details on that matter here. Anyhow, the care of the soul gets lost in modern times. Patočka understands this as a fall back from the third movement of life to the second movement of life. He says it is typical for modern culture, for technological civilization, that we relate to the world in terms of self-interest, in terms of calculation, in instrumental rationality. This is very close to Heidegger's view of technology as a *Gestell*, as a framing in which the world appears to us as *vorhanden*. Here the phenomena appear as things that can be dominated, that can be calculated. The result of this is that there are many technological developments that were supposed to give us control, to dominate the world and to reach more freedom in our relation to the world. As is made clear, though, by many other 20th century philosophers, for example by Adorno and Heidegger, this domination had as a result that subjects were more dominated by objects than that they could dominate the objects themselves. According to Patočka, this has led to a technological society, but also to a century that has been dominated by war. Because these technological powers have unchained immense powers that we could not have in control, and also shaped the possibility to kill each other in wars on a scale that was unthinkable in earlier times.

The only way to deal with this technological framing of the world is to find back the care for the soul, to find again the third movement of breakthrough. The movement by which we radically ask questions about the way we lead our lives and by which we do not think of our own lives as something calculable, but by which we understand ourselves as real subjects, and not as things among things. The latter idea is also part of the modern world view, according to Patočka. In the world view in which everything is calculable there is no subject anymore. There is no difference between objects and subjects, subjects become objects as well. You probably know many examples of this. For instance: bureaucratic organization in which you are no

more than a number. But also in the First World War, where many soldiers were sacrificed just as war tools for so-called 'higher' goals. We should question these 'higher' goals, according to Patočka. The only way to understand ourselves as real subjects, and not mere objects, is by finding again the care for the soul. By finding the real meaning of life by surrendering in a relation that escapes all calculation. This idea is developed by Patočka in terms of sacrifice. Sacrificing ourselves means that we do not think of ourselves as calculable, we do not think of other human subjects as calculable. We have to relate to them in a movement of dedication and devotion. Sacrifice does not mean suicide. Sacrifice means questioning the instrumental rationality which shapes our relation to the world in terms of *Gestell*. Through the notion of the care for the soul, we can then find new principles that are really convincing to us. If these are then different from the technologically dominating attitude towards the world, then we have to stick to them regardless of the consequences they have.

Patočka gave a few examples. Robert Oppenheimer and Andrej Sacharov were two dissidents, one in the USA and the other in the Soviet Union, two parts of the political opposition in the 20th century. They were both natural scientists and at a certain moment both of them realized how science had changed the world. They took their consequences by radically criticizing the way their political governments used the new technological possibilities that natural science had brought them. So both Oppenheimer and Sacharov became dissidents and sacrificed their careers. Patočka's main idea regarding technological civilization is that we should find again a questioning from of life, in which we are not focusing on self-interest, which is the usual view, according to Patočka, within the culture of *Gestell*. We should also understand ourselves in relation to the world in such a way that we acknowledge that the world shapes us more than we shape the world ourselves. We have to surrender to the world to devote ourselves in such a way that we let things appear as they should appear. I hope that this has all been a bit clear to you, and if not I'll be more than happy to answer some questions.

Questions

Audience member: In the First World War, soldiers were being sacrificed for the greater good, but isn't that an intricate part of war – I mean war in any era. For instance in Germanic and Nordic tribes it was customary for all men to die on the battlefield and to sacrifice themselves for the greater good.

Evink: Yes, that is right. To make this a bit more clear I should have told a bit more on what Patočka was saying about this. So the problem of the modern technological culture is that we relate to things in terms of domination,

which has changed in such a way that we cannot control them anymore: the disequilibrium of modern culture. So what happens to these powers is that at a certain moment they are unchained and if they are unchained at a moment of war, you get something like the First World War. What is new in the First World War according to Patočka is that because of these technological powers there was manslaughter on a much larger scale in which soldiers were no more than numbers. Soldiers became sacrificed in technological warfare. What interests Patočka here are several things. He refers to several people that have written about the experiences that soldiers had on the front, the so-called *front experience*. Ernst Jünger and Pierre Teilhard de Chardin have written about this. In the midst of this technological manslaughter they said they [the soldiers] found a specific experience of being part of a larger whole. Together with the soldiers they were fighting against, they were all part of this greater manslaughter and they were recognizing each other in this. Patočka relates this to the notion of *polemos*, which means war, but he also thinks of Heraclitus saying '*polemos pater pantoön*', war is the father of everything. There is unity in conflict. In this conflict of soldiers fighting against each other, undergoing the same thing, they recognized themselves in each other, so there was unity in this conflict. This is the first thing that interests him here. The second thing is that the soldiers were just numbers and for the generals they were losses in the way that you can lose weapons; you can lose cannons, you can lose soldiers. It's all the same from a technological point of view. But still we use the term sacrifice here. Exactly this use of the term sacrifice shows us that people are more than just war tools. So in this notion of sacrifice we can find a way out of the culture of technological domination and calculation, but then we have to understand exactly what sacrifice is about. For Patočka, the sacrifice for high ideals like the fatherland and its values and so on, is an inauthentic sacrifice. Briefly, an inauthentic sacrifice is a sacrifice for specific things. A real sacrifice is a sacrifice that is in relation, not to beings, but, in a Heideggerian sense, to *being* itself. A real sacrifice is something that shows our relation to the way in which things appear to us in an event. This is the way to find back again what really makes is human: the specific relation to the world, the relation in which we understand how things appear to us, in which we take part in the field of appearing. Not as something we create, but as something that also shapes us and creates us. Then we can understand again that things do not appear to us as calculative tools and things we can dominate, but things we have to take care of. So this a larger story to show the several meanings of the term sacrifice.

Now for everything I have said until now, this is all very short. And if you start asking what I mean with this exactly, there will be a very long answer. I just now only gave a few highlights. Are there more questions?

Audience member: I wonder why he uses the term sacrifice, because this is about self-elevation. Why would you call that a sacrifice and not empowerment?

Evink: he only calls it sacrifice in relation to the notion of *Gestell*, so in the culture of *Gestell* we can only understand our surrender, our devotion to the world and to others in terms of sacrifice. Because sacrifice is exactly that which transcends calculative economic relations. And why is this elevation understood in terms of surrender of sacrifice? Because according to Patočkawe can only – this is a Christian idea again – find ourselves by giving up ourselves. So the step from the second movement to the third movement is also the step in which we take distance from the self-interest by which we try to stay alive and we understand our own existence *really* if we do not only live for ourselves, but if we live in service of others.

Why do we have to live in service of others? Because – here we return to the idea of a-subjective phenomenology: we do not create the world, we do not constitute things. We are constituted by the world to which we relate, so we have a real self-understanding if we realize on the one hand that it is important how we relate to the world and interpret the way in which things appear to us and on the other hand we have to understand that it is *us* who constitute the world – but we have to devote ourselves to letting things be and letting them appear in the right way. But then we need to have a more humble relation to the world, which also shapes us, instead of having this modern attitude of a subject that creates worlds.

Audience member: inaudible.

Evink: Is it the question if there is another example of coming to terms with technological society, other than warfare and soldiers?

Audience member: no, no – the opposite. Ways of serving the world!

Evink: Well the examples he gives himself, I mentioned Oppenheimer and Sacharov who were willing to give up their careers in order to tell truth. The movement of breakthrough, the third movement of life is also a movement of truth. We have to look for what is really true regardless of our self-interest and whether we like it or not. What is really true is what we find as convincing to us, so what is really true is what we're convinced about.

So Oppenheimer and Sacharov were both living according to their ideals which were completely different from the world in which they lived and from the career they were supposed to have, so both were natural scientists that were actively engaged in the development of atomic bombs, and they

stopped it because they realized that working in this kind of research might destroy the world, instead of serving the world. And then they stood up and criticized their governments because of this and took the consequences of that as well. So this is transcending self-interest, for the sake of the truth. What we have to keep in mind here is that truth is the Heideggerian idea of truth, *aletheia*, *Unverborgenheit*, unconcealedness.

Audience member: But is this sort of transcendence an option for *large numbers* of people?

Evink: This life, in terms of care for the soul, is a sort of philosophical life. In a way you have to be a philosopher to live this way. Patočka said: it may be hard, but everyone is capable of choosing this attitude.

Audience member: But do you have to change the world? This kind of truth seems to have a high aim.

Evink: Not necessarily [people laugh]. Patočka saw philosophy more as a way of life, than as a specific kind of work that philosophers do, like reading and writing texts. He was such a philosopher too, but what he was really interested in is not this kind of teaching philosophy at the university, but 'spiritual life', another term for living in truth and care of the soul. Not necessarily the same as the life of an intellectual.

More questions?

Audience member: A question related to Heidegger, I was constantly hearing echoes of Heidegger. So, where does Patočka break away from Heidegger's thought?

Evink: in several ways, some more clear than others so... He sees the transcendental reduction as a reduction to appearing as such, the field of appearing. And there are a few passages in which he says that appearing is not the same as being so there takes some distance from Heidegger, but these passages are very hard to understand.

Audience member: Is he more directed to Husserl?

Evink: Yes, he is somewhere in between. Another difference is: the Heidegger from *Sein und Zeit* saw Dasein as a human being that designs new worlds, designs worlds in which things appear.

Audience member: Not as a subject!

Evink: No, no, no, not as a subject, that's true. But according to Patočka there is too much emphasis on the human, or subjective – if you will - side of this. Not on the human being, but being human and human existence that opens up new worlds in which phenomena can appear. I think Patočka is closer to the later Heidegger: we are more overcome by the world than that we open up worlds. And what is different too is the notion of movement, in which we can see Aristotle again. What really makes us human is a development of our soul in several steps, in a teleological way we become really human if we take the first step. Then we really develop the soul as a capability for truth, and this Aristotelian notion of movement in which we step by step realize ourselves, cannot be found in Heidegger.

Audience member: The notion of soul seems itself a reaction to Heidegger...

Evink: You're right, there is some criticism of Heidegger in the notion of soul. According to Heidegger there is only one way out of the *Gestell*, the framing of technology. And that is through art. Art can show us new non-calculative relations to the world. In the famous Spiegel interview Heidegger even says: only a god can save us. And Patočka says: finding a better moral attitude in life, care of the soul, can get us out of technological civilization.

Where he agrees with Heidegger is a very pessimistic dark view on modern society as *Gestell*. What's interesting here is that the last text Patočka wrote, a political manifest in 1977, for Charta 77, in which he criticized the Czechoslovakian communist government for taking a very cynical attitude, only trying to maintain its power. The start of Charta 77 was to remind the government on the Helsinki agreements on human rights they had signed a few years earlier. He refers to the notion of human rights and also Immanuel Kant – we can find ideas in his moral philosophy that are almost the same as these notions of human rights – and Patočka refers to Kant as a defender of human rights, which is a much more positive reference to modern culture because these human rights were only developed in a modern culture. So implicit here is a more positive view on specific modern ideas.

Moderator: Last question!

Audience member: Thank you for a lovely presentation, I have a question because you talk about tragedy. I had to think of a distinction made recently between choices in classic and in modern tragedy. Where classic choices are basically framed like 'your money or your life' making it very obvious what you should pick, with more modern choices, in modern tragedy, you are forced to choose between your freedom and your life, in the sense that you can show that you are free only by dying. I was wondering if you could

elaborate on the kind of sacrifice that is made by, for instance, Oppenheimer. Should we rather understand that as a modern or a classic choice?

Evink: Well Oppenheimer wasn't killed...

Audience member: [disappointed] Oh...

Evink: He lost his career, so I wonder if you can understand this in terms of modern versus ancient tragedy, but what I could understand from your question is a relation between freedom and death. Freedom is also an important part of the care of the soul, we can really free ourselves from our self-interests by devoting ourselves to the world in which we live and to other human beings in this world. So by taking distance from an instrumental rationality, from in the technological *Gestell*. We can regain our freedom as well, but then we have to sacrifice the self-interests which are central to human life as it is supposed to be lived in a culture of *Gestell*. So we have to give up ourselves to then find ourselves as people living in dedication and devotion, which is living in freedom and making our choices.

A consequence of this might be death. It's not that we look for it but we should be willing to accept it. And he accepted it himself: he stood up for the truth and took the consequences of it, he took the risk of being killed by standing up to the powers that were in his time, and it actually happened.

When it comes to ancient tragedy I think fate plays an important role and I think it is part of the third movement and the beginning of philosophy in ancient Greek culture that this notion of fate eventually is lost. That makes me hesitant to compare sacrifice in modern time to sacrifice in ancient tragedy, it is not a matter of fate, it is a matter of finding real rational insight which can never be really found. It has to be looked for in a way of life that always wants to give rational accounts of the choices we make. And here responsibility means something else than the responsibility that is at stake in a mythical world that is divided between divine infinite gods, and finite human beings that should not cross this border in hubris. So real responsibility cannot be found in this Greek world view which is still at stake in the ancient tragedy. Real responsibility can only be found from the third movement on, which starts with Greek philosophy and Greek politics in the polis as well.

De demagoog en de onwetende

*Sander Kruse
(transcriptie lezing)
Cinemazaal, 20.00-20.45*

(transcriptie en redactie: Channa van Dijk en Deva Waal)

De titel ‘de demagoog en de onwetende’ is eigenlijk waar ik naar toe wil gaan bewegen. Ik heb een soort dubbele doelstelling voor deze avond. Ik was gevraagd om een verhaal te vertellen over obscure verlichtingsdenkers en ben toen gaan nadenken hoeveel obscure verlichtingsdenkers ik eigenlijk kende. Dat waren er een heleboel, maar ik wil de boel een beetje op z’n kop zetten: ik wil het met u over een u misschien onbekende verlichtingsdenker hebben, die eigenlijk niet obscuur zou moeten zijn. Ik wil eigenlijk een lans breken voor deze denker: Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, omdat ik het heel belangrijk vind dat u hem kent. Vanwege de inhoud van zijn ideeën, maar aan de andere kant ook omdat het iemand is die gewoon heel erg lief was. Die kant van denkers en een persoonlijke connectie die je kan krijgen met een denker als je meer van een denker te weten komt, als je je meer in een denker verdiept, dat is in ieder geval iets dat mij altijd heel erg drijft en dat wil ik ook een klein beetje proberen over te brengen. Aan het einde kunt u dan voor u zelf beslissen of ik daar in ben geslaagd.

Dus ik wil aan de ene kant iets vertellen over het denken van De Condorcet en niet een soort algemene introductie op z’n denken, want dat wordt altijd een beetje: ‘ohja, dit heeft hij ook nog bedacht en dit ook’. Maar ik wil iets specifiek gaan en dat is het verhaal van ‘De demagoog en de onwetende’, want dan gaat u naar huis met iets concreets, waarvan u zegt: die Condorcet heeft daar toch interessante ideeën over gehad en wellicht ga ik mezelf daar ook eens in verdiepen. Dat is wat ik wil doen en daarbij wil ik ook een punt maken in meer bredere zin over de geschiedenis van de politieke theorie en het denken over democratie. Dat is de inhoudelijke lijn die ik in wil gaan zetten en aan de andere kant, die lijn vertellende, zal van alles en nog wat over De Condorcet duidelijk worden.

U ziet een klein beetje aan wanneer hij leefde dat hij nogal roerige tijden heeft meegemaakt: hij werd geboren in de tijd van het Ancien Régime. Hij groeide op in een adellijke familie. En zijn vader, die militair was, kwam te overlijden. Zijn moeder werd daarmee voor de tweede keer weduwe en had het helemaal gehad met mannen die haar verlieten op deze wijze en zij heeft haar zoon ongeveer dood geknuffeld. Tot z’n achtste jaar liep Condorcet rond in jurkjes die zijn moeder voor hem had gekocht en eigenlijk week zij niet van zijn zijde. Zijn oom heeft hem toen op achtjarige leeftijd min of meer gered, tenminste; hij heeft hem naar een jezuïetenschool gebracht.

Daar heeft Condorcet in ieder geval voor de rest van z’n leven een hekel overgehouden aan alles wat met het katholieke geloof te maken had, maar hij heeft daar wel uitermate veel geleerd.

Hij wordt op het moment dat hij zijn eerste opleiding bij de jezuiten heeft afgerond, naar het militaire bestaan getrokken door zijn familie. Hij zou net zoals zijn vader het leger in moeten gaan. Dat wilde hij absoluut niet, zijn passie lag echt bij de wetenschap. Dit laat toch wel een belangrijke persoonlijke kant van hem zien, dat hij tegen de wens van zijn familie en vooral de wens van zijn moeder in ervoor koos niet het leger in te gaan. Hoewel je daar natuurlijk ook wel weer over kunt twijfelen, omdat die moeder het misschien wel heel erg prettig vond dat hij niet het leger in ging zoals zijn vader en de rest van de familie en niet zou sterven op het slagveld of zoals zijn vader domweg van z’n paard af zou sodemieteren.

Hij gaat wiskunde en natuurkunde studeren; de nieuwe natuurwetenschappen die in de achttiende eeuw en na de eerste aanzet in de zeventiende eeuw volledig tot bloei komen. Vooral de wiskunde fascineert hem. Hij wordt onder de vleugels van d’Alembert genomen (een beroemde wiskundige) en op jonge leeftijd heeft hij al waanzinnige inzichten in de kansrekening. De kansrekening was een tak van de wiskunde die in deze tijd ook grote sprongen maakte. Het zou deze wiskundige en ook interesse voor natuurwetenschappelijke kant zijn, die zijn denken en handelen later heel erg zou gaan beïnvloeden.

Nadat hij dan is afgestudeerd en opgenomen is in de Académie Française spreekt hij een soort jubel uit; dat hij nu dankzij de natuurwetenschappelijke methode alle vragen over de werkelijkheid, zowel de natuurlijke als de maatschappelijke werkelijkheid, zou kunnen beantwoorden. Dat is iets waar hij heel sterk in gelooft en dat is iets waar hij zich zijn hele leven voor zou inzetten. Dus aan de ene kant wetenschapper, maar aan de andere kant wordt hij ook meegezogen in de grote politieke en bestuurlijke problemen van zijn tijd. Hij gaat voor Turgot, die een tijd minister van economische zaken geweest is onder Lodewijk XVI, werken. Uiteindelijk wordt Turgot uit de regering gewerkt door meer conservatieve geesten die eigenlijk zijn hervormingsagenda proberen te dwarsbomen. Condorcet houdt daar het idee aan over dat het Ancien Régime ook in die veranderende maatschappij, die komende moderne maatschappij, niet meer houdbaar is. Eigenlijk in deze periode, zo’n beetje de vooravond van de Franse Revolutie, verandert Condorcet van een meer wetenschapper naar een echte ‘politique’, zoals een aantal filosofen in Frankrijk in die periode werden genoemd.

Hij gaat zich bezighouden met het nadenken over vooruitgang, de centrale ideeën van de Verlichting, maar vooral ook hoe die ideeën over de Verlichting de maatschappij kunnen veranderen en hoe je dat dan moet gaan organiseren. Daar is Condorcet, denk ik, heel erg belangrijk in geweest. Waarom, om maar vast één ding neer te zetten, het eigenlijk heel belangrijk

is om Condorcet te lezen en te bestuderen, is die kwestie van vooruitgang. Het idee van vooruitgang als maatschappelijke acceptatie van innovatie, dus niet een soort concept om de menselijke geschiedenis aan op te hangen, maar ook een concept als doelstelling voor de menselijke maatschappij, als opdracht om het menselijk bestaan te perfectioneren in het hier en nu, dat is eigenlijk van hem.

Hij is een van de eerste denkers die het verlichtingsdenken al probeert samen te vatten, relevant te maken en vooral ook in een maatschappelijke context te plaatsen. In die zin is hij ook één van de vroege sociaal wetenschappers van Frankrijk. En een kernpunt daarin is altijd voor hem geweest: hoe organiseren wij dan de dingen? Hoe bereiken we dan verlichting? Hoe moeten we dan economische kwesties aanpakken? Hoe moeten we dat in sociale zin doen? En uiteraard, met het uitbreken van de Franse Revolutie; hoe organiseren we het politiek? Dit punt in het denken van Condorcet is het moment dat ik hem zelf ben tegengekomen.

Toen ik zelf aan het einde van mijn studie politicologie, dat is al weer heel erg lang geleden, terecht gekomen was, ben ik een hele tijd bezig geweest met de volgende vraagstelling. Ik was bezig met democratie-theorie: waarom wordt politieke discussie altijd aan democratie gekoppeld? Waarom moet je discussiëren om tot een democratisch besluit te komen? Het is iets dat door iedereen als vanzelfsprekend wordt neergezet, alleen ik begreep niet waarom. Ik had eigenlijk nog nergens een goed verhaal gelezen over waarom politieke discussie en democratie iets met elkaar te maken hebben. En wat ik vooral nooit had gelezen was een verhaal over hoe dat in de geschiedenis van het politieke denken over discussie en democratie was gegroeid. Hoe is discussie eigenlijk in de representatieve democratie terecht gekomen?

Dat moet zich historisch hebben ontwikkeld, daar moeten denkers zich over hebben gebogen en eigenlijk had ik daar heel weinig over gelezen. Daar wilde ik wel eens achter komen, want als je zo'n beetje met een hinkstap-sprong door de geschiedenis gaat, dan kunnen we constateren dat vanaf de Griekse oudheid tot het huidige Europese parlement het idee van een samenkomst van burgers die met elkaar spreken, delibereren, discussiëren, om tot beslissingen te komen heerst. Dat is toch een sterke lijn die je daar door de geschiedenis ziet, maar *waarom?*

Gelukkig zijn er ook andere mensen bezig geweest met deze vraag en toen ik mij een beetje verder ging verdiepen in het onderwerp kwam ik Bernard Manin tegen die het boek *Principe du gouvernement représentative* heeft geschreven. Voor mij een heel erg belangrijk boek en ik denk dat iedereen die geïnteresseerd is in de totstandkoming van de representatieve democratie, hoe die in elkaar zit en vooral ook hoe, historisch gezien, dat stelsel ontwikkeld is, deze man moet lezen. Hij heeft een belangrijk punt gemaakt, wat natuurlijk ook al door andere mensen via zijpaden ook bewandeld is.

Maar zijn kernpunt is eigenlijk dat de representatieve democratie van meet af aan bewust een systeem is geweest, een vertegenwoordigend systeem, waarbij aristocratische en democratische elementen naast elkaar bestaan, om goede redenen. Hij onderscheidt een viertal principes voor elk representatief systeem. Het idee dat er verkiezingen zijn, dat noemt hij een democratisch principe. Maar dat de vertegenwoordigers gekozen worden omdat ze anders en eigenlijk beter zijn in het nemen van beslissingen, dat is dan weer een aristocratische element in de representatieve democratie. Dat wat dat betreft het volk ook de vertegenwoordigers niet kan terugroepen, in de zin dat als het volk vindt: jullie doen jullie werk niet goed, dat het parlement dan direct ontbonden kan worden, dat bestaat ook niet in de representatieve democratie. Dan heb je nog het punt van de publieke opinie, die heel erg belangrijk is, dat is een derde punt. Publieke opinie is ook een democratisch element, want de volksvertegenwoordigers kunnen niet verhinderen dat het volk een mening geeft. En ten slotte identificeert hij, en daar gaat het mij eigenlijk om, het principe van beproeving door discussie. Dit is het vierde element van elk democratisch of representatief systeem; dat elk voorstel dat tot wet gaat leiden, een algemene collectieve beslissing, de beproeving van discussie doorloopt.

Manin schetst een historische ontwikkeling bij die aristocratische en democratische elementen, maar dat doet hij hier niet. Hier geeft hij eigenlijk aan: discussie vindt iedereen belangrijk in representatieve democratieën, maar eigenlijk zijn er nauwelijks denkers uit de achttiende eeuw (het moment dat de representatieve systemen in Amerika, in Frankrijk en in Engeland tot stand komen en eigenlijk een klein beetje het fundament gaan vormen voor onze huidige representatieve systemen) die zich heel erg duidelijk uitdrukken over het waarom van politieke discussie. Hij vindt er een aantal. Abbé Sieyès¹; een denker tijdens de Franse Revolutie (trouwens ook nog onder Napoleon heeft hij snode dingen gedaan) die zegt dat discussie belangrijk is, omdat zonder discussie instemming niet gegenereerd kan worden. Dus Sieyès zegt, volgens de interpretatie van Manin, dat discussie een instrument is om te komen tot collectieve beslissingen. Er zijn allerlei verschillende meningen en die moeten uiteindelijk via discussie leiden tot instemming, tot een besluit. Maar goed, daarmee is de kous nog niet af.

John Locke, andere belangrijk Engels denker, laat zich ook uit over discussie en zegt: discussie is nodig om een instemming van een *meerderheid* te genereren. Bij Sieyès is het eigenlijk nog een beetje vaag wat het besluitvormingsprincipe is; wanneer zeg je nou eigenlijk dat een beslissing legitiem is? Bij Sieyès blijft het een beetje in het vage. Bij Locke, met zijn idee van volksovereïniteit, is dat heel duidelijk gekoppeld aan instemming van de meerderheid. En alleen via discussie, zegt Manin (bij woorden van Locke en Sieyès), is dat haalbaar. En uiteindelijk gaat hij dan ook nog te rade bij een

1 Emmanuel Joseph Sieyès of Sieys

negentiende-eeuws politiek denker John Stuart Mill om de plek die politieke discussie dan in het besluitvormingsproces krijgt te definiëren, namelijk in de eindfase. Volgens John Stuart Mill maakt het eigenlijk niet zo veel uit wat er vóór die eindfase gebeurt. Voorstellen kunnen overal vandaan komen, kunnen uit een ambtelijk apparaat komen, kunnen door experts naar voren worden gebracht, maar uiteindelijk moet in de eindfase van het collectieve besluitvormingsproces dan discussie plaats vinden, want zo kan de instemming van de meerderheid worden gegenereerd.

Oftewel; Manin zegt dat dat vierde principe van elk representatief systeem is beproefd door discussie. Discussie is instrumenteel en niet meer dan dat. Een middel om instemming te genereren, instemming van de meerderheid, en dat is wat aan het einde moet gebeuren om een soort 'sovereiniteitsstempel' op de collectieve besluitvorming te drukken. Dat is eigenlijk waarvan Manin zegt: dit is het verhaal hoe politieke discussie in de representatieve democratie terecht is gekomen, niet meer en minder.

Maar daar was ik het zelf niet zo heel erg mee eens. Ik vond dat er in die analyse van Manin een aantal problemen zaten. Het zijn er voornamelijk drie. De eerste is de rol van politieke discussie zelf. De denkers die Manin naar voren brengt zeggen dat discussie zelf geen bijzondere kwaliteiten heeft, maar dat discussie een instrument is om tot instemming te kunnen komen. Maar andere denkers uit diezelfde tijd, bijvoorbeeld Rousseau (weet ik dan toevallig), die vinden het niet vanzelfsprekend dat discussie gebruikt wordt om instemming te genereren. En al helemaal niet dat het noodzakelijk zou zijn. Rousseau zelf (hoewel er natuurlijk een enorm debat is over wat hij nou precies vindt, maar zoals ik Rousseau lees) vindt discussie helemaal niet wenselijk om tot instemming te komen. Rousseau heeft veel liever dat alle afgevaardigden en, op het moment dat het meer radicaal democratisch is, iedereen in de *démos*, zelf uiteindelijk z'n positie bepaalt ten aanzien van een bepaald probleem of voorstel. En dan door middel van stemming duidelijk maakt waar hij staat. Dan levert dat uiteindelijk instemming bij een meerderheid op (wat bij Rousseau de '*volonté générale*' is) en is het dus waar en goed.

