

Splijtstof
Jaargang 46, nummer 4
2019

Colofon

Splijtstof

Een uitgave van Stichting Splijtstof, ISSN 0928-8139.

Op 15 september 1972 werd *Splijtstof* opgericht als maandblad van de Filosofenbond.

Op 7 november 2013 werd de *Stichting Splijtstof* opgericht.

Redactie

Jochem Snijders (hoofdredacteur), Ted van Aanholt, Mark van Doorn (eindredactie, vormgeving), Daan Mulder (beeldredacteur), Sami Dogan Ilaria Flisi, Gaia Klabbers, Willeke Knottnerus, Selina van der Laan, Senne Nout, Stefan Schevelier, Pieter Theunissen, Jan Werkman, Piet Wiersma, Esmée van den Wildenberg.

Adresgegevens

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

splijtstof@ftr.ru.nl

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

Splijtstof heeft tevens een postvakje bij het Algemeen Secretariaat (E15.30) en een eigen kantoor (E17.29).

Splijtstof is verkrijgbaar in de koffiehoeck van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15).

Prijs

Splijtstof kost 3 euro per stuk. Studenten van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 2 euro. Abonnement (thuisgestuurd): 15 euro per jaargang (3 edities). Abonnement (postvak): studenten betalen 5 euro per jaargang, medewerkers van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 8 euro.

Niets uit deze of eerdere uitgaven mag zonder toestemming van de redactie worden overgenomen.

Het logo van Splijtstof is ontworpen door Dennis Gaens.

Illustratieverantwoording

De illustraties tonen kunstwerken die zijn gemaakt door studenten van het AKV St. Joost, Den Bosch, tijdens hun tweede jaar (2017-2018). De kunstenaars zijn (in volgorde van verschijnen): Ruben Golstein, Sammy-Rae Niekoop, Jesse Fischer, Manon Jeuken, Julie ten Broek, Sanne de Graaf en Marijn Klessens.

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

Off the record

39

Onderwijsdirecteur **Jeroen Linssen** over interdisciplinariteit in de opleiding Filosofie

Door Mark van Doorn, Gaia Klabbers en Piet Wiersma

Status Quaestionis

49

Politiek filosoof **Mathijs van der Sande**.

Door Jochem Snijders

PODIUM

Hoe lang duurt doodgaan?

9

Boris Brugman

Is Lampje bewust?

15

Boris Brugman

Beyond The Philosophical Toolbox

21

Rose Trappes



FORUM

*Interview: **Lisa Doeland** over onszelf voorbijgaan.....*29
Wouter Veltman en Deniz Sevim

*Filosofisch verhaal: **Het omgekeerde van de horizon**.....*65
Simon Gusman



Redactioneel

Waarde lezers,

Bij het verschijnen van de projectbundel (nummer één in de 47^e jaargang) eerder dit jaar vroegen sommigen onder jullie zich misschien af of er van het voorgaande jaar geen nummer ontbrak: gaf Spleijststof immers niet altijd vier nummers per jaar uit? Dat klopt, en na een lang proces ligt nu dan toch eindelijk de laatste Spleijststof van jaargang 46 voor jullie neus.

Zoals gebruikelijk is deze editie tevens het themanummer van deze jaargang, verlaat aansluitend bij het Spleijststofsymposium dat vorig jaar op 25 mei werd gehouden. De *tagline* van zowel het symposium als dit nummer is “Spleijststof kijkt verder?": kijken we als filosoof wel ver genoeg voorbij onze neus? Wat zijn de grenzen en de begrenzingsen van ons denken, en moeten we deze soms verleggen of verbreden? Een ambitieus thema, dat door haar achteraf misschien wat esoterische vraagstelling makkelijk tot een symposium zonder enige rode draad had kunnen leiden. Niets was echter minder waar: de invalshoeken van zowel de gast- als studentsprekers sloten bijzonder goed op elkaar aan. Misschien enigszins in strijd met het thema zou ik allereerst kort willen terugblikken op het symposium:

Gastpreker Mathijs van de Sande – met wie ook een interview te lezen is in dit nummer – begon het symposium met de vraag naar de relatie tussen politieke filosofie en politiek activisme: hoe ver kunnen we kijken wanneer we onze samenleving willen verbeteren? Wat politiseren we daarbij, en welke rol kan het schetsen van een utopie daarbij spelen?

Eerste studentspreker Vincent de Griend vertrok eveneens vanuit de politieke filosofie. In plaats van vooruit te kijken, zo stelde hij, was de politieke filosofie juist gebaat bij een historische blik, geïnformeerd door situaties en omstandigheden uit het verleden. Tweede studentspreker Cato-Andersen Roëd verlegde onze blik vervolgens van de Westerse filosofie naar de Oosterse, door de relatie tussen geluk en wijsheid in de werken van Plato en de Chinese denker Laozi met elkaar te vergelijken.

Ook de tweede gastpreker, Martine Berenpas uit Leiden, vergeleek Oosterse en Westerse filosofie. Hierbij lag de nadruk op taalkritiek in de Oosterse en Westerse tradities, met name in het denken van de Chinese filosoof Zhuang Zi. Vervolgens onderzocht de derde en laatste gastpreker Gert-Jan van der Heiden vanuit de hermeneutische traditie wat de invloed is van taal op de grenzen van ons denken, waarbij de nadruk op het thema ‘vertalen’ lag. Aansluitend hierop vond een interessante en gemoedelijke discussie tussen Berenpas en Van der Heiden plaats onder leiding van Cees Leijenhorst.

Naast lezingen was er dit symposium ook ruimte voor expositie: van een aantal studenten uit het tweede jaar (2017-2018) aan de AKV St. Joost in Den Bosch was hun werk in postervorm te bewonderen. Deze werken vormen tevens de illustraties voor dit nummer. Het mysterieuze object van de hand van Daan Mulder, dat deze cover siert en inmiddels de status van onofficiële Spleijststof-mascotte begint te krijgen, maakte eveneens haar debuut op het symposium.

Inmiddels zijn de voorbereidingen voor het volgende Splijstofsymposium in volle gang, en dit jaar wordt zo mogelijk nog beter en prikkelender dan het afgelopen symposium.

Ook in dit nummer wordt filosofisch verder gekeken: Boris Brugman staat met maar liefst twee artikelen in deze editie, waarin hij ons respectievelijk vraagt: “Hoe lang duurt doodgaan?”, en: “Is Lampje [uit de Donald Duck-strips – red.] bewust?”; Rose Trappes biedt ons een feministische ‘meta-methodologie’ van waaruit we traditionele filosofie op een nieuwe manier kunnen benaderen; Mark van Doorn en Gaia Klabbers voelden Jeroen Linssen aan de tand over interdisciplinariteit op onze faculteit; Wouter Veldman en Deniz Sevim interviewden Lisa Doeland over afval, ecologie, en de relatie tussen de mens en haar omgeving; ik zelf sprak met Mathijs van de Sande over prefiguratieve politiek en plein-bezettingsbewegingen. Het meest letterlijke voorbeeld van ‘verder kijken’ wordt echter gegeven in het korte verhaal ‘Het tegenovergestelde van de Horizon’ van Simon Guzman, dat later zal verschijnen in het tijdschrift *De Horizonvreter* maar wat nu al in Splijstof te lezen is.

Afsluitend, en eveneens in het kader van verder kijken en terugblikken, is dit het laatste nummer dat de zo karakteristieke beelden van Daan Mulder zal dragen. Namens Splijstof wil ik hem ontzettend bedanken voor zijn werk als beeldredacteur de afgelopen jaren. Daarnaast is dit nummer ook mijn laatste nummer als hoofdredacteur. Ik kijk terug op een niet altijd makkelijke, maar wel bijzonder leerzame periode waarin ik het voorrecht heb gehad om tal van interessante artikelen, gedichten, interviews en korte verhalen te mogen lezen en publiceren. Het is nu de beurt aan mijn twee opvolgers, Gaia Klabbers en Ilaria Flisi, om van datzelfde voorrecht te mogen genieten. Ik wens ze veel succes, wijsheid, en bovenal plezier in hun gedeelde functie van hoofdredacteur. Daarnaast is ook een woord van dank aan de redactie op zijn plek, die ook tijdens storm op zee aan boord bleef. Ten slotte nog excuses aan jullie lezers voor de nodige vertraging. Ik hoop dat deze editie het lange wachten meer dan waard maakt.

Jochem Snijders
Hoofdredacteur Splijstof





Hoe lang duurt doodgaan?

Boris Brugman

Wij zullen allemaal een keer doodgaan. Is het daarom eigenlijk wel zo belangrijk hoe lang doodgaan duurt? We zullen er immers toch allemaal eens aan moeten geloven. Toch helpt een antwoord op de vraag ‘hoe lang duurt doodgaan?’ misschien wat rust te brengen in ons denken over dit allerlaatste stukje, vlak voordat wij “uitrusten van onze zintuigelijke indrukken, van de stuiptrekkingen van onze begeerten, van de dooltochten van ons denken en van de dienstbaarheid van het vlees.”¹

De duur van doodgaan is iets anders dan de duur van dood-zijn. Over de duur van dood-zijn gaat dit paper niet. Ook is de duur van doodgaan iets anders dan de duur van ziek-zijn. Doodgaan houdt namelijk niet altijd ziek-zijn in, en ziek-zijn leidt niet altijd tot doodgaan. Daarbij is de duur van ziek-zijn empirisch te meten, en daardoor niet geschikt voor een filosofisch paper. Ook is het zo dat wij de doden niet meer kunnen vragen hoe lang doodgaan duurt, zij zijn naar “dat onontdekte land, waaruit geen reiziger ooit terugkeert.”² Dit vermoeilijkt onze zoektocht naar een antwoord.

Eerst zal ik in dit paper beargumenteren dat wij *niet* ons hele leven doodgaan. Daarna zal ik beargumenteren dat wij altijd in het heden doodgaan. En vervolgens bewijs ik dat wij *eigenlijk* altijd in de toekomst sterven, en dat daarom doodgaan géén duur heeft.

Wanneer begint doodgaan? Begint het bij de geboorte al? Begint doodgaan bij het moment waarop men bewust wordt van doodgaan? Begint doodgaan op het moment dat verval inzet? Begint doodgaan pas wanneer bewustzijn vermindert?

In zijn essay “Filosofie is leren sterven” formuleert de Franse verlichtingsdenker Michel de Montaigne een antwoord op deze vragen. Hij stelt dat de dood deel is van de universele orde, en daarom ook deel van ons. Het is niet nodig bang te zijn voor de dood, de dood is onontkoombaar en trefzeker. Montaigne omschrijft de dood als een ideale gast, die alle benodigdheden voor doodgaan met zich meebrengt. Alleen door uw zorgen over doodgaan los te laten zult u gelukkig kunnen leven. Hij schrijft:

Al wat u beleeft, onttrekt u aan het leven en gaat ten zijner koste. Uw leven lang werkt u onafgebroken aan het bouwwerk van de dood. U bent in de dood zo lang u in leven bent, want u bent na de dood als u niet meer in leven bent. Of zo u wilt, u bent dood na het leven; maar tijdens het leven bent u stervende.³

1 Aurelius, Marcus Antoninus. *Overpeinzingen*. Vertaald door Stichting School voor Filosofie. (Amsterdam: de Driehoek, 2006), 113.

2 Shakespeare, William. *Hamlet*. Vertaling van Jac. van Looy. (Amsterdam: S. L. Van Looy, 1912), 71

3 De Montaigne, Michel. “Filosoferen is leren sterven.” In *Essays van Michel Montaigne*, 17-41. Vertaald door André Abeling en Jos Tielens. (Zuthpen: Koninklijke Wöhrmann, 1992), 34

Doodgaan begint volgens Montaigne dus al bij de geboorte. Dit was geen nieuwe opvatting, zelfs in het werk van de Romeinse redenaar Cicero vinden we deze opvatting al terug.⁴ Toch zijn er kanttekeningen bij deze opvatting te plaatsen; het is namelijk niet wat mensen doorgaans bedoelen als ze wanneer over doodgaan hebben. Daarbij is het zo dat hoewel doodgaan onvermijdelijk is, dit niet betekent dat wij ten alle tijden doodgaan. Wij zijn het overgrote deel van ons leven ook niet actief met doodgaan bezig.

Marcus Aurelius

De dood waar Montaigne het over heeft, een dood die het hele leven strekt, is dus zeker niet vanzelfsprekend. Iedereen sterft in het heden. Het is namelijk onvermijdelijk dat de gebeurtenis van doodgaan voor ons in het heden zal vallen. Sterven op een ander moment kan niet. Deze opvatting vinden we onder andere terug in de geschriften van de Romeinse keizer Marcus Aurelius. In zijn werk *Overpeinzingen* schrijft Aurelius het volgende:

Zelfs indien het uw bestemming is om drieduizend jaar te leven, of zelfs dertigduizend jaar, blijf u dan evenwel herinneren dat niemand een ander leven verliest dan dat wat hij op dat moment heeft. Het langste leven komt dus op hetzelfde neer als het kortste. Want het moment van nu is voor allen gelijk en wat we verliezen is niet van ons; het blijkt dus een zeer kort moment te zijn waarvan wij afstand doen. Niemand immers kan van het verleden of van de toekomst afstand doen. Want hoe kan iemand verliezen wat hij niet bezit? [...] Een mens kan slechts van het heden beroofd worden, want dat is het enige wat hij bezit; wat hij niet bezit, kan hij niet verliezen.⁵

Het is dus volgens Marcus Aurelius enkel het laatste moment waarop wij doodgaan. Het is *het moment van nu*, waarin leven tot dood overgaat, en wij het tijdelijke voor het eeuwige verwisselen. Deze overgang is het doodgaan. Nu zijn wij op zoek naar het antwoord op de vraag: “hoe lang duurt doodgaan?” Als het antwoord luidt: één moment, volgt de vraag: hoe lang duurt één moment?

Augustinus

Een denker die zich nadrukkelijk heeft bezig gehouden met de duur van één moment was de Christelijke wijsgeer Augustinus van Hippo. In zijn *Belijdenissen* be vraagt Augustinus de duur van het heden. Duurt het heden maar één moment? De duur van het heden is problematisch om de volgende reden: heeft het heden een duur, een begin

4 Montaigne, 17

5 Aurelius, 38

en een einde, dan is óf het begin óf het einde het ware heden. Heeft het heden géén duur, is het ondeelbaar, dan is het moeilijk over het heden spreken, want dan is het een oneindig kleinste moment dat voorbij gaat. Augustinus schrijft:

Indien men zich een tijd kan denken, die niet meer in zelfs de kleinste tijddeeltjes verdeeld kan worden, dan is dat de enige, die men tegenwoordig zou kunnen noemen; maar die gaat zo snel van de toekomst in het verleden over dat hij zich in geen enkelen, nog zo kleinen, tijds-duur uitstrekt. Want doet hij dat wel, dan kan men hem verdelen in verleden en toekomst: maar dan heeft hij geen enkele tegenwoordige tijdsruimte. Waar is dan een tijd, die we lang zouden noemen?⁶

*Eén moment in een oneindig
deelbare tijd is zo klein dat
het vrijwel tijdsloos is.*

Eén moment in een oneindig deelbare tijd is zo klein dat het vrijwel tijdloos is. Hierdoor heeft het moment van doodgaan in fysieke tijd geen duur. Dit leidt Augustinus tevens tot de radicale conclusie dat we het heden nooit kunnen meten.⁷ Wat we volgens Augustinus wel kunnen meten is de indruk die het heden op de geest achterlaat. Dit is ook het enige waar wij toegang tot hebben. In onze geest meten wij de tijd, in ons geheugen meten wij het verleden, in onze voorspellingen meten wij de toekomst.⁸

Toch voelt het voor ons wel alsof het heden een duur heeft. Als u deze zin leest, leest u de gehele zin in het heden, niet alleen deze allerlaatste letter. Het heden voelt dus alsof het langer dan één moment duur heeft. Om dit te verklaren spreekt de filosoof William James over ‘the specious present’, ofwel het *schoonschijnend heden*.⁹ Deze term wordt tegenwoordig ook in de neurowetenschap toegepast.

Het schoonschijnend heden in de neurowetenschap

Het schoonschijnend heden is de duur van het heden. Toegegeven dat één moment geen echte duur kan hebben, ervaren wij wel dat het heden duur heeft. Dit heden is er in de fysieke tijd niet, en is dus schoonschijnend. In James zijn eerste formulering kon

6 Augustinus van Hippo. *Augustinus' Belijdenissen*. Uit het Latijn vertaald door Dr. A. Sizoo. (Delft: Naamloze Vennootschap W.D. Meinema, 1948), 169

7 Carter, Jason W. “St. Augustine on Time, Time Numbers, and Enduring Objects.” *Vivarium* 49 (2011): 301-323. Geraadpleegd 9-11-2017. doi: 10.1163/156853411X606374

8 Le Poidevin, Robin. “The Experience and Perception of Time.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, 2000-. Artikel gepubliceerd op 6 april, 2015. <https://plato.stanford.edu/entries/time-experience/>

9 James, William. “The Perception of Time.” *The Journal of Speculative Philosophy* vol. 20 no 4 (1886): 374-407.

dit schoonschijnend heden tot wel 12 seconden duren¹⁰, maar in de moderne neuro-wetenschap is dit teruggebracht naar een bescheiden tijd van meer dan 100 milliseconden, maar minder dan één seconde.¹¹ Het is de tijd waarin alle zintuigelijke indrukken naar het brein worden geleid, en de onderliggende structuren van het brein deze tot een bewust geheel vormen.¹² Het duurt immers langer voor een signaal om vanuit uw teen bij uw brein te komen, dan een signaal vanuit uw neus. Omdat er dus een kleine vertraging nodig is om een holistisch bewustzijn te vormen, is alles wat wij ervaren al verleden tijd tegen de tijd dat wij het in het heden ervaren.¹³ Het is deze vertraging die ervoor verantwoordelijk is dat het heden een duur lijkt te hebben.

Hoe weten wij dat? Uit observaties gedaan in neurowetenschappelijke experimenten blijkt dat tot 100ms na een gebeurtenis ons brein de ervaring nog kan veranderen. Deze ervaring is niet per se afhankelijk van een nog onontdekte en fysieke-tijdsafhankelijke ‘innerlijke klok’ ergens in ons brein, maar wordt met de tijd zelf gemaakt.¹⁴ Ons heden is ons bewustzijn van het heden. Of anders gezegd, het is dit bewustzijnsvormingsproces dat het heden maakt, en het is daarom hetzelfde bewustzijnsvormingsproces dat daarmee ook het verleden maakt.

Verwachting speelt in de vorming van dit bewustzijn een hoofdrol: het brein toetst de zintuigelijke waarnemingen aan de verwachting die het heeft.¹⁵ Terugblikken speelt tevens een belangrijke rol in tijdsbepaling.¹⁶ Uit onderzoek blijkt dat de grotere betrekking van de amygdala (een deel van het brein) in het bewustheidsvormings-

10 Andersen, Holly. “The development of the ‘Specious Present’ and James’ Views on Temporal Experience.” *Subjective Time: the philosophy, psychology, and neuroscience of temporality*, ed. Lloyd and Arstila (2014): 25-42.

11 Eagleman, David M., Peter U. Tse, Dean Buonomano, Peter Janssen, Anna Christina Nobre en Alex O. Holcombe. “Time and the Brain: How Subjective Time Relates to Neural Time.” *Journal of Neuroscience* vol. 25 issue 45 (2005): 10369-10371. Geraadpleegd op 16-11-2017. doi: 10.1523/JNEUROSCI.3487-05.2005

12 Eagleman 2005

13 Eagleman, David M. “Human time perception and its illusions.” *Current Opinion in Neurobiology* 18 (2008): 131-136. Geraadpleegd op 25-11-2017. doi: 10.1016/j.conc.2008.06.002

14 Karmarkar, Uma R., en Dean V. Buonomano. “Timing in the Absence of Clocks: Encoding Time in Neural Network States.” *Neuron* 53 (2007): 427-438. Geraadpleegd op 25-11-2017. doi: 10.1016/j.neuron.2007.01.006

15 Tse, Peter Ulric, James Intriligator, Josée Rivest, and Patrick Cavanagh. “Attention and the subjective expansion of time.” *Perception & Psychophysics* 66 issue 7 (2004): 1171-1189. Geraadpleegd op 16-11-2017. doi: <https://doi.org/10.3758/BF03196844>

16 Matthews, William J., en Ana I Gheorghiu. “Repetition, expectation and the perception of time.” *Current Opinion in Behavioral Sciences* issue 8 (2016): 110-116. Geraadpleegd op 25-11-2017. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.cobeha.2016.02.019>

proces er waarschijnlijk toe leidt dat het bij heftige gebeurtenissen achteraf gezien *voelt* alsof ze langer duurden dan dat ze volgens de klok deden.¹⁷ Wat zegt dit nu over de duur van het heden waarin wij doodgaan?

Ten eerste zou ik zeggen dat dit betekent dat het heden een stuk minder heden is dan we doorgaans vermoeden. Dit omdat het fysieke heden tegen de tijd dat wij er bewust van zijn al verleden is. Ook zal er in het allerlaatste stuk van doodgaan niemand meer zijn om terug kunnen te kijken. Want: ‘Alle dingen volgen u in de dood (Montaigne 1992, 37).’¹⁸ En als wij er niet meer zijn, kunnen we ook doodgaan niet ervaren. Het is daarom dus niet mogelijk voor de gebeurtenis van doodgaan om heden worden. Kortom: Wij sterven altijd in de toekomst. Daaraan wil ik toevoegen dat iets dat *altijd* in de toekomst ligt géén duur kan hebben, want om duur te kunnen hebben moet iets heden kunnen worden.

Het is niet mogelijk voor de gebeurtenis van doodgaan om heden te worden. Kortom: Wij sterven altijd in de toekomst.

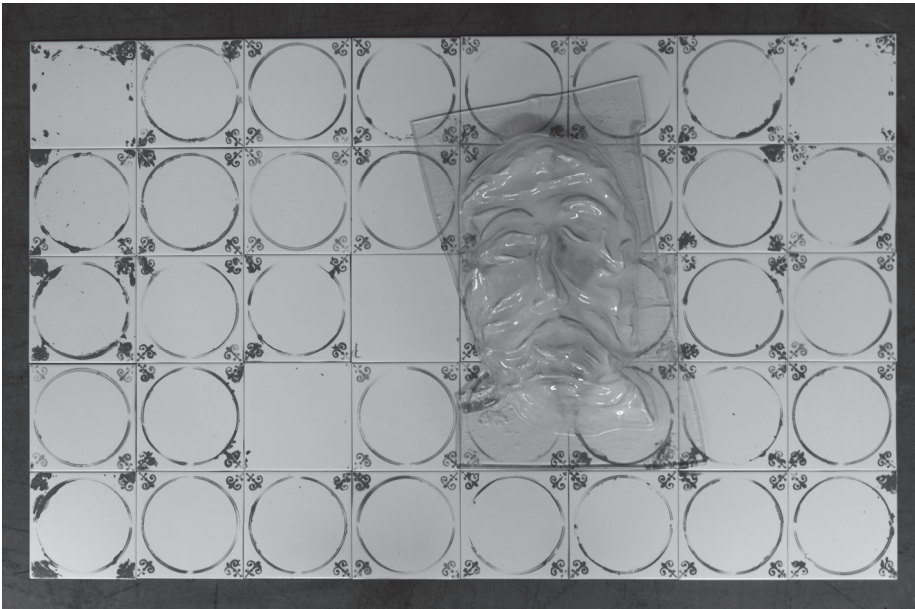
Conclusie

Ik heb beargumenteerd dat wij niet ons hele leven doodgaan, maar enkel één moment. Omdat wij doorgaans meer met leven bezig zijn voelt het ook niet alsof we ons hele leven doodgaan. Daarna heb ik met behulp van Augustinus beargumenteerd dat één moment in eindeloos deelbare fysieke tijd zo klein is dat het géén duur kan hebben. Vervolgens heb ik beargumenteerd dat, hoewel wij ons van een heden met duur bewust zijn, wij de dood ook in mentale tijd nooit zullen meemaken. Dit is omdat wat ons als heden voorkomt, eigenlijk al verleden is als wij er bewust van worden. Bij het moment van doodgaan is er niemand meer om zich van dit heden bewust te worden. Zo zal doodgaan in mentale tijd *altijd* in de toekomst liggen, en heeft het daarom in mentale tijd ook géén duur.

Veel van onze perceptie van het heden hangt af van herinneringen en verwachtingen die we op het heden projecteren. Zo kan het voelen alsof wij in de dood veel meer verliezen dan enkel het heden. Dit is niet nodig. Wij mogen ons hele leven leren sterven, maar het moment van doodgaan ervaren we toch nooit echt. Er is dus eigenlijk ook niets om ons zorgen over te maken.

17 Stetson, Chess, Matthew P. Fiesta en David M. Eagleman. “Does Time Really Slow Down during a Frightening Event?” *PLoS ONE* 2 issue 12 (2007): e1295. Geraadpleegd op 23-11-2017. doi: 10.1371/journal.pone.0001295

18 Montaigne, 37



Is Lampje bewust?

Boris Brugman

Het is logisch onmogelijk ooit de binnenwereld van een ander te ervaren, en het is daarom even onmogelijk volledig zeker te weten dat deze binnenwereld bestaat. Als we wel de binnenwereld van een ander ervaren dan is dit niet meer de ander. Dit is het probleem van het epistemologisch solipsisme, en het plaagt al eeuwen de (vermoedelijke) geesten van vele denkers.¹ Zo schrijft antropoloog Jos de Mul in zijn boek *Kunstmatig van nature*: “een interessante vraag daarbij is wel *hoe wij het verschil zouden kunnen zien tussen een robot met bewustzijn en een geestloze zombie*.”² Om goed te beantwoorden, is ten minste één robot die onmiskenbaar kan denken uiterst handig: Lampje.