Los van of dat verhaal van Rousseau wenselijk is, of de enige mogelijkheid om discussie wel of geen rol in collectieve besluitvorming te geven (want Rousseau is natuurlijk wel voor discussie, alleen niet in de eindfase van het collectieve besluitvormingsproces), zou je natuurlijk kunnen zeggen: op het moment dat je steeds blind moet gaan stemmen, dan kan het een hele tijd duren voordat er een duidelijk meerderheid voor iets is. Want dan spreek je je niet uit voor een bepaalde organisatie van hoe een voorstel dan door het besluitvormingsproces wandelt. En daar heeft Rousseau het ook eigenlijk niet over. Dus Rousseau geeft wel een soort mogelijkheid hoe je anders kunt nadenken over waarom discussie instrumenteel is bij het genereren van instemming, maar aan de andere kant dicht hij nog niet het gat in de analyse.

Het tweede probleem dat ik met de analyse van Manin heb, is de institutionele inbedding. Dat gaat eigenlijk een beetje door op wat ik net zei: waarom zou dan discussie alleen in de eindfase van het collectieve besluitvormingsproces zitten? Is het niet zo dat elk collectief besluitvormingsproces bestaat uit verschillende fasen waarin een voorstel gaat groeien, geagendeerd wordt, inhoudelijke voorbereiding en dergelijke. Wat is de rol van politieke discussie? Daar wordt er dan niet gediscussieerd door volksvertegenwoordigers, door andere mensen, waarom zou er alleen in de eindfase van de besluitvormingsproces discussie plaats vinden? Oftewel; het verhaal van Manin is een goed verhaal als je kijkt naar al die andere principes, want daar laat hij heel mooi zien hoe dat institutioneel is ingebed. Maar hier, bij de 'trial of discussion' geoefend door discussie, mist dat gedeelte.

En ten slotte (dat gaf Manin natuurlijk zelf als eerste toe) de historische inbedding of de historische ontwikkeling van het denken rond discussie en de representatieve regeringsvormen ontbreekt in zijn analyse. Hij laat heel mooi zien hoe de Oude Grieken een mengeling van loten en kiezen gebruiken om vertegenwoordigers en publieke ambten toe te bedelen in een politiek systeem, zoals bijvoorbeeld de democratie. Maar Manin zelf zegt ook: eigenlijk had niemand het er over. Ik ben het nergens tegengekomen en daarom moet ik me beperken door die paar zinnetjes bij Sieyès, een beetje Locke erbij en dan haal ik er bij de haren nog uit de negentiende eeuw John Stuart Mill bij om een verhaal te houden over hoe dat in de achttiende eeuw is ontstaan. Dus daar had ik ook een probleem mee. Want het kán naar mijn idee niet zo zijn dat politieke discussie en de rol van politieke discussie uit de lucht komt vallen, en dat opeens in de achttiende eeuw Sieyès dat zegt en dat daar geen voorwerk voor is geweest.

Dus dit zijn de drie problemen die ik identificeerde met die analyse en daar wilde ik uiteindelijk iets mee. Daar gaat mijn verhaal langzamerhand ook naar toe; dan komt Condorcet weer terug. Want dit was eigenlijk een uitstap naar een probleem in de geschiedenis van het politieke denken, het denken over democratie en dat moest ik even introduceren om vervolgens weer terug bij Condorcet te kunnen komen. Toen ik deze problemen had geïdentificeerd en voor mezelf had vastgesteld: uiteindelijk wil ik die leegte in de analyse gaan opvullen, ik wil een historische inbedding. En ik ben heel erg benieuwd; als ik daar een goed verhaal bij weet te vinden, als ik die analyse heb opgevuld, vind ik dan ook diezelfde arisocratische en democratische dualiteit terug in de rol van politieke discussie in de representatieve democratie? Want Manin heeft een heel mooi verhaal over die andere principes en het zou zeer apart zijn als dat bij discussie dan niet het geval zou zijn. Dus dat was eigenlijk ook nog een soort 'kijken of dat eruit gaat komen'.

Maar vervolgens kreeg ik wel een probleem. Want als Manin, (die, vind ik, veel meer verstand heeft van de democratie dan ik) eigenlijk voor zichzelf en in zijn boek concludeert dat er eigenlijk geen denkers hiermee

bezig zijn geweest; waar moet ik dan die analyse vandaan halen? Toen ben ik een beetje onorthodox te werk gegaan. Toen ben ik op zoek gegaan in de utopische traditie.

De utopische traditie, voor filosofen uitermate interessant lijkt mij, die eigenlijk in het Westerse politiek denken grofweg een joods-christelijke bron heeft. Met denken over de Gouden tijden van weleer, het paradijs waar Adam en Eva uit zijn gezet, het uiteindelijk streven naar het weer bereiken van dat paradijs; dus door Millianistische ideeën. Ideeën in de middeleeuwen en vroege moderniteit dat het paradijs uiteindelijk zou worden bereikt in het einde der tijden, als je maar genoeg wacht en uiteindelijk de Messias terug komt. Of dat het vinden van het paradijs eigenlijk een zoektocht op aarde zou moeten zijn, om dat paradijs weer concreet te vinden. Zo was bijvoorbeeld één van Columbus' subdoelen om het paradijs weer te vinden. Of, in een derde richting in het joods-christelijke denken, dat het uiteindelijk, op grond van de menselijke deugden, mogelijk is om die paradijselijke staat in het hier en nu te gaan creëren. Dat is eigenlijk ook een stroming in het utopisch denken die gaat ontstaan als, in de renaissance, de kennis van de oudheden weer terugkeert. Omdat vooral in de klassieke oudheid er ook denkers (Plato) zijn geweest die na hebben gedacht over een ideale gemeenschap en vooral heel erg veel na hebben gedacht over hoe je die kan maken door goede institutionele vormgeving, om het maar even heel politicologisch te zeggen.

Dus op het moment dat Plato weer gelezen wordt in Europa zie je in de joods-christelijke denktraditie de mogelijkheid er in gaan komen dat het paradijs in het hier en nu gecreëerd kan worden en dan heb je eigenlijk het begin van de westerse utopische traditie. Het begint met *Utopia* van Thomas More en daarna nog een hele reeks andere utopische denkers die allemaal een ideale samenleving hebben ontworpen. In het geval van Thomas More was die nog een soort eiland dat door een vreemde reiziger genaamd Clodeos ('verteller van onzin' is dat geloof ik letterlijk vertaald uit het Grieks) nog was ontdekt en misschien wel ergens op aarde lag, naar langzamerhand; Oceana. Dat is een andere utopie die ik heb bestudeerd, van James Harrington, midden zeventiende eeuw (ten tijde van de Engelse burgeroorlog). Oceana was heel duidelijk al Engeland en James Harrington wilde Engeland gaan hervormen na de Engelse burgeroorlog. En uiteindelijk ook het Atlantis van Concorcet.

Want Condorcet (Thomas More en James Harrington zijn misschien interessant voor een andere keer) is de derde denker die ik heb bestudeerd. Hij heeft aan het einde van de achttiende eeuw, als verlichtingsdenker, een eigen antwoord geformuleerd over hoe dan de perfecte samenleving op aarde gecreëerd zou kunnen worden. En dat sluit direct aan bij zijn verlichtingsdenken. Door de komst van het verlichtingsdenken ontstaat het

vooruitgangsgeloof en wordt het bereik van het paradijs op aarde iets wat dus maakbaar wordt. En ook iets wat in de nabije toekomst of in de verdere toekomst kan komen te liggen, maar in ieder geval waar als je terug kijkt naar de geschiedenis een hele lijn loopt van de ontwikkeling naar die eventuele perfecte staat toe. Denkers als Karl Marx zou je in die zin ook in de utopische traditie kunnen plaatsen.

Condorcet is een van de eerste denkers die een utopie koppelt aan de huidige maatschappij en de ontwikkeling van de maatschappij in de nabije toekomst. En dat heeft alles te maken met zijn vertrouwen in de wetenschappelijke methode en dat, door de sociaal-mathematische wetenschap dan voornamelijk, alle antwoorden op alle vragen gevonden kunnen worden. En niet alleen natuurwetenschappelijk, maar ook in de maatschappij. Dat dus ook de wetmatigheden die eigenlijk de maatschappelijke interacties sturen door middel van wetenschappelijk onderzoek voor de mens kenbaar kan worden. Dat is één element van zijn verlichtingsdenken en ook dat nieuwe idee van vooruitgangdenken.

Daarnaast ook de 'trias' rede, tolerantie en humanisme. Voor Condorcet is de *raison commune*, het idee van het algemeen belang, een huwelijk tussen aan de ene kant het vormgeven van een gemeenschappelijke ratio (rede) en aan de andere kant waarheid. Voor Condorcet gaan waarheid en gemeenschappelijke rede eigenlijk hand in hand en zouden ook de basis moeten zijn voor maatschappelijke beslissingen, of 'social choice' in moderne termen. Dat is dus één van de dingen die georganiseerd moeten worden in de maatschappij, om die perfecte staat te gaan bereiken. Aan de andere kant ook secularisme. Tolerantie, en dus; geloof is iets voor de privésfeer, niet iets voor het publieke. Dit is waar wij nog zijn ervaringen bij de jezuïeten in terug zien komen.

Het derde punt waar hij veel over heeft geschreven is natuurrechten; het natuurrecht van de mens. Condorcet is de eerste denker (bij mijn weten) die, in zijn verzoeken over de negerslavernij, slavernij niet alleen afwees op natuurrechtelijke argumenten, maar ook op utilitaristische argumenten. Hij zei; het is natuurrechtelijk verkeerd, maar het is ook nog niet handig. Want vrije mensen werken uiteindelijk beter, het levert meer productie op, dus voor de maatschappij is slavernij eigenlijk ook niet goed. Hij was dus één van de eerste denkers, die deze twee argumentatie lijnen met elkaar combineert.

Aan de andere kant heeft Condorcet ook heel veel geschreven over welvaart. Want uiteindelijk in die maatschappij, die steeds perfecter zou moeten worden, moeten de inkomensverschillen natuurlijk niet al te groot zijn. Die waren wel krankzinnig groot tijdens zijn leven en door een open economie geloofde Condorcet dat uiteindelijk de welvaart ook een soort normale verdeling zou laten zien en eigenlijk steeds meer richting het gemiddelde zou gaan bewegen. Dat zou dus betekenen dat allerlei economische problemen daardoor ook minder groot zouden worden.

In een maatschappij die beslissingen moet nemen op grond van waarheid, op grond van een gemeenschappelijke rede, moeten de burgers natuurlijk, om die gelijke rechten te kunnen uitoefenen en om in delibereatie met elkaar die gemeenschappelijke rede vast te kunnen stellen, goed opgeleid zijn. Daarvoor ontwierp Condorcet een heel systeem van publiek onderwijs. Je zou eigenlijk op een bepaalde manier kunnen zeggen dat het huidige moderne onderwijs gedeeltelijk ook door Condorcet in de kiem is bedacht, maar daar komt ik zo meteen nog even op terug. En uiteindelijk om deze perfecte samenleving, of in ieder geval een paradijs op aarde te kunnen gaan creëren, moest dat door middel van sociaal politieke instituties worden ingericht. Dus een systeem van sociale verzekeringen, scholen en (want daar gaat mijn verhaal natuurlijk over) democratie.

Er is nu een idee, als het goed is, over Condorcet als een denker die zich in heel brede zin bezig heeft gehouden met hoe verlichting en maatschappelijke ontwikkeling met elkaar gecombineerd kunnen worden en kunnen resulteren in een betere situatie voor de mensheid. Over politieke discussie heeft hij zich ook uitgesproken. Want daar ging het mij natuurlijk in eerste instantie om. Toen ik zijn geschriften ging bestuderen bleek dat Condorcet heel erg uitgebreid en secuur schrijft over discussie, politieke discussie en het nemen van collectieve beslissingen. Dus een denker uit de achttiende eeuw die, op het moment dat de Franse Revolutie uitbrak, zichzelf bekeerde tot de kant van de hervormers en zich ook met een enorme passie in is gaan zetten om die ideeën mogelijk te maken.

Hij was niet alleen een pamflettist, die al die ideeën (die ik net een beetje bij u heb geïntroduceerd) op schrift stelde, maar hij was actief bezig in de Franse Revolutie met het ontwerpen van een nieuwe grondwet. Met een nieuw onderwijssysteem, een systeem voor het behouden van natuurgebieden en al dat soort andere kwesties heeft hij zich laten zien als een vroege bestuurskundige; iemand die ook die ideeën wilde gaan organiseren. Politieke discussie speelde voor hem daarbij een hele belangrijke rol. Hij gaf in een klein fragment aan in welke problematische context politieke discussie altijd een rol heeft gespeeld in een democratie of een representatief regeringssysteem.

Je hebt namelijk volgens Condorcet 'goede' en 'foute' vrienden van het volk. De goede vrienden van het volk zijn zij die in de discussie proberen met argumenten de algemene gemeenschappelijke rede verder te brengen, die eigenlijk niet van te voren al een standpunt hebben ingenomen, maar ernaar op zoek zijn, aan de ene kant. En de foute vrienden, dat zijn de demagogen, die uit zelfzucht, gebruik makend van hun retorische gave, zullen gaan proberen in het collectieve besluitvormingsproces de voorstellen naar hun hand te zetten. En vooral hun gehoor om instemming bij de meerderheid te kunnen genereren.

Wat Condorcet hier eigenlijk identificeert zijn twee hele belangrijke problemen in algemene zin voor democratie, maar ook voor politieke discussie, namelijk; problemen van zelfzucht van participanten in collectieve besluitvorming en incompetentie. Op het moment dat beide tegelijkertijd aanwezig zijn, heeft de demagoog vrij spel, want dan kan hij de dommen gaan mennen en uiteindelijk zijn zin krijgen. Het zijn de gevaren en de angst voor zelfzucht en incompetentie van de participanten in de discussie die bij Condorcet maken hoe hij de rol van politieke discussie inricht. En daarvoor heeft hij uiteindelijk een heel erg fijnmazig systeem opgezet. En dat is dit. Dus uiteindelijk is dit wat ik heb gedestilleerd uit de constitutionele voorstellen die hij heeft gedaan en alles wat Condorcet over politieke discussie heeft geschreven: in algemene zin ga ik uit van agendavorming, inhoudelijke voorbereiding op besluitvorming (dat kon je terug vinden bij Condorcet) en hij heeft eigenlijk twee belangrijke discussies lopen.

Eén discussie is die van de bevolking zelf; Condorcet vindt het heel erg belangrijk dat het volk zelf discussieert en ook een formele plek heeft in het besluitvormingsproces. Echter, dat moeten we een beetje zien als een soort moeilijk georganiseerd referendum. Normaliter is het eigenlijk een nationale vergadering die voor wetgeving zorgt, die discussieert over agendavorming; wat moet op de agenda komen te staan? Hier moet de rol van discussie erin bestaan om problemen duidelijker te maken. Vervolgens gaat een ambtelijke commissie de uitkomsten van die discussie herschrijven naar concrete problemen waar dan verder over gediscussieerd moet worden, dat is discussie nummer twee. Uit die discussie genereert de nationale vergadering allerlei opvattingen, argumenten en dergelijke over wat de inhoud van voorstellen zou moeten zijn. Dat gaat vervolgens weer naar een commissie, dat wordt dan gereduceerd tot voorstellen waar 'ja' en 'nee' op kan worden gezegd en dan gaat men over tot stemming.

Op het moment dat de nationale vergadering besluit 'B' heeft genomen, dan kan het zijn dat het volk het daar niet mee eens is. En dan is de andere discussie een mogelijkheid voor de 'Assemblée primaire'. Eerst lokaal en uiteindelijk op niveau van heel Frankrijk bestaande volksvergaderingen die uiteindelijk gaan discussiëren over of wetgeving eventueel tegen de 'raison commune' is. Dat wordt uiteindelijk ook weer in een ja/nee, eigenlijk in een referendum georganiseerd, daar wordt dan weer over gestemd, en dan moet de nationale vergadering moet zich weer over deze uitkomst buigen. Op het moment dat de nationale vergadering dan niets verandert in de wetgeving en het vervolgens nog een keer in stemming wordt gebracht bij het volk en het weer wordt afgestemd, dan wordt de nationale vergadering ontbonden, want dan is het vertrouwen bij het volk weg.

Dus wat Condorcet in dat verband doet (dit lijkt heel bewerkelijk en dit lijkt luchtflitserie) is bijna de grondwet van Frankrijk geworden. Dit is een voorstel wat Condorcet heeft ingediend in 1793, maar door de ruzie

tussen de jacobijnen en de girondijnen is dit hele plan compleet vermalen. De jacobijnen nemen dan al vrij snel de macht over in de ‘assemblée nationale’ en komen met hun eigen grondwet. Deze grondwet van Condorcet heeft het bijna gehaald en is dus ook bijna de manier geweest waarop de representatieve democratie in Frankrijk werd georganiseerd. Dit om even aan te geven dat het utopische denken bij Condorcet eigenlijk heel dicht aankomt bij reële bestuurskunde in het hier en nu, van die tijd dan.

Wat is nu belangrijk aan dit verhaal voor mijn hele verhaal over politieke discussie? Bij Condorcet zie je in zijn denken over politieke discussie, en de rol die politieke discussie in een besluitvormingsproces moet hebben, dat de angst voor onwetendheid eigenlijk een rede is om het volk een beperkte rol te geven bij de voorbereiding van wetgeving. Oftewel; op het moment dat nog niet iedereen ‘verlicht’ is, vertrouwt Condorcet liever op vertegenwoordigers die wél geacht worden verlicht te zijn, want ze worden gekozen om hun verlichte status. In die zin klopt dit verhaal van Condorcet heel goed bij het verhaal van Manin over de rol tussen vertegenwoordigers en degene die ze vertegenwoordigen en wat je ook terug ziet bij de American Founding Fathers. Maar het volk heeft wel een rol te spelen in eventueel het afwijzen van het werk van de nationale vergadering. Dus het wel of niet goedkeuren van de gemaakte wetten via een soort referendumconstructie.

Aan de andere kant zie je ook dat de angst voor zelfzucht bij participanten in discussie een rol speelt in hoe politieke discussie vorm moet krijgen. En daarom stelt Condorcet voor om discussie los te koppelen van het nemen van het besluit; dat doe je door middel van stemming. En dat past eigenlijk ook wel weer een beetje bij het probleem dat Rousseau had met discussie en besluitvorming; dat het eigenlijk discussie is wat de instemming van de meerderheid moet genereren.

Volgens Condorcet is dat onwenselijk, je wilt de discussie vrij houden van macht. Eigenlijk is dit een pleidooi voor de machtsvrije discussie in de nationale vergadering. Dat kan je dus hier dus ook duidelijk zien door die knip die gemaakt wordt tussen discussie, die een belangrijke rol speelt in agendavorming en inhoudelijke voorbereiding, en aan de andere kant het formele principe op grond waarvan besluiten kunnen worden genomen. Daarvoor is stemming belangrijk; zodat iedereen evenveel invloed kan uitoefenen volgens eigen ideeën over wat het goede en het ware is en uiteindelijk zo de ‘raison commune’ kan worden geconstrueerd.

Discussie heeft dus twee kwaliteiten; het is niet alleen maar instrumenteel, zoals Manin zegt, om een instemming van de meerderheid te genereren. Nee; discussie is nuttig bij het aggregeren van opvattingen in de agendavormende fase (in het begin van de inhoudelijke voorbereiding) bij het volk, via de ‘assemblée primaire’. En discussie geeft kwaliteit. Je zou kunnen zeggen, in mijn analyse, dat het vierde principe van elk representatief

democratisch orgaan *kwaliteit door discussie* is. En ten slotte zien we hier dus ook aristocratische en democratische elementen terugkomen: die angst voor zelfzucht en incompetentie, de angst voor de demagoog en de onwetende, maakt eigenlijk dat discussie dus een hele duidelijk omschreven rol krijgt in het besluitvormingsproces om die problemen uiteindelijk uit te sluiten.

En daarmee was mijn doelstelling bereikt. Want samen met de conclusies uit het werk van Thomas More en James Harrington die uitermate interessant zijn en heel goed in deze lijn passen eigenlijk (maar dat is een ander verhaal), heb ik zo zelf in ieder geval die leemte in die analyse van Manin opgelost en een leuke scriptie tegelijkertijd kunnen schrijven. Aan de andere kant hopelijk daardoor ook iets verteld over waarom Condorcet de moeite waard is om te bestuderen. Dus Condorcet; een allround verlichtingsdenker, een samenvatter, iemand die een hele goede blik had voor waar eigenlijk door verlichtingsdenken en het organiseren van verlichtingsdenken in een modern wordende maatschappij toe zou kunnen leiden. Met zijn enorme hart als democraat en voorvechter van gelijke rechten voor iedereen. En vooral ook voor vrouwen; hij is ook één van de eerste mannelijke voorvechters voor de gelijkheid van politieke rechten van man en vrouw. Maar uiteindelijk is hij ook, en daar wil ik mee eindigen, een denker om van te houden.

Want ik heb eigenlijk vrij weinig verteld over wat er met Condorcet dan uiteindelijk is gebeurd op het moment dat hij dat voorstel in de ‘assemblée nationale’ had gedaan voor een nieuwe constitutie. Het wordt afgestemd door jacobijnen en girondijnen tegelijkertijd en de jacobijnen nemen dan het roer over. En Condorcet, als een uitgesproken hervormer en wel radicaal democraat, maar niet radicaal genoeg volgens de jacobijnen, (en in het bezit van een adellijke titel) was uiteindelijk zijn leven niet meer zeker. En in het najaar van 1793 heeft hij moeten vluchten. Hij heeft meer dan een half jaar van schuiladres naar schuiladres bewogen. Vrouw en kind, hij had een jong dochttertje van vier, heeft hij achter gelaten. In die periode van zes maanden heeft hij eigenlijk zijn beroemde werken over de verlichting, het nieuwe idee over vooruitgang en het hele idee over het ‘Atlantis’ wat bereikt kon worden op aarde, geschreven.

Maar uiteindelijk was hij op. En op 25 maart 1794 is hij in Bourglala-Reine, ergens in de omgeving van Parijs, zeer uitgeput neergestort en heeft hij bij de herbergier een bestelling gedaan voor een omelet. Want hij had ontzettend honger. De herbergier vroeg hem hoeveel eieren hij dan in zijn omelet bliefde en dat waren er ‘douze’ volgens Condorcet. Twaalf. Twaalf eieren?! De herbergier vond dit een ietwat verdacht aristocratische bestelling en heeft vervolgens de revolutionaire politie op Condorcet gewezen. Hij is vervolgens een dag later gearresteerd en twee dagen later is hij dood in zijn cel aangetroffen. Condorcet heeft zelf altijd gezegd dat, als hij ooit

gevangen zou worden genomen, hij het einde van Socrates prefereerde, dus waarschijnlijk heeft hij gif ingenomen.

Dit is niet het laatste wat Condorcet van zich heeft laten horen, want een van z'n allerlaatste geschriften die hij heeft opgeschreven is een brief, gericht aan zijn dochter van vier jaar oud. En, wij hebben daar helaas geen tijd meer voor (ik wilde dat eerst nog even voorlezen), maar het komt erop neer dat Condorcet in die brief aan zijn dochter eigenlijk schrijft dat zij vooral onafhankelijk moest worden van mannen. Dat ze zelf voor haar eigen brood moest zorgen. Ze zou misschien arm worden, maar in ieder geval onafhankelijk als vrouw en daardoor zou ze een gelijkwaardige positie in de maatschappij kunnen innemen. En als ze eventueel een plek voor zichzelf zou moeten vinden waar ze dan op aarde die gelijkwaardigheid vorm zou kunnen geven, gaf hij het advies om naar Amerika te gaan. Dat heeft ze uiteindelijk ook gedaan; ze is getrouwd met een hele goede vent en uiteindelijk heel oud en heel gelukkig geworden. En in haar leven heeft ze het werk van haar vader uitgegeven en vertaald naar het engels en is dus altijd ook intellectueel bezig geweest. In die zin, als je zo'n vader hebt (en misschien komt dat omdat ik zelf niet zo heel lang nu vader ben) is dat iets wat denkers ook mensen maakt waar je van kan gaan houden. Daar wil ik het bij laten, ik dank u voor uw aandacht.

Debat Fysica & Metafysica

Natuurkunde-Metafysicadebat

(transcriptie debat)

Cinemazaal 21:00-22:00

(Transcriptie en redactie: Twan Kieboom, Janno Martens en Deva Waal)

Jaco de Swart (aangeduid als J.d.S.) is de leider van het debat over natuurkunde en metafysica, met als concrete vraag of de natuurkunde relevant is voor de metafysica. Zijn er natuurkundige resultaten waar metafysici rekening mee zouden moeten houden? Het debat vindt plaats tussen drie sprekers die hopelijk op hun eigen manier licht op het onderwerp kunnen doen schijnen.

Frederick Archibald Muller (aangeduid als F.A.M.) is theoretisch natuurkundige en filosoof. Wij mogen hem Fred noemen. Heeft voornamelijk gepubliceerd over de filosofie van de natuurkunde en de wiskunde, maar ook over algemene wetenschapsfilosofie. Muller is op dit moment bezig met een invasie in de metafysica, gewapend met natuurkunde.

Willem B. Drees (aangeduid als W.D.) is hoogleraar godsdienstfilosofie en ethiek, maar heeft oorspronkelijk natuurkunde gestudeerd in Utrecht. Een herinnering aan zijn studententijd is dat hij tijdens zijn theoretische natuurkundestudie zelf niets met filosofie te maken had. Op de zesde verdieping zaten een aantal mensen die zich met grondslagen bezighielden, maar de theoretische natuurkunde had daar eigenlijk niets mee; zij deden gewoon de sommetjes. Drees is hierna ook theologie gaan studeren, niet om metafysische vragen op te lossen, maar omdat hij andere dingen binnen het menselijk bestaan ook leuk en interessant vindt en op deze manier een bepaalde verbreding in zijn programma wilde brengen. Vervolgens is hij wel via de godsdienstfilosofie in discussies over het geloof en de wetenschap terechtgekomen.