Lampje

Lampje is de trouwe compagnon van Willie Wortel in de wereld van Donald Duck. In Don Rosa's *Uncle Scrooge* “Gyro's First Invention” staat de oorsprong van Lampje beschreven. Wanneer Donald met een kapotte kamerlamp over de chaos in Willie Wortel's werkkamer struikelt, vallen de kamerlamp en Willie tezamen tegen Willie's ‘think box’. Wanneer even later de lamp spontaan beweegt, verklaart Willie vervolgens “maybe... it was charged by rays of pure thought!” en geeft hij de kamerlamp daarna armen en benen.³ Donald neemt met Willie's uitleg nauwelijks genoegen. Ook Willie is immers tot bedrog in staat.⁴

Lampje kan onmiskenbaar denken. Dit is omdat Lampje soms denkballonnetjes heeft, en iets wat denkballonnetjes heeft kan denken.⁵ In de echte wereld bestaan er natuurlijk geen denkballonnetjes, en het is de Duckstadbewoner ook niet gegund te weten wat hun medebewoners in hun denkballonnetjes uitspoken. In plaats van de vraag ‘kan Lampje denken?’ zou ‘hoe kunnen we aan Donald bewijzen dat Lampje denkt?’ dus een veel betere vraag zijn.

1 Hyslop, Alec. 2016. “Other Minds.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, 2005-. Artikel is op grote schaal herzien op 14 januari 2014 en huidige versie is gepubliceerd in de lente van 2016. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=other-minds>

2 De Mul, Jos. 2016. *Kunstmatig van nature, onderweg naar homo sapiens 3.0*. (Rotterdam: Lemniscaat b.v.), 169. Italics niet in originele tekst.

3 Rosa, Don. 2001. “Uncle Scrooge in “Gyro's first invention”” in *Donald Duck*: 143, 4 <http://alexmagnus.free.fr/Picsou/80%20-%20Gyro's%20First%20Invention.pdf>

4 Rosa, 8

5 Disney, Walt. *Donald Duck* Nr. 47. 2007. (Hoofddorp: Sanoma Uitgevers BV.), 8

Hoe kunnen we aan Donald bewijzen dat lampje denkt?

In zijn paper “Computing Machinery and Intelligence” buigt de Britse wiskundige Alan Turing zich over de vraag: “Can machines think?” Volgens Turing is deze vraagstelling te ambigu, en kunnen we deze beter met een andere vraagstelling vervangen.⁶ Om dit te doen bedacht Turing ‘the imitation game’.

Voor ‘the imitation game’ zijn drie participanten nodig (A, B en C) die allemaal in aparte kamers zitten. Communicatie gaat met behulp van een chatapparaat, om het contact zo neutraal mogelijk te maken. C speelt de rol van ondervrager, terwijl

Als Lampje er in slaagt Donald te laten denken dat hij Willie is, en Willie is bewust, dan is er goede reden aan te nemen dat Lampje ook bewust is.

A en B beide proberen de ondervrager ervan te overtuigen dat zij B zijn. In de oorspronkelijke uitleg van Turing betreft het hier mannen en vrouwen, maar we zullen later zien dat dit

niet essentieel is. Als de ondervrager (C) het onderscheid tussen A en B niet goed kan maken dan is er, aldus Turing, geen reden om te vermoeden dat er een duidelijk onderscheid aanwezig is. A kan het beste winnen door te liegen dat zij B is. Eerlijk zijn werkt voor B het beste, en zo zal hij de ondervrager (C) dus helpen. C wint het spel als hij, door de juiste vragen te stellen, er in slaagt aan te wijzen wie A is en wie B. Turing schrijft:

We now ask the question, “What will happen when a machine takes the part of A in this game?” Will the interrogator decide wrongly as often when the game is played like this as he does when the game is played between a man and a woman? These questions replace our original, “Can machines think?”⁷

Stel: Lampje speelt A en Willie speelt B. Donald vertegenwoordigt dan de kritische ondervrager C. Door het chatapparaat vormt het geen probleem meer dat Lampje niet kan spreken. Zowel Lampje als Willie zullen dus Donald via chat ervan proberen te overtuigen dat zij Willie zijn. Als Lampje er in slaagt Donald te laten denken dat hij Willie is, en Willie is bewust, dan is er goede reden aan te nemen dat Lampje ook bewust is. Kan Donald ze onderscheiden?

‘Arguments from various disabilities’

Turing geeft in zijn paper een lijst met voor robots onmogelijke eigenschappen die tegenstanders als bewaar tegen zijn theorie kunnen inbrengen. Het is nog maar de

6 Turing, Alan. 1950. “Computing Machinery and Intelligence.” *Mind* 49: 433-460. Geraadpleegd op 17-12-2017. doi: <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>

7 Turing

vraag of deze eigenschappen überhaupt noodzakelijk zijn voor intelligentie⁸, maar als er al een onderscheid te vinden is tussen Willie en Lampje dan zal het waarschijnlijk iets uit deze lijst zijn.

Ik heb de lijst van Turing overgenomen en gemarkeerd waar Lampje wel en niet toe in staat is. Een plus (+) geeft aan dat Lampje iets wél kan, en een min (-) geeft aan dat Lampje iets niet kan. Alle dingen op de lijst waarover ik geen definitief oordeel kan vellen hebben een hekje (#), en de bewijzen staan in voetnoten aangegeven.

Be kind (+), resourceful (+), beautiful (#), friendly (+), have initiative (+), have a sense of humour (+), tell right from wrong (+), make mistakes (+), fall in love (+), enjoy strawberries and cream (-), make some one fall in love with it (+), learn from experience (+), use words properly (-), be the subject of its own thought (+), have as much diversity of behaviour as a man (+), do something really new (+).^{9, 10}

Het lijkt mij onwaarschijnlijk dat Lampjes spraak- en smaakgebrek doorslaggevende factoren zullen zijn. Lampje en Willie zijn ongeveer even slim.¹¹ Daarom is het waarschijnlijk dat Donald niet in staat is om Lampje van Willie te onderscheiden. Zo

8 Oppy, Graham en David Dowe. 2016. "The Turing Test." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, 2011-. Artikel gepubliceerd in de lente van 2016. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=turing-test>

9 Turing

10 Voor veel van deze attributen is geen uitgebreide speurtocht nodig. Wat er in Rosa's "Gyro's first invention" al duidelijk aan Lampje te zien is, zijn de volgende eigenschappen: kindness, resourcefulness, friendliness, the ability to tell right from wrong (Lampje redt Willie's leven), 'a diversity of behaviour' en 'the ability to do something really new' (Lampje verblindt een das uit eigen initiatief) (Rosa 2001, 10). Lampje's sense of humor is onder andere te zien in Donald Duck nr.11 uit 2008 waar hij zich als cowboy verkleet (Donald Duck nr. 11 2008, 40). Lampje maakt fouten in Donald Duck nr. 44 uit 1990 en Donald Duck Nr. 18 uit 2003 (Donald Duck nr. 44 1990, 8) (Donald Duck nr. 18 2003, 37-42). Dat Lampje 'the subject of its own thought[s]' is, is te zien aan de 'ik' waarin hij denkt in Donald Duck nr. 47 uit 2007 (Donald Duck nr. 47 2007, 8), en de omschrijving dat hij "eigen ideeën" heeft in Donald Duck nr.11 uit 2008 (Donald Duck nr. 11 2008, 21). Als laatste is in Donald Duck nr. 7 uit 2009 te zien dat Lampje in staat is '[to] fall in love' en '[to] make some one fall in love with him', wanneer Lampje verliefd wordt op het zusje van Cupido, en zij op hem (Donald Duck nr.7 2009, 6-16). Of Lampje 'beautiful' is zal ik me hier niet over uitlaten, hoewel Cupido's zusje lijkt te denken van wel (Donald Duck nr.7 2009, 6-16).

11 Disney, Walt. *Donald Duck* Nr. 11. 2008. (Hoofddorp: Sanoma Uitgevers BV.), 4-5: Lampje wint met dammen.

zal zelfs de koppige Donald uiteindelijk moeten toegeven dat het zeer aannemelijk is dat Lampje wél bewust is, ondanks dat Donald dit omwille van het probleem van epistemologisch solipsisme dit nooit volledig zeker kan weten.

Conclusie

Om de vraag *hoe wij het verschil zouden kunnen zien tussen een robot met bewustzijn en een geestloze zombie* te beantwoorden kunnen we *letterlijk* naar het verschil tussen een wezen met bewustzijn en de geestloze ‘robot’ kijken. Volgens Turing hebben we genoeg reden om aan te nemen dat een machine bewust is wanneer het vinden van een verschil niet mogelijk is. Op deze manier lopen we niet het risico gegijzeld te worden door het epistemologisch solipsisme, al is er nog wel een risico dat we een lager bewustzijn miskennen.

Dit betekent niet dat hiermee alle vragen over Lampje definitief zijn afgehandeld:

*Moeten de robotwetten
van Asimov niet ook voor
Duckstadbewoners gelden?’*

‘Is het te verantwoorden dat Willie Wortel zijn Lampje niet laat spreken, wanneer hij hiervoor wel de technologie bezit?’¹²; ‘Als Lampje net zo slim is als Willie, kan Lampje dan een tweede Lampje maken?’ en ‘Moeten de robotwetten van Asimov niet ook voor

Duckstadbewoners gelden?’ – dit soort vragen vergen verder onderzoek. Het is mijn hoop dat ook op deze vragen mettertijd een passend antwoord kan worden gevonden.¹³

12 Willie maakt in D88217 een robot van zichzelf, die een precieze gelijkenis heeft en praten kan (D88217 1990 of 1991, voorblad mist, 22).

13 Veel dank aan Simon Derks voor zijn onbaatzuchtige toewijding en enorme kennis over Duckstad. Dit heeft het schrijven van dit paper en stuk begaanbaarder gemaakt. Daarbij was zijn tip over het bestaan van een verhaal waarin Lampje verliefd wordt enorm waardevol. Daarnaast wil ik Regina Delsink bedanken voor het beschikbaar stellen van de Donald Duck van jaarlagen 1987 tot 1995. Als laatste wil ik Max Peters bedanken voor zijn waarde inzichten omtrent de praktische problemen van het zijn van een Lampje.

SPLIJT|STOF

ZOEKT ARTIKELEN



Beyond the philosophical toolbox

Adopting the feminist philosophical approach
in mainstream philosophy

Rose Trappes

Philosophy is characterised by a remarkable diversity of methods. From conceptual analysis and phenomenology to Taoist intuitionism or Sufist mysticism, philosophers throughout the ages and around the globe have developed a myriad of ways of doing philosophy. A common way of thinking about this diversity of philosophical methods is as a toolbox. Thought this way, each method is a different tool that can be taken up and wielded for a different purpose or to yield a different result.

Who is the philosopher who uses this toolbox? The immediate image that suggests itself is the philosophical handyman. Brawny and bearded, sweat beading on his brow, he carefully crafts his philosophical projects like any other masculine stereotype might craft a table or a house. In the preface to their compendium of philosophical concepts and methods, *The Philosophical Toolkit*¹, Julian Baggini and Peter Fosl paint a similar – though markedly less working-class – picture: the philosopher is surgeon, master woodworker, or sculptor, employing their instruments with care and precision just as any practitioner in these male-dominated spheres might.

The past century or so has seen the philosophical handyman challenged by the rise of a new figure: the feminist philosopher. The entry of women into academic philosophical circles gave them access to the tools of the philosophical trade that had previously been exclusively granted to their instrument-wielding better halves. Taking up these tools and combining them with feminist commitments, feminist philosophers reimagined and reworked the philosophical field. In the process, they developed a new way of doing philosophy. This feminist philosophical approach, I will argue, is one that all philosophers should adopt.

The feminist philosophical approach

Feminist philosophers are a diverse bunch, arising in many different sub-disciplines of philosophy, considering a vast range of topics, and using a wide set of methodologies.^{2, 3} You could find a feminist philosopher working on representations of femini-

1 Baggini, Julian, and Peter S. Fosl. *The Philosopher's Toolkit: A compendium of philosophical concepts and methods* (2nd ed.). Chichester and Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

2 Tuana, Nancy, "Approaches to Feminism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/>.

3 Gardner, Catherine Villanueva. *The A to Z of Feminist Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press, 2009.

Feminist philosophers will recognise and often utilise gender as an important lens of inquiry and will seek to produce philosophy that is socially responsible.

nity in continental metaphysics.⁴ Or they could be browsing dusty shelves for volumes of eighteenth-century medical texts on the female reproductive system.⁵ Perhaps they are considering the gender biases that inform contemporary understandings of quantum mechanics.⁶ Or maybe they are engaged in debates about the ethics of commercial surrogacy.⁷ They might not even be talking specifically about women or gender at all, but, for instance, about the role of the emotions in ethics and politics.⁸

There is therefore a particularly feminist way of doing philosophy: feminist philosophers will recognise and often utilise gender as an important lens of inquiry and will seek to produce philosophy that is socially responsible. I will call this the feminist philosophical approach.

Despite their differences, feminist philosophers share two key commitments that shape the approach they take to any philosophical inquiry. First is an intellectual commitment. Feminist philosophers believe that gender is an important lens of analysis in philosophy. Whether they are turning to women thinkers throughout history who have been written out of the history of philosophy books, or theorising from the day to day travails of care in intimate relationships typically experienced by women, feminist philosophers are broadly committed to the importance of thinking about gender differences within and in relation to philosophy.⁹ Second is an ethical and political commitment. Feminist philosophers, like feminists more broadly, are concerned with contesting women's oppression and fighting for gender justice.

4 Chanter, Tina. *Time, death, and the feminine: Levinas with Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

5 Tuana, Nancy. "Coming to understand: Orgasm and the epistemology of ignorance." *Hypatia* 19, no. 1 (2004): 194-232.

6 Harrell, Maralee. "On the Possibility of Feminist Philosophy of Physics." In *Meta-Philosophical Reflection on Feminist Philosophies of Science*, pp. 15-34. New York: Springer International Publishing, 2016.

7 Pande, Amrita. *Wombs in labor: Transnational commercial surrogacy in India*. New York: Columbia University Press, 2014.

8 La Caze, Marguerite. *Wonder and generosity: their role in ethics and politics*. Ithaca: SUNY Press, 2013.

9 Kittay, Eva Feder and Linda Martín Alcoff, "Introduction: Defining Feminist Philosophy", *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Eva Feder Kittay and Linda Martín Alcoff (eds.), Malden: Blackwell Publishing, 2007.

Feminist philosophers therefore aim to ensure that the philosophy they produce does not rely on or reproduce oppressive gender stereotypes, for instance. Feminist philosophers also typically practice “engaged” philosophy that takes responsibility for its role in society and aims to have positive effects on people.¹⁰

Feminist philosophical methods

Taking this feminist philosophical approach, feminists have transformed the philosophical toolbox with which they began. Take Iris Marion Young, who challenged the traditional reduction of gender as a phenomenologically irrelevant category by applying the phenomenological method to investigate the effects of gender oppression on women’s perception and movement.¹¹ Or consider Marilyn Frye, whose analysis of the false universalisation present in analytic philosophy saw her transforming conceptual analysis by relying on concrete experiences of women rather than on abstract, purportedly universal experiences.¹²

Feminist philosophers have also developed their own original feminist philosophical methods. Luce Irigaray’s mimetic method, for instance, appropriates the representations of femininity throughout the history of philosophy in order to reflect on and ultimately force a shift in thinking about sexual difference.¹³ And Michelle Le Dœuff’s method of reading a philosophical text through an examination of its underlying assumptions – its “philosophical imaginary” – has been extremely influential both within and outside of feminist philosophy.¹⁴

We have therefore seen the development of what I will call, not a little bit ironically and certainly in the spirit of Irigaray’s mimetic method, the feminist philosophical “sewing box”. Like the traditional philosophical toolbox, the feminist philosophical sewing box contains a range of tools for constructing philosophical works. Unlike the toolbox, however, it contains a new set of specifically feminist philosophical methods that are attentive to gender and oppression. And, just as a seamstress can do all sorts of things a handyman could never dream of, feminist philosophers can use their new set of methodological resources to produce different kinds of philosophy.

This is not to say that feminist philosophers have abandoned the traditional philosophical toolbox altogether. Feminist philosophers continue to employ the

10 Garry, Ann, “Analytic Feminism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/femapproach-analytic/>.

11 Young, Iris Marion. *Throwing like a girl*. Bloomington: Indiana Press, 1990.

12 Cited in Kittay and Alcoff, 5

13 Donovan, Sarah. “Luce Irigaray.” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/irigaray/>. N.d. Accessed 8 May 2017.

14 Le Dœuff, Michèle. *The Philosophical Imaginary*. Trans. Colin Gordon. London and New York: Continuum, 2002.

paternal tools alongside their new feminist ones. The feminist philosophical sewing box, we could say, has been added to philosophical toolbox, expanding the craft room that is philosophy.

However, feminists always use the traditional philosophical methods in the spirit of the dual commitments that make up the feminist philosophical approach. In particular, feminist philosophers employ the traditional methods with greater attention to underlying assumptions and more responsibility for the effects that philosophy might have on society. They also tend to combine traditional tools in unusual and productive ways, often drawing on traditions as diverse as Lacanian psychoanalysis and Piercian pragmatism to engage in their feminist philosophical.¹⁵ As a result, the traditional philosophical tools are employed in a more inclusive and more self-aware and critical manner.

The feminist approach in mainstream philosophy

So the feminist philosophical approach both introduces new methodological tools and modifies the way in which traditional methods are used. Broadly speaking, then, the feminist approach is a way of doing things with the methods of philosophy, or a “meta-methodology”.

We now have two ways a philosopher could operate in the philosophical craft room. When a feminist philosopher enters the craft room they adopt the feminist philosophical approach, using the tools in both toolbox and sewing box to craft philosophy that will be socially responsible and attentive to gender and sexual difference.

A non-feminist philosophical handyman, on the other hand, would fixate on the “hard tools” of traditional philosophy. Not only neglecting the range of new possibilities opened up by the feminist philosophical sewing box, they would also fail to adopt the commitments of the feminist philosophical approach. As a result, the philosophical handyman tends to construct philosophy that does not assess its own assumptions about gender and does not contest oppression.-

These two kinds of philosophers can certainly operate side by side in the philosophical craft room, if not entirely peaceably. So why should all philosophers adopt the feminist approach?

There are two reasons. The first is philosophical: simply put, taking the feminist approach improves philosophical practice. Feminist philosophers’ self-reflexive critique has uncovered in philosophy a consistent thread of limitations in thought and faulty reasoning about women. Experience has therefore shown us that greater attention to questions of gender and social responsibility help to reveal and revise philosophical errors, aiding philosophers in producing work that more nearly approximates its

15 Tuana, Nancy, “Approaches to Feminism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/>.

ideals. Feminist philosophy also provides a new set of methods and opens up new lines of inquiry into gender-specific areas like pregnancy and breastfeeding. These inquiries have important implications for all sorts of key philosophical questions, such as the nature of identity and the limits of ethical obligation. If all practitioners in the philosophical craft room adopted the feminist approach, philosophy would therefore better live up to its own standards and gain an expanded scope and set of methodological resources.

The second reason is ethical and political: the feminist approach ensures that philosophers take responsibility for their own social and political effects. For a long time philosophy was responsible for perpetuating, rather than challenging, the oppression of women. Philosophers from Aristotle to Kant have described women as the less rational, less competent sex. Others have simply failed to consider the lives of women at all, preferring to project men's experiences and ways of thinking onto humanity as a whole. These philosophical practices all had real world effects, implicitly or explicitly reinforcing the unjustified

exclusion and oppression of women. It is therefore not viable to object that philosophy, as impartial and rational philosophical inquiry, should not or need not involve adopting a political sensibility like feminism. Philosophy is already an institution of knowledge and culture within society that has social and political effects, and philosophers can either perpetuate or challenge the oppression of women. It is therefore incumbent on philosophers to reverse philosophy's oppressive tendencies. Taking the feminist approach, philosophers will produce philosophy that opposes gender-based oppression, creating a more ethically and politically responsible philosophical practice.

If all practitioners in the philosophical craft room adopted the feminist approach, philosophy would therefore better live up to its own standards and gain an expanded scope and set of methodological resources.

The philosophical apprenticeship

Therefore, all philosophers in the philosophical craft room should adopt a feminist philosophical approach to improve their own practice—philosophically, ethically, and politically. This is not to say that every philosopher should spend all their time thinking about gender or writing about sexual difference, nor does it mean that they should use only the methods they find in the feminist philosophical sewing box. But it does mean that philosophers will consider questions of gender in their work and

will have access to feminist philosophical methods to do so. And it means that philosophers will no longer leave gender biases in their work unexamined, for example, nor would they continue to present typically male experiences as putative universals.

Of course, important questions remain about the status of feminism and the potentially exclusionary and oppressive category of gender itself. Moreover, philosophers face similar challenges and opportunities with respect to race, sexuality, and class, for instance. But, just as philosophy can grow through its feminist developments, engaging with these critical issues will further expand and improve philosophical practice. Indeed, adopting the feminist philosophical approach is truly only a first step in the longer apprenticeship towards a more responsible and more self-critical philosophical craft.

SPLIJT | STOF

ZOEKT | SCHRIJVERS



Vertrouwd met Afval

Wouter Veltman en Deniz Sevim



Onszelf voorbij - kijken naar wat we liever niet zien -

Lisa Doeland, Naomi Jacobs & Elize de Mul

Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers 2018

ISBN 978 90 295 0677 9

Dit voorjaar verscheen de bundel *Onszelf voorbij - kijken naar wat we liever niet zien*, waarin Lisa Doeland, Naomi Jacobs en Elize de Mul vanuit uiteenlopende filosofische invalshoeken de relatie schetsen van de individuele mens met een chaotische wereld. Al zijn er duidelijke inhoudelijke verschillen tussen de drie auteurs, de verschillende delen van de bundel hebben gemeen dat ze ons aansporen 'onszelf voorbij te gaan'. Voor Naomi Jacobs houdt dit in dat we de confrontatie moeten durven aangaan met de chaotische onzekerheid van een wereld in crisis, in plaats van met mindfulness en opruimboeken weg te vluchten in de schijnzekerheid van het gestructureerde individuele bestaan. Elize de Mul betoogt dat de enorme gerichtheid op het zelf van de hedendaagse selfiecultuur misschien eerder begrepen moet worden als een vlucht uit de onzekere en ongrijpbare wereld om ons heen dan als een uiting van hoogopgelopen narcisme. Lisa Doeland gaat tot slot in op klimaatproblematiek, onze omgang met afval en onze verhouding tot de natuur. De drie hoofdstukken in deze bundel zijn het allemaal waard gelezen te worden. We klopten bij Lisa aan om haar te ondervragen over haar bijdrage aan de bundel.

Zou je ons voordat we jouw hoofdstuk in het boek induiken kort iets kunnen vertellen over jezelf en over hoe je op dit onderwerp bent gekomen?

"Ik heb altijd graag willen promoveren, maar alleen op een onderwerp dat hardcore filosofie betrof én dat maatschappelijk relevant is. Dat schoot pas wortel toen ik al bij Radboud Reflects aan het werk was, nu vier jaar geleden. Ik volgde een workshop waarbij de opdracht was om een onderwerp ter tafel te brengen en daar vervolgens een hele dag over na te denken. Ik hield me al langer bezig met de ecologische crisis en heb daarnaast mijn studie literatuurwetenschap afgerond met een scriptie over Haruki Murakami, Paul Auster en de figuur van de detective. Ik besloot die dag met die figuur in het achterhoofd mijn rol in die crisis te onderzoeken. Bij Murakami en Auster zie je dat de detective als iemand die de waarheid en daarmee gerechtigheid weet te vinden verdwijnt. Het zijn postmoderne detectives; er is helemaal geen waarheid, de detec-

tives in het verhaal raken juist verdwaald en staan veeleer stil bij hun eigen rol in de misdaad. Ik voelde mezelf ook een soort detective wanneer ik over mijn verhouding tot de ecologische crisis probeerde na te denken, dus dat werd mijn thema: klimaatverandering en ik.

Volgens mij had ik rond die tijd net ook een artikel gelezen van Timothy Morton, waarin hij het beeld schetst van de wc als een ontologische zwanenhals die dingen meeneemt naar “de andere kant” – die zwanenhals komt ook in ons boek ter sprake. Wat is dat precies voor ‘zwart gat’ waarin dingen verdwijnen? Ik realiseerde me dat

Het zijn postmoderne detectives; er is helemaal geen waarheid, de detectives in het verhaal raken juist verdwaald en staan veeleer stil bij hun eigen rol in de misdaad.

deze vraag een filosofische vraag is. Toen ik me de ontologische vraag naar afval ging stellen, stuitte ik op Jacques Derrida’s ‘spokologie’ (*hantologie*). Er is, zo laat Derrida zien in *Spectres de Marx*, spoken en bespookt worden. De vraag naar de ontologie van afval is uiteindelijk het

onderwerp van mijn proefschrift geworden, waar ik nu halverwege mee ben. Ik ben op het moment dus programmamaker en tegelijkertijd aan het promoveren. Daarnaast geef ik dit najaar weer het bachelorvak “Project: antropoceen”. Er zit wel een lijn in alles wat ik nu doe, en het is ook prettig om op verschillende manieren met hetzelfde onderwerp bezig te kunnen zijn.”

Dit boek is dus eigenlijk een vertaling van je promotieonderwerp?

“Ja, een vertaling van waar ik tot nu toe mee bezig ben, zij het in iets eenvoudigere termen.”

Het is misschien leuk terug te keren naar die detective. Je noemt die ook in het boek, en hebt het over een ‘ontbrekend centrum’: het niet kunnen aanwijzen van een duidelijke drager van verantwoordelijkheid. Dit verwijst natuurlijk ook wel naar ‘de waarheid’ die lijkt te ontbreken in de postmoderne detective. Hoe verhoudt dat zich tot klimaatproblematiek?