Koo van der Wal (aangeduid als K v.d.W) is emeritus professor (zoals dat netjes op de papieren staat) bij wijsbegeerte aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Hij heeft daar ethiek en rechtsfilosofie gedoceerd. Via de ethiek kwam hij terecht in milieufilosofie en daar heeft hij zich de laatste jaren van zijn loopbaan ook mee bezig gehouden. Hierdoor werd het hem steeds duidelijker dat milieufilosofie niet alleen naar ethische regels enzovoort moet kijken – van hoe gaan we met de dingen om, wat zijn de principes daarbij, wat is onze houding – maar dat vooral ook het beeld dat wij van de natuur hebben een belangrijke rol speelt omdat ons handelen toch in belangrijke mate ook wordt aangestuurd door de manier waarop we naar dingen kijken. Zo is hij hier terechtgekomen.

J.d.S.: Dank u wel. Hartelijk dank dat jullie allemaal aanwezig zijn hier. Nogmaals het onderwerp, hopelijk hebben jullie het allemaal een beetje door: we gaan praten over wat de natuurkunde nog kan betekenen voor de metafysica; moeten we ons er iets van aantrekken als metafysicus? Om mezelf nu metafysicus te noemen is misschien ook een beetje te veel van het goede. Ik zou u allen ook graag willen vragen om even kort uit te leggen hoe uw eigen onderzoek te maken heeft met de relatie tussen fysica en metafysica. Bijvoorbeeld doctor Muller, ik weet dat u bezig bent met een ontzettend interessant metafysisch project, structureel realisme, als ik het zo mag zeggen. En u probeert dus echt een nieuwe ontologie in elkaar te zetten en in plaats van op het object, de nadruk te leggen op structuren.¹

F.A.M.: Nou kijk, het is misschien beter om een voorbeeld te nemen hè. De natuurkunde dat is onze meest algemene wetenschap, zie je. Als je dingen zegt zoals $E=mc^2$ bijvoorbeeld, dat geldt dan echt voor alles in het universum. Dus daarom zie ik natuurkunde als een soort natuurlijke erfgenaam van de metafysica, zie je. Neem nou eens bijvoorbeeld een veel bediscussieerd, bij uitstek metafysisch beginsel: het beginsel van de identiteit der onderscheidbaren.² Dit houdt in dat als je twee dingen niet kunt onderscheiden, dan zijn ze identiek, en dan is er dus eigenlijk maar één ding, zie je. Hermann Weyl, die heeft het kwantummechanische idee van permutatiesymmetrie bedacht en dat ook wiskundig uitgewerkt, en die merkte op dat het er dus op lijkt dat de elementaire deeltjes, zoals ze worden beschreven door de kwantumfysica, eigenlijk een schending zijn van dit metafysische beginsel, dat genoemde beschrijving en dit beginsel niet te verenigen zijn. Nou, dat idee is later ook opgepakt door de natuurkundefilosofen en het is verder uitgewerkt – Schrödinger heeft hierover geschreven, Markenau, andere filosofen – en dus ontstond er op een gegeven moment een consensus over dat de kwantummechanica metafysische implicaties heeft, namelijk: “dit beginsel is onwaar”, zie je? Toen is later ontdekt - en dit is begonnen met iemand genaamd Simon Saunders, één van mijn co-auteurs, uit Oxford - dat als je het ook toestaat relaties te gebruiken om objecten te onderscheiden dat je dan dus misschien relaties kan bedenken in de taal van de kwantummechanica, waarmee je die deeltjes wel van elkaar kunt onderscheiden. Oké, dus dat hoorde ik en, nouja, ik kende hem al, dus wij hebben daarover geschreven en, in samenwerking ook met andere mensen, heb ik allerlei artikelen geschreven waarin ik dat beginsel eigenlijk bewijs. Ik bewijs het in de kwantummechanica en ook in de algemene relativiteitstheorie – en dit heeft tot gevolg gehad dat het debat nu helemaal is gekanteld. De consensus lijkt nu dan ook te zijn dat het metafysische beginsel van Leibniz juist geschraagd wordt door de moderne natuurkunde. Dus ik zie zo'n beginsel ook niet als

1 Dr. Muller won in 2012 een NWO Vici-beurs voor zijn onderzoek *The Structure of Reality and the Reality of Structure*.

2 Leibniz, G.W. (1686). *Discourse on Metaphysics*

zoiets als een ‘metafysische veronderstelling van de wetenschap’, maar juist als een stelling die je, mits correct geformuleerd in de taal van de betreffende theorie, kunt bewijzen. Het is dus een metafysische kroon op onze kennis van de werkelijkheid.

J.d.S.: Dus u zou zeggen, dat de dingen die uit de natuurkunde komen rollen – u nam het voorbeeld van de kwantummechanica – dat daaruit blijkt dat we misschien wel iets moeten aanpassen aan onze metafysica, precies zoals u nu ook aan het doen bent.

F.A.M.: Ja.

J.d.S.: Dat is vrij duidelijk.

F.A.M.: Dat heb je dan goed begrepen, kerel.

(publiek lacht)

J.d.S.: Professor Drees, u bent godsdienstfilosoof en u kijkt veel naar de relatie tussen wetenschap en religie. Is een dergelijke vergelijking nu ook vergelijkbaar met de vergelijking tussen fysica en metafysica?

W.D.: Misschien wel, in de zin dat zowel de betekenissen van ‘metafysica’ erg uiteen kunnen lopen en de betekenissen van het woord ‘religie’ ook ontzettend uiteen kunnen lopen. Dus sommige mensen denken ontzettend aan een bepaalde traditie van *beliefs*, van overtuigingen en anderen denken veel meer aan een gemeenschap en meedoen aan bepaalde rituelen of het ondergaan van bepaalde ervaringen. Het woord ‘religie’ is een redelijke vergaarbak van van alles en nog wat. Maar specifieker over metafysica – ik vond dit wel een aardig voorbeeld in die zin dat je denkt van: nou misschien dat het dan binnen die theorie wel duidelijk is, maar ik denk dat daarmee het metafysische onderwerp nog steeds eigenlijk niet afgesloten is. Uiteindelijk ben ik agnost in die dingen, uiteindelijk kunnen we het niet weten omdat die theorieën ook niet het eindpunt zijn maar op een gegeven moment ook weer opgevolgd kunnen worden door andere theorieën. Dus het belangrijkste wat we aan de natuurkunde en de natuurwetenschap in bredere zin kunnen ontleen is het besef dat we heel veel af moeten leren, dat we van veel dingen moeten denken: “nou dat was in ieder geval naïef” – het idee van een vlakke aarde is absoluut voorbij – maar dat als je conclusies trekt, dat óf de natuurkunde meer interpretaties open laat óf dat de natuurkunde – nou meestal en – onaf is, en wat dat betreft – juist voor de metafysische vragen; over tijd, over determinisme – eigenlijk altijd polyinterpretabel is.

J.d.S.: Maar wel van belang?

W.D.: Wel van belang, in elk geval dus om te weten wat je niet meer vol kunt houden.

F.A.M.: Natuurkunde als *spoiler* dan?

(publiek lacht)

W.D.: Ja, voor de vanzelfsprekendheden die de filosofen denken dat ze hebben.

J.d.S.: Professor Van der Wal, u heeft vrij kort geleden nog een boek gepubliceerd³ waarin, volgens mij, de relatie tussen natuurkunde en filosofie toch best wel centraal staat.

K.v.d.W.: Ja, ik denk dat als je naar de moderne filosofie kijkt, dan heb ik daarvan moeten constateren dat de natuur daar grotendeels uit zoek is. Dus als je willekeurig een aantal belangrijke filosofen van het moment opnoemt, dan blijken dat voor het belangrijkste deel sociale filosofen, politieke filosofen, filosofen van de letteren, de literaire wetenschappen, hermeneutiek, enzovoort te zijn. Alleen aan de rand wordt door een aantal filosofen over de natuur nagedacht. Niet zozeer de, laat ik zeggen, wetenschapstheorie van de natuurwetenschappen, want dan ben je nog steeds bezig met je eigen theorieën, met conceptualisering en zovoort. Wat betekent in dit verband ruimte, wat betekent causaliteit enzovoort? Maar de natuur zelf komt daar nauwelijks in voor. Dit was voor mij spannend. Ik vroeg mij af: is het mogelijk om de natuur terug te brengen in de filosofie? Dus ik heb in dat boek een pleidooi gehouden voor een eerherstel van de natuur in de filosofie. Dan moet je ervan uit gaan dat de natuur wel ten dele, maar niet alleen is wat de natuurwetenschappen daarover leren – en dan heb ik het over de natuur- en de levenswetenschappen. Het is zo evident als wat, wat Wim ook al zegt, dat dat in ieder geval in negatieve zin betekenis heeft. Je moet maar denken aan de rol die de evolutietheorie gespeeld heeft. Die heeft een andere opvatting over ons menszijn, over onze verhouding tot de levende werkelijkheid in het geding gebracht. Maar ik denk dat het überhaupt het geval is. Dan moet ik wel zeggen dat ik het een beetje jammer vindt dat de problematiek ‘wat is de verhouding van filosofie en natuurwetenschap?’ geherformuleerd wordt als ‘wat is de verhouding van fysica en metafysica?’, als zou de filosofie de metafysica zijn. Nou, om daarover twee dingen te zeggen. Ik denk dat als je naar de werkelijkheid kijkt, dan bedoel je meestal de waarneembare werkelijkheid. De Grieken dachten dat ten minste, die noemden dat de *fysis*, en de wetenschap daarvan was dus de *fysica*. De *metafysica* was wat daarachter lag. Dus, de niet meteen waarneembare werkelijkheid. Zo is dat in de moderne tijd ook gegaan.

³ Van der Wal, K. (2012). *Nieuwe vensters op de werkelijkheid. Contouren van een natuurfilosofie in ontwikkeling*. Uitgeverij Klement.

Thema's als de ziel - je kan de ziel niet meteen waarnemen, je kan de hele wereld niet meteen waarnemen, je kan God niet direct waarnemen. Dat waren dus thema's van de metafysica. Ik zou het zeer jammer vinden als je de filosofie daartoe beperkt.

J.d.S.: Het op een dergelijke manier reduceren van de filosofie is natuurlijk ook niet de bedoeling, maar het klinkt vooral ook erg leuk natuurlijk... ‘fysica en metafysica’. De reden voor deze formulering is ook om het onderwerp enigszins te kunnen beperken. Het stelt ons in staat de relatie natuurwetenschap en filosofie duidelijker te maken, want uit de natuurkunde komen een hele hoop dingen rollen, maar ook echt een aantal waarvan je kan zeggen: “nou dat zijn echt metafysische grondbeginselen.” Maar als u het goed vindt, laten we het even op de filosofie en de natuurkunde houden. Maar wat u zei is dus eigenlijk dat er op gegeven moment een breuk is ontstaan. Bent u het daarmee eens professor Drees?

W.D.: Het is een geweldige stap geweest om ze uit elkaar te houden. Met de keuze, aan het begin van de moderne tijd, bijvoorbeeld met de oprichting van Royal Society in Engeland, om geen religieuze of politieke discussies te betrekken bij het wetenschappelijke proces. Impliciet sippelen er natuurlijk toch een hele hoop persoonlijke motieven door, maar we proberen dingen te doen die losstaan van die persoonlijke dimensie. En in zekere zin is dat steeds beter gelukt in de natuurwetenschappen. Daarmee zijn de natuurwetenschappen bij uitstek succesvol cultuurgrensoverschrijdend. Daardoor is die precisie ook mogelijk geweest met die kwantificering. Door een tak van sport op te zetten die zich toelegt op het kwantificeerbare, het meetbare, hebben we daar werkelijk iets kunnen bereiken. Niet dat dat per se het enige is dat belangrijk is voor mensen, maar wel dat die scheiding echt een kans heeft geboden op een enorme vooruitgang.

K.v.d.W.: Mag ik daar een kanttekening bij plaatsen? Ik zou liever niet aan de ene kant de meer factische aspecten in de wetenschap neerzetten en aan de andere kant dat het dan meteen persoonlijk wordt met religie, ethiek en weet ik wat allemaal. Ik denk dat het inderdaad zo geweest is dat een tijd lang de mening geweest is dat een voldragen wetenschap niets meer met filosofie te maken had. En dus keken natuurwetenschappers een beetje medelijdend naar de sociale wetenschappen en de psychologie enzovoort, want die konden zich een tijdje helemaal niet van de filosofie losmaken. Toen hebben we op alle gebieden grondslagendiscussies gekregen, zelfs ook in de wiskunde. Zelf zou ik filosofie het liefste met een werkdefinitie definiëren als de bezinning op achtergrondvragen. Dus iedere wetenschap heeft nu ook zijn filosofische aspecten. In de rechtswetenschap: wat is recht nou precies? Wat is rechtvaardigheid nou precies? Iedere wetenschap heeft te maken met een ‘wat is nou eigenlijk?’-vraag. Dat is een typische wijsgerige vraag in mijn

ogen: wat is nou eigenlijk? Dus de meeste wetenschappers die hoeven zich daar in het dagelijks bedrijf niet zo erg mee bezig te houden, maar op een gegeven moment lopen ze dan tegen een hobbel aan en moeten ze zich toch vragen stellen zoals bijvoorbeeld: “Is nul nou een getal ja of nee?”. En dan stoot je dus op die achtergrondvragen, en dat is filosofie.

J.d.S.: Maar is dat nou belangrijk voor een puur filosoof, als er vragen uit een andere wetenschappelijke discipline toch echt stuiten op heel erg metafysische vraagstukken? Dr. Muller misschien?

F.A.M.: Wat is de vraag precies?

J.d.S.: Ja, weet ik niet meer... nee, haha.

(publiek lacht)

F.A.M.: Zal ik gewoon weer college gaan geven?

J.d.S.: Haha, nee hoor.

W.D.: Nee, maar in het verhaal van Koo zat de stelling dat het belangrijk was voor de wetenschapper, dat deze tegen een hobbel aanloopt en dan de filosofie nodig heeft. Eerlijk gezegd, mijn ervaring destijds als natuurkundestudent was anders. Op de tweede verdieping zaten de mensen van theoretische natuurkunde en op de zesde de mensen van grondslagen – en de mensen op de tweede verdieping hadden volgens mij helemaal geen behoefte om naar de zesde te lopen om daar grondslagen te bespreken.

F.A.M.: Dat is niet geheel waar hoor, want er zijn wel *fellow travelers*, zogezegd. Ik bedoel, neem iemand als Gerard 't Hooft, die heeft zo zijn eigen bijzondere metafysische denkbeelden.

J.d.S.: Weten jullie wie Gerard 't Hooft is? Misschien kunt u dat even toelichten?

F.A.M.: Ja, dat is de enige nobelprijswinnaar natuurkunde die in Nederland leeft op dit moment.

WD: Ook Veltman hè.

F.A.M.: Ja, Veltman... Martinus Veltman. Ja, oké. Maar 't Hooft is nog werkzaam, hè. En dat is bijvoorbeeld een vriend van ons.

(publiek lacht)

F.A.M.: Hij is in zekere zin een vriend van de grondslagen, zie je. Het is niet zo dat ie dan alle seminaria bezoekt, maar hij geeft weleens een seminarium. En zo zijn er wel meer bij theoretische natuurkunde. Het valt me dan wel op dat het vooral begint te komen nadat ze met emeritaat zijn. Weet je, dan krijg je ‘waarheen?’, ‘waarvoor?’. Ze hebben hun hele leven lang zitten rekenen en dan denken ze: ‘godverdomme waar is dat allemaal goed voor geweest?’ En dan komen ze dus bij ons kijken. Dit is echt waar hoor, dit is gewoon sociologische waarneming.

(publiek lacht)

W.D.: En juist het feit dat het in de emeritusfase is laat zien dat het handwerk in zekere zin de filosofie niet zo hard nodig heeft.

K.v.d.W.: Nee...

F.A.M.: Ik zou het zo opvatten: het is iets voor de meer rijpere geesten, zie je.

W.D.: Maar bijvoorbeeld Veltman, die collega van mij, die had hier nooit een boodschap aan.

F.A.M.: Nee die had er het land aan... dus alles wat hij op dat terrein zegt kan je ook genoeglijk negeren.

F.A.M.: En toch is dat niet helemaal waar hè. Want in zo'n boekje dat ook in het Nederlands vertaald is, een soort half populair boekje over het standaardmodel, staan van die kleine stukjes en daar rapporteert hij persoonlijke ontmoetingen met grote geesten. En daar rapporteert hij zijn ontmoeting met John Bell.⁴ John Bell, dat is zo'n beetje de kwantumfilosoof bij uitstek, van de Bellongelijkheden, hè. En Bell heeft hem er van overtuigd dat er toch interessante vragen zijn waar de natuurkunde zich in de regel niet mee bezig houdt en die de natuurkunde terzijde schuift. Dat zegt hij in dat boekje. Dus zelfs Martinus Veltman heeft het toegegeven, zie je? En hij is niet op de folterbank gelegd.

(publiek lacht)

J.d.S.: Nee, maar zou u dan zeggen dat er dus geen breuk bestaat tussen filosofie en natuurkunde of metafysica en fysica *at all*?

F.A.M.: Inhoudelijk, filosofisch gesproken, ben ik een soort van naturalist, dus ik denk dat de scheiding er meer een van werkverdeling is. Maar ‘philosophy is continuous with science’.⁵

4 Veltman, M. (2004). *Feiten en mysteries in de deeltjesfysica*. Veen Magazines.

5 Uitspraak van analytisch filosoof W.V.O. Quine, die er de naturalistische visie op nahoudt dat

J.d.S.: Maar als ik naar professor Drees zou luisteren dan zou juist de wetenschappelijke methode er voor gezorgd hebben dat de metafysica en de natuurkunde heel ver uit elkaar gedreven zijn.

F.A.M.: Ja, maar kijk, het is natuurlijk niet zo dat die ooit met zijn tweeën eeuwenlang gelukkig onder de lakens gelegen hebben en dat ze op een gegeven moment ruzie hebben gehad en zijn gescheiden. Weet je, dat is een beeld dat niet past op de geschiedenis. Ik bedoel, de grondleggers van de wetenschap – Leibniz, Newton, noem ze allemaal maar op – werden geen wetenschappers genoemd, dat waren natuurfilosofen. Het woord *science* is een negentiende-eeuwse uitvinding. Dus die zagen zichzelf gewoon als natuurfilosofen. Er was helemaal geen scheiding tussen metafysica en fysica voor hen, dat onderscheid bestond gewoon niet.

J.d.S.: Maar volgens professor Van der Wal is er dus wel een probleem. Ziet u ook een probleem? Dat er brug gemaakt moet worden tussen metafysica en fysica? Of is het eigenlijk niet zo'n groot probleem en loopt het vanzelf wel? Dat mensen zoals Veltman en 't Hooft, die er vanzelf wel achter komen.

F.A.M.: Ja, maar kijk, die mensen doen natuurlijk niet mee aan wat wij dan het 'filosofisch vertoog' noemen. Ze houden weleens een praatje en zo, maar het heeft eigenlijk niet echt invloed. Kijk, 't Hooft zegt dan altijd: "Ik ben determinist, dat is mijn werkhypothese", hij gelooft dat alles vastligt. Dan komt hij in de problemen met de kwantummechanica, de Bell-ongelijkheden – en dan zegt hij: "Ja, maar op de Plank-schaal wordt alles anders". En hij werkt al twintig jaar aan een soort alternatieve theorie en die komt er maar steeds niet, weet je. Dus iedere keer dat ik hem zie dan vraag ik: "Hé Gerard, hoe staat het met je theorie?", "Ja, *I'm working on it, I'm working on it*", zegt hij dan. Maar het leidt tot helemaal niets. Dus die mensen, hoewel ze geïnteresseerd zijn, en ook al die vriendelijke emeriti, zijn wel geïnteresseerd, maar ze doen natuurlijk niet mee aan het echte denkwerk hierover.

K.v.d.W.: Nou, daar ben ik het juist niet zo erg mee eens.

F.A.M.: Ook dit is een sociologische observatie.

(publiek lacht)

W.D.: Maar ook die kan bestreden worden.

K.v.d.W.: Dat is ook echt een hele sterke wetenschap hè, de sociologie. Maar wat Wim zegt van 'ik heb het niet gemerkt', nee, in het dagelijks bedrijf spelen die vragen vaak niet, maar juist als het kritisch begint te worden. Iemand

de methode van de natuurwetenschappen het beste criterium voor waarheid levert.

als Einstein, die was echt niet al geëmeriteerd toen hij geïnteresseerd raakte in de filosofische vragen.

F.A.M.: Maar we hebben het over nu hè.

K.v.d.W.: Dat doet niet ter zake, je kunt zo een heel aantal grote wetenschappers noemen die zich heel erg met filosofie bezig gehouden hebben, met de basale vragen van 'hoe definiëren we de dingen?', 'hoe kijken we er tegen aan?'

F.A.M.: Carlo Rovelli hè, dat is een hedendaags natuurkundige, die is bezig met *quantum gravity*, en die is vreselijk geïnteresseerd in de filosofie, en die vindt het jammer dat de filosofie niet het voortouw neemt om met het bedenken van begrippen waar hij als *quantum gravity-man* dan mee verder kan.

K.v.d.W.: En is hij al geëmeriteerd?

F.A.M.: Nee.

K.v.d.W.: Hmm. Mooi.

(publiek lacht)

J.d.S.: Nu praten we over natuurkundigen die soms ook wel eens metafysisch uithalen, maar moet men als filosoof nu ook rekening houden met dingen die uit de natuurkunde komen rollen? Als voorbeeld het feit dat Hubble heeft waargenomen dat het heelal uitdijt en dat het heelal dus een begin kent. Kunnen metafysici gewoon zeggen van 'nou hé dat is natuurkunde, dat maakt mij niet zoveel uit, ik doe wel waar ik zin in heb' of is dit echt iets waarvan metafysici van moeten schrikken en moeten denken van 'hé, mijn systeem moet echt op de schop'.

W.D.: Nou, dit is een heel treffend voorbeeld. Met Hubble dan praat je over eind jaren twintig, hij merkt dat dingen van ons af bewegen en terugrekenend zouden ze dan op een kluitje gezeten hebben. Daar komt de bigbangtheorie uit. In, ik geloof, 1951 claimt de toenmalige paus dat in een toespraak als ondersteuning voor de scheppingsgedachte, maar juist één van de mensen die medeontwikkelaar was van de theorie, Lemaître, een priester ook, was daar zeer over geschokt, want die zei van 'zover zijn wel helemaal nog niet'. Uiteindelijk gaat de bigbangtheorie niet over de Big Bang, maar over terugrekenen vanaf nu tot een fractie vanaf wat het nulpunt lijkt te zijn. Vervolgens zie je de laatste twintig jaar allerlei verdere ontwikkelingen die ruimte geven voor speculaties over een eerdere fase, of andere mogelijkheden. Dus juist die stap van 'de Hubble-ontdekking, die laat zien dat er een

begin was', dat is de te makkelijke extrapolatie, het blijkt dat daar gewoon een heleboel onduidelijkheid ontstaat, een heleboel varianten. Mijn beeld is veel meer dat van een soort mist. We zien wel een stuk, maar op een gegeven moment houdt de kennis eigenlijk op. Die horizon kan wel verschuiven, maar hét antwoord blijft in het midden. Ook in dat voorbeeld van het determinisme dat net genoemd werd; dat de kwantummechanica zou laten zien dat het indeterminisme waar is. Nou, de Schrödinger-vergelijking is deterministisch, dus in zekere zin kan je de kwantummechanica ook zien als een steun voor het determinisme. Alleen dat rare mengsel van de kwantummechanica en een klassiek wereldbeeld, daar zit een raar probleem in. Op al dat soort onderwerpen kan je bijvoorbeeld ook tijd loslaten. Is de wereld dynamisch? Is er een tijdloze visie op de werkelijkheid hebben?

J.d.S.: Het is allemaal nog mogelijk uiteindelijk?

W.D.: Ja. Maar je kan niet zeggen dat de wereld maar zesduizend jaar oud is. Allerlei concretere claims zijn wel uitgerangeerd, maar juist die metafysische claims blijven open.

J.d.S.: Dus het feit dat uit de natuurkunde komt dat het heelal een begin lijkt te hebben, hoeft dus niet te betekenen dat metafysici zich daar heel druk over hoeven te maken?

W.D.: Je kan als een soort gedachte-experiment zeggen van 'nou als ik het zo lees, dan zou ik het zo opvatten', maar je kan vervolgens zeggen 'nou, we kunnen ook nog steeds speculeren over een fase voorafgaand aan wat het beginpunt van ons heelal lijkt, of over andere heelallen. Nouja, er blijken modellen te zijn om dat te doen, maar dat is nogal speculatieve wetenschap.

K.v.d.W.: Ja, maar dan hebben we het over heel bepaalde dingen, hè. Net viel even het woord 'klassiek natuurbeeld', dat heeft toch lang in het hele denken bepaald in de filosofie. Het Newton-universum met zijn ijzig determinisme enzovoort, dat heeft juist de vraag van Kant urgent gemaakt van 'is er zoiets als een vrije wil?', 'is er zoiets als moraliteit mogelijk?'. Hij kon dat niet kwijt in het natuurbeeld zoals dat toen heerste, dus moest hij uitwijken naar een noumenale werkelijkheid, enzovoort. De mens werd daar in tweeën geknipt. Aan de ene kant zijn lichaam – nouja dat had hij wel maar dat was hij niet – en aan de andere kant zijn geest die eigenlijk in een heel ander territorium thuishoorde. Zelfs bij zo'n groot man als Kant, was dat algemene beeld eigenlijk zijn centrale *Anliegen*. De vraag van 'hoe red ik de moraal in een universum dat daar überhaupt geen plaats voor lijkt te hebben?' Dus dan zie je dat er een algemeen beeld is dat onder andere uit de natuurwetenschappen stamt en dat voor zo'n filosoof eigenlijk zijn centrale vraagstelling bepaalt. Dat loopt nog door tot Sartre, als dat mannetje

Roquentin in *La Nausée* op een regenachtige dag in het park zit en tegen die kastanjewortel aan kijkt en denkt van 'ja, dat ding is heel anders dan ik, dat is de natuur natuurlijk, zo ben ik helemaal niet. Dat is massieve werkelijkheid, *l'être*, en wat ben ik, ja... ik ben een gat in het zijn'. Daar wordt weer op diezelfde manier, zelfs al tot in de titel van zijn eerste hoofdstuk *L'être et le néant*, een bepaald natuurbeeld verondersteld, waar verder niet op doorgegaan wordt, maar wat hij gewoon ontleend heeft aan een algemeen beeld wat zich hier vastgezet heeft. Wat volgens mij ook een belangrijke rol in het milieuprobleem gespeeld heeft, namelijk een natuur van dode dingen, zonder binnenkant, zonder eigen streven, zo van 'doe er maar wat mee, het is puur materiaal'. Dus ik denk, je moet het niet te veel op concrete dingen gooien, maar een soort algemeen beeld wat zich vastgezet heeft en wat dan heel bepalend is voor het filosofisch denken.