“Je kan in mijn ogen heel veel met die figuur van de detective. Die kan je helpen je individuele verknooptheid met allerlei problemen duidelijker te zien, en daardoor misschien ook je gedrag te veranderen. Ik heb ontdekt dat de detective-figuur ook illustratief wordt gebruikt door anderen, zoals Timothy Morton, en ook door Thijs Lijster, een Groningse cultuurfilosoof met wie ik veel verwantschap voel. Mijn scriptie ging vooral over de postmoderne detective, waarin de detective alle houvast is kwijtgeraakt, wat helemaal niet overeenkomt met de klassieke *film noir*-detective. In *film noirs* komt de detective er meestal juist achter dat hij de misdaad zelf heeft gepleegd. Die *film noir* thematiek kan zich op een meer gefragmenteerde manier voordoen

wanneer wij ons als burgers en consumenten afvragen wat onze rol in de instandhouding van bepaalde kleding- en voedselindustrieën is en we onderzoeken hoe we daar zelf mee verknoot zijn.

Ik was bij een avond over fossielvrij-worden in de Rode Hoed. Wat je in dit soort debatten vaak ziet is wat Thijs Lijster ook aanstipt: de nadruk komt heel erg op individuen te liggen en er wordt vaak in termen van schuld gedacht. De oplossing voor klimaatproblematiek wordt dan bijvoorbeeld gezocht in alleen nog biologische boodschappen doen. Dat zijn echter oplossingen op microniveau, waarbij we wat Lijster met Theodor Adorno “de totaliteit” noemt, uit het oog verliezen. Maar je kunt dit soort crises niet aanpakken door je eigen leven op orde te brengen. In de Rode Hoed werd echter ook duidelijk aangegeven dat het ook belangrijk is de vraag te stellen bij wie de macht op dit moment ligt en dus waar de mogelijkheden liggen tot echte verandering. Met zo’n vraag kom je al vrij snel bij overheden en multinationals terecht.

Ik zou willen zeggen, zoals veel mensen tijdens die avond zeiden: daar begint het – bij het grotere geheel, bij die verknoottheid in plaats van bij het individu. Wat ik gisteren echter opmerkelijk vond, was dat de nadruk heel erg werd gelegd op menselijke collectieven en wat die voor elkaar kunnen krijgen, maar dan vooral ook *voor* mensen. Ik mis daar het perspectief op dieren, op ecosystemen en al het andere dat onze aarde rijk is. Ik zou willen voorstellen dat de ecologische *film noir*-detective zich ook dáármee bezighoudt.

Misschien moet de figuur van de detective wel gewoon overboord. Het westerse idee van het autonome, verlichte subject wordt natuurlijk geproblematiseerd zodra je in termen van een *film noir*-detective gaat denken, omdat dan zowel de irrationaliteit als het verlies van controle over de situatie en over jezelf naar binnen sijpelen. Met het model van de detective blijft de nadruk uiteindelijk echter op het individuele liggen, terwijl de ecologische crisis ons uitnodigt om het subject uit het ontologische centrum te knikkeren. Zodra je, zoals Timothy Morton voorstelt, ecologisch gaat zitten wezen, stel je jezelf niet langer als individu centraal en word je onderdeel van bepaalde assemblages, gehelen of gemeenschappen. Het gaat met andere woorden niet meer om je individuele handelingen, maar om je handelingen als onderdeel van grotere gehelen.”

Uiteindelijk schrijf je ook over afval als belichaming van een breder probleem, namelijk onze houding tegenover en onze verhouding tot de natuur. Zou je dat kort kunnen uitleggen?

“Ons afvalprobleem ontstaat doordat we *onze* relatie tot de dingen voorop stellen. Ik ben degene die bepaalt wat iets is, welke functie het heeft, en of het uiteindelijk ‘weg moet’. Ook wanneer mensen stellen dat afval eigenlijk grondstof is, is het weer de mens die bepaalt *dat* het grondstof is en waarvoor dat zoal zou kunnen dienen. Ik

denk dat wanneer je de vraag stelt naar wat afval eigenlijk is, je er vrij snel achter komt dat ‘afval’ een relatief begrip is. Wanneer wij ergens afval van *maken*, verabsoluteren we daarmee iets dat in feite relatief is.”

In het boek betoog je dat we onszelf weer moeten zien als een wezen dat zelf ‘gegeten kan worden’, waarmee je lijkt te bedoelen dat we zelf ook beïnvloed worden door de wereld om ons heen. Hoe zie je het verband tussen die manier van denken – jezelf zien als onderdeel van een groter geheel – en het nemen van verantwoordelijkheid voor dat waarvan we deel uitmaken? Is het simpelweg erkennen van die relatie tussen jezelf en een geheel voldoende om tot een vorm van verantwoordelijkheid te komen?

“Je kunt natuurlijk best verantwoordelijkheid nemen zonder het idee te hebben dat je daarmee alle verantwoordelijkheid moet dragen. Neem wat wel ‘ecorexia’ wordt genoemd, het doorslaan in duurzaam willen leven en daardoor bijna niks meer durven doen, lamgeslagen worden door je ecologische voetafdruk en die steeds kleiner willen maken. Ecorexia-patiënten raken daardoor dusdanig lamgeslagen door de invloed die ze hebben op het klimaat door te zijn en te leven – of ze het nou willen of niet –, dat

ze zich uiteindelijk helemaal terugtrekken. Ze zoeken controle en zoeken een manier om “het juiste” te doen. Maar het juiste voor wie? Voor hun zelf? Andere mensen? Voor bepaalde dieren? Ze zoeken een buitenperspectief dat er niet is. Wat ik in plaats daarvan wil voorstellen is Derrida’s idee van *bien manger*, ‘goed eten’,

Ik denk dat wanneer je de vraag stelt naar wat afval eigenlijk is, je er vrij snel achter komt dat ‘afval’ een relatief begrip is. Wanneer wij ergens afval van ‘maken’, verabsoluteren we daarmee iets dat in feite relatief is.

wat op een bepaalde manier ook refereert aan eten en gegeten worden. Er komen dingen bij je naar binnen, waaronder gedachten, die je vervolgens weer doorgeeft. Hoe doe je dat goed? Hoe neem je daar verantwoordelijkheid voor? Ik denk dat je moet redeneren vanuit het idee dat hoe en wat je eet, en dat bedoel ik zowel letterlijk als figuurlijk, ertoe doet. Je eet nooit alleen, het is iets dat je samen doet – je geeft ook weer te eten aan anderen.

Het zou een oplossing kunnen zijn uit dat moeras van het te grote verantwoordelijkheidsgevoel. Aan de ene kant zijn er mensen die de verantwoordelijkheid voor de klimaatproblematiek volledig op zich nemen, en daar vervolgens door overweldigd worden en zich enorm schuldig voelen. Aan de andere kant zijn er mensen die het dragen van die verantwoordelijkheid juist afwijzen, omdat ze het gevoel hebben dat hun handelingen maar druppels op de gloeiende plaat zijn. Die denken: ik kan wel stoppen met vlees eten en minder vliegen, maar wat maakt het uit? Er zit daar een

gekke spanning in die misschien wel opgelost kan worden met dat idee van ‘goed eten.’ Het doet er dan toe wat je op individueel niveau doet, maar begrepen vanuit de manier waarop je onderdeel bent van grotere gehelen.

Iets vergelijkbaars wordt ook door Timothy Morton geopperd. Hij heeft het over een gradueel onderscheid tussen denken op het niveau van het individu, en op het niveau van de mens als soort. Kijken we naar wat de mens als soort doet, dan maakt het wel degelijk uit wat we doen – alle individuele handelingen bij elkaar hebben dan wel een effect. Ik weet dat als ik als individu geen vlees eet, dat invloed kan hebben: ik inspireer daarmee misschien andere mensen, zoals ikzelf weer door anderen ben geïnspireerd. Verantwoordelijkheid neem je dan geleidelijk aan als collectief, als groep waarin je een duidelijke rol hebt en met allerlei processen waarin je zelf een rol speelt, zoals andere mensen en dingen dat ook doen.”

Zou de keerzijde van die collectieve verantwoordelijkheid niet ook kunnen zijn dat het uitnodigt tot apathie?

“Die apathie is het gevolg van een gevoel van machteloosheid. Volgens Renee Lertzman, een ecopsychologe die ik ook in het boek noem, is er sprake van een soort onoplosbare spanning. Aan de ene kant wil je verschillende dingen doen, die je allemaal belangrijk lijken. Aan de andere kant is het onmogelijk om een ‘buitenpositie’ te vinden van waaruit je zou kunnen zeggen: dit is precies het juiste om te doen. Het is een kwestie van zoeken en afwegen. En dat doe je als gemeenschap, als groep waarin jij dus ook een zekere rol hebt te vervullen. Als groep kom je ergens voor op en ga je vechten omdat het belangrijk is – ‘het is oorlog,’ zou ik met Bruno Latour willen zeggen. Als je er op die manier over gaat denken, dan wordt de individuele druk wat minder groot. Toen ik begon met schrijven had ik zelf ook een enorm Atlasgevoel, ik heb dat nu gelukkig een stuk minder.

Je maakt ook een onderscheid tussen het pessimistische doemdenken en het optimisme van ‘technofixes’. Je geeft daarbij aan dat we een soort middenweg moeten vinden tussen het pessimistische apathische en het idee dat met de juiste technologische ontwikkelingen alles wel weer goedkomt.

“Doemdenken en pessimisme zijn niet hetzelfde. Dat legt Naomi Jacobs in ons boek heel goed uit aan de hand van Rebecca Solnits essay *Hope in the Dark*, dat ook gaat over optimisme en pessimisme. Zowel de optimist als de pessimist denken namelijk een beeld te hebben van wat er gaat komen: de wereld gaat ofwel naar de klote, of de techniek gaat ons redden. In beide gevallen hoef je zelf niets te doen, want het gebeurt toch wel vanzelf. Daar zoek ik een middenweg tussen. Naomi heeft het in dat verband over hoop, omdat je voor hoop zelf iets moet doen. Solnit zegt hierover:

To hope is to gamble. It’s to bet on your futures, on your desires, on the possibility that an open heart and uncertainty is better than gloom and safety.

Dus inderdaad, in het geval van hoop is er niet de zekerheid dat het goedkomt of slecht zal aflopen, er is juist onzekerheid en ‘oningevuldheid’. Je moet met andere woorden zelf nog iets doen, je moet de toekomst zelf nog gaan invullen.

En doemdenken, waarom moeten we dat dan?

“Bij doemdenken hebben we ook de neiging om de doem op een afstand en in de toekomst te plaatsen. Ik pleit voor een ‘alledaags doemdenken,’ een manier om oog te ontwikkelen voor wat er in het hier en nu gebeurt, en wat hier en nu al wel of niet goed gaat, waar je misschien mee zou willen engageren en zou willen omarmen of waar je je juist tegen zou willen verzetten.”

Om op dat idee van het ‘omarmen’ in te gaan: aan het einde van het hoofdstuk heb je het over ‘afvalofilie’. Je betoogt dat we niet enkel biofilie moeten hebben, dus niet alleen liefde voor de natuur om ons heen, maar ook voor alle materiaal, alle objecten om ons heen, en zelfs liefde voor afval moeten hebben. Er bestaat natuurlijk ook bepaalde walging voor afval. Denk je dat naast die liefde ook de walging tot bepaalde actie zou kunnen aanzetten?

“Ik vind het idee van die walging eigenlijk wel prikkelend, er zit wel wat in dat het juist goed is om te walgen van afval omdat je dan denkt: maar dit mag niet zijn, dit moet er niet zijn. Dus nee, ik weet het niet. Het klinkt zo mooi, ‘afvalofilie’, maar uiteindelijk moet dat begrip misschien toch de prullenbak weer in. Of misschien dat er een vorm van liefde is die ruimte laat voor een zekere walging?”

In het boek verwijst je naar relaties die liefdevol zijn, maar waarin er ook sprake is van walging. Ik moet daarbij denken aan Freud die het daar ook over heeft.

“Ja precies! Dus je accepteert de ander met zijn onvolmaaktheden. Walging is natuurlijk wel een andere kwestie, waar ik ook zeker nog iets mee wil doen. Ik denk alleen niet dat ik dat dan heel erg zou willen koppelen aan ‘afvalofilie’. In verband met die onvol-

Mijn these is juist dat je op een bepaalde manier vertrouwd moet leren raken met afval.

maaktheden heb ik wel gekeken naar de klassieke vormen van liefde: *agápe*, *éros*, *philia* en *storgē*. Edward Wilson heeft het over *biofilie*, en volgens mij klopt dat idee niet. Het gaat daar als ik het goed heb namelijk vooral om *storgē*, een soort natuurlijke en instinctmatige liefde

zoals die van een ouder voor een kind. Ik heb het idee dat de *biofilie* waar Wilson het over heeft verwijst naar dat instinctmatige: je kan bijna niet anders dan houden van alles wat groen is en leeft. Pas gemaaid gras, dat wil je ruiken, daar wil je in liggen.

Mijn these is juist dat je op een bepaalde manier vertrouwd moet leren raken met afval. De liefde in de vorm van *philia* die daarbij komt kijken, betreft liefde als vriendschap, broederlijke liefde, dus loyaliteit aan vrienden, familie en de gemeen-

schap en gaat uit van een zekere gelijkheid en vertrouwdheid. Die *philia* is een stuk ingewikkelder dan *storgē*, aangezien het daarbij kan schuren. Je vrienden, en ook je geliefde, kunnen immers kloterige dingen doen. Hoe ga je daarmee om? Daar speelt die loyaliteit een grotere rol. Je moet er zelf moeite voor doen, het is allemaal wat ingewikkelder.”

In dat verband bespreek je ook een actievere manier waarop je in relatie tot je omgeving moet staan. Wat bedoel je daarmee?

“Het makkelijkste bij heel veel dingen is ze maar gewoon weg te gooien, dan ben je ervan af. Het opruimboek van Marie Kondo is daar een mooi voorbeeld van. Aan het begin bespreekt Kondo hoe ze samen met haar cliënten opruimt en ze lijkt het probleem daar heel duidelijk over de schutting te flikkeren. Sommige van die mensen hebben 35 zakken vol met afval, en dat gaat dan allemaal weg. Dan denk ik: nee! Wat doe je nou, dat kan toch niet? Breng het tenminste naar de kringloop ofzo. Zorg ervoor. Volgens mij geldt voor veel dingen dat je ernaar kijkt en denkt “dit is een heel slecht idee” of “dit had er nooit mogen zijn”. Ik kan wel proberen al het afval in mijn prullenbak een tweede leven te geven in plaats van het weg te gooien, maar dat lukt niet.

Bij al het verpakkingsmateriaal, alle vreemde kinderspeelgoedjes die één keer gebruikt kunnen worden en dan weer weg kunnen, denk ik: nou, succes hier weer iets van te maken. Heel leuk dat hele ‘al het afval is grondstof’-idee, maar hoe wil je dat realiseren? Die zorg voor het afval kan natuurlijk ook gewoon op een veel vroeger moment gelden, namelijk nog voordat je het als consument gaat kopen. Je kunt ook in de ontwerpfase al nadenken over wat je nu eigenlijk aan het maken bent en waar dat vervolgens zal eindigen. Ook in dit geval zou er minder gedacht moeten worden vanuit het perspectief van de mens die zijn stempel ergens op drukt, de mens die denkt “ik wil nu iets hebben wat precies deze functie voor mij vervult en niets anders.” Soms is die functie niet veel meer dan “oeh wat mooi!” en dan kan het weer weg.”

In verband met het verantwoordelijk produceren heb je het ook over de Tegenlicht-documentaire met Thomas Rau. Hij stelt ten eerste dat we de relatie met spullen moeten veranderen door het gebruik ervan centraal te stellen. Daarnaast legt hij de verantwoordelijkheid voor het gebruikte materiaal bij de producent in plaats van bij de consument. Enerzijds lijkt je dat idee te omarmen, anderzijds zeg je dat het eigenlijk nog niet ver genoeg gaat, omdat het ‘te opgeruimd’ en ‘te mensgericht’ is.

“Ja. Precies dat. Ik herinner mij nog de eerste keer dat ik het zag. Hij had het over bedrijven waar afval wordt verbrand om er energie uit te winnen en hij noemde die ‘crematoria voor grondstoffen.’ Dat vond ik mooi gevonden. Later las ik *Material Matters*, dat hij samen met Sabine Oberhuber schreef, waarin hij de geschiedenis van “*planned obsolescence*” schetst en laat zien hoe zijn voorstel om de verantwoordelijkheid weer bij de producent te leggen dat probleem oplost.

Maar bij Rau verandert vervolgens de hele aarde in een soort ‘grondstoffendepot’, waarbij de focus uiteindelijk te weinig op het materiaal zélf ligt. Ik vind het ook niet organisch genoeg, er is weinig ruimte voor het onverwachte. Ik bedoel, oké, je kan inderdaad kantoren en huizen bouwen die je later weer uit elkaar kan halen en daar dan een soort plattegrond met een ‘materialenpaspoort’ bij maken, zoals Rau dat voor zich ziet. Daarmee leg je alles echter ontzettend vast. Ik zie de ‘bouwstenen’

Alles is altijd al besmet, en besmet elkaar. Je hebt geen ‘bouwstenen’ of zuiverheden die onveranderlijk zijn.

waarover Rau het in dat verband heeft ook niet zo goed voor me. *De verklaring van de rechten van het materiaal* die aan het einde van *Material Matters* wordt gegeven is ook zeer problematisch. Zo wordt daarin gepleit voor de puurheid, zuiverheid en reinheid van het materiaal en de bouwstenen, dat bovendien niet gemengd zou mogen worden. Ik

krijg daar hele foute associaties bij. Hoewel het boek dus ‘*Material Matters*’ heet, is er weinig ruimte voor het materiaal zelf. En zo keer ik weer bij Derrida terug: alles is altijd al besmet, en besmet elkaar. Je hebt geen ‘bouwstenen’ of zuiverheden die onveranderlijk zijn. Er is juist steeds sprake van dingen die op elkaar inwerken, elkaar eten en gegeten worden. Er verandert juist steeds van alles.

Om met het begin te eindigen: aan het begin van jouw hoofdstuk bespreek je een kunstwerk van Maarten Vanden Eynde dat bestaat uit een rif gemaakt van allerlei plastic dat hij uit de oceaan heeft gevist. Het idee van het kunstwerk is dat mensen erdoor zien wat ze liever niet willen zien – wat natuurlijk deels het centrale thema is van jullie boek. Je benoemt echter dat je zelf nog steeds moeite hebt te geloven dat het ook echt uit de oceaan komt, al die kleurrijke stukken plastic. In hoeverre ervaar je in het algemeen zelf die moeite objecten die we liever niet zien te erkennen?

“Waar ik in die passage op doelde, is hoe mooi en kleurrijk het kunstwerk is. Ik heb wel eens beelden gezien van de plastic soep. Dat is best een bleek zootje. Het is soms moeilijk te bevatten dat bepaalde plastic voorwerpen er na decennia ronddobberen nog steeds zo mooi uitzien. Mijn voorstelling van de plastic soep bestaat juist uit heel verweerde stukken plastic. Maar Vanden Eyndes kunstwerk is juist heel kleurrijk. Het is niet dat ik niet geloof dat er een plastic soep is, maar dat ik me moeilijk voor kan stellen dat het plastic dat Vanden Eynde gebruikt heeft uit de oceaan komt.

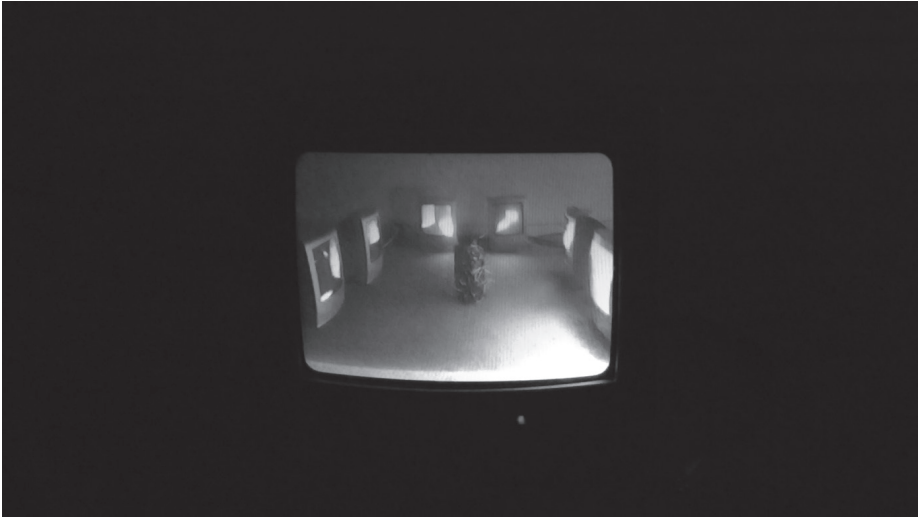
Verder heb ik in de praktijk een heel problematische relatie met mijn prullenbak. Ik woon in Amsterdam, waar afvalscheiding niet heel goed geregeld is. Ik heb periodes waarin ik niet van alles uit elkaar ga halen en het in plaats daarvan maar gewoon, ja, weggooi. Dat vind ik dan heel lastig. Ik ben wel heel blij met het bestaan van de kringloop, zodat mensen iets met het afval van een ander kunnen. Maar toch blijf je met dingen zitten die kapot zijn, waarvan je weet dat het niet meer te maken is. Die bewaar

ik soms dan toch, want het functioneert misschien niet meer, maar jeetje wat zonde. Je probeert er nog wat mee te maken, voordat het echt weg moet, omdat ik weet dat “weg” niet bestaat. Misschien is dat ook wel wat afval me heeft geleerd: dat ik een vreemde relatie heb met de dingen in mijn omgeving. Die relatie wordt nooit helemaal ‘gezond,’ maar ik werk eraan.”¹

SPLIJT | STOF

ZOEKT | REDACTEURS

1 Wij bedanken Lisa Doeland graag voor haar deelname aan dit interview. Daarnaast is het ter volledigheid (en misschien ook om Derrida in ere te houden – die in een inmiddels beroemd geworden interview de kunstmatigheid en opgezetheid van interviews benadrukte) belangrijk op te merken dat ons interview met Lisa ten behoeve van lengte en leesbaarheid in bovenstaande tekst in bewerkte en ingekorte vorm is weergegeven.



Off the record

Mark van Doorn, Gaia Klabbers en
Piet Wiersma



Jeroen Linssen:

**“Je zou met Foucault haast kunnen zeggen dat de filosofie
als filosofie, als autonoom iets, niet meer bestaat”**

Splijststof neemt een tendens waar waarbij interdisciplinariteit een steeds belangrijkere rol gaat spelen in de (filosofische) academische wereld. In Nijmegen toont zich dit onder andere in de acht interdisciplinaire masterprogramma's 'Wijsbegeerte van een bepaald wetenschapsgebied' en het nieuwe Philosophy, Politics and Society-bachelorprogramma. Tegelijkertijd lijkt de inkorting van de minorruimte in de bacheloropleiding erop te duiden dat de 'interdisciplinariteitstendens' (nog) geen vrij baan wordt gegeven.

Ook worden aspirant-onderzoekers die zich begeven op of rondom de scheidslijnen tussen filosofie en andere wetenschappelijke disciplines genoodzaakt om per discipline een specifiek onderzoeksvoorstel in te dienen. De manier waarop de verdeling van onderzoeksgeld is geïnstitutionaliseerd zorgt ervoor dat onderzoeksvorstellen geframed worden om te voldoen aan geldende academische normen. In plaats van één interdisciplinair georiënteerd voorstel dat (politieke) filosofie en politicologie omvatte, moest oud researchmasterstudente Sanne Groothuis bijvoorbeeld haar NWO onderzoeksvoorstel voor een PhD positie twee keer schrijven: éénmaal filosofisch, en éénmaal politicologisch qua insteek en methodiek.

Bovengenoemde observaties bevestigen dat de plek van de filosofie binnen de wetenschap niet alleen een filosofisch vraagstuk is dat terug kan komen in de tentamens van filosofiestudenten, maar dat het tevens de kaders afbakt waarbinnen zij zich tijdens, en zelfs – of juist – na hun studie begeven. Is er sprake van een discrepantie tussen de praktische en de academisch-institutionele werkelijkheid wat filosofie betreft? Welk pad bewandelt de filosofie als wetenschappelijke studie momenteel? Welk pad zou zij moeten bewandelen? Klopt het dat we steeds inniger verstrengeld raken met andere wetenschapsdisciplines? En vooral: wat zijn de standpunten – en wellicht nog belangrijker, het concrete beleid – van onze faculteit wat dit betreft? Splijststof interviewt FTR onderwijsdirecteur Jeroen Linssen over interdisciplinariteit en filosofie.

Hoe ziet u de ontwikkelingen omtrent interdisciplinariteit, en juicht u deze wending toe of juist niet?

Als ik toch zo vrij mag zijn om eerst even conceptueel te gaan: ik maak altijd het onderscheid tussen interdisciplinariteit en multidisciplinariteit. Interdisciplinariteit is in mijn optiek een vrij ingewikkelde aangelegenheid omdat je dan de verschillende

disciplines met elkaar integreert. Dus je kunt je voorstellen dat je jezelf bij geschiedenis van de filosofie meer geschiedkundig of historisch bezighoudt met de tekst, en je je tegelijkertijd ook filosofisch verhoudt tot de tekst. Van een tekst van Thomas van Aquino kun je zeggen: 'Goh, die is in twaalf-zoveel geschreven aan de universiteit daar. Wat waren universiteiten? Wat was de context waarin dat geschreven werd?' Dat is bijna een historisch onderzoek. Daarbij ben je nog niet aan het filosoferen. Aan de andere kant, ik kan ook met een tekst van Thomas in dialoog gaan, in de zin van, 'Hé

Sinds de oprichting van het Honoursprogramma spreekt met ten onrechte van interdisciplinariteit. Eigenlijk is het multidisciplinair omdat er steeds iets vanuit één bepaald vakgebied wordt gegeven.