J.d.S.: Dus u ziet eigenlijk een constante beweging tussen een natuurbeeld en de filosofie die daarop in kan gaan. Als de natuurkunde iets ontwikkelt dan is dat ook weer het fundament – het kijken naar de wereld op een natuurkundige basis – waarop de filosofen verder kunnen gaan.

K.v.d.W.: Ja. En als ik nog één ding mag zeggen: een heel mooi voorbeeld vind ik dat in het klassieke natuurbeeld alle processen in de natuur praktisch reversibel zijn, omkeerbaar. De tijd heeft dus geen interne relatie tot de dingen. Het is een soort lopende band en daar zet je de dingen maar op en je spoelt dat ding vooruit en je spoelt het achteruit en de dingen worden wel meegenomen. Er is geen interne relatie van tijd en ruimte met de dingen. Dat is ook Kant. Met de *Anschauungsformen* van ruimte en tijd wordt er nog niks over de inhoud gezegd, die wordt nog daarna ingevuld met substantie, causaliteit en weet ik wat allemaal. Dan zegt zo iemand als Bergson: "Maar ja, zo ervaren wij de tijd helemaal niet." Wij ervaren die als: nu gaat het weer snel, dan gaat het weer langzaam; wij zijn de tijd.⁶ En nu is het zo, als ik het goed heb, dat steeds meer gebleken is, dat de tijd een veel meer interne relatie tot de dingen heeft. Dat veel dingen hun eigen ritme, hun eigen tijden, hun eigen leeftijden en al dat soort dingen hebben. Dat er dus niet maar één klokkentijd is die voor alles geldt, maar dat is juist de tijd die wij over alles heen leggen... en als je dat te veel overspant dan krijg je jetlag en slapeloosheid en weet ik niet wat allemaal. Dan zie je dat de filosofie eerst buiten de natuurwetenschap om moest gaan, en zeggen van "dit is het toch eigenlijk niet" en later blijkt het te convergeren, dus dan blijkt het beeld ook van de andere kant toch tot op zekere hoogte bevestigd te worden. Dan zie je dat er wel degelijk een positieve samenwerking mogelijk is, niet alleen afhouden van 'zo is het niet', maar ook van 'zo is het wel'.

⁶ Henri Bergson introduceert zijn invloedrijke 'duur'-theorie van tijd in zijn doctoraalthese; Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

W.D.: Maar juist bij dit voorbeeld van de tijd zie je dat je, om het een beetje scherp te zeggen, hoewel je benadrukt dat je de natuur serieus wil nemen, dat het juist ontzettend antropomorf is, ontzettend antropocentrisch. Het is ontzettend de menselijke ervaring voorop stellen. Er zijn fascinerende dingen met tijd gebeurd in de relativiteitstheorie, maar daarmee is niet die menselijke ervaring van tijd werkelijk in de fundamentele theoretische natuurkunde terecht gekomen.

F.A.M.: Waarom is dat niet een onderwerp voor de psychologie, hoe wij tijd ervaren? Wat heeft dat in de metafysica te zoeken?

K.v.d.W.: Nee, maar er is bijvoorbeeld ook zoiets als de chemische klok, dan blijken bepaalde processen hun eigen chemisch ritme te hebben. Dat is niet antropocentrisch of antropomorf, dat zie je daar gewoon gebeuren. Dat zo'n mengsel, als het verwarmd wordt, op een bepaalde manier patronen gaat vertonen en daar oscilleert, dus het ene patroon, dan het andere en dan keert het weer terug, enzovoort, enzovoort. Dat is niet hoe het beleefd wordt, dat is gewoon hoe je het waarneemt.

W.D.: Zeker, maar zo'n systeem kan je gewoon puur natuurkundig beschrijven. Hetzij als een systeem waar in de tijd iets verandert, of je kan een soort beschrijving in de fase-ruimte geven zoals dat dan heet, waarin je het in één keer beschouwt. Het is een beetje zoals een film, je kan een film afkijken, beeldje voor beeldje en de dynamiek zien, en je kan de hele rol in één keer, of het hele boek in één bekijken. Dat type beschrijving, dus de beslissing om tijd zo'n ontologische betekenis te geven, dat is denk ik toch een beslissing, in zekere zin, die niet gegeven is met de wetenschappelijke ontdekking.

F.A.M.: Er zijn natuurlijk allemaal cyclische processen, en het ene proces heeft een grote periode, het andere heeft een korte periode – maar dit kan ik alleen maar zeggen als ik vooronderstel dat er één objectieve tijd is, anders heeft het geen zin om te zeggen dat het ene proces een kortere periode heeft dan het andere. En het is die ene objectieve tijd, daar moet het in de metafysica om gaan. En daar is natuurlijk wel een debat over, dat is ook waar Wim op doelt, dat is dat idee *van de A- en de B- theory of time*, de statische of dynamische tijd. En als je naar zo'n debat kijkt – dat is ook weer een schitterend voorbeeld van waar de wetenschap invloed op heeft, want het is omdat de relativiteit van gelijktijdigheid moeilijk te rijmen is met één van die twee visies, dat die visie daar een beetje mee in zijn maag zit. Dus voorstanders van die visie proberen altijd die relativiteitstheorie daar toch op de één of andere manier in te passen. En dat is een debat dat loopt, tot op dit moment. Dus dat is een mooi voorbeeld van hoe ontdekkingen in de natuurkunde, als je het zo wilt noemen, echt van invloed zijn op een metafysische visie op 'de tijd'.

J.d.S.: Ja, omdat er eigenlijk gewoon tegenspraak was dus.

F.A.M.: Ja.

W.D.: En omdat het begrippenarsenaal gevuld wordt. Maar tegelijkertijd levert de natuurkunde dan niet de beslissende basis voor het definitief afwijzen van de ene theorie of het verklaren van de andere theorie als 'af'. Het levert begrippenapparaten en het levert uitdagingen.

J.d.S.: En dus toch wel een grond of inspiratie voor filosofen. Of weerstand, laten we het zo zeggen.

W.D.: Weerstand, maar ook knutselmateriaal; begrippen waarmee gewerkt kan worden.

F.A.M.: Die B-theorie – dat is een soort statisch beeld; dus naar de filmrol als geheel kijken. Je kijkt naar het universum als naar een plaatje van de ruimte en de tijd en alles daarin, waarin de tijd niet anders is dan een relatie tussen gebeurtenissen, een temporele relatie. En die is niets anders dan een andere ruimtelijke relatie, hè. Dus 'voor' en 'na' wordt dan op voet van gelijkheid behandeld met 'links', 'rechts', 'boven' en 'onder'. Het is volkomen 'indexicaal' zoals dat heet. Wat wij de toekomst noemen is dan gewoon wat 'boven' ons zit in het ruimte-tijd plaatje. Nou die visie, die sluit aan bij de relativiteitstheorie en een andere visie waarbij je zegt van 'de toekomst bestaat niet', er bestaat alleen het heden – of misschien het verleden erbij – en de toekomst is gewoon 'ontologisch open'. Dus dan heb je een beeldje waarin die ruimte-tijd niet volledig is maar die is zeg maar voor de helft gevuld, 'voor de helft', hè, het verleden is gevuld, en daarboven zit helemaal niks – als je het even in plaatjes voor je probeert te halen. Dan is, dacht ik, toch wel het algemene idee, dat die A-theorie, dus van die open toekomst, echt een beetje in de problemen zit hiermee. Dus de natuurkunde deelt als het ware een soort *uppercut* uit aan één van die twee visies.

J.d.S.: Maar dat gaat nog steeds door dan? Dus de natuurkunde blijft... eh... drammen?

F.A.M.: Ja, soms gebeurt dat, hè. En dat merkt iemand op dan, die denkt 'hé, wacht eens even', net zoals Weyl zegt van 'hé, die elementaire deeltjes, die permutatiesymmetrie; dat is relevant voor het metafysisch beginsel van Leibniz', en iemand anders die zei weer, ik geloof dat het Jeans was, de Engels astronoom, die zei van 'hé die relativiteit van gelijktijdigheid, die is niet goed met de dynamische visie op de tijd te verenigen'⁷, en zo zijn er voortdurend van die dingen.

⁷ Sir James Hopwood Jeans (1877-1946), was één van de mensen die de revolutionaire natuurkundige ontdekkingen van begin twintigste eeuw toegankelijker gemaakt heeft voor een groter publiek.

J.d.S.: Dus de filosofen moeten hun ogen open houden naar de natuurkunde. Maar is het dan ook zo dat filosofiestudenten allemaal hun bordje natuurkunde krijgen voorgeschoteld? Of gaat dat weer te ver?

F.A.M.: Nee, die moeten bij mij college komen volgen!

(publiek lacht)

W.D.: Het hangt er wel een beetje vanaf welke tak van sport je doet binnen de filosofie, denk ik. Het voorbeeld werd net genoemd van milieuwetenschap – ik denk dat je daarvoor helemaal niet per se kwantummechanica nodig hebt. Dan moet je een stuk sociale filosofie doen en ethiek, dan zijn er aantal onderdelen die belangrijk zijn en kan je beter daar je energie op richten.

F.A.M.: Ja, dat is wel waar.

J.d.S.: Maar jullie zijn het er in ieder geval allemaal over eens dat er iets uit de natuurkunde komt rollen wat belangrijk is voor de filosofie, waar filosofen dus rekening mee moeten houden?

F.A.M.: Misschien hebben mensen hier wel eens van gehoord, maar er is bijvoorbeeld een polemisch boek verschenen een paar jaar geleden, van Ladyman en Ross, dat heet *Everything must go*⁸ en dat is een soort oorlogsverklaring aan de analytische metafysica. Het idee is dat de metafysica in de analytische filosofie een tijdje dood is geweest ten tijde van het logisch positivisme, maar ondertussen helemaal uit de dood is opgerezen en nu weer floreert. Waar Ladyman en Ross nu tegen ageren is dat de manier waarop de analytische metafysica floreert, ja, totaal niet geïnformeerd is door de kennis die de wetenschap vergaart over de werkelijkheid. Daar railleren ze tegen in dat boek. Zij willen dus ook weer dat die mensen meer leren luisteren, want het lijkt alsof dit alleen in een tamelijk klein groepje van natuurkundefilosofen gebeurt. Zoals daar metafysische dingen beïnvloed kunnen worden door in dit geval fysische dingen, dat zien zij als een voorbeeld van hoe het moet, dat zou eigenlijk overal zo moeten, zie je?

K.v.d.W.: Als ik daar even op mag reageren?

J.d.S.: Maar natuurlijk.

K.v.d.W.: De analytische filosofie was altijd op dat punt zwak, het was als het ware een soort metabezinning.

J.d.S.: Maar even voor de kijkers: analytische filosofie – wat moeten we daar in dit geval precies onder verstaan, zou u dat een klein beetje kunnen toelichten?

8 Ladyman, J. en Ross, D. (2007). *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford UP.

K.v.d.W.: Dat is eigenlijk een vorm van kentheorie; hoe definiëren we onze begrippen, waar halen we onze evidenties vandaan, hoe bewijzen we dingen, hoe redeneren we en weet ik wat allemaal. Meta-ethiek, bijvoorbeeld, was op die manier een metareflectie op de moraal. De moraal werkt met allerlei begrippen als goed, kwaad, rechtvaardig en weet ik wat allemaal. En dan zeiden zij (en dat is ook best terecht): zo nu en dan lopen discussies fout, doordat mensen begrippen niet op dezelfde manier gebruiken. Nou, zo was het bij bijvoorbeeld Aristoteles, die beoefent in zijn *Nicomachische Ethiek* inhoudelijke ethiek met vragen als ‘hoe moet ik leven?’, ‘wat zijn deugden?’ en weet ik niet allemaal. Maar Aristoteles onderbreekt regelmatig dat inhoudelijke betoog van ‘oh, nou moeten we even nadenken... wat bedoel ik nu precies?’, ‘waarin verschil ik nu van Plato?’, enzovoort, enzovoort. Dat wil dus zeggen dat de meta-ethiek – en dat geldt daarmee eigenlijk ook voor de hele analytische filosofie überhaupt – alleen maar goed bedreven kan worden als ze steeds voeling houden met het basale niveau, alleen dan heeft al die metabezinning zin. En dan denk ik dat ik zo weer terug ben bij mijn definitie van filosofie als bezinning op achtergrondvragen. Als je rechtsfilosofie bedrijft, moet je verstand van het recht hebben, als je natuurfilosofie wil bedrijven moet je verstand hebben van natuurwetenschappen, als je godsdienstfilosofie bedrijft moet je er verstand van hebben hoe het er op het niveau van religie aan toe gaat, enzovoort, enzovoort. Dan duiken er op een gegeven ogenblik allerlei vragen op en dat zijn dan filosofisch basale vragen van ‘wat is nou eigenlijk?’ en weet ik wat allemaal, maar die kan je alleen maar goed stellen als je goed thuis bent in de inhoud, in de materie. Nu denk ik dat je filosofen niet weet-ik-hoeveel natuurwetenschappen moet laten studeren, maar ik zou dan zeggen: zou het niet goed zijn om een vak ‘algemene natuurwetenschap’ in te voeren waar dan de globale denkwijzen worden behandeld samen met de filosofische relevantie daarvan, omdat ze daarvan toch wel behoorlijk op de hoogte moeten zijn in een samenleving waar de natuurwetenschappen zo’n grote rol spelen.

J.d.S.: Dus u zegt eigenlijk, er is wel een verandering nodig?

K.v.d.W.: Ja.

J.d.S.: Maar als ik dr. Muller en prof. Drees zo hoor dan is die verandering eigenlijk niet zo erg nodig. Het loopt wel gewoon; de connectie tussen de natuurkunde en de metafysica, dat komt wel goed. Uiteindelijk worden die metafysici wel met hun neus op de feiten gedrukt?

F.A.M.: Ja, kijk, als je het raam open doet en om je heen kijkt dan zie je het echt gebeuren hoor. Ik bedoel, er zijn genoeg mensen die zich hier echt actief mee bezighouden. Maar, het lijkt een beetje alsof Koo nu een beetje de visie heeft dat filosofie altijd filosofie is van. Is dat zo?

K.v.d.W.: Nou... in belangrijke mate heb ik het in ieder geval over de filosofieën van de wetenschappen, maar je kan ook denken aan andere dingen zoals bijvoorbeeld filosofie van de kunst.

F.A.M.: Maar is er nu ook nog plaats voor zoiets als metafysica, punt?

K.v.d.W.: Ja, als we als voorbeeld nog even naar de ethiek kijken, je hebt allerlei vormen van ethiek op het moment: business ethics, nursing ethics, politieke ethiek en van alles en nog wat. Daarmee zit je nog dicht in de buurt van het inhoudelijke achterland, maar er is ook een algemene wijsgerige ethiek, die een niveau hoger zit en die algemene vragen op het gebied van ethiek behandelt. Ethiek is dan hier alleen een voorbeeld, want je kan je ook op andere gebieden dit zelfde voorstellen; dus dat er een niveau hoger is waar nog meer *in abstracto*, nog een abstractieniveau hoger, die kwesties behandeld worden.

W.D.: Ik hoor de vraag een beetje als 'is er een zelfstandige plek voor de filosofie?'. Punt, zette je daar ook achter. Ja, ik ben daar wat sceptisch. Ik denk wel dat er filosofische vragen zijn inderdaad bij verschillende gebieden, maar ik denk dat er even aan een andere naam uit de filosofiegeschiedenis, Quine, die ooit eens de filosofie de 'bezemwagen van de wetenschappen' noemde. Er zijn dan wat rommelige dingen, onduidelijke dingen, en daar komt de filosofie dan kijken.

F.A.M.: Ja, '*philosophy of science is philosophy enough*', zei hij...

W.D.: Ja, een beetje die houding. Natuurlijk kan je nog ook filosoferen over kunst en andere onderwerpen, maar ik denk dat een dergelijke houding, zeker voor *philosophy of science*, beter is omdat je filosofie dan ook veel meer gevoed wordt door reflectie op wat er werkelijk gebeurt en op de inhoud van theorieën, bijvoorbeeld filosofie van de biologie, dan dat het gestuurd wordt door de geschiedenis van de filosofie.

F.A.M.: Ja, nee, kijk... ik zou toch echt voor een zelfstandige plaats voor de metafysica willen pleiten, en ik zie maar liefst drie taken voor de metafysica, zie je? Dus één, dat is zo'n project als van Jonathan Lowe, dat is een soort neo-Aristoteliaans denker, die ziet het als een taak van de metafysica om een raamwerk op te richten van de meest algemene begrippen die wij gebruiken. Denk aan begrippen zoals 'existentie', 'object', 'alle'...

J.d.S.: 'Structuur'...

F.A.M.: ...'structuur', zo je wilt. En om allerlei logische verbanden tussen die begrippen op te sporen. Op die manier kun je dan toch nog een soort

eenheid in de wetenschap creëren. Dat is één taak. Anderzijds denk ik dat we nog steeds niet hoeven op te geven te zoeken naar zeer algemene beginselen die de werkelijkheid bestieren. En dan is er ook nog de taak – en daarvan zou ik zeggen: de verbeelding aan de macht – om op avontuur te gaan met begrippen. Het ontwikkelen en uitvinden van nieuwe begrippen, zie je? Er zijn zelfs natuurkundigen die daar ook om roepen, hè. Dus zo'n beweging zoals dat speculatief realisme, dat past hier een beetje in. Conclusie: er is plaats voor de metafysica anno nu.

J.d.S.: Oké. Nu, we zitten bijna op de tijd, maar als we het even kort tot een conclusie kunnen komen... is er nu sprake van een breuk tussen metafysica en natuurkunde? In dit opzicht?

F.A.M.: Heb je nou geluisterd, of niet?

(iedereen lacht)

F.A.M.: Er is plaats voor de metafysica als zelfstandige discipline, maar de metafysici moeten wel de ramen open blijven houden.

J.d.S.: Ja, precies. Maar moet daar nu nog iets voor gebeuren? Moeten de ramen nog verder open of staan ze wel wijd open genoeg?

(korte stilte waarop wat gelach volgt)

J.d.S.: Opengooien toch?

F.A.M.: Eh... ja, gooi ze maar open. Dan ben jij ook weer blij, hè. Haha.

J.d.S.: Haha, ja. Beetje frisse lucht erbij. Maar meneer Drees was dus iets meer agnostisch?

W.D.: Nouja, ik denk dus dat er wel wat metafysische vragen zijn waar je oven kunt nadenken. Ik heb wel wat met die derde categorie: het spelen met ideeën. Ik sprak laatst nog met Bas van Fraassen, een Nederlands wetenschapsfilosoof, die was dolblij dat er weer een nieuwe interpretatie van de kwantummechanica mogelijk bleek, nog weer een variant om mee te spelen, terwijl anderen daar erg ongemakkelijk van worden en denken van 'zijn we nog verder van het antwoord'. Ik heb daar wel wat mee, dat je speelt met die mogelijkheden, maar daarin moet je als filosoof dan wel meekijken naar wat de wetenschappers doen. Filosofie van de biologie moet wel luisteren naar de echte biologen. Voor mij ligt het probleem niet echt bij de professionele filosofen, die weten donders goed wat ze van de vakwetenschap moeten leren, maar in de popularisatie waar die vakwetenschap soms al te makkelijk in

Sociologie als ‘gemankeerde filosofie’?

*Rudi Laermans
(transcriptie lezing)
Cinemazaal, 23.30-00.15*

Transcriptie: Janno Martens Redactie: Sigmund Schilpzand

Waar te beginnen? Misschien bij de constatering dat wie begint filosofie te studeren, al snel ontdekt dat er uiteenlopende denkscholen of tradities bestaan, die tot op de dag van vandaag elkaar in de haren zitten. Materialisten verketteren idealisten, realisten bekampen constructivisten, en analytische filosofen hekelen iedere vakgenoot die het woordje ‘zijn’ van een hoofdletter voorziet. Mijn eigen vakgebied, de sociologie, oogt niet meteen heel verschillend, maar de verhoudingen liggen daarbinnen wel een stuk eenvoudiger. Minder scholen en minder strekkingen dus: ik denk dat je grofweg kan onderscheiden tussen ‘objectivisten’ en ‘subjectivisten’. Of, in de taal van de sociologiehandboeken: zij die een structuur- en objectgerichte benadering voorstaan, en zij die een subject- of actorgeoriënteerde manier van sociologie bedrijven bepleiten. Laat ik dat kort uitleggen, want ik neem aan dat niet iedereen even vertrouwd is met de sociologie en die twee grote benaderingen daarbinnen.

De objectivisten zijn binnen de sociologie in de meerderheid en onderschrijven in de regel het credo dat Émile Durkheim, een van de grondleggers van de academische sociologie, als eerste codificeerde in zijn boek *Les Règles de la Méthode Sociologique* (1894). Volgens de objectivisten moet je sociale fenomenen vanuit een positief-wetenschappelijk standpunt bestuderen, liefst met gebruik van harde onderzoeksmethoden die kwantitatieve data opleveren. Objectivisten zijn er in de regel ook van overtuigd dat er zoiets bestaat als sociale feiten, die het denken of handelen van individuen van buitenaf op een dwingende manier sturen. Mensen gelijken kortom op objecten, waarop voortdurend allerlei externe krachten inwerken. Culturele krachten bijvoorbeeld: gedeelde normen als hygiëneregels, of eetgewoonten en andere gebruiken, zijn schoolvoorbeelden van sociale feiten. Maar evengoed drukt iemands afkomst, of een van huis uit verworven klassenpositie, een stevige stempel op diens doen, laten en levenskansen. Dat leren de tabellen of figuren waarmee objectivisten graag uitpakken, en waarin keer op keer statistisch significante verbanden worden vastgesteld tussen bijvoorbeeld iemands inkomen of diplomaniveau enerzijds, en anderzijds het liefhebben van kunst of bepaalde typen van sportbeoefening. Deze relaties doen zich altijd voor met een zekere waarschijnlijkheid, een bepaalde kans, zodat er gewoonlijk nogal wat uitzonderingen op de statistische regel te vinden zijn. Objectivisten maken daar helemaal niet om, want zij zijn immers enkel geïnteresseerd in Jan

slogans zoals ‘kwantumnatuurkunde’, ‘relativiteitstheorie’, ‘genetica’, landt in een publiek discours. Zonder dat daarmee de onzekerheid, de voorlopigheid en complexiteit van de theorieën die antwoorden willen geven op filosofische vraagstukken de aandacht krijgt.

J.d.S.: Meneer Van der Wal, voor u moest er dus wel degelijk iets veranderen?

K.v.d.W.: Nou, kijk, ik redeneer vanuit de situatie van de filosofie, laat ik zeggen van de laatste honderdvijftig jaar. En als je dan kijkt zie je dat verreweg de meeste filosofen zich zelfs afkeren van de natuurwetenschappen. Zoals Gadamer, die zegt ‘waarheid, dat doen wij, tegenover methode, waar de wetenschap mee bezig is’. Het is niet voor niets dat de filosofie bij de meeste universiteiten waar filosofie als zelfstandige faculteit wordt opgeheven, bij de geesteswetenschappen terecht komt. Ja, dan worden ze daar opgeborgen, misschien met een klein plaatsje voor filosofie van natuurwetenschappen of zoiets, maar eigenlijk is dat al een indicatie van dat de filosofie niet zoveel met de natuur en de natuurwetenschappen heeft. Ik vind dat dit hersteld moet worden. Ik ben het ook wel met Fred eens: de verbeelding aan de macht. Probeer maar eens een natuurfilosofie op te zetten. Die is dan altijd voorlopig natuurlijk, want voor alles wat we op dit moment weten geldt: morgen kan het weer anders wezen. Nou, in dat geval gaan we weer met iets anders aan het knutselen.

J.d.S.: Oké. Nou, we hebben helaas geen tijd meer voor vragen uit de zaal. Maar het was zeker een interessant gesprek, ik vond het erg leuk. Ik hoop dat iedereen er ook van genoten heeft. Dan wil alleen nog graag iedereen en in het bijzonder doctor Muller, professor Drees en professor Van der Wal hartelijk bedanken!

(applaus)

Modaal of Erna Doorsnee – in wat doorgaans het geval is, en niet in statistisch onwaarschijnlijke sociale trajecten of situaties.

Aan de andere kant van het sociologisch spectrum vinden we de subjectivisten. Uiteraard eren die ook een andere sociologische schutspatroon, en die draagt de naam Max Weber. Als we denken over het samenleven in het spoor van Max Weber, dan zien we in de eerste plaats individuen die vanuit persoonlijke motieven, dus als subjecten met subjectieve beweegredenen, met elkaar relaties aanknopen, onderhouden en afbreken. Het komt er daarom op aan die subjectieve intenties zo goed mogelijk in kaart te brengen. Dat doe je niet met behulp van een enquête, maar door bijvoorbeeld mensen een tijdje te volgen (etnografische observatie) of door met hen heel lange gesprekken te voeren (in de sociologentaal heet dat diepte-interviews afnemen). De bestudeerde beweegredenen, of de motieven van mensen, kunnen wel degelijk door heel veel individuen worden onderschreven: dat is zo'n beetje de paradox van de subjectivistische benaderingswijze. Neem bijvoorbeeld de aanhangers van eenzelfde religie. Zij hebben dezelfde drijfveren, of delen plusminus vergelijkbare motieven, om bepaalde dingen te doen en andere te laten, bijvoorbeeld omdat sommige zaken binnen hun religie zondig heten. Zo'n gedeelde cultuur vormt in de subjectivistische benadering echter nooit een op zichzelf staande realiteit die individuen voornamelijk onbewust zou pressen en sturen. Conform het subjectivistische credo bestaat bijvoorbeeld een geheel van religieuze geboden en verboden uitsluitend in en doorheen het goedgevoelde bewuste handelen van individuen en hun wederzijdse interacties. Hetzelfde geldt voor bijvoorbeeld grootschalige organisatieverbanden of maatschappelijke domeinen als de politiek of de economie. Men hoort vaak uitspraken in de trant van “de economie vraagt dat...”, maar volgens subjectivisten slaat zo'n formulering nergens op. Politiek, economie of grote organisaties zijn geen eigenstandige sociale feiten: ze vormen geen werkelijkheid sui generis, maar krijgen enkel kracht van werkelijkheid dankzij de meer of minder doordachte individuele handelingen van directeuren en employeés, professionele politici en burgers, of ondernemers en consumenten. De eventuele regelmaat die je kan observeren in het handelen van deze individuen of hun samen handelen, blijft altijd ook een zaak van persoonlijke motivaties en subjectieve intenties. Bovendien zal je bij een beetje nauwkeurig observeren al snel merken dat de waargenomen regelmaat een breed spectrum aan verschillen in individuele stijl, of uiteenlopende manieren van hetzelfde doen, verhult.