Thomas, je zegt hier wel dat hebzucht heel slecht is, maar deze hedendaagse auteur zegt iets heel anders!' Dan ga ik filosoferen met Thomas. Het door elkaar heenlopen van deze verschillende manieren waarop je een tekst of auteur benaderd, dat noem ik *interdisciplinariteit*. Dan ben je bewust van het feit dat je nu

even een historische bril opzet, en dan even de filosofische.

Multidisciplinariteit daarentegen, toont zich in mijn optiek wanneer je geïnteresseerd bent in een bepaalde aanpak van een vak, en dat je daarnaast ook een ander vak een keer volgt. Het Honoursprogramma vind ik eigenlijk geen interdisciplinariteit, maar multidisciplinariteit. De ene keer doe je een cursus bij Letteren, Great Texts, en een andere keer doe je 'Van Oerknal tot weet ik veel wat'. Dat is dus niet interdisciplinair maar multidisciplinair: je volgt meerdere disciplines naast elkaar.

Het klinkt heel logisch, maar als ik bedenk dat die studenten ook aangespoord worden om onderling gedachten uit te wisselen, dan lijkt het me dat het weer interdisciplinair wordt.

Dat klopt, maar dan maak je dus gebruik van het feit dat er studenten bij elkaar zitten van verschillende disciplines. Met denktanks en dergelijke heb je inderdaad al veel meer die interdisciplinariteit. Echter, sinds de oprichting van het Honoursprogramma spreekt men ten onrechte van interdisciplinariteit: weliswaar is het programma interdisciplinair in de zin dat er studenten van meerdere disciplines bij elkaar zitten, maar eigenlijk is het multidisciplinair omdat er steeds iets vanuit één bepaald vakgebied wordt gegeven. Meer wilde ik ook niet zeggen. Dus mijn vraag aan jullie is: bedoelen jullie interdisciplinariteit zoals jullie dat zelf kennen vanuit de opleiding, zoals bij een geschiedenisvak? Want dat is écht interdisciplinair.

Van dit onderscheid waren wij ons niet bewust. Multidisciplinariteit is dan van alle tijden, geldt dit ook voor de interdisciplinariteit?

Kijk hoe de twintigste-eeuwse filosofie zich heeft ontwikkeld. De hele Frankfurter Schule kwam er op een gegeven moment achter dat enkel aan klassieke filosofie doen – ik zeg het maar even wat simpel – niet meer werkte. Zij legden toen veel nadruk op empirisch onderzoek. Dan kreeg je dat Adorno, Horkheimer – noem maar op – die aan de ene kant natuurlijk Marx, Hegel en Kant aan het lezen waren, maar daarbij onvoorstelbaar geïnteresseerd waren in de toenmalige opkomst van de sociale wetenschap. Dat is een typisch kenmerk van de Frankfurter Schule. Zo ook bij Michel Foucault. Een typisch kenmerk van Foucault is dat hij meer historicus is dan filosoof. Je kunt ongelooflijk veel soortgelijke voorbeelden noemen van twintigste-eeuwse filosofen die hun strikte vakgebied te buiten gaan. Vervolgens moet je daar filosofisch rekenschap van geven door te vragen hoe dat komt. Ik vind sowieso dat een filosoof zich rekenschap moet geven van het feit dat de filosofie in de twintigste eeuw een wending heeft genomen in de richting van de interdisciplinariteit. Je zou met Foucault haast kunnen zeggen dat de filosofie *als* filosofie, als autonoom iets, niet meer bestaat. Die heeft haar beste tijd gehad. Foucault stelt dan ook dat pur sang filosofie academische flauwekul is. Het gaat dan om de vraag of de filosofie over haar grenzen is heengegaan of dat de filosofie rijker is geworden. Heeft de filosofie zich dan opgeheven of heeft het zich rijker gemaakt en betekent het juist nu iets, in plaats van alleen maar betekenisvol te zijn in haar eigen wereldje.

Ik ben geneigd te zeggen dat de interessante filosofische vragen tegenwoordig in de vakwetenschap gesteld worden, hoewel vaak niet door de onderzoekers binnen die vakgebieden zelf.

Ik ben geneigd te zeggen dat de interessante filosofische vragen tegenwoordig in de vakwetenschap gesteld worden, hoewel vaak niet door de onderzoekers binnen die vakgebieden zelf. Gelukkig hebben we mensen als Jan Bransen, Marc Slors en Bart Geurts. Zij stellen de interessante vragen op het terrein van de ontwikkeling in de cognitie of neurowetenschap, maar heel dicht aanleunend tegen de wetenschap, zoals Bart Geurts in het geval van taalwetenschap. Geurts is geen taalwetenschapper; hij blijft wel filosoof. Nog een voorbeeld: Philip van Haute is iemand die heel dicht aanschurkt tegen de psychoanalyse. Hij is meer psychoanalyticus dan filosoof, zou je bijna kunnen zeggen. Hij heeft blijkbaar ingezien dat puur wijsgerig antropoloog zijn eigenlijk niet meer kan. Dat kan blijkbaar alleen maar wanneer je rekening houdt met wat er in de psychologie en de psychoanalyse gebeurd is. Hij doet ook weinig met de ontwikkeling van de cognitietherapie die volgde op de psychoanalyse.

Jean-Pierre Wils leest meer sociologen dan filosofen, en hij heeft gelijk ook! Want die hebben ons onvoorstelbaar veel te vertellen. Maar wij stellen uiteindelijk wel een andere vraag. Dat zou ik nog wel even gezegd willen hebben, maar wat dat dan

precies is dat is nog niet zo makkelijk, dat is echt lastig. Ik denk dat Marc Slors daar nog wel antwoord op weet. Ik vind Marc eigenlijk nog wel het mooiste voorbeeld van onze faculteit. Heel dicht aanleunen tegen onze vak wetenschappers, hij weet er soms meer van af dan die vakwetenschappers zelf, en toch stelt hij andere vragen. Dat zijn dan van die horzelsteekjes, daar zijn ze soms dan niet blij mee.

Ik denk dat Foucault precies hetzelfde deed. Die sloop binnen bij die historici, maar die historici waren daar niet blij mee! Al moet ik wel zeggen dat Foucault altijd een beetje overdrijft in zijn beschrijvingen, maar hij heeft mij wel op het goede spoor

Foucault sloop binnen bij die historici, maar die historici waren daar niet blij mee!

gezet met filosofie: je moet eerst de traditie goed kennen wil je überhaupt goede filosofische vragen aan wetenschapsgebieden kunnen stellen. Het is helemaal niet slecht dat er filosofische faculteiten zijn waar op een hele klassieke manier filosofie wordt

onderwezen. Maar ik vind wel dat we onze studenten ergens in het tweede of derde jaar moeten meenemen in de richting van de interdisciplinariteit, en dan komt mijn kritiek op de opleiding, wij doen dat nog te onbewust, te impliciet. Ik zou willen dat we dat veel explicieter deden.

Philippe van Haute heeft jullie nooit uitgelegd waarom hij dit doet. Marc Slors evenmin. Die begint gewoon. Voor hem is het volstrekt vanzelfsprekend maar daar gaat een heel verhaal aan vooraf, en jij als student weet dat niet. Ik heb mijn studenten ook nooit vertelt waarom ik dat doe. Dat is toch raar? Dus als je mij vraagt doen wij het op dit moment goed? Dan zeg ik nee. Wij doen alsof jullie al in de huiskamer zitten terwijl jullie eerst nog door het voorportaal naar binnen moeten. Onze tweede en derdejaars zitten in college en weten niet eens waarom ze Freud lezen.

Veel mensen in de bachelor vonden het jammer dat de minorruimte ingeperkt werd. Hadden ze dit niet meer kunnen waarderen als ze zich bewust zouden zijn van de motivatie erachter?

Ja, maar ook wanneer ze gaan inzien hoe interdisciplinair de filosofie al is. Omdat ze ook eigenlijk niet anders kan! Je moet het met me eens zijn: die premisse gaat eraan vooraf. De grote filosofische problemen liggen verborgen in de vakwetenschap. Daar hoeft je het niet mee eens te zijn; je kunt vast nog ouderwetse filosofen vinden die zeggen: 'Nee de echte filosofische vragen die zijn eeuwig en kunnen we afbakenen'. Dat zijn de 'wat is' vragen, die zijn van de filosofie dus daar komen de vakwetenschappen niet eens aan toe. Of ze wagen op een bepaalde manier wel een poging en schieten daarin vervolgens te kort. Zou het echter nog denkbaar zijn om, in klassieke zin, een *philosophy of time, nature, the soul* of noem het maar op te hebben? Zou dat nog denkbaar zijn zonder dat je rekenschap geeft van bestaande natuurlijkwetenschappelijke benaderingen van tijd? Kun je zonder Einstein een filosofie van de tijd

schrijven? Dat zou toch wel een beetje raar zijn. Gelukkig doen die *philosophers of time* dat ook niet. Het zou raar zijn als we een psycho-filosofie van het mentale zouden opstellen zonder dat we besef hebben van wat er bij de neurowetenschappen gebeurt.

Is dat dan niet een breuk met wat we hiervoor deden? Want op een bepaalde manier is filosofie altijd al een reactie geweest op wat er om haar heen gebeurde.

Voorheen was filosofie iets alomvattends. Zo was er bijvoorbeeld de zielsmetafysica in de middeleeuwen en daar is later de psychologie pas ‘onlangs’ uit geëmancipeerd. Je had de natuurfilosofie en zelfs Newton beschouwde zichzelf als een filosoof. Die noemde zichzelf geen natuurwetenschapper, die term bestond toen niet eens; dat zat allemaal in de filosofie opgesloten. Toen zijn alle wetenschapsgebieden daar allemaal uit geëmancipeerd. In de negentiende -eeuwse filosofie, beginnend met Hegel, gaan de filosofen zich afvragen: ‘Wat blijft er over?’

In mijn optiek biedt Hegel een poging tot een antwoord. Als Hegel zegt: ‘*Was ist Philosophie als Wissenschaft?*’ Wat doet hij dan? Dan zegt hij: ‘De wetenschappen verdwijnen allemaal onder mijn voeten, wat blijft er over voor de filosofie?’. In tegenstelling tot wat er later in de twintigste eeuw gebeurt in de filosofie slaat hij een andere weg in: hij doet een poging een bepaald denken te ontwikkelen wat *sec* filosofisch is. Natuurlijk doet hij dat op allerlei terreinen: het was echt een erudiet mens. Als je Hegel leest sta je gewoon versteld van wat hij allemaal weet. Die heeft elke Griekse tragedie gelezen, die kent alles van de hedendaagse tijd uit z’n kop. Die kan uit Shakespeare citeren maar weet ook de laatste snufjes uit de natuurwetenschappen van dat moment. Hij weet dat die wetenschappen onder zijn voeten verdwijnen en bevraagt vervolgens de aard van filosofe. Daar gaat zijn eigenlijke project over.

In de 20e eeuw wordt de vraag: ‘Wat heeft de filosofie nog over anders dan geschiedenis van de filosofie?’. Deleuze heeft een keer de opmerking gemaakt: ‘Toen ik studeerde bestond de stof alleen maar uit geschiedenis van de filosofie. Wij wilden wel over die stof filosoferen maar dat wilden onze docenten niet meer. Die wilden alleen nog vertellen over Kant’. Deleuze had een heel ongemakkelijk gevoel bij zijn studie. Het doel was daar volgens hem niet om filosoof te worden: ‘Wij werden zonder dat we het wilden logofob,’ zei hij, waarmee hij doelde op de angst om te spreken, de angst om te filosoferen. Je moet je bedenken, daar is onze faculteit nog steeds kind van, van die beweging. Ik hoop niet dat het nu te lastig wordt, maar het is volgens mij echt zo. Vanuit die filosofie emanciperen de wetenschappen.

Hegel en consorten maken zich druk: ‘Wat blijft er voor ons over?’. [Lachend:] Heel weinig zou je kunnen zeggen. In de twintigste eeuw beraadt men zich daarop. Filosofie wordt vervolgens hegeliaans en dus historisch: het enige dat we nog kunnen vertellen is het verhaal van Plato tot nu. Opleidingen richtten zich op de geschiedenis van de filosofie.

Zoals gezegd, er is in de twintigste eeuw echter ook iets anders gebeurd: wij filosofen zijn die vakgebieden die zich uit ons geëmancipeerd hebben ook weer

gaan opzoeken. Dat is echt een tendens van na de Tweede Wereldoorlog. Filosofen begonnen weer te kijken naar de vakwetenschappen en kwamen erachter dat binnen die wetenschappen heel interessante dingen gebeuren waar de wetenschappers binnen die vakgebieden zelf geen weet van hebben. Volgens mij zitten we nu nog steeds in dat stadium: we zijn ongelooflijk op weg om een interdisciplinair ding te worden. Echter – en dat vind ik echt erg – wordt dit verhaal nooit aan de studenten verteld, terwijl wij als docenten studenten juist zouden moeten meenemen in die ontwikkelingen.