Tot zover de subjectivisten, die de objectivisten dan ook graag van verdinglijking beschuldigen. Uiteraard varieert het verschil in zienswijze tussen sociologische subjectivisten en objectivisten een nogal elementair filosofisch thema. In wezen gaat het over de aloude vraag of mensen eerder heteronoom dan wel autonoom zijn. Of met een knipoog naar de oorspronkelijke Latijnse betekenis van het woord subjectum (dat in het Latijn gewoon fundament of

draagvlak betekent): vindt een individu het draagvlak voor zichzelf ook in zichzelf, bijvoorbeeld in eigen gedachten of wilbesluiten, of ligt dat fundament veeleer buiten het eigen zelf, bijvoorbeeld in wat iemand van huis uit aan kansen heeft meegekregen. Ik wil deze vraag hier niet meteen in ontologische zin beantwoorden, aangezien ik juist een ontologische scheiding tussen subjecten en objecten wil problematiseren. Zowel mijn objectivistische als subjectivistische collega's bedrijven overigens wel vaker een soort van naïeve filosofie annex ontologie (en dat is eigenlijk nog vriendelijk geformuleerd...). Laten we eerst eens even kijken hoe het loopt binnen onderzoek langs de kant van de objectivisten.

Die hard objectivisten veronderstellen bijvoorbeeld zonder veel verder argumenten dat de verklarende kracht van een onafhankelijke of verklarende variabele, zoals iemands sociale komaf, zou wijzen op het effectieve bestaan van klassen of sociale structuren in de maatschappelijke werkelijkheid. Als iemands klassepositie bepaalt hoe iemand denkt over bijvoorbeeld politiek, wijst dat toch op het bestaan van een effectieve kracht in de sociale werkelijkheid? Misschien: ik zou deze vraag niet zomaar affirmatief beantwoorden. Vanuit een kortzichtig realiteitsgeloof stappen mijn objectivistische collega's immers gezwind over het geconstrueerde karakter van hun data heen en vergeten ze dat de empirie waar ze zo graag op hameren — “je moet verifieerbare uitspraken doen!” — in wetenschappelijk onderzoek natuurlijk stevast een nogal specifiek karakter heeft. Wanneer je in sociologisch onderzoek met kwantitatieve data werkt, valt je empirie voor alles samen met je databank. Uiteraard bezit de binnen een databank geobserveerde statistisch significante relatie tussen bijvoorbeeld sociale komaf en de kans in het universitaire onderwijs terecht te komen een referentieel karakter: de cijfers of kansen verwijzen naar iets in de werkelijkheid. Maar dat is helemaal niet hetzelfde als zeggen dat ze staan voor de sociale werkelijkheid, ja die in een één-op-één relatie weergeven of afbeelden. De verwijzingsrelatie valt bij sociologische databanken die steunen op enquêtes feitelijk samen met een reeks van soms ingewikkelde bewerkingen. Bij een doordeweekse enquête komt er eerst een enquêteur bij je thuis langs. Hij haalt een geprepareerde vragenlijst boven, stelt vragen en noteert ze antwoorden. Die worden vervolgens omgezet in cijfers, die op hun beurt veranderen in waarden van variabelen (in sociologisch onderzoek kan bijvoorbeeld de variabele ‘seks’ doorgaans nog altijd maar twee waarden aannemen – pech dus voor de transgenders). In een volgende fase worden de relaties tussen deze variabelen nagegaan met behulp van statistische technieken, zoals regressieanalyse, clusteranalyse enzovoort.

De referentiële of werkelijkheidswaarde van kwantitatieve sociologische bevindingen is dus helemaal geen zaak van een directe afbeelding of representatie van zoiets als dé sociale werkelijkheid. Er is veeleer sprake van een voortdurend proces van translatie, in de betekenis die Bruno Latour aan deze notie geeft in meerdere van de essays die zijn opgenomen in *Pandora's Hope*

(1999). Translatie, dat is het simpele gegeven dat er in de wetenschappelijke praktijk — en heus niet alleen in de sociologische natuurlijk — tussen de oorspronkelijke observaties en de uiteindelijke tabellen een hele ketting van bewerkingen ligt, die voor even zovele transformaties van de initiële waarnemingen data staan. Latour spreekt daarom ook wel van een transversale referent. De referentialiteit of betrokkenheid op de realiteit van je finale enquête data zit in die ketting: je moet de hele ketting aflopen om uiteindelijk terug uit te kunnen komen bij de antwoorden van een respondent op een vragenlijst. Anders dan het empirisme of het logisch positivisme meende, hangt de sterkte van je onderzoek echter niet alleen af van die eerste waarnemingen. Doorslaggevend is juist hoe elke schakel in de ketting de oorspronkelijke observaties tegelijk bijhoudt en verandert. Sociaalwetenschappelijke uitspraken zijn kortom welzeker in de werkelijkheid verankerd, maar daarbij moet je altijd oog hebben voor de transformerende werking van elke schakel in de ketting die bij wijze van spreken het anker in de realiteit verbindt met het sociologisch schip. Een naïeve realist vergeet het bestaan van deze ketting, en al helemaal dat ze is samengesteld uit meerdere schakels, die staan voor evenzovele actieve bewerkingen. Eigenlijk komt dit vergeten neer op het negeren, misschien moeten we zelfs zeggen: het verdringen, van de arbeid die een wetenschapper zélf uitvoert bij het vaststellen van empirische feiten. De wetenschapper die eerst data verzamelt en ze vervolgens stapsgewijs begint te analyseren, verricht hard labuur. Maar eens hij klaar is, zegt diezelfde wetenschapper plots: “ik heb helemaal niks gedaan! — ik heb enkel een feit in de werkelijkheid vastgesteld.” Deze krasse zelfverloochening is inderdaad hoogst merkwaardig. Latour heeft in *Science in action* (1987) prachtige ironische volzinnen gewijd aan deze paradox, die hij zelf consequent ‘de januskop van de wetenschap’ noemt.

Nu, als ik even terugga naar *Das Kapital* van Karl Marx – een boek dat velen kennen van naam, maar slechts weinigen echt gelezen hebben - dan stuit ik daar op een berucht hoofdstuk over fetisjisme waarin het gaat over het voortdurend vergeten van de arbeid die in de door ons geconsumeerde goederen zit. Wanneer wij een iPhone of een iPod, of welk ander elektronisch snufje kopen, denkt we spontaan dat de economische waarde voortvloeit uit wat dat ding zoals allemaal kan. De performativiteit van het artefact bepaalt de prijs, zo denken we – en omdat een iPad héél veel kan, is dat ding duur. Daarbij zien we de arbeid van de duizenden mensen over het hoofd die bij het ontwerpen van de iPad waren of zijn betrokken. Bovendien – en hier is niet zomaar sprake meer van “vergeten van arbeid”, maar van “verdringing van arbeid” – is er natuurlijk ook nog het productiewerk dat ergens ver weg in China, in niet al te beste condities, werd en wordt geleverd. Ik zou zeggen: fetisjisme — of verdinglijking — is in heel veel gevallen een noodzakelijke voorwaarde van zoiets als consumentenplezier. Evengoed geldt: geen kunstgenot of – dixit Immanuel Kant – geen belangeloos welbehagen onder

kunstwerkfetisjisme. Kunstliefhebbers kunnen honderduit praten over, bijvoorbeeld, de complexiteit van een choreografie van William Forsythe (als die naam u niks zegt: hij is een van de belangrijkste choreografen binnen de hedendaagse dans). Daarbij vergeten ze gewoonlijk de honderden uren fysieke en mentale arbeid die het maken en het instuderen van een dansstuk vergt. Te veel zichtbare inspanning van de kant van de dansers op het podium verknalt trouwens het esthetisch plezier: ook tijdens een voorstelling moet de arbeid onzichtbaar blijven. Daarom lachen ballerina's voortdurend wanneer ze met gezwollen voeten pointe-rondjes aan het draaien zijn. Zij doen dat letterlijk voor ons plezier.

Op een vergelijkbare manier verdringen objectivistische sociologen bij hun rituele congresdansen rond sociale feiten het vaak harde labuur dat ze zelf hebben moeten leveren om nogmaals te pertinentie van bijvoorbeeld klassenongelijkheid, genderongelijkheid of etnische ongelijkheid voor pakweg stemgedrag aan te tonen. Dit feitenfetisjisme, of het vergeten dat er behoorlijk wat werk nodig was om de feiten naar boven te brengen, is er net als het bijhorend naïef sociaal realisme er in de regel ook bij subjectivisten. Ook zij menen meer dan eens dat hun via participerende observatie of diepte-interviewsrekken verkregen data direct uit de werkelijkheid komen. Als je met een etnograaf praat, krijg je al snel uitspraken te horen als “Al die tabellen staan zo ver van de werkelijkheid af! Ik heb in de werkelijkheid gezeten, ik heb afgezien om ergens in Afrika mijn data te vergaren: mijn data zijn levensecht!” Het minder aan statistische representativiteit van die data zou dus ruimschoots worden gecompenseerd door een meer aan representatie, in de sterke betekenis van realistische afbeeldingswaarde, een direct gegrond zijn in de sociale werkelijkheid. Daarmee gaan ook vele subjectivisten voorbij aan de constitutieve functie — of, in de termen van Latour: de mediërende, translerende rol — van veldnotities of interviewtranscripties en al de bewerkingen die een etnograaf daarop achteraf uitvoert. Kortom, ook als de subjectivisten beluister, krijg je het beeld van voedzame wetenschappelijke gerechten en breed lachende kelners die ze opdienen – maar er zijn nooit koks of keukens te zien.

Aan de tegenstelling tussen objectivisten en subjectivisten zit natuurlijk ook een ideologisch kleurtje. Hier het autonome individu dat zelf relaties aanknoopt vanuit eigen motieven, daar de ongelijke maatschappij die individuen prest. De verwantschap met het liberalisme respectievelijk de socialistische traditie ligt voor de hand. De objectivisten die graag hameren op de feitelijke rol of noodzaak van zoiets als een sterk collectief bewustzijn, versta: van verbindende waarden en normen, kunnen dan weer moeilijk heen om de affiniteit met de conservatieve traditie. Deze ideologische verwantschappen stoelen echter ook op een breder wereldbeeld dat Bruno Latour met veel verve en ironie heeft beschreven, en ook gedeconstrueerd, in *Nous n'avons jamais été modernes* (1991). Dat wereldbeeld staat in het teken van de

Grote Ontologische Scheiding (ook Latour gebruikt hier hoofdletters) tussen subjecten en objecten die het schijnbaar voor de hand liggende onderscheid tussen menswetenschappen en natuurwetenschappen codificeert. Subjecten bezitten het vermogen tot zelfbewustzijn: cogito ergo sum. Ze kunnen daarom in principe vrij beslissingen nemen en vrij handelen. Objecten zijn daarentegen gedachteloze dingen, wier functioneren door causale wetmatigheden wordt bepaald. Bekeken vanuit deze grote ontologische scheiding binnen de moderniteit vormen de sociale wetenschappen eigenlijk een soort van derde cultuur waarbinnen precies de subjectivistische en de object-gerichte benadering voortdurend op elkaar botsen.

Op de keper beschouwd is het nog altijd voortdurende dispuut tussen subjectivisten en objectivisten weinig meer dan een academische vertaling en verharding van een observatieschema — hier subjecten of mensen; daar objecten, artefacten, dieren enzovoort — dat we zelf ook de hele tijd in het alledaags leven gebruiken. Echter, daarbinnen switchen we tevens de hele tijd tussen de twee polen van dat schema. Daarbij volgen we vaak een eenvoudige regel. Successen boeken we gewoonlijk op ons eigen conto: daar zijn we zélf verantwoordelijk voor, daarbij handelden we als subjecten. Persoonlijk falen wijten we daarentegen aan externe hindernissen: we waren het passieve object van sociale krachten. Een actief handelend subject dan wel een passief behandeld object zijn, is kortom een kwestie van interpretatie. Misschien zouden sociologen vooral oog moeten hebben voor de mogelijke regels die we volgen in het gebruik van de ene dan wel de andere pool van het subject-objectschema, in plaats van daar zelf mee te werken (die idee heb ik overigens van de Duitse, maar in Amerika werkende socioloog Stephan Fuchs, auteur van de onderhoudende studie *Against Essentialism*). In welke situaties zien mensen zichzelf veeleer als subjecten dan wel als objecten? — dat is dus de sociologische hamvraag. Sociologen moeten dus niet zelf ook het subject-objectschema hanteren, laat staan ontologiseren, maar dienen zich te ontpoppen tot tweede-orde-observatoren, of observatoren die observeren hoe anderen observeren. Mij is het hier echter in de eerste plaats te doen om de directe continuïteit tussen een toch wel heel ingeburgerde manier van kijken in onze sociale wereld — subjecten versus objecten — en de manier waarop sociologen diezelfde wereld zeggen te bestuderen. De voor de hand liggende volgende vraag luidt dan natuurlijk of het mogelijk is om voorbij het onderscheid tussen subjecten en objecten te observeren. Zouden we bijvoorbeeld geen objecten kunnen proberen te zien? Bestaan er dan soms 'objecten'? — ik stel uiteraard een retorische vraag waarop ik het positieve antwoord meen te kennen dankzij de Duitse socioloog en systeemtheoreticus Niklas Luhmann, wiens werk nog altijd tamelijk onbekend is in onze contreien. Om dit antwoord aan te kaarten, bewandel ik eerst, pour le besoin de la cause, nog even de ons allemaal zo dierbare subjectivistische weg.

Ik veronderstel dat de meesten onder u er vanuit gaan dat ik hier spreek (ikzelf ga daar niet vanuit, maar dat is een andere zaak). 'Ik' — tussen aanhalingstekens — voer hier het woord, maar terwijl 'ik' spreek, kan dat veronderstelde subject — 'ik' ben het draagvlak van mijn spreken, dus een sprekend subject — mentaal op iets heel anders betrokken zijn dan de uitgesproken zinnen. Of dat wel of niet het geval is, weet enkel 'ik' natuurlijk. Of juist (laten we toch al iets exacter proberen te formuleren): dat weet een bewustzijn dat gedachten aan zichzelf toerekent. En of ik meen wat ik zeg, dan wel of ik mij hier alleen maar conformeer aan het format van een publieke lezing met academische pretenties, zal u evenmin kunnen achterhalen. Als we het bestaan van een onderbewuste aannemen, zal 'ik' overigens misschien ook nooit kunnen achterhalen of 'ik' meen wat 'ik' hier zeg... Dit zijn inderdaad tamelijk banale vaststellingen, maar ze hebben verstrekkende conceptuele gevolgen. Om die te verduidelijken, knoop ik eerst aan bij een basisidee van de Franse, onder filosofen veel gelezen psychoanalyticus Jacques Lacan. Van die beruchte denker — 'parleur' is misschien de juistere karakterisering — stamt de volgende idee: elk sprekend of talig subject — versta: het sprekend 'ik' dat de categorie 'ik' gebruikt — is onherroepelijk gedeeld omdat het in elke uitspraak waarin het 'ik' zegt, ook per definitie wordt gesproken door een taal waarvan het de grammaticale en andere regels meestal onbewust reproduceert. 'Ik' spreek hier, maar 'ik' wordt hier tevens gesproken door een taal die mij doet zeggen "ik spreek hier". Dat is de hele paradox, en de vraag is dan wie dan soms nog het 'ik' is dat spreekt. 'Ca parle', zegt Lacan: 'ik' wordt in mijn 'ik'-zeggen altijd ook gestut door een grote Ander ("l'Autre", met een hoofdletter bij Lacan) of een symbolische orde, die mijn spreken draagt — ik knoop opnieuw aan bij de Latijnse betekenis van het woord *subjectum*: het anonieme draagvlak — en zo tegelijk onteigent.

Nu mag dat kloppen, maar ik denk dat Lacan slechts gedeeltelijk gelijk heeft en onze subjectiviteit nog op een andere manier wordt gedeeld dan enkel door de taal. Ieders 'ik' wordt immers ook nog eens gespleten door het gelijktijdig bestaan van een privaat en een publiek Ego. We zeggen bijvoorbeeld wat we denken, maar tegelijkertijd kunnen we tijdens dat zeggen alweer aan iets anders denken: we formuleren hardop wat we zonet dachten, en dat brengt ons op nieuwe gedachten. Iedereen kent deze looping natuurlijk, maar hij houdt een split in die het spreken van het denken onderscheidt. Deze deling is toch van een andere orde dan de gespletenheid van de talige subjectpositie à la Lacan, aangezien die primair draait rond het verschil tussen sprekend en gesproken 'ik'. Ieder talig subject is kortom niet alleen in zichzelf gespleten, zoals bij Lacan, maar staat ook nog eens in een spreidstand in de verhouding met anderen. Deze deling komt neer op een structurele split tussen een voornamelijk (maar niet altijd of uitsluitend) in taal denkend Ego of bewustzijn enerzijds, en een hoofdzakelijk (maar alweer: niet enkel) talig communicerend subject anderzijds. Of nog: in het geding is de deling tussen

een denkend en een communicatief subject, een privaat en een publiek 'ik'. De socioloog Erving Goffman heeft onder meer in zijn bekende boek *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959) hoogst interessante dingen over dit verschil ten berde gebracht, waarbij hij een scherp oog heeft voor de manier waarop we het reflexief kunnen bespelen. Ik sta daar hier niet verder bij stil omdat de verdubbeling in een denkend of privaat en een communicatief of publiek 'ik' mij niet ver genoeg gaat. De notie van een gedeeld subject mag dan al wel het soort van harde subjectfilosofie á la Sartre relativiseren, en een effectieve 'decentrerings' van dat subject inhouden, maar ze blijft natuurlijk wel schatplichtig aan het subject-object-schema.

Wie het subject 'decentreert' komt bij Freud en toonaangevende post-structuralistische denkers als Lacan, Foucault of Derrida uit. Het resultaat is een gedeeld subject, een dat tegelijk bewust en onbewust is, of dat enkel 'ik' in de taal kan zeggen omdat het onderworpen is aan, en gesubjectieerd wordt door, taal of discours. Daarmee hebben we de natuurlijk nog niet achter ons gelaten, integendeel. En zo kom ik opnieuw bij dat idee van 'onjecten'. Onjecten komen pas in zicht wanneer we in navolging van de Duitse sociaal theoreticus Niklas Luhmann een stevige Gestaltswitch doorvoeren aan de hand van het onderscheid tussen systeem en omgeving, ter vervanging van de distinctie tussen subject en object. Maar wat is soms een systeem? Zowel een bewustzijn als een communicatieproces kan — ik zeg wel: "kan", want het gaat louter om een mogelijkheid het zo te zien — worden begrepen als een gesloten systeem, dat uit niets anders bestaat dan opeenvolgende, naar elkaar verwijzende gebeurtenissen. Zo volgt in een bewustzijn gedachte op gedachte, waarbij de tweede gedachte impliciet of expliciet verwijst naar de eerste gedachte. Elk van die gedachten is gewoon een moment in de tijd, dus een gebeurtenis. En dat de tweede gedachte verwijst naar de eerste betekent: je hebt hetzelfde soort element, een gedachte, dat naar een analoog soort element verwijst. Vandaar dat men in de systeemtheorie à la Luhmann spreekt van auto- of zelfreferentiële relaties binnen systemen. Die bestaan ook binnen communicatieprocessen of sociale systemen, zo laat Luhmann uitgebreid zien in zijn hoofdwerken *Soziale Systeme* (1984) en — voorwaar een vreemde titel, inderdaad — *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997). Nemen we een simpel gesprek nemen: iemand zegt iets, iemand anders antwoordt, aansluitend komt opnieuw een wederwoord, enzovoorts. De verschillende communicaties verwijzen de hele tijd naar elkaar; het gaat om hetzelfde soort element, zo je wil dezelfde soort identiteit die gedurig wordt gereproduceerd in de vorm van opeenvolgende communicatieve gebeurtenissen. Zo bekeken zijn 'bewustzijn' of psychische systemen, evenals sociale of communicatiesystemen, niets anders dan temporale kettingen waarin gebeurtenis na gebeurtenis komt. Echter, elke communicatieve gebeurtenis die hier en nu gebeurt, verwijst communicatief ook naar vroegere gebeurtenissen. Kortom, zelfreferentialiteit en evenementialiteit impliceren elkaar, wat neerkomt op een paradox: in wat

hier en nu gebeurt, loopt tegelijk een verwijzing mee naar iets dat al gebeurd is (of dat wellicht zal gebeuren, zoals wanneer er een vraag wordt gesteld: die anticipeert natuurlijk op een nog komend antwoord).

Laat ik nu doorsteken naar de 'hardere' en op het eerste wellicht weinig plausibel aandoende stelling dat er bij denken niet alleen sprake is van zelfreferentialiteit, of onderlinge verwijzing tussen opeenvolgende gedachten, maar tevens van zelfproductie of autopoiesis. Letterlijk genomen betekent dit inderdaad dat gedachten ook zichzelf produceren. Of juist, gedachten ontspringen aan gedachten — en idem dito voor sociale systemen: communicaties ontstaan uit communicaties, en zéker niet uit gedachten. Voor wie dat een vreemde formulering vindt: denk opnieuw aan het feit dat ik hier aan iets helemaal anders kan denken dan wat ik momenteel aan het zeggen ben. Laat ik deze zelfproductie van communicatie uit communicatie even nader proberen te verhelderen (ik laat dus psychische systemen even buiten beeld, een kwestie van het toch even mijn professionele identiteit als socioloog gestand te doen). Ik maak daartoe even een eenvoudige afspraak: communicatie is het mededelen van informatie en het begrijpen van die meegeede informatie. Dat is geen moeilijke definitie, integendeel maar je kan wel zodanig oprekken dat bijvoorbeeld ook betalingen of het nemen van bindende beslissingen in de politiek als communicaties kunnen worden beschreven. Sociale verhoudingen van welke aard dan ook kunnen niet zonder communicatie, en waar wordt gecommuniceerd, ontstaan per definitie op elkaar inhakende kettingen van communicaties. De ene communicatie volgt op de andere, wederwoord komt na woord. En latere communicaties oriënteren zich op eerdere, maar grijpen tevens vaak vooruit op komende. Van de kant van heer B komt bijvoorbeeld na de opgestoken hand van mevrouw A een vrolijk "Hallo!". Deze uitspraak staat duidelijk niet op zichzelf. Het "Hallo!" van meneer B bezit als gebeurtenis wel een temporele zelfstandigheid — de communicatie is een temporele singulariteit — maar beantwoordt tevens een groet én anticipeert op verdere woord of aansluitende communicatie. Dat heet inderdaad zelfreferentialiteit, en een sociaal systeem is noch meer, noch minder dan een zelfreferentieel proces, waarin iedere nieuwe communicatie naar vroegere of komende communicaties verwijst.

Uiteraard veronderstel ik hier dat bij zelfreferentiële relaties binnen sociale systemen ook verschillen tussen vorige, huidige, en komende communicaties. Ik heb het dus niet over een zichzelf herhalend communicatieproces "ik zeg, ik zeg, ik zeg, ik zeg." Wanneer ik dit gegeven verder zou doordenken, zou dat ons bij een differentiefilosofie á la Derrida brengen met noties als trace of spoor en *différance* ("differantie"). Ik wil het hier echter houden bij de stelling dat zelfreferentialiteit logischerwijs ook zelfproductie, dus autopoiesis of zelfconstitutie, inhoudt. Keren we nog even terug naar het voorbeeld van daarnet. Een hand gaat de hoogte in — en of deze opgestoken hand informatie meedeelt, hangt helemaal niet van de bewuste intentie van het wuivende

individueel af. Dat individu mag dan al wel de uitdrukkelijke bedoeling hebben om de aandacht te trekken, maar wanneer iedere reactie uitblijft, is er géén sprake van een communicatie – of of meegedeelde informatie die op de een of andere manier begrepen wordt — en dus ook niet van de vorming van een sociaal systeem. Of hetzelfde anders en bewust paradoxaal geformuleerd: één communicatie is géén communicatie, aangezien in de sociale ruimte tussen individuen noch A's intentie (“Even de aandacht van B trekken”), noch B's gedachte (“Oh, daar is A”) zorgt voor een observeerbare bevestiging dat er informatie werd meegedeeld. Daarmee is meteen ook opnieuw gezegd dat een bewuste gedachte zodanig verschilt van een communicatie dat de eerste nooit de tweede kan voortbrengen. De intentie om te communiceren is iets anders dan een communicatie: daarvoor heb je een aansluitende communicatie nodig. Maar die laatste bestaat natuurlijk ook maar dankzij een daaropvolgende communicatie (precies dat is – voor de Derridianen onder ons – *différance*, maar dit terzijde). Een aansluitende communicatie verwijst dus niet alleen maar naar een vorige (zelfreferentialiteit, inderdaad), maar de eerste produceert ook de tweede in en doorheen deze zelfreferentiële relatie. In het andere geval is er wel iets gebeurd, maar dat ‘iets’ was geen communicatie. Zoals gezegd kan ook de communicatie die een vorige letterlijk maakt enkel bestaan dankzij weer een andere latere communicatieve gebeurtenis, enzovoorts. Net als hun psychische tegenhangers, waar ik hier niet verder bij stilsta, opereren sociale systemen kortom in de modus van de retroactieve identificatie. Achteraf wordt iets geïdentificeerd als een communicatie, wat een knoert van een paradox is omdat iets alleen als een communicatie wordt geïdentificeerd omdat de identificerende communicatie er vanuit gaat dat er communicatie is geweest... Dit is wat men in de fysica een strange loop in de tijd noemt: van oorzaak naar gevolg, en vice versa: van gevolg naar oorzaak. De aansluitende communicatie maakt overigens niet alleen de voorgaande gebeurtenis – zoals het opsteken van een hand – tot een communicatie, ze geeft tevens meestal impliciet, en soms ook expliciet, aan hoe de meegedeelde informatie wordt begrepen. Als na het “Hallo!” van zo-even het zinnetje “Oh, dat is lang geleden” komt, geven deze vijf woorden te kennen dat de voorgaande communicatie zoiets betekende als “een mij bekende heeft mij gegroet”.

Nu lijkt ik hier de hele tijd te suggereren dat communicaties met een ijzeren logica op elkaar aansluiten en zo elkaar ook de hele tijd retroactief als communicaties identificeren. Een communicatieproces bezit echter helemaal geen onwrikbaar karakter, quite the contrary. Om nogmaals naar ons banale voorbeeld van daarnet uit te wijken: welke communicatie op de eerst opgestoken hand volgt, of - een variatie – op de kreet “joe-hoe!”, is nog maar de vraag. Hoe een nieuwe of aansluitende communicatie eruit ziet, is inderdaad tot op grote hoogte onvoorspelbaar. Iets zal worden gezegd, maar wat? Vandaar de volgende productieve paradox van communicatie: in het moment dat iets wordt gezegd, gaat het sociale systeem verder – maar in datzelfde

ogenblik is er ook opnieuw het probleem van de aansluitende communicatie: “en hoe gaan we verder gaan?” De basiselementen van sociale systemen (en hetzelfde geldt opnieuw ook voor psychische systemen) zijn dus contingent, in de modaallogische zin van het woord. Ze zijn noch noodzakelijk (er speelt geen causale logica), noch onmogelijk, dus gewoonweg mogelijk. Dit komt erop neer dat elke communicatie in principe een contingente selectie is uit minstens twee mogelijkheden. De minimumdefinitie van deze twee alternatieven ligt voor de hand: iets kan worden gezegd worden, en iets kan niet worden gezegd. En als er iets wordt gezegd, luidt de vraag hoe dat juist zal gebeuren: contingentie, dat is binnen sociale systemen ook het gegeven dat hetzelfde op telkens andere manieren kan worden gecommuniceerd. Ook wat gezegd wordt, dus de inhoud of boodschap van een communicatie, is een contingente selectie uit een meestal zeer moeilijk te reconstrueren virtuele horizon van mogelijkheden.

In tweede instantie beschrijft ook Luhmann communicaties als handelingen, wat echter niet ook betekent dat ze “dus” door individuen worden voortgebracht. Communicaties die zichzelf produceren worden in het sociale verkeer aan individuen toegeschreven, of afgeboekt op conto van collectieve actoren als een regering of een organisatie (zoals in de uitspraak “Amerika verklaart de oorlog”). Bij communicatieve handelingen hebben we dus gewoonweg te maken met een interpretatieschema, een wijdverbreide manier van observeren. De communicaties die de hele tijd zichzelf aanmaken – althans volgens de systeemtheorie! – worden binnen sociale systemen (en wellicht ook door de deelnemende psychische systemen) voortdurend aan anderen toegeschreven. Dat gebeurt bijvoorbeeld binnen banale zinnetjes als “Waarom zeg jij dat?”, “Ik begrijp je helemaal niet?”, “Zeg nou toch eens waar het op staat!”, enzovoorts. Conceptueel komt deze manier van kijken erop neer dat je messcherp onderscheidt tussen zelfobservatie en zelfproductie. Enerzijds is er de zelfobservatie binnen een sociaal systeem, of de manier waarop communicatie binnen communicatie wordt geobserveerd (de zinnetjes van daarnet dus): die gebeurt in termen van handelingen die mensen of subjecten stellen (ik negeer even de interpretatie van communicatie in termen van collectieve actoren). Anderzijds is er de zelfproductie van communicaties in en doorheen zelfreferentiële relaties. “Alleen communicatie kan communiceren”, merkt Luhmann ergens op zijn typisch gevatte manier op. Bij sociale systeemvorming is inderdaad sprake van communicatie zonder mensen, overigens een knipoog naar de titel van een boek dat ik vlak voor de jongste eeuwwende publiceerde (Communicatie zonder mensen: een systeemtheoretische inleiding in de sociologie, 1999). Dat is natuurlijk een te boude bewering, al bezit de systeemtheorie van Luhmanniaanse snit daadwerkelijk een sterke a-humanistische inslag. Sociale systemen zijn echter wel degelijk structureel of duurzaam gekoppeld aan nadenkende en willende personen, of juist: aan psychische systemen (die op hun beurt natuurlijk

niet kunnen functioneren zonder de duurzame schakeling met een brein of neurologisch systeem). Zonder een minimum aan bewuste of psychische betrokkenheid van de kant van de deelnemers in de omgeving valt een sociaal systeem gewoonweg stil. Daar bestaat een banale reden voor: de communicaties die elkaar de hele tijd wederzijds vastleggen of identificeren, kunnen elkaar niet ook zintuiglijk waarnemen. Daarvoor hebben ze een koppeling met psychische systemen nodig, wat er eigenlijk op neerkomt dat wij de diënen van communicatieprocessen of sociale systemen zijn. Wij zijn de media die het medium communicatie nodig heeft om te kunnen bestaan - en niet andersom.

Ondanks die structurele koppeling van communicatie aan psychische of bewuste waarneming, staat opeenvolgende communicaties tegelijk altijd ook helemaal los van bijvoorbeeld de ideeën, motieven of intenties van de deelnemers in de omgeving, en al helemaal van de organische processen in hun lichamen of organische systemen. Nogmaals, en wellicht te overvloedig: we kunnen iets zeggen en tegelijkertijd aan iets helemaal anders denken. Het verwoorden van een gedachte is bovendien niet synoniem met de directe inbreng van deze gedachte binnen een communicatieproces. Integendeel, de gedachte in kwestie blijft als mentale voorstelling binnen het betrokken hoofd, en wordt gewoonweg onderwerp van een communicatie. Iemand deelt dan informatie mee over zijn of haar gedachteleven, en kan op dat eigenste moment wederom aan iets volstrekt anders denken. Meer algemeen geldt dat een sociaal systeem in zijn communicatieve werking gesloten is tegenover alles in de omgeving. Dat is precies de pointe van het eerder al vermelde onderscheid tussen systeem en omgeving. Bewuste gedachten of gevoelens (om toch ook even opnieuw naar psychische systemen terug te grijpen), of lichaamstoestanden, kunnen net als dingen of andere mensen, of boeken bijvoorbeeld, enkel toegang krijgen tot sociale systemen voor zover ze het onderwerp vormen van een communicatie. Kortom, enkel als onderwerp van communicatie kan 'het communicatieve buiten' binnenkomen in 'het communicatieve binnen'. In mijn spreken zitten dan ook geen gedachten of lichaamscellen – maar ik kan het daar natuurlijk altijd over hebben. Wanneer ik dit aan studenten uitleg, is er natuurlijk altijd wel iemand die opmerkt dat sommige mensen toch de gedachten van anderen kunnen lezen. Zelfs als dit klopt, hebben we natuurlijk met een té marginaal fenomeen te maken om het als conceptuele tegenwerping te accepteren. Voor het overige kan ik alleen maar hopen dat de ook wel eens door een student gemaakte opmerking “Indien u nu zou doodvallen, zou er toch een lichaam de communicatie binnen ploffen!” helemaal geen houdt snijdt.

Genoeg conceptuele exercities, laat ik zo stilaan richting conclusie gaan door eerst even terug te koppelen naar het onderscheid tussen subject en object. Communicatie komt na communicatie, of gedachte na gedachte; nieuwe communicatie verwijst naar vorige communicatie, of nieuwe

gedachten refereren aan voorbij. Dat is operativiteit annex zelfreferentialiteit, en via dit mechanisme maakt een psychisch of sociaal systeem zichzelf én grenst het zich lopend af van alles wat het niet is – versta: van zijn omgeving. Tegelijkertijd kan dit zich gedurig reproducerende en afsluitende systeem zich ook openen op de omgeving door iets daarvan te thematiseren in de vorm van een gedachte of een communicatie. Dat is de hele crux bij de distictie tussen systeem en omgeving: operatieve geslotenheid gaat hand in hand met openheid voor de omgeving. Wat betekent dat soms wanneer je alsnog oud-humanistisch (Luhmann zou zeggen: Alteuropäisch) gaat kijken naar de zogeheten mensenwereld. Binnen een systeemtheoretische blik verschijnt die mensenwereld als een gigantische opeenhoping van voor elkaar operatief gesloten psychische, sociale en organische systemen. Of met een knipooog naar Leibniz: de mensenwereld is een schier eindeloze verzameling van monaden, die wel wederzijds zijn gekoppeld maar elkaar niet op een directe manier kunnen beïnvloeden of sturen. Al deze systemen zijn ook onophoudelijk in beweging, aangezien ze gedurig nieuwe elementen aanmaken. Een psychisch systeem bestaat voor zover er nieuwe gedachten komen, zo niet houdt het gewoonweg op en is er geen systeem meer. Net zo bestaat een communicatiesysteem enkel bij gratie van nieuwe communicaties. Ieder van ons kent overigens wel het moment dat een stilte te lang kan gaan duren; er is dan in het bewustzijn even de observatie: “Komt er nu nog iets, of is het echt gedaan?” Ook organische systemen zijn zeker continu in beweging: leven is synoniem voor cel(re)productie, wat betekent dat het leven doorgaat zolang cellen nieuwe cellen aanmaken. Kortom, systemen zijn niet maar worden. Ze bezitten dus geen enkele hardheid, ze bestaan alleen al functionerend of opererend. Of nog: systemen bestaan voor zover ze doorgaan. Dat opereren is ook hun enige draagvlak: er ligt niks achter of onder of boven. Een nieuwe gedachte wordt gemaakt of niet, een nieuwe communicatie wordt gemaakt of niet – and that's about it. Er is dus géén draagvlak in de zin van een fundament of, inderdaad, een subjectum.

Psychische en sociale systemen (ik laat nu even organische systemen verder buiten beschouwing) kunnen we dus niet vatten aan de hand van de moderne scheiding tussen subjecten en objecten. Zij vormen inderdaad “on-jecten”, die bestaan zonder grond, aangezien hun bestaan samenvalt met hun temporele functioneren. Systemen functioneren bovendien contingent, wat hun buiten elke strikte causale logica plaatst: ieder actuele communicatie had er principieel anders kunnen uitzien, of ook niet kunnen gebeuren. Elke communicatie valt kortom principieel te reconstrueren als een contingente selectie uit een momentaan geheel van mogelijkheden. Dat brengt me bij de thans veelgehoorde notie van virtualiteit. Dat we virtuele werelden bewonen, is allesbehalve groot nieuws. Psychische en sociale systemen combineerden immers altijd al de dimensies van actualiteit en virtualiteit. Want indien iedere effectieve gedachte, of iedere actuele communicatie, een contingente

selectie is en we dus op elk moment iets anders kunnen denken of zeggen dan we daadwerkelijk denken of zeggen, dan moeten we logischerwijs concluderen dat het functioneren van psychische en sociale systemen inderdaad een gedurige virtueel potentieel van gedachten of communicaties impliceert. “Ik” spreek – of laten we dat in alle goedgelovigheid even aannemen – en dat spreken is enkel mogelijk omdat er op ieder moment een aantal spreekmogelijkheden zijn. Die kan je niet zomaar in een materiële ruimte lokaliseren, wat precies de reden is om het potentieel aan mogelijke communicaties waaruit op ieder moment binnen een sociaal systeem wordt geput als een virtuele capaciteit te beschrijven. Psychische en sociale systemen zijn niet maar worden, zo zei ik eerder al – en dat betekent dus dat ze voortdurend uit een virtuele reeks van mogelijkheden (van gedachten of communicaties) één zo’n mogelijkheid actualiseren. De instabiele temporele dynamiek, zonder immanent doel of vluchtpunt, die sociale en psychische systemen kenmerkt, speelt zich kortom af op het snijpunt van singulariteit en virtualiteit. Het complexe opereren van psychische en sociale systemen situeert zich dus niet alleen voorbij de Grote Ontologische Scheiding tussen Subject en Object. We hebben niet enkel te maken met “Onjecten. Wanneer we het functioneren van sociale of psychische systemen ernstig nemen, moeten we tevens concluderen dat het tijd wordt om de ontologie consequent om te schakelen in de richting van wat ik maar gemakshalve virtuelogie noem.

De zin van daarnet zou een mooie slotzin zijn geweest. Er is echter één groot maar, dat ik ter afronding nog kort wil signaleren, zonder er al te diep op in te gaan. Psychische systemen zijn in hun functioneren behalve op de koppeling met een brein of een neurologisch systeem tevens op zekere materiële randvoorwaarden aangewezen, zoals voldoende zuivere lucht. En vele hedendaagse vormen van informatie-uitwisseling, zie bijvoorbeeld zowat de helft van de financiële beurstransacties, kunnen het zonder de directe koppeling aan twee of meer psychische systemen stellen, maar natuurlijk niet zonder heel ingewikkelde technische infrastructuur. Voor de goede orde: ik spreek van informatie-uitwisseling. Computers maken in strikte zin geen contingent selecties uit een geheel van mogelijkheden, aangezien ze berekeningen doen en beslissingen nemen conform vooraf vastgelegde algoritmes. Daarom kunnen we niet spreken van communicatiesystemen, wel over vaak complexe informatiesystemen. De dagelijkse werking van ontelbare sociale systemen, niet alleen in de economie, leert evenwel dat die voor hun eigen communicatieve werking in een continue looping zitten met de werking van technische artefacten. Deze materiële afhankelijkheid is er ook per definitie bij iedere vorm van schriftelijke communicatie. Daarvoor behoeft je pen en papier of eigentijdser: een tablet. Luhmann erkent deze onafhankelijkheden, maar hij stapt er tegelijkertijd nogal licht overheen met z’n stelling dat psychische en sociale systemen kunnen functioneren bij gratie van wat hij gewoonlijk “een materialiteitscontinuüm” noemt. Als je zo’n formule stevast

ziet opduiken zonder verdere uitleg, word je natuurlijk toch wel een beetje kritisch. Mij dunkt dat deze idee van een materialiteitscontinuüm dat het functioneren van sociale systemen functioneren mede mogelijk maakt, neerkomt op een mooie stoplap van het soort dat problemen erkent zonder ze ook nader te kunnen of articuleren.

Zeker binnen een hoogtechnologische samenleving valt nog moeilijk de stelling vol te houden dat sociale systemen uitsluitend een structurele koppeling met psychische systemen onderhouden. Beter geen reïficatie dus van sociale systemen die het voor hun opereren noodzakelijke werk van allerhande technische artefacten theoretisch negeert of conceptueel verdringt. Indien we de arbeid van machines bij de werking van sociale systemen als de economie of grootschalige organisaties in rekening brengen, belanden we natuurlijk al snel in de buurt van de actor-network-theorie á la Bruno Latour. Maar ik denk dat we evengoed welgemoed fluitend in de richting van Gilles Deleuze & Félix Guattari kunnen stappen, en met name hun begrip van agencement uit *Mille Plateaux* (1980) kunnen herijken. In het Engels wordt deze uitdrukking stevast vertaald als assemblage, maar daarmee dreigt de dubbele betekenis van agencement te worden genegeerd. In het Frans betekent agencement inderdaad twee zaken: de mogelijkheid om uitspraken te doen (agencer), en een schikking of ordening van dingen (agencement). In het geding is dus een dubbele dimensie. Enerzijds gaat het om materiële dingen die op een bepaalde manier worden gerangschikt, anderzijds is er een immateriële dimensie die te maken heeft met taalgebruik en, algemener, met het gebruik van tekens. Vrij vertaald betekent dit: wij leven jawel binnen sociale systemen, maar die zijn altijd ook gekoppeld aan allerlei materiële condities, niet het minst aan technische artefacten. Zo bekeken zijn we behalve systeemparticipanten ook gevat in assemblages of dispositifs d’agencement. Maar dat is natuurlijk het soort van uitsmijter dat om een volgende lezing vraagt...

Traplezingen

Reaguren of regeren?

*Peter Huijzer
Traplezing
de Peper, 21.45-22.00*

Dames en heren,

Het is crisis. Maar dat wist u natuurlijk allang. Het is dan ook al een poosje crisis. Zo lang al, dat het eigenlijk geen nieuws meer is – en toch is de crisis voortdurend in het nieuws. Falende banken, falende toezichthouders, falende overheden. We kunnen er met z'n allen geen genoeg van krijgen, integendeel: er zijn zelfs mensen die deze maand maar liefst € 47,50 betalen om een avondje te filosoferen over, jawel, de financiële crisis. Want de crisis raakt ons allemaal, hoewel dus niet noodzakelijk in onze portemonnee. De crisis, zegt men dan, is namelijk veel meer dan een economische crisis alleen. En inderdaad, de verschijnselen waarin vaak de oorzaak van de crisis gezocht wordt – hebzucht, ijdelheid en moedwillige kortzichtigheid – die treffen we ook buiten de financiële sector aan. Bij wethouders in de provincie, bij advocaten op de grachtengordel, bij zorginstellingen, woningbouwverenigingen en scholengemeenschappen. Zelfs in de wetenschap, het laatste toevluchtsoord van de belangeloze rationaliteit, zijn veel onderzoeken tegenwoordig net zo transparant als de boekhouding van een Cypriotische bank. Voeg aan dit alles nog een peloton dopinggebruikers toe en fraude lijkt alomtegenwoordig.

Niet verwonderlijk dat deze schandalen nauwelijks nog verbazing oproepen. De sensatie die desondanks rond elk nieuw incident ontstaat, dient dan ook slechts om te bevestigen wat we allang wisten, maar wat we maar al te graag opnieuw bevestigd zien: het hele zootje is zo corrupt als maar kan. Vooral op internetfora – de traditionele media behoren immers zelf tot het corrupte zootje – trekt men consequent deze conclusie. Iedere morele pretentie wordt genadeloos afgestraft, elke goede bedoeling uitgelegd als slechts voortgedreven door eigenbelang. Reden tot wantrouwen is er altijd, zeker voor iemand die überhaupt niet in moraliteit en goede bedoelingen gelooft.

Voor beleidsmakers die ondanks alles blijven zoeken naar oplossingen voor genoemde problemen, vormt dit cynisme nog eens een extra complicatie. Zouden de reaguurders van geenstijl.nl de maatschappelijke discussie met hun zelfverklaard “tendentieuze, ongefundeerde en nodeloos kwetsende” uitlatingen niet voortdurend frustreren, dan was men het al lang eens geworden over welke maatregelen genomen zouden moeten worden om de crisis

te bezweren. Zo snapt immers ieder weldenkend mens dat de Eurocrisis alleen door meer Europese samenwerking opgelost kan worden – het probleem is alleen dat er dan in Europa blijkbaar niet louter weldenkende mensen wonen. In onze hedendaagse democratie is het de reaguurder die het regeren onmogelijk maakt.

Goed, tot zover de gebruikelijke diagnoses. Vervolgens concludeert men hieruit dat het zaak is de burger zijn vertrouwen in de politiek weer te laten herwinnen (en hier beginnen de liberaal- christen- of sociaaldemocraten hun zoektocht naar de verloren achterban). Daarbij zijn er hoofdzakelijk twee strategieën te onderscheiden: ofwel men neemt, zoals de liberalen, de harde, simplistische retoriek van de boze burger over, in de hoop dat als de politiek zich op deze manier maar genoeg met de burger identificeert, de burger zich vanzelf ook weer met de politiek identificeert. Ofwel men houdt vast aan het idee dat de grote maatschappelijke problemen zich vanwege hun immer complexere natuur niet lenen voor simplistische retoriek, en dat dus gepoogd moet worden de burger de complexiteit van het probleem te laten begrijpen. Dit is de aloude strategie van de sociaaldemocraat, de volksverheffer, de verlichter. Het is de strategie van de uitleg.

Want anno 2013 toont de schuldbewuste sociaaldemocraat begrip voor maatschappelijk onbegrip. In het onvermogen van de kiezer om de politieke keuzes in al hun complexiteit te begrijpen, ziet hij ook zijn eigen onvermogen deze keuzes helder uit te leggen. En daarbij staat “uitleggen” natuurlijk voor veel meer dan een helder verkiezingspraatje alleen. “Uitleggen” is evengoed de taak van onderwijzers, van wetenschappers of van museumdirecteuren. Vandaar de toenemende nadruk op de educatieve functie van maatschappelijke organisaties, vandaar de vele programma’s om de burger te laten inzien wat het belang is van een gezond dieet, een respectvolle omgang met elkaar of een abstract-expressionistisch schilderij. Zelfs filosofiestudenten, die zich doorgaans toch van dergelijk rumoer afzijdig houden, organiseren tegenwoordig heuse festivals om de leek het belang van academisch filosofisch onderzoek bij te brengen.

Want in de sociaaldemocratie mag niemand achterblijven. Is het dan nog slechts een kwestie van tijd voor ook de reaguurder zijn ressentiment laat varen en zich bij de tofuvretende marokkanenknuffelaars voegt? Die omslag lijkt niet erg op handen: in deze storm van progressivisme werpt de reaguurder zich moedwillig als achterblijver op. Zijn onbegrip is geen onvermogen, maar onwil. En juist in deze onwil toont zich de waarheid van de strategie van de uitleg. In de woorden van Jacques Rancière:

“De uitleg is niet noodzakelijk om een onvermogen om te begrijpen te verhelpen. Het is integendeel dit onvermogen dat de structurerende fictie vormt

van de uitleggende opvatting van de wereld. Het is degene die uitlegt die de onvermogene nodig heeft en niet omgekeerd, het is hij die de onvermogene als dusdanig in het leven roept. Iets uitleggen aan iemand, dat wil op de eerste plaats zeggen hem aantonen dat hij het uit zichzelf niet kan begrijpen.”¹

Waar de uitleg zich dus ten doel stelt gelijkheid te creëren – tussen de meester en de leerling, of de deskundige en de leek, de avant-garde en het proletariaat, de ontwikkelde en de ontwikkelingslanden – daar moet zij allereerst ongelijkheid institueren, om deze vervolgens slechts gedeeltelijk weer teniet te doen. Natuurlijk beschikt de leerling, als hij de uitleg begrepen heeft, over dezelfde kennis als de meester, en kan hij op zijn beurt deze kennis weer overdragen. Maar het is nog altijd de meester die bepaalt of de leerling zijn uitleg begrepen heeft – en daarmee het werkelijke vermogen tot begrijpen juist ondermijnt.

Zo creëert het principe van de uitleg een systeem waarin voortdurend dezelfde opvattingen worden gereproduceerd en waarin iedere vorm van verzet tegen deze opvattingen eenvoudig weggezet kan worden als een vorm van onnoozelheid. Daarmee genereert het principe van de uitleg zelf voortdurend opnieuw de tweedeling die het probeert te overwinnen: tussen wetend en onwetend, ingewijde en buitenstaander.

Het cynisme van Geenstijl kan daarom opgevat worden als een weigering dit spel van identificatie en assimilatie, disciplineren en reproductie mee te spelen. Evengoed echter bevestigt de zelfgekozen achterblijver daarmee opnieuw de tweedeling die door het principe van de uitleg wordt geïnstitueerd. Zich werkelijk aan de logica van de uitleg onttrekken betekent daarom in de eerste plaats weigeren om deze tweedeling überhaupt te accepteren. Ook daarvoor is cynisme nodig, en wel het cynisme van een Griekse belastingontduiker uit de vierde eeuw voor christus: Diogenes van Sinope.

Ook het Oude Griekenland had namelijk, in de figuur van Plato, haar meester van de uitleg. Zoals het een goede meester betaamt heeft Plato begrip voor het onbegrip van zijn medeburgers. Zij zitten immers gevangen in de grot. En ook de Platoonse pedagogie is erop gericht de letterlijk ‘in het duister tastende’ burger op de heldere weg van het inzicht te brengen, hoewel, en daarover maakt Plato zich geen illusies, dit inzicht in de praktijk maar weinigen gegeven is.

Diogenes daarentegen toont onbegrip voor het zogenaamde begrip van zijn medeburgers – Plato en zijn volgelingen voorop. Zijn verheerlijking van de eenvoud van het dierlijke bestaan tegenover de diepzinnigheid van de Idee is echter geen ressentiment van het gezond verstand tegenover wat het niet kan

1 Jacques Rancière, *De onwetende meester*. Leuven: Acco 2007, p. 45.

begrijpen. Noch is het de romantische verheerlijking van de natuurmens die zich van de beschaving afzijdig houdt. Diogenes is een stadsmens, een wereldburger zelfs, en zijn publieke onbetamelikheden zijn dan ook expliciet aan zijn medeburgers gericht. Deze demonstraties namelijk bevatten, zoals alle politieke demonstraties, een zekere eis: de eis van gelijkheid.

Doch Diogenes' eis van gelijkheid is niet de eis aan de Atheners om hem als hun gelijke te beschouwen, maar juist om zich als zijn gelijke te bewijzen. En keer op keer laat Diogenes zien dat de Atheense burger, met zijn deugdethiek, zijn Ideeënleer en meer van zulke linkse hobby's, zichzelf lang niet zozeer meester is als hij, Diogenes de hond. Want steeds blijkt de Atheense burger niet zozeer gehecht aan de Ideeën, als wel aan de gemakken die zijn beschaving hem verschaft.

In plaats van een proces van identificatie binnen een structuur van ongelijkheid, bewerkstelligt Diogenes zo een differentiatie binnen een structuur van gelijkheid: juist omdat hij zijn medeburgers als gelijken beschouwt, weigert hij begrip te tonen voor hun laksheid, gulzigheid, hebzucht of ijdelheid. In plaats van zich de *complexiteit* van de maatschappelijke problemen waar ook de Atheense democratie al mee te kampen had te willen laten uitleggen, drijft hij de spot met hun *absurditeit*.

Het cynisme van Diogenes is daarmee wel degelijk verwant aan dat van Geenstijl. Ook de reaguurder beheerst het vermogen om de pretenties van de uitleggers te ontmaskeren immers uitstekend. Ook de reaguurder hoort in ieder beschavingsoffensief slechts de drang tot zelfrechtvaardiging van een elite in nood. Maar naast het blootleggen van de valse autonomie van anderen doet Diogenes ook nog iets anders: hij laat de soevereiniteit waarover hij als enige claimt te beschikken voortdurend door deze anderen op de proef stellen. Hij laat zich ondervragen, beschimpen, in elkaar slaan, verbannen en als slaaf verkopen – en steeds toont hij zich voor ieder ongemak immuun. Steeds bewijst Diogenes zich daarmee als degene die reaguurt én regeert.

De cynici van Geenstijl daarentegen schieten wel, maar blijven zelf buiten schotsafstand. Daarbij richten zij zich met hun beschimpingen niet werkelijk tot de mensen die ze beschimpen, maar slechts tot degenen die reeds hun medestanders zijn. Daardoor bewijst de schaamteloosheid van de reaguurder slechts zijn schaamte. Zijn onbegrip voor de hebzucht en de ijdelheid van anderen dient slechts om zijn eigen behaaglijke superioriteitsgevoel in stand te houden. Zijn verontwaardiging is de angst om zich werkelijk te verontwaardigen, dat wil zeggen, zijn waardigheid voor de ogen van de uitleggers op het spel te zetten. En daarmee bevestigt hij juist niet immuun te zijn voor de ongemakken die de crisis hem weleens zou kunnen bezorgen.

De ware cynicus daarentegen houdt de crisis niet op afstand, maar inaugureert deze juist: niet de crisis die aan de hand van de gebruikelijke maatschappelijke tweedelingen uitgelegd wordt, maar de crisis die zich niet langer meer uit laat leggen, en juist daarom dwingt tot begrijpen. Laten we dus cynici worden. Want misschien wordt het dan eindelijk eens echt crisis.

Painisme: Richard Ryders Dierethiek

Joost Leuven
(Traplezing)
de Peper, 22.30-22.45

Deze lezing is gebaseerd op een artikel over de dierethiek van Richard Ryder en zijn kritiek op het utilisme, dat ik samen met Dr. Tatjana Višak heb gepubliceerd.¹

De academische interesse in dierethiek, de tak van de ethiek die zich richt op de vraag hoe wij met dieren om moeten gaan en wat hun morele status is, is in de laatste decennia enorm toegenomen. In 2001 stelde de Amerikaanse filosoof Tom Regan dat er sinds 1980 meer geschreven was over dierethiek dan in de 2000 jaar daarvoor. De Australische filosoof Peter Singer zei in 2004 iets soortgelijks en hij schatte dat het aantal publicaties over dierethiek nu waarschijnlijk al in de duizenden zal liggen.

Behalve academisch is ook maatschappelijk meer aandacht gekomen voor de belangen van dieren en in Nederland lijken organisaties die zich inzetten voor het welzijn en de rechten van dieren, ook steeds meer steun te krijgen. Niet alleen neemt in Nederland het aantal donateurs en leden van organisaties zoals Varkens in Nood en Wakker Dier bijna ieder jaar toe, maar we hebben in de Tweede Kamer sinds 2006 zelfs een politieke partij, de Partij voor de Dieren, die in haar programma beweert niet de belangen van de mens, maar die van het dier centraal te stellen.

Ondanks deze groeiende maatschappelijke en academische interesse, staat de academische discussie over dierenrechten eigenlijk vrijwel stil en is die sinds ze opkwam in de jaren 70 van de vorige eeuw, ongeveer 40 jaar geleden dus, vrijwel gestagneerd. Zo concludeert ook de Canadese politiek filosoof Will Kymlicka in het boek 'Zoopolis' dat hij samen met Sue Donaldson in 2011 publiceerde.

Een stilstaand debat

De dierenrechtenbeweging is ontstaan toen een groep intellectuelen, bekend onder de naam Oxford Group, rond 1970 na begonnen te denken over concepten zoals dierenrechten en dierenemancipatie. Een van hen was de Britse psycholoog, Richard Ryder, die een belangrijke bijdrage leverde aan het ontstaan van de beweging, doordat hij het begrip 'speciesism' (speciesisme of

soortisme in het Nederlands) introduceerde. Dit begrip is later vooral bekend geworden doordat Peter Singer het in zijn boek 'Animal Liberation' uit 1975 gebruikte. Hij stelde dat de belangen van mensen en dieren gelijkwaardig zijn en gelijk moeten worden gewogen. Doet men dit niet en hecht men meer belang aan de belangen van mensen, dan maakt men zich schuldig aan discriminatie, aan speciesisme, discriminatie op basis van biologische soort, en dit achtte hij immoreel.

Al vroeg in de jaren 70 ontstonden er eigenlijk twee rivaliserende visies binnen het discours over dierenrechten. Beide rivaliserende ethische theorieën kennen zo hun problemen.

De utilistische stroming, die vooral verdedigd wordt door Peter Singer en als hoofddoel het bereiken van het grootste goed voor het grootste aantal individuen (mensen of dieren) heeft, wordt binnen het discours vooral bekritiseerd, omdat het alleen gericht is op het verminderen van zoveel mogelijk leed en daarbij het welzijn van verschillende individuen bij elkaar optelt, aggregereert, waardoor de belangen van specifieke individuen op de achtergrond verdwijnen.

De deontologische stroming, oorspronkelijk geïntroduceerd door Tom Regan met zijn boek 'The Case for Animal Rights', richt zich juist wel specifiek op het individu. Vanwege hun individualiteit, omdat ze 'subject of a life' zijn, hebben dieren het recht om met respect behandeld te worden en recht op hun vrijheid en op hun leven. Maar zijn rechtentheorie kent ook problemen, met name met het vinden van een stevig fundament voor het geven van rechten aan dieren.

Tot op de dag van vandaag wordt het academische debat grotendeels overheerst door deze twee rivaliserende ethische theorieën. Hoewel er veel over de problemen en mogelijke oplossingen van deze problemen geschreven wordt, bevindt het debat zich eigenlijk in een patstelling. Richard Ryder introduceerde in 1990 een eigen derde nieuwe theorie, Painism, afgeleid van het Engelse woord voor pijn, 'pain'. Hiermee probeert hij eigenlijk deze twee stromingen te verenigen en het debat zo verder te helpen. Er is verrassend genoeg echter tot nu toe zeer weinig geschreven over het Painisme. Painisme vormt echter een belangrijke compromis tussen utilistische en deontologische dierethiek, want Ryder probeert met het Painisme de problemen van het utilisme op te lossen door de belangen van het individu een meer centrale plek te geven, zonder over te hoeven stappen op Regans complexe rechtentheorie. Ik zal kort ingaan op de belangrijke voor- en nadelen van het Painisme.

¹ Joost Leuven & Tatjana Višak. Ryder's Painism and His Criticism of Utilitarianism. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 26 (2): 409-419 (2013)

Pijn en het amfitheater

De pijnervaring van het individu staat bij het Painisme centraal. Het is het vermogen als individuen pijn te lijden dat dieren onderscheidt van dingen en dit hoort dan ook bepalend te zijn voor hoe wij met dieren omgaan. Net als bij het utilisme staat ook bij het Painisme het verminderen van leed centraal. Echter, Ryder laat zich vooral inspireren door het werk van John Rawls. Rawls introduceerde namelijk het gedachte-experiment van de 'sluier van onwetendheid'. Als men achter die sluier zou zitten, zou men niet weten welke positie men in de samenleving uiteindelijk in zou gaan nemen, en zou men daarom geneigd zijn te kiezen voor een rechtvaardige samenleving waarin het leed van de meest benadeelde, de meest lijdende, het minst is, omdat men achter de sluier altijd het risico loopt zelf in die positie te belanden.

Ryder heeft grote kritiek op de bereidheid van het utilisme om leed van verschillende personen te aggregeren. Een bekende casus, die duidelijk maakt waarom dit bij het utilisme een probleem is, is de volgende. Stel, men heeft een Romeins amfitheater, zoals het Colosseum, waar gladiatoren gemarteld en gedood worden. Binnen het utilisme, dat zich richt op het bereiken van het grootste goed voor het grootste aantal individuen, zou er niets bezwaarlijks zijn aan zo'n amfitheater, zolang het publiek dat toekijkt maar groot genoeg is en ervan geniet.

Ryder probeert dit probleem op te lossen met het Painisme. Ryder ziet leed als iets uiterst individueel en het is vanwege het individuele karakter van de pijnervaringen niet logisch en zelfs onmogelijk om het leed van verschillende individuen bij elkaar op te tellen. Daarom wordt een situatie altijd afgewogen aan de hand van het leed van de persoon die in die situatie het meeste lijdt, net als bij Rawls. In het geval van het Romeins amfitheater, zou het er dus niet toe doen hoeveel mensen er in het publiek zitten, omdat elk van hen hoogstwaarschijnlijk minder te lijden heeft dan de individuele gladiatoren.

Dit is een voorbeeld van hoe Ryders Painisme als consequentialistische stroming, gericht op het verminderen van leed, toch heel andere uitkomsten heeft dan het utilisme en zo meer recht doet aan de belangen van het individu, zonder gebruik te hoeven maken van een rechtentheorie. Hoewel het Painisme enkele onaangename problemen van het utilisme oplost, introduceert het zelf echter ook nieuwe eigen problemen.

Gebroken botten en gezonken schepen

Ik zal twee voorbeelden noemen van wat als mogelijke problemen van Ryders Painisme gezien kunnen worden.

Als eerste is er het geval van gebroken botten. Stel dat we ervan uitgaan dat het breken van een been net een klein beetje erger is dan het breken van

een arm, dan moeten we concluderen, als we Ryders Painisme volgen, dat het beter zou zijn als honderd mensen een arm breken, dan dat één iemand een been breekt, omdat we uiteindelijk alleen maar gericht zijn op het voorkomen van leed voor het meest lijdende individu en het leed van de honderd man niet mogen aggregeren.

Als tweede is er het geval van het redden van levens. Stel, twee schepen zijn aan het zinken. We kunnen de bemanning van slechts één van de schepen redden. Als we met onze reddingsboot naar de eerste boot gaan, dan kunnen we het leven van één iemand redden, terwijl we als we naar de tweede boot zouden gaan, kunnen we de levens van tien mensen redden. Omdat Ryder tegen het optellen van het welzijn van verschillende individuen is, zou het volgens hem niet uitmaken of we de ene proberen te redden of de tien, omdat het leed en het verlies van welzijn van ieder van de bemanningsleden even groot is.

De staat van de beweging

Hoewel men zich vanwege deze problemen met Ryders theorie zeker moet afvragen of het wel een beter alternatief is dan de al bestaande theorieën, is Ryders Painisme wel belangrijk, juist omdat het een goede poging is het academische debat over dierethiek nieuw leven in te blazen en een significante stap vooruit te zetten. Daarom vind ik het ook jammer dat er tot nu toe weinig aandacht is geweest voor Ryders theorie.

Want ondanks de groeiende academische en maatschappelijke interesse in dierethiek gaat het 40 jaar na het ontstaan van de dierenrechtenbeweging nog steeds slecht met dieren. Door de onophoudelijke groei van de wereldbevolking wordt de natuurlijke habitat van in het wild levende dieren ernstig bedreigd. De zee wordt in rap tempo leeggevist en in 2012 werden er wereldwijd ongeveer 56 miljard dieren voor consumptie gehouden en gedood.

Het is duidelijk dat de huidige politieke en ethische theorieën met betrekking tot dieren te kort schieten in het geven van een overtuigend antwoord op de vraag wat de morele status van dieren moet zijn en het is dus noodzakelijk dat filosofen door blijven gaan hier kritisch over na te denken en te discussiëren.

De wraak van het object

Daniël de Zeeuw
Traplezing
de Peper, 23.15-23.30

[Samenvatting]

Eeuwenlang was een groot deel van de mensheid overgeleverd aan de willekeur van een kleine groep anderen. Zij werd constant blootgesteld aan de mogelijkheid onteigend, verkocht of verbannen te worden als ieder ander ding. Nu dan zouden we eindelijk de geborgen subjecten van een universele gemeenschap van rechten zijn geworden. Als verantwoordelijke burgers beschikken en beslissen we onderling over de inrichting van ons eigen lot. Toch zou bijna niemand durven te beweren dat dit emancipatieverhaal volledig met de werkelijkheid samenvalt. Het participatief-emancipatoire medium bij uitstek bijvoorbeeld, het internet, is meer een rariteitenkabinet, gevuld met epic fail videos, anonieme xenofobieën, specialistische porno en samenzweringstheorieën, dan de gedroomde publieke ruimte essentieel voor een 'gezonde democratie'. Hier zijn reeds talloze oorzaken voor aangewezen. Wij vermoeden de wraak van het object...

Ik wil de komende vijftien minuten benutten om het begin van een antwoord te formuleren op de vraag waarom de moderne mens, na zoveel decennia van morele opvoeding, disciplineren en reflectie, zich desondanks nog steeds zo onverschillig tot zijn eigen emancipatie lijkt te verhouden, en waarom zij zo aangetrokken blijft tot het louter consumeren van entertainment en spektakel. De links-academische wijsheid heeft het nog steeds (ook al durft ze dit nauwelijks nog hardop uit te spreken), dat dit falen het structurele effect is van economische en ideologische verhoudingen die concreet met dit pedagogisch project in tegenspraak zouden zijn. Hoezeer ik deze analyse ook deel, wil ik hier een alternatieve duiding voorstellen, waar ik naar verwijs als 'de wraak van het object'. In dit geval liggen in het falen van de moderne massa-mens, als het plastische medium van een politiek verlichtingsproject dat het aanmoedigt haar subject-zijn authentiek op zich te nemen, niet alleen de tekenen van de permanente onderdrukking van deze – haar eigen – emancipatoire impulsen besloten, maar tegelijk ook de tekenen van een actief-ironische ondergraving van dit project. In deze 'proletarische wijsheden' ontdekken we een duidelijk belang, dat van het object, en haar wraak.

Een van de centrale vragen van de moderne politieke en morele filosofie is, hoe het subject de authentieke auteur van zijn eigen onderwerping kan worden. Ze vraagt dus niet louter naar het onmogelijke, het einde van

onderwerping als zodanig. Nee, onderwerping aan het *andere* moet onderwerping aan het *zelf* worden. In Hegel bijvoorbeeld moet men in laatste instantie het andere als het zelf her- en erkennen. Het was trouwens dezelfde Hegel die de wraak van het object in haar meest pure en tragische vorm beschreef, in de meester-slaaf verhouding. De meester kan als subject erkend worden, *inzoverre* de slaaf zichzelf tot object besluit te maken. Maar juist deze erkenning is dan volledig waardenloos, daar ze alleen zin heeft als een erkenning door een ander, gelijkwaardig *subject*.

De vraag, wanneer onderwerping überhaupt gerechtvaardigd is, kan dan als volgt beantwoord worden: op het moment dat het subject vrijwillig zijn eigen onderwerping autoriseert, die daarmee *zijn eigen* onderwerping wordt. De wet waaraan ik mij onderwerp is de wet die ik *mijzelf* gegeven heb. En pas dan kan men eigenlijk spreken van een subject, namelijk, op het moment dat die zelfonderwerping al heeft plaatsgevonden. Daarvoor was ze slechts onderworpen aan externe krachten, en in die zin nog object. Er is dus eigenlijk niet een subject dat vooraf gaat aan het moment van zelfonderwerping. Het subject dat uit dit zelfontwerp voortkomt, is het kennissubject, het subject dat wil weten, alsook het moreel subject, het subject dat goed wil handelen. Dit subject wordt gekenmerkt door een kritische en zelfreflectieve houding, een sterk besef van verantwoordelijkheid en achting voor Wet en Staat.

Vanuit het maatschappelijk perspectief bezien, wordt burgerlijke emancipatie ook voorgesteld als een transitie van het collectief object-zijn naar het collectief subject-zijn. Niet alleen moet ieder individu *zichzelf* begrijpen als de auteur van zijn eigen onderwerping, zij moet de anderen ook als zodanig begrijpen. Pas in deze perfecte wederkerigheid is een verlichte gemeenschap mogelijk. In de 19e en 20e eeuw werd dezelfde dynamiek in de grote socialistische projecten uitgebreid, opdat ze ook de proletarische massa's omvatte. Dit pedagogische experiment zou pas dan de *totale* en *universele* subjectontwikkeling tot stand brengen en voltooiën (met misschien in onze tijd de rechten van dieren en 'moeder Aarde' als laat nagerecht).

Dat wij bescherming krijgen tegen de brute willekeur van instanties of personen die toevallig sterker dan wij zijn, is een relatief recent privilege. Voor het grootste deel van de geschiedenis leefden de meeste mensen met de constante mogelijkheid onteigend, verbannen, verkocht of gedood te worden. Met andere woorden: zij werden slechts als object gebruikt. De moderne emancipatiegeschiedenis betekent dus zoiets als: de subjectwording van wat daarvoor slechts als object was blootgesteld aan vreemde krachten. Het soevereine subject van nu is dus uiteindelijk het rechtloos object van toen. Deze geschiedenis is dan te begrijpen als een progressief *exorcisme* van

het object, dat zich van een geprivilegieerde groep tot alle mensen en zelfs dieren en dingen uitbreidt. Tegenwoordig worden vooral de nieuwe media aangewezen als dragers en katalysatoren van zulke emancipatiepraktijken.

Binnen deze thematiek wil ik de wraak van het object begrijpen. Als we inderdaad nog altijd in een staat van pseudo-geëmancipeerdheid verkeren, of wij ons object-zijn nog herinneren, hoe dan werkt het object nog in ons door? Het uitblijven van de complete realisatie van het ideaal van de soevereine subjectivering namelijk doet een tegenovergesteld krachtenveld vermoeden. De vraag is waar deze kracht vandaan komt, en vanuit welk belang ze de totale subjectivering lijkt te remmen. De bovengenoemde emancipatiepraktijken worden immers in naam van iedereen gevoerd.

Volgens het zojuistgenoemde linkse denken is deze remmende kracht, dit *katechon*, bijna geheel toeschrijfbaar aan het kapitalisme, dat totale subjectivering niet zou verdragen, daar deze in haar radicale universaliteit de relaties van productie op het spel zou zetten. Deze relaties zouden noodzakelijkerwijs processen van objectivering mobiliseren.

Tegenover de beschrijving van de emancipatie-remmende mechanismen die ze lokaliseert in het kapitalisme, plaats ik een beschrijving die ditzelfde krachtenveld duidt als een actieve uiting van nog-niet uitgedreven proletarische objecten die men kan herkennen in populair-culturele uitingen en waarden. Deze bouwt voort op Nietzsche's conceptie van de moderne tijd als totaliteit van zichzelf-verterende en vernietigende constellaties van *ressentiment*. De herinnering ooit het object van een willekeurige macht te zijn geweest, blijft het plebeïsche en profane wezen dat de moderne mens is, van binnen uit motiveren zijn verantwoordelijk subject- worden uit te stellen, daar hij dit laatste impliciet verstaat; niet als de beloofde uitweg, maar als een radicale poging deze herinnering uit te wissen.

Deze herinneringen aan de blinde onderwerping zijn gesedimenteerd in culturele zijnwijzen, en animeren de zogenaamde 'populaire media cultuur'. Nu dan wordt duidelijk dat de nieuwe media, als vehikel van populaire cultuur, de precieze plek is waar de twee krachtenvelden – die van emancipatoire subjectivering én *ressentimentvolle* object-wraak – elkaar ontmoeten en hun geschil uitvechten (alleen in zoverre deze twee krachten elkaar tijdelijk opheffen, kunnen de media als 'neutrale dragers' van cultuur verschijnen). Nemen men het internet: dat deel van het internet waar volgens mij de wraak van het object het duidelijkst naar voren komt, is daar waar banaliteit, cynische humor, onverschilligheid, ranzigheid en zelfs kwaadaardigheid samenkomen en versterkend op elkaar ingrijpen.

Dat sarcastische humor en onverschilligheid – net als een Almachtige God – een middel van de onderworpenen is om zich imaginair boven iedereen te verheffen is en iedereen aan elkaar gelijk te stellen is reeds bekend. In vroeger tijden vond humor een schuilplaats in keukens en wijnkelders van grote landhuizen – waar altijd gegniffel en geroddel te horen was. Daar ook mochten dingen ranzig, donker en onverschillig blijven (zie Jonathan Swifts *Directions for servants*). Niet voor niets bloeide de humor in het land van de meest rigide klassenonderscheiden: Engeland. Nu dan mag dit gegniffel en geroddel in de pseudo-openbaarheid van het netwerk plaatsvinden: zowaar een echt voorrecht!

Dit emancipatoire en in wezen pedagogische project voltrekt zich ook ontogenetisch – dus op het niveau van ieder individu. Als we geboren worden, zijn we allereerst het object van de opvoedingstechnieken van onze ouders. Zo kunnen we de strategische verhoudingen tussen ouder en kind beschrijven, die het kind – maar ook de ouders – in een zogenaamde 'double bind' gevangen houden. Een algemeen voorbeeld van zo een double bind is het bevel "wees spontaan!" Deze herhaalt zich vervolgens in de verhoudingen tussen burger en overheid, werknemer en baas.

Het kind moet vaak iets doen, puur en alleen omdat de ouder het zo wil – het kind heeft niets in te brengen. Vaak zal het zich dan op zijn eigen vrije willetje beroepen, zijn status als subject. Wanneer echter de ouder het kind opdraagt juist *zelf* een beslissing te nemen (als een soort voorschot op zijn volwassenheid), reageert hij juist door zich als object op te werpen: de ouder moet in dit geval dan *ook* maar beslissen. Dit laatste is een vorm van wat de Franse criticus Jean Baudrillard een vorm van strategische hyperconformiteit noemt. Hij dicht deze ook aan de moderne mens toe, die zich net als het kind de vanuit altijd ambivalente *double bind* strategisch moet ontwerpen. De moderne burger *slash* consument, die de opdracht heeft alles zelf te kiezen, bovenal zijn eigen mondigheid, reageert nog op een zelfde manier: het laat zich schijnbaar alles welgevallen – spelshows op televisie, koopzondagen, fastfood, veiligheidsmissies, bankovernames, etc. Behalve als het iets moet doen waarvoor het niet expliciet heeft kunnen kiezen: dan schreeuwt het moord en brand en beroept het zich op zijn status als subject.

Baudrillard wijst de obese Amerikaan aan als prototype van de zojuist genoemde vorm van hyperconformiteit, die politici, zorgverzekeraars en wereldverbeteraars tot wanhoop drijft. De obese mens is de vleeswording van een door en door op groei en circulatie gericht maatschappelijk wezen, dat middels in elkaar grijpende, kankerachtige metastasen steeds letargischer wegzakt in haar eigen zwaarteveld. De onverantwoordelijke *overeater* vindt zijn gelijke in de aan goedkope kredieten verslaafde outlet-shopper, de xenofob-paranoïde reaguurder en de Harense gelegenheidshooligan.

Alle opvoedings- en educatietechnieken ten spijt, blijft een groot deel van de mensheid dus in een totaal onverantwoordelijke, infantiele pseudo-subjectiviteit hangen. Pas als we erkennen dat dit niet alleen aan de gebrekkigheid van dit emancipatoire programma *zelf* of aan het spook van het kapitalisme te wijten valt, maar óók aan een actieve tegenkracht in de proletarische massa's die vorm krijgt in populaire media cultuur, kunnen we de list van het verbolgen object in deze fenomenen als zodanig herkennen. Telkens ontdekken we in deze onverschillige, apolitieke en banale cultuur dan het sluwe genius van het *ressentiment*, dat intelligenter is dan het zich voordoet, en heel goed begrijpt wat er op het spel staat in het subject- worden. Dit *ressentiment* richt zich op, maar vooral *vanuit* de tragikomedie van, het subject dat wil weten: marketeers, ambtenaren, intellectuelen, wetenschappers, etc.

Het is waar dat de nepjuwelen-dragende, kauwgomkauwende, geblondeerde en flatscreen kijkende probleemwijk- en/of realityshowbewoner in niets meer lijkt op van Gogh's aardappeleters. Toch vindt in die – totaal door educatieve en sociale zorgsystemen gemedieerde – lege en ongeïnteresseerde blik van een Barbie, die het getrademarkte schoonheidsideaal punt voor punt implementeerde (en daarvoor zelfs aangeklaagd werd), de herhaling van de wraak van het object telkens weer plaats. Net als in het proefdier, dat zich schijnbaar onverschillig zijn kwijl laat meten of zich een oor aan laat naaien. Of het natuurkundig object, dat naarmate kennis en techniek voortschrijden, steeds efemerer wordt en uiteindelijk helemaal verdwijnt in de hyperrelativiteit van de beschouwende blik en de meetapparatuur zelf.

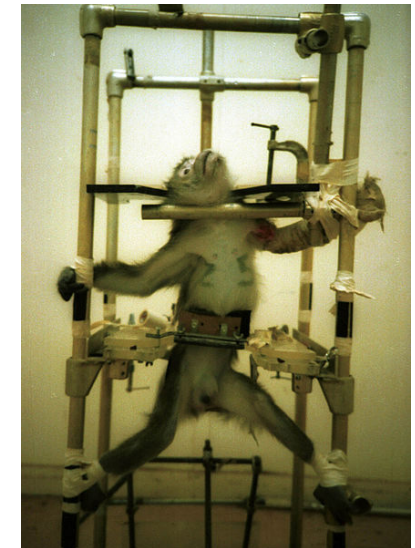
In het Engels kun je zeggen: 'I object' – het ding maakt bezwaar. In het Duitse *Gegenstand* is ook nog de idee van de weerstand actief, iets dat zich 'tegenover plaatst'. Hier echter fungeert paradoxaal genoeg de volledig 'ondialectische' meegevigheid van het object juist als een ironische strategie (zoals ook bijvoorbeeld een Lolita juist in de overgave aan H.H. haar soevereiniteit waarborgt). Baudrillard vergelijkt het moderne object dan ook met een kristal, dat noch een spiegelbeeld teruggeeft, noch volledig door zich heen laat kijken, noch substantieel iets 'tegenover' plaatst, maar slechts het licht van het subject-dat-wil-weten onverschillig in alle directies fragmenteert. Deze strategie, de list waardoor het object verdwijnt, *juist* door zich onvoorwaardelijk aan het subject-dat-wil-weten aan te bieden en te conformeren, is de ironie en de wraak van het object.



Obese man in een Amerikaanse supermarkt.



"Barbie" a.k.a. Samantha de Jong.



Domitian, een van de Silver Spring testapjes.

Literatuur en gedichten

Thomas van Huut

*Gedichten van Thomas van Huut
(keuze uit het werk van Thomas van Huut)
de Peper, 20.15-20.30*

Stad

Je zit op een terras en tekent de
overzichtelijke plattegrond van een stad.

Met je pen verleg je zo nu en dan
een straat,
of plaats je een brug.

Ergens in de stad ontploft een bom.

De klap echoot niet na, maar
dempt op de dichtstbijzijnde huizen.

De stad incasseert
niet als een waterbed, maar
als een zware matras.

Traag vloeit de klap door de straten,
als de dikke inkt uit een vulpen.

De stad zweet en spreekt vreemde talen
die je wel wilt leren
maar men staat erop dat je een buitenstaander blijft.

Kalk

Hij schrijft met potlood.
Grafiet.
Organisch materiaal.

Alsof zijn lichaam zich door het houten kokertje
op het papier verspreidt.

Hij schrijft:
'Neem je de tijd om me te vertellen hoe
een schelp groeit?'

De buitenwereld ademt uit
in onze huid
die tegelijkertijd een lakenhoes is.

De geur van honderden jaren onbewogen
zandplaten voor de kust van dit eiland.

Wij worden geboren met het gevoel
van onbeweeglijke vrijheid.

Lentemechaniek

De stad klapt zich open uit talloze
onzichtbare scharnieren en
draai-elementen.

Krakend en piepend raken de gewrichten los,
de stad laat een diepe zucht
uit haar borst.

Meisjes verwisselen zich elegant en
komen op adem in beschermde tuinen.

Zonbesprenkelde lichamen liggen
op uitgestrekte groene velden tussen
roestvrijstalen torens.

Het voorjaar is de architect
van wolkenkrabbers
van verlangen.

Iedereen kan schilderen

*Emma Curvers
(voorpublicatie)
de Peper, 21.00-21.15*

Emma Curvers (1985) groeide op in Zuid-Limburg en is filosofe en hoofdredacteur van filmplatform Cineville. Ze was gespreksleider op het Das Magazin Festival, publiceerde in de Volkskrant en schrijft columns voor Folia en CJP Magazine. Ze houdt erg van schilderen.

In *Iedereen kan schilderen* probeert de twintigjarige Iris Kostons vrede te vinden met een gezinsleven waarin vader Hans en zijn talloze psychische aandoeningen alle aandacht opeisen. Hans Kostons lijdt aan dwangneurosen, neurasthenie, het Asperger-syndroom, psychotische aanvallen, smetvrees, vernielzucht, woedeaanvallen en suïcidale neigingen. De overige gezinsleden lijden aan Hans. Ze gaan afzonderlijk en samen in therapie, tot iedereen begint te twifelen aan zijn geestelijke gezondheid. Met de moed der wanhoop blijven zijn vrouw Elsbeth en dochters Mia en Iris te blijven geloven in de beloofde verbetering. Maar na de zoveelste vernedering is de maat vol.

6.

De zoldertrap zat verstopt achter een deur die eruitzag als alle deuren in huis, je had hem zomaar kunnen missen. De traptreden kraakten, zodat iemand op zolder je altijd hoorde voordat je boven was. Als mijn vader niet op de badkamer zat, zat hij hier: in de nok van het huis, waar het 's zomers benauwd was en 's winters muf. Het was niet voor niets dat hij deze plek als zijn retraite had gekozen; het grote, brede venster bood uitzicht over de brede wei die in tweeën werd gespleten door onze straat. Links een stuk met twee paarden op sokken, en ernaast een met oude koeien en kippen. Helemaal aan het einde, waar je zicht mistig werd, begon ongeveer het volgende gehuchtje dat midden in de wei lag.

Ik hoorde geschuif en gekras, het stopte toen ik halverwege de trap was. "Ik ben het." Ik stak mijn hoofd clownesk boven vloerniveau.

Hij haalde diep adem, kuchte en zei niets.

Toen nam hij een flinterdun penseeltje uit een van de kruiken op de vensterbank en stapte achteruit om zijn werk te bekijken.

Eerder al had de zolderkamer plaats geboden aan miniatuurtransport: treintjes, racebanen en modelschepen. Er had ook speelgoed gestaan, van mij, van vroeger, van Mia, maar dat was weg.

Ik kuierde rond alsof ik alle tijd van de wereld had, ik keek in de lage kasten onder het schuine dak en hield halt bij mijn vader, die nog steeds deed alsof zijn concentratie niet was gebroken.

“Ik ben bezig,” zei hij.

Hij mengde met een tandenstoker twee kleuren uit plastic dopjes ter grootte van een vingerhoed op een plastic palet in zijn linkerhand. Het penseeltje met drie haartjes doopte hij er langzaam in, en met een hand die licht en onregelmatig beefde, als de naald van een leugendetector, kleurde hij een vlakje in op zijn a2-formaat canvas.

Het vlakje was lichtgrijs bedrukt: “2/7”, en werd nu egaal aquamarijn.

Het werk was voor ongeveer een derde af, een blauwe lucht boven een witte zee met aan weerszijden twee palmen.

Nu kon hij zijn trots niet langer verbergen.

“En?” Hij keek me hoopvol aan.

“Leuk. Bijna af hè? Kom je ook weer naar beneden?”

“Het is half vier,” zei hij op verklarende toon. “Ik wil de lucht vandaag af hebben.”

“Maar mama heeft nog toastjes met zalm,” zei ik. “En... gevulde eieren met an-sjo-vis.” Dit zei ik zangerig, in een poging de drempel van teruggaan met joligheid te verlagen. Maar hij was al twaalf minuten verdwenen, te lang om te doen alsof hij naar het toilet was gegaan, te lang om zonder commentaar weer aan te schuiven.

“Kom op, het is toch óns verjaarsfeest? De mensen zitten daar voor ons tweeën.”

“Het is half vier. Het feest is voorbij. Daar kan de organisatie ook niets aan doen.” Hij wendde zich weer tot de vingerhoedjes.

Toen ik de trap afdaalde drong zich nog geen oordeel op. Ergens was het een heldendaad waarvan ik slechts kon dromen. Hij was rigoureuus, hij was onverstoorbaar, hij was consequent, hij nam schaamte en oordelen op zich.

“Hij komt niet hoor,” zei ik tegen mijn moeder, die in de schaduwkeuken was blijven staan.

“Je zou hem toch.” Ze snoof. “Hij blijft er maar. Wij gaan eieren eten.” Ze greep de fles sherry van het aanrecht.

“Hans voelt zich niet zo lekker, hij blijft boven,” zei ze tegen de visite.

Alleen Anja had zo weinig tact om met haar ogen te rollen.

“Het zal wel iets met zijn maag zijn. Neem nog wat,” zei mijn moeder tegen opa en schoof een schaal met tiramisu voor zijn neus. Ze wist dat hij dat niet lustte.

‘Anders gaan we wel,’ zei Rita. “Elsbeth, wij moeten opa toch langzaam naar huis brengen.” Anja knikte naar Frans, die direct zijn autosleutels greep.

Anja en Rita dirigeerden de visite over het tuinpad langs ons huis.

Zo gauw de tuin leeg was ruimden mijn moeder en ik de tafel af. De tiramisu gooiden we weg.

Die avond leek het huis verlaten. Ik ging langdurig in bad, deed mijn pyama aan en wilde beneden thee maken voor in bed.

Onderweg door de woonkamer zag ik plots mijn moeder in de hoek bij het bureau. Ze zat op haar knieën, een houding waarin ik haar misschien nog nooit had gezien. Ze droeg nog altijd haar schort over een beige linnen jurk en zat op een geborduurd kussentje voor een opengeklapte attachékoffer. Ze staarde er naar. Pennen en visitekaartjes staken in de daarvoor bestemde leren lusjes van het deksel, er lag een agenda in en een leren map met het logo van mijn vaders bedrijf erin gestanst.

“O, daar ben je lieverd. Neem me niet kwalijk hoor.”

Voorzichtig pakte ze de agenda en de map uit de koffer en keek een moment veelbetekenend omhoog naar mij.

“Wat moeten we doen, denk je?” vroeg ze. Maar ik zei niets. “Wij” deden helemaal niets.

“Dan moet het maar zo.” Ze stond op en beende naar de keuken. Ze kwam terug met in haar handen twee pannenlappen om een kleine pan gevouwen, en knielde. Ik streek naast haar neer in kleermakerszit. Plechtig stak ze haar hand omhoog en een paar seconden lang bleven we allebei stil. We tuurden met iets toegeknepen ogen naar boven, alsof je op die manier geluid van andere bewoners beter zou kunnen horen.

Toen goot ze met zorg het pannetje leeg in zijn koffer. Er stroomde een dampende bruine brei uit, en het duurde even voor ik in de geuren van stroop, azijn, laurier en vlees herkende wat het moest zijn: hachee. Ze legde het papierwerk weer op het bodempje drab, drukte de boel wat aan, en sloot de koffer met een cijfercode.

“Zo.” Ze stond op met het pannetje in twee handen. “Nou. Welterusten hè.” “Krijg ik morgen een echt verjaarsontbijt?” vroeg ik.

“Ja schat. En nu in je mandje.”

Het verbaasde me hoe weinig de dag me van mijn stuk had gebracht. Toen ik na lang draaien bijna sliep, hoorde ik stappen op de trap. Naar boven, en weer terug. Van nieuwsgierigheid was ik nu klaarwakker.

In de hal sprong vanzelf een lampje aan, dat had mijn vader met sensoren geregeld. Geen beweging bleef hier onbelicht. Ik schrok van een geritsel en stond oog in oog met mijn vader, die onderaan de trap stond met een zaklamp in zijn hand. Hij droeg een grijs gestreepte ochtendjas en had een zwart apparaatje in zijn hand.

“Och Iris, ik schrok al. Ja, ik sta even op om te kijken of alle vallen goed staan. Ze zijn er weer. De marters, weet je wel.”

“Waarvoor is dat apparaatje?” vroeg ik luid fluisterend.

“Een recorder!” zei hij per ongeluk iets te luid. Daarna, fluisterend: “Slim hè! Mama slaapt zo diep dat ze de marters telkens net mist als ik haar wakker heb

gemaakt. Dus ik heb een recorder gekocht en ze even opgenomen. Wacht, dan laat ik het je horen.” Hij gebaarde me naar beneden.

We zaten met zijn tweeën halverwege de trap. Hij keek geconcentreerd, spoelde het kleine bandje van de recorder terug en drukte op ‘play’. Ik hoorde een onbestemd en gedempt getrappel, gekras, gemurmel.

“Zie je?” zei hij glunderend. “Luid hè?”

“Nou!” Ik knikte.

“Dit heb ik opgenomen vlak onder het dak, op zolder. Dat is dus hoe mar-tergetrappel klinkt.”

“Ja. Ik denk het.”

“Ha! Maar niet lang meer!” zei hij.

Daniël Vis

*Gedichten van Daniël Vis
(keuze uit het werk van Daniël Vis)
de Peper, 23.30-23.45*

I
hij heette abram
en zat in een elektrische rolstoel.
stond erop tikkertje mee te doen.

we mochten hem geen klootzak vinden.

abram. abram. pak me dan
als je kan.

het schoolplein is wreed.

hij reedt je vastberaden achterna.
zijn hand ferm
om de stuurknuppel geklemd,

zoemend.

we lieten hem soms winnen.

II
na school werd hij opgehaald.
zijn moeder had een speciale auto.
een bergingswagen.

abram zelf had motorpech.

we waren alleen jaloers
als het regende.

je zag z'n gezicht door de ruit.
hij zat achterin, in z'n rolstoel,
als bagage.

heb je een leuke dag gehad,
lieverd.

ja. twee jongens getikt en
er eentje per ongeluk aangereden.

ze reden weg.

ik had een blauwe plek op m'n been.

zijn spierziekte kroop langzaam verder.
en we mochten hem geen klootzak vinden.

•

I
met de juiste zoekterm tref je
100den filmpjes van mensen
die levend aas aan hun piranha's voeren.

aquaria op naam van internetgebruikers
die ook hun kinderen filmen,
hun vakanties.

de roofdieren wachten van 9 tot 5
in een leeg huis.

II
als kind had je een babypop die kon poepen
als je haar een papje voerde.

de eerste keer dat dit gebeurde
moest je huilen.
het plastic leek ziek.

er zaten vlekken in het poppenbed.
die liet je zitten.

je had een fornuis met pannen
die op echt vuur zouden smelten,

een auto op batterijen
met plaats voor 4 personen.

al het plastic wordt echt.

III
je hebt een vriend die elke avond
een levende muis te water laat.

een muis zo aaibaar als je kind.

hij filmt, monteert er hardcore onder,
rekt de spanning met slowmotion.

onder de oppervlakte wonen tanden.

na de afwas kijken de vissen gezellig mee
met de dvd-box
die hij te duur vond.

•

I
sorry, lieve mevrouw van dijk. ik was het,
die je lunchpakket heeft omgewisseld.

2 oktober in de lerarenkamer.

wist ik veel hoe ernstig dat is,
een glutenallergie.

II
ik trek een haar uit en steek 'm aan.
daarna nog één en nog één.

op tv drukt iemand een peuk uit op z'n arm
en vertrekt geen spier.

hij heeft een leren jack aan,
slaat de juiste mensen in elkaar.

ik ben geen held.

het tapijt onder de salontafel lijkt net
een rorschachvlek.

ik vraag me af wat ik erin zie.
ik zet m'n voet erop.

III
deze ballon is opgelaten door mij,
9 maanden oud.

hij hangt bij een vreemde in de appelboom.

stuurt u a.u.b dit kaartje terug,
ik wil weten hoe ver ik ben gekomen.

een vrouw loopt met een snoeischaar de tuin in.
een wesp klimt langs het touwtje omhoog.

in een stad ver weg prikken mensen in de metro
op een afgesproken tijd plastic zakken zenuwgif lek.

IV
de man op tv moet kiezen:
hijzelf, of de kinderen van een collega-agent.

hij strijkt z'n haar in model
en krijgt een kogel in z'n kop.

z'n lichaam wordt gedumpt in een kale berm.

als hij voor de aftiteling niet opeens weer opduikt,
is het een goede film.

Onder filosofen

Folia interview
(interview met de voorzitter van Collectief DRIFT
in de aanloop naar het festival)

Filosofische cafés, cursussen praktische filosofie of levenskunst; filosofie heeft de weg naar het grote publiek gevonden. De studenten van Wijsgerig Festival Drift houden het liever bij hardcore filosofie. 'Je moet er wel een beetje moeite voor doen.'

Tekst Ynske Boersma / illustratie Pascal Tieman

Een aangeharkt tuintje. Iedereen beschaafd, modern, kritisch en verlicht, maar buiten woekert het onkruid tussen de stoeptegels gewoon door.' De manifesten van de filosofie festivals van Collectief Drift logen er de laatste jaren niet om. Publieksfilosofie, de in Nederland steeds populairdere variant van wijsbegeerte, vinden de studenten van het collectief maar slappe hap: 'fastfoodfilosofie'. Voor de zevende keer organiseert het collectief Wijsgerig Festival Drift, op 6 april in Overtoom 301. Met het festival willen de filosofiestudenten van de UvA een alternatief bieden voor de Filosofienacht, die dit jaar op 12 april plaatsvindt in de Beurs van Berlage. Tegelijkertijd willen ze een brug slaan tussen de 'oppervlakkige' publieksfilosofie en de 'ivoren toren' van de voor een leek veelal te abstracte academische filosofie. Publieksfilosofie is de laatste twintig jaar sterk in opkomst in Nederland. 'The Dutch, it seems, like their philosophy', kopte *The New York Times* in oktober vorig jaar. Niet alleen vijftigplussers met te veel vrije tijd, ook jonge mensen gaan naar filosofische cafés zoals Felix & Sofie in Felix Meritis, lezen filosofische boeken van Rob Wijnberg en Stine Jensen of doen een van de talloze cursussen 'praktische filosofie' of 'levenskunst'. Maar met hetgeen studenten wijsbegeerte leren op de universiteit heeft publieksfilosofie niet zo veel te maken. Het kan misschien nog wel het beste omschreven worden als 'levenskunst', zegt Lisa Doeland (30) oud-filosofiestudent aan de UvA en een van de oprichters van Drift. 'Het is filosofie voor het persoonlijk leven, maar geeft geen antwoord op de grote vragen, terwijl dat juist heel belangrijk is.'

Ontoegankelijk

Drift begon zeven jaar geleden als tegenreactie op de door de filosofiestudenten zo verguisde Filosofienacht. 'Te duur, te veel populaire filosofie en te weinig oog voor de maatschappelijke relevantie van filosofisch denken,' was hun kritiek. Het antwoord van Drift was een avond met lezingen over onder andere filosofie in tijden van oorlog, de rol van burgerschap

en transseksualiteit, minilezingen van filosofiestudenten op de trappen van Overtoom 301, maar ook veel bier en muziek.

Het thema van komende editie is 'De dingen de baas,' naar het surrealistisch verhaal van Belcampo waarin de dingen tot leven komen en de wereldmacht overnemen. Dat klinkt enigszins abstract. Ook het programma oogt vrij ontoegankelijk met onderdelen als een debat tussen twee vertegenwoordigers van het speculatief realisme over de vraag 'Wat is een object?' en een lezing van Iris van der Tuin over 'the generationality of philosophy'. Is het festival niet iets te hoogdrempelig voor de filosofische onbenul? Tom Kayzel (22), filosofiestudent aan de UvA en een van de organisatoren van het festival: 'Er staan inderdaad wel wat hardcoredingen op het programma dit jaar. Maar filosofie is ook niet altijd even toegankelijk. Dat is onze kritiek op de Filosofienacht, daar krijg je het idee dat de academische filosofie niet bestaat. Dat is misleidend, je kan als leek de filosofie niet even doorgronden. Je moet er wel een beetje moeite voor doen. Dat klinkt elitair, maar zo is het niet bedoeld. Het idee is dat mensen zich zo wagen aan een complex praatje waar ze misschien niet alles van begrijpen, maar misschien wel naderhand wel een boek over zullen lezen. Dat is wat we willen bereiken.'

Niet dat er alleen maar intellectuele hoogstandjes op het programma staan. 'We hebben geprobeerd een mix neer te zetten,' zegt Kayzel. Zo komt oprichter van de provobeweging Roel van Duijn vertellen over het anarchisme. Even in het café gaan zitten voor wat poëzie kan ook, of luisteren naar een traplezing van een jonge student.

Maatschappelijk relevant

Thema van de Filosofienacht dit jaar is 'Schuld en boete,' verwijzend naar de immer voortgaande financiële crisis. De locatie is dit jaar niet Felix Meritis maar heel toepasselijk de Beurs van Berlage, waar onder anderen politiek filosoof Michael Sandel een lezing geeft over de morele grenzen van de markt en Joris Luyendijk en Bas Haring je bijpraten over hun bevindingen in de financiële wereld. Maar je kan ook in een 'filosofische biechtstoel' plaatsnemen of je geld tot kunst maken door het aan de Transformoney Tree van kunstenaar Dadara te hangen. Het programma van deze editie van de Filosofienacht is samengesteld door Lisa Doeland. Inderdaad, de eerder genoemde rebelse filosofiestudente die in 2007 aan de wieg stond van Drift. Wat is er nog over van de kritiek die haar destijds deed besluiten een alternatief festival te organiseren? Duur is de Filosofienacht nog steeds, erkent Doeland. Een kaartje kost 47,50 euro. Ter vergelijking, een festivalavondje Drift kost de student slechts acht euro. De studentenkorting die Doeland erdoor probeerde te krijgen voor de Nacht bleek helaas niet haalbaar.

Ook zou ze sommige onderdelen bij Drift niet geprogrammeerd hebben, zegt Doeland. 'Zoals een filosofisch café, waarbij de gespreksleider een socra-tisch gesprek aangaat met het publiek. Waarom niet? Ik hoef helemaal niet

te horen wat het publiek te zeggen heeft. Eh, hoe zeg ik dat netjes? Ik vind het interessanter om mensen aan het woord te laten die zich uitputtend in het onderwerp hebben verdiept en andere mensen met hun woorden aan het denken kunnen zetten. Dus eerst interpreteren en meegaan in het verhaal, voordat je je er tegen af kunt zetten. Dat is wat mij betreft de kracht van filosofie. Maar als ik het afzet tegen de rest van het programma dan kan ik zoiets wel aan mezelf verkopen. De financiële crisis is natuurlijk hét thema van het moment, dus wat de maatschappelijke relevantie betreft zit het wel goed.'

'Ach, de financiële crisis staat elke dag al in de krant,' zegt Drift-organisator Kayzel over het thema van de Nacht. 'Ik geloof niet dat Joris Luyendijk nou de juiste persoon is om een filosofisch diepgravende analyse van de financiële crisis te geven. Dan kan ik net zo goed *Pauw & Witteman* aanzetten.'

Toch wil Drift afstand doen van het ressentiment van voorheen: in plaats van een tegenreactie wil ze nu vooral een eigenzinnig festival zijn, met een eigen identiteit. Voor het eerst is er dit jaar geen manifest. 'Er stonden elk jaar zo'n beetje dezelfde strijdkreten in. En het blijft toch een beetje preken voor eigen parochie.' Wat Drift wel wil? *Kayzel*: 'Intellectueel beurs slaan. En daarna los gaan op de dansvloer. Of bier drinken in het café. Of allebei.' *Wijsgerig Festival Drift, zaterdag 6 april, 19.30 uur, OT301, www.festivaldrift.nl.*

De spagaat van de filosofie

Tom Kayzel

*(Opiniestuk dat DRIFT op haar website heeft gepubliceerd
in de aanloop naar het festival)*

Redactie: Tamara van den Berg, Gertjan Buijs, Channa van Dijk, Twan Kieboom, Janno Martens, Sigmund Bruno Schilpzand, Deva Waal.

Het is april, maand van de filosofie. En met de vele activiteiten in het kader hiervan lijkt filosofie weer een publieke plaats te hebben. Maar van een plek waar mensen full-time met filosofie bezig zijn, de universiteit, hoort men weinig. Academische filosofie mist zijn publieke plek en dat is nadelig voor iedereen.

Steeds meer mensen komen in aanraking met filosofie. De Filosofie Nacht is ieder jaar uitverkocht, de oplages van Filosofie Magazine stijgen. Er vinden steeds meer filosofische activiteiten –lezingen, leesclubs, thema-avonden– plaats. Wie beter kijkt ziet echter dat niet de filosofie in het algemeen, maar slechts een specifieke vorm ervan, bekend als de ‘populaire filosofie’, dit grotere publiek bereikt. Academische filosofie blijft buiten beeld en dat heeft negatieve gevolgen: zonder contact met de verdieping en vernieuwing die de academie zoekt, is populaire filosofie al snel veroordeeld tot oppervlakkigheid.

In de jaren ‘90 richtte een groep afgestudeerde filosofiestudenten Filosofie Magazine op als tegenhanger van de New Age-bewegingen die toen populair waren. De insteek was: als mensen op zoek zijn naar zingeving kunnen zij dit beter vinden in filosofie dan in quasireligieuze bewegingen. Volgens de oprichters van Filosofie Magazine voorzag ook de academische filosofie niet in deze behoefte aan zingeving en betekenis. Daarin wilden zij wél voorzien. Zo ontstond de scheiding tussen populaire en academische filosofie die vandaag de dag nog bestaat. Terwijl deze zingevingsfilosofie almaar aan populariteit won, verdween academische filosofie steeds meer uit beeld.

Zo komt het dat de bij een breed publieke bekende filosofie verwijderd is geraakt van de academische filosofie. Het algemene beeld dat tegenwoordig over filosofie bestaat, is dan ook uitdrukkelijk on-academisch. Zo verschijnt er nooit een artikel over filosofie op de wetenschapspagina’s. Wanneer er wel een filosofieartikel in de krant verschijnt, is het op de opiniepagina. Dit terwijl filosofie dezelfde wetenschapspraktijk heeft als alle andere wetenschappen, inclusief nieuwswaardige doorbraken en spraakmakende resultaten. Filosofie kent ook onderzoekers die hun bevindingen presenteren in gespecialiseerde

tijdschriften. Deze artikelen worden in breed toegankelijke bladen echter genegeerd.

Populaire filosofie biedt vaak een versimpelde versie van de theorieën van de filosofen die bij de opleiding Wijsbegeerte worden behandeld. *Dus ik ben* van Stine Jensen en Rob Wijnberg is geschreven met de nobele intentie de lezer aan te zetten tot nadenken over identiteit en bestaan. Het boek geeft inzicht in hoe verschillende filosofische tradities hierover hebben gedacht. Om het contrast te tonen tussen deze denkstromingen (of ze beter in het thema te laten passen), wordt menig denker tot karikatuur gereduceerd. Nu is dit voor iedere introductie op een onderwerp een noodzakelijk kwaad, maar Jensen en Wijnberg lijken nergens de noodzaak te voelen de lezer te waarschuwen dat het hier een versimpelde weergave betreft. Academische studies die verdieping kunnen bieden worden buiten beeld gelaten. Door de academische filosofie buiten beschouwing te laten, verwordt wat een mooie introductie had kunnen zijn tot niet meer dan een catalogus van standpunten – in plaats van een uitnodiging om verder te denken is het een vervlakkings van filosofie.

Daarnaast ontbeert populaire filosofie een kracht die wel aanwezig is in academische filosofie: de potentie om je wereldbeeld fundamenteel te veranderen. Hoe origineel het schrijven van populaire filosofen als Alain de Botton of John Gray ook is, uiteindelijk blijft wat ze zeggen een soort rariteitencollectie van ‘interessante’ inzichten die min of meer *gratis* zijn; leuk voor een tijdje, maar de visie van de lezer wordt er nooit blijvend door veranderd. Ze bieden geen uitgebreid filosofisch framework om zaken zoals samenleving en moraal te evalueren, maar stukjes en beetjes, die samen opgeteld niets zijn. Het kritische aspect van filosofie, en daarmee een aanzet tot kritisch denken van de lezer zelf, wordt zo verdonkeremaand. Door te zeer de belevingswereld van het aangeschreven publiek te vrijwaren van aanval en indringing, door coherente filosofie op te breken in zinloze fragmenten en samenvattingen, verkwaselen populair-filosofen de vernieuwende kracht van de filosofie.

Dat de academische filosofie buitenspel staat is niet alleen aan de populaire filosofie te wijten, maar ook aan de universiteiten zelf. Nog los van de vraag of academische filosofie zingeving zou moeten bieden, zoals Filosofie Magazine graag zou zien, blijft het feit dat in de laatste halve eeuw de academische filosofie in Nederland geen enkele serieuze poging heeft gedaan het publiek te bereiken. De afgelopen 50 jaar raakte de academische filosofie steeds meer in zichzelf gekeerd. Door de insiderscultuur van hoogleraren en toenemende specialisering van peperdure vakbladen heeft de academische filosofie terecht het verwijt gekregen vanuit een ivoren toren te opereren. Waar zijn de hoogleraren die naar buiten treden, de publieke intellectuelen van de academie?

De oplossing voor de spagaat waarin de filosofie op dit moment verkeert moet gezocht worden in de periferie van de academische filosofie: bij studenten en jonge onderzoekers, via open netwerken waarin artikelen en ideeën worden uitgewisseld. Nog niet vastgeroest en vol durf, heeft deze groep de potentie om vernieuwende filosofie naar een breder publiek te brengen. Een mooi voorbeeld hiervan is Speculatief Realisme, een nieuwe filosofische stroming die voornamelijk publiceert in open *access*-vakbladen en enthousiast bediscussieerd wordt op talloze internetblogs. En niet zonder succes, gezien het groeiende enthousiasme voor deze ideeën; sommigen spreken al over ‘the next big thing’ binnen de filosofie.

Wijsgerig Festival DRIFT probeert het gat tussen academische en populaire filosofie te dichten. Dit festival is georganiseerd vanuit de eerder genoemde periferie, door enthousiaste studenten die een breder publiek bekend willen maken met vernieuwende academische filosofie. DRIFT wil een toegankelijk podium zijn waar ook de meer technische filosofische problemen bediscussieerd kunnen worden en is tegelijkertijd een uitnodiging aan het publiek om zich in deze problemen te verdiepen. Met dit initiatief wordt gehoopt dat de filosofie in het publieke domein uiteindelijk zal kunnen losbreken uit de ketenen van lifestyle en zingeving. Dan kan filosofie gebruikt worden in haar volle potentie: de wereld radicaal opnieuw doordenken.

Dankwoord

De redactie van deze publicatie is aan een aantal mensen en instanties dank verschuldigd.

In de eerste plaats aan Jan van Leent, van Omnia- Amsterdam Uitgeverij, voor zijn eindeloze geduld, zijn kundige begeleiding bij de organisatorische kant van deze publicatie en voor de mogelijkheden die hij ons geboden heeft om onder andere ISBN-nummers te verkrijgen.

Verder willen wij Erik Rietvelt bedanken voor zijn feedback op de vertaling van de tekst van Dan Zahavi, Rik Peters voor zijn transcriptie van het debat tussen Graham Harman en Tristan García en Mark Ohm voor de feedback die hij heeft gegeven bij dezelfde transcriptie.

Ook willen wij twee leden van Collectief DRIFT 2013 danken: Tamara van den Berg voor haar inzet bij de organisatie van het festival en in het bijzonder Channa van Dijk voor haar transcriptie van de lezing van Sander Kruse.

Wij zijn bovendien al onze sprekers heel dankbaar dat zij hebben meegewerkt aan deze publicatie en aan ons festival.

Ten slotte willen wij studievereniging AmFiBi voor wijsbegeertestudenten aan de Universiteit van Amsterdam bedanken voor haar financiële steun in magere tijden.

Beeldmateriaal onder Creative Commons License is met grote dank aan de eigenaren onder vermelding van de bron bij de tekst gevoegd. Mochten eigenaren van beeldmateriaal hun copyright willen laten gelden, dan verzoekt Stichting Drift dit kenbaar te maken. Uiteraard zal Stichting Drift het betreffende beeldmateriaal aanpassen aan de wensen van de rechtmatige eigenaren.

ISBN 978-94-91633-14-0



9 789491 633140 >