Marc moet, vind ik, jullie ook meenemen in het feit dat eigenlijk pas in de jaren tachtig van de vorige eeuw zo'n vraagstelling ontstond. Ineens bleken daar neuro-filosofische vragen op te duiken. Daar is *de philosophy of mind* bovenop gedoken, en volgens mij hebben studenten dat te weinig door. Philippe vertelt jullie te weinig waarom jullie Freud lezen en dat vind ik jammer, want daar is een verhaal te vertellen. Dat is niet voor niks. Op een gegeven moment liep de filosofie vast in zijn belachelijke vooronderstelling van het *cogito* van Descartes. De menswetenschappen hadden allang aangetoond dat het veel ingewikkelder was, en wij zaten nog over een of ander absoluut subject te denken, kijk maar naar Husserl – toch een beetje lachwekkend soms als je ziet hoe dat bij hem gaat. We moesten te raden bij de psychoanalisten en de Marxisten, de sociologen en de Nietzscheanen, bij de meesters van de achterdocht, die eigenlijk meer bij andere vakgebieden zaten. Toen kwam het besef, wacht eens even, dat subject waar we het steeds over hadden is veel gecompliceerder. Dat zie je als je de hele psychoanalyse daarbij neemt. Het begint misschien wel aan het begin van de twintigste eeuw bij de logica, die hadden het ook mooi kunnen vertellen. Wat is Frege? Filosoof? Nee, hij is wiskundige van huis uit. De logica in zijn geheel had zich nooit zo kunnen ontwikkelen als het niet vanuit de wiskunde was geweest; dan was logica nog steeds Aristotelisch. Als we als filosoofje op eigen spoor verder waren gegaan dan deden we toch nog steeds syllogismeleer? Maar we doen nu predi-catenlogica en weet ik veel wat allemaal nog. Dat komt niet uit de filosofie voort.

Je kunt ook het voorbeeld van de linguïstiek erbij pakken. Dit is eigenlijk te flauw voor woorden want jullie wilden van een bestuurder iets horen en ik begin gewoon te filosoferen, maar goed. Onderschat niet de rol van de linguïstiek. Jullie kennen de taalfilosofische wending; hoe die van de ene kant van een hele taalwetenschap-pelijke kant gestimuleerd werd, en hoe dat in Engeland en in de Verenigde Staten is gegaan. Ik weet zelf meer over hoe dat in Frankrijk is gegaan. Saussure, Jakobsonen later Roland Barthes zijn van onvoorstelbare invloed geweest op denkers als Foucault, Derrida, Deleuze en noem maar op. Hetzelfde is eigenlijk ook gebeurd in de Angelsak-sische hoek. Dat is dan misschien wel een heel andere traditie, en Bart Geurts zal mij zeggen dat het allemaal niet hetzelfde is, maar die zijn ook geïnspireerd door buiten-filosofische denkers om de filosofie op een nieuw spoor te zetten. Dus hoe interdisci-

plinair wil je het hebben? Dit wilde ik jullie op z'n minst meegeven. Studenten kunnen boos zijn, want er is een stukje multidisciplinariteit afgenomen, maar ze krijgen er misschien wel interdisciplinariteit voor terug.

We vragen ons af: hoe ziet u de dynamiek tussen de hedendaagse praktijk – waarin wetenschappers heel erg in hun eigen niches bezig zijn – in relatie tot uw verhaal over interdisciplinariteit? Intuïtief lijken die twee verhalen erg tegenover elkaar te staan

Oei, dat is echt een ander verhaal. Nu ga ik een beetje vloeken, maar ik vind de wijze waarop wij momenteel onze researchmaster en ons PhD-traject invullen eigenlijk nog te weinig dit verhaal volgend. Ik heb wel studenten aan tafel die zeggen dat ze de researchmaster willen doen zodat ze zich lekker alleen met filosofie bezig kunnen houden. Herkennen jullie dit?

Jazeker, maar de moeilijkheid is dat de researchmaster in de huidige vorm studenten voorbereidt op een PhD-positie. De faculteit kan wel in haar eentje bedenken dat ze de researchmaster anders wil inrichten, maar zo kan er wel een mismatch ontstaan.

Ja dat was ook de reden waarom ik zei dat dit gecompliceerd is. Ik gun onze studenten een PhD plek en ik weet dat we ze op deze manier moeten trainen omdat ze het anders niet gaan redden. Ik heb onlangs als tweede lezer een scriptie gelezen van één van de researchmasterstudenten. Na afloop mailde ik naar de begeleider en de overige lezers: 'Mijn god, waar zijn we mee bezig?' Het was op zich een knap artikel, daar gaat het niet om, maar het was alleen voor de begeleider en mij leesbaar. Voor de andere begeleiders was het volledig onduidelijk omdat het over een auteur ging die heel jargonesk schrijft, en dat jargon moet je maar net kennen. Dus vroeg ik in die mail (ik was toen ook ziek, het was een *cri de coeur*): 'Leiden wij hiertoe op, dat een student een bijna esoterisch artikel schrijft dat alleen maar voor de kenners van die specifieke filosoof leesbaar is?'. Die kenners worden toch alleen maar bevestigd in wat ze al weten: je kunt nou ook weer niet van een student verwachten dat hij meteen iets nieuws toevoegt. Ik kon alleen maar zeggen, 'ja, hij heeft het goed begrepen'. Ik was een beetje benauwd toen ik hier weer terug op de faculteit kwam en de andere docenten beaamden wat ik zei en vertelden dat zij ook van dit model af wilden. Maar dat bedoelde ik niet in mijn mail, ik had er nu juist bijgezet: 'We kunnen er niet eens aan ontsnappen want dit is *real life*'. Dit is

'Leiden wij hiertoe op, dat een student een bijna esoterisch artikel schrijft dat alleen maar voor de kenners van die specifieke filosoof leesbaar is?'

hoe het nu is bij het NWO. Het is totaal verwetenschappelijkt, filosofie is een belachelijke wetenschap geworden. Weet je wat ik bedoel? Wij waren ooit criticasters, wij deden Socrates-achtige dingen. We moeten de neurowetenschappen een poepie laten ruiken. Terwijl we nu onze mensen trainen om zich zo goed mogelijk in een of een

bepaalde beweging in te lezen en daar wellicht een heel klein tipje van de sluier daar op te lichten en daar nog iets mee te doen. Waarom? Voor wie? Voor wat? Ik vind dat heel problematisch. Echter, we moeten dat doen, want anders slepen studenten die promotieplek niet binnen.

Om dan de link naar interdisciplinariteit te maken: zou meer interdisciplinariteit daar een middel tegen zijn? Omdat je dan gedwongen wordt om iets te schrijven dat door meer mensen gelezen kan worden?

Ik denk het dus wel, omdat je aan de ene kant door die interdisciplinariteit op hele interessante vragen komt die anders niet op je pad komen. Marc Slors is bijvoorbeeld echt door de neurowetenschap op heel spannende vragen gekomen. Hij heeft de neurowetenschap – en dat is een gigantische wereld – daadwerkelijk iets te vertellen. Dus je betekent ook nog iets. Als je alleen maar iets voor – ik noem maar een dwarsstraat – Fichte-*scholars* iets betekent. Hoeveel denk je dat daarvan zijn op de wereld? Twintig? Misschien dertig? Nou dat is dan jouw leven verder. En misschien moet dat bestaansrecht hebben, ik ben er niet van om het kind gelijk met het badwater weg te gooien, maar dat gaan we niet lang volhouden als vak.

Ik noem nou Marc Slors als voorbeeld maar ik kan vele anderen noemen. Het is alleen zo jammer dat het zo impliciet op deze faculteit gebeurt. Carla Rita doet het bijvoorbeeld op het gebied van de vroege wetenschap in de zestiende, zeventiende, achttiende eeuw, en Chris Buskes met zijn kennis van de evolutietheorie aan de ene kant en aan de andere kant de doordenkingen daarvan. Wat Philipe van Haute doet met psychoanalyse doet Chris Buskes eigenlijk met de evolutietheorie. Enerzijds zoekt hij binnen het vakgebied dat hij bestudeert naar interessante en spannende ideeën, anderzijds is hij ook niet bang die ideeën te bekritisieren. Dáár moeten we wat mij betreft

We moeten zeker bezig blijven met die obscure teksten, maar misschien iets meer in dienst van het geheel.

de filosoof van de toekomst toe opleiden. Natuurlijk is dat gebied dat je dan als filosoof bestudeert altijd iets waar je feeling mee hebt, zoals de kunstwereld of de neurowetenschap. Zelf vind

ik het de laatste tijd interessant om de econoom de voet dwars te zetten. Als we zo te werk gaan zijn we – vind ik – weer volwaardig lid van de academische gemeenschap. Niet die esoteristen zich met een obscure tekst bezighouden tot Sint Juttemis.

Ik hou me ook nog steeds met obscure teksten bezig, en dat moeten we ook blijven doen. Dat is ook de waarde van ons vak: we putten uit 2500 jaar traditie. We moeten dus zeker bezig blijven met die obscure teksten, maar misschien iets meer in dienst van het geheel. En dan niet om met hen mee te praten, nee, je moet ze een poepie laten

ruiken. Dat het gewoon niet deugt wat ze daar doen – en ik overdrijf nu – maar dat vind ik uiteindelijk waardevoller. In die zin pleit ik dan eigenlijk misschien wel voor een volstrekt interdisciplinaire filosofie.

Zou je dat nog kunnen bevorderen door meer samen te werken met filosofiedepartementen aan andere faculteiten?

Zeker, met die departementen wel. Maar niet met de economen zelf, en niet met de historici zelf. Dat wilde ik jullie ook nog zeggen. Dat heb ik weleens gedaan maar dat is echt frustrerend. [Fluistert:] Die zijn dogmatisch, die houden vast aan hun ding. Marc komt dat ook heel vaak tegen. Die praat natuurlijk met heel veel van die neurowetenschappers, maar het liefst toch met Pim Hazelager, omdat hij ook filosoof is. Begrijp je? De gemiddelde historicus had een hekel aan Foucault, maar wat heeft Foucault hen nou misdaan? Uiteindelijk kan echter geen historicus meer zonder een beetje te begrepen te hebben wat de inzet van Foucault was.

Waar ik niet voor ben, is dat filosofie haar eigen plek gaat verlaten en dat als het ware alleen nog maar – want dat is ook een model – zou plaatsvinden in de buurt van de vakwetenschap. Dat je de filosofische opleiding afschaft, en er alleen nog maar filosofen zijn zoals Huub Zwart en Jan Bransen en noem maar op. Ik ben heel erg groot voorstander van de filosofische faculteit en van een goede klassieke opleiding. Echter, in het verloop van het tweede en derde jaar moeten jullie bewust worden van wat de filosofie van vandaag is en doet. En dat is voor een groot deel aanschurken tegen verschillende vakwetenschappen. Op een beetje een irriterende manier. Volgens mij is het gekke dat – jullie herkennen dit gelijk als ik die voorbeelden noem – veel tweede- en derdejaarsstudenten dit nog niet helemaal zullen begrijpen. Dan zeg ik: ‘Dan hebben we nog iets te doen, wij zitten nog iets te veel bij Hegel’. We zijn als het ware nog net aan het doen alsof we nog aan het uitzoeken zijn wat filosofie als filosofie vermag. Terwijl we *de facto* al in de twintigste eeuw zitten en al lang weten dat we niet zonder die vakwetenschap kunnen.



Status Quaestionis

Mark van Doorn, Gaia Klabbers en
Piet Wiersma



Mathijs van der Sande

**“Politieke filosofie zonder engagement lijkt me eerlijk
gezegd doodsaai”**

In de rubriek *Status Questionis* interviewt Splitsstof docenten en onderzoekers over hun onderzoek. Voor deze editie klopten we aan bij Mathijs van der Sande, docent praktische filosofie aan onze faculteit. Van jongs af aan (“al sinds mijn studie, of misschien zelfs daarvoor”) is Mathijs geïnteresseerd in radicaal democratische en anarchistische theorie. Tijdens het bestuderen van die traditie stuitte hij op het begrip ‘prefiguratie,’ dat hij vervolgens toepaste op hedendaagse protestbewegingen. De interesse in dit soort bewegingen is niet alleen filosofisch, maar ook politiek: “Wat eigenlijk de rode draad vormt in mijn onderzoek is de vraag hoe bewegingen die op het eerste gezicht klein, tijdelijk of marginaal lijken toch begrepen kunnen worden als bewegingen die een significante invloed hebben op onze politieke realiteit. Daarbij gaat het niet alleen om bewegingen die we sympathiek moeten vinden en die we een bepaald bestaansrecht moeten toeschrijven omdat we vinden dat ze goede doelstellingen hebben. Het gaat mij er vooral om tegenbewegingen daadwerkelijk te begrijpen als factoren die er politiek toe doen, en die niet alleen in potentie interessant kunnen zijn. Willen we de politieke realiteit ten volle begrijpen, dan moeten we de rol die tegenbewegingen daarin spelen serieus nemen.” Jochem sprak met Mathijs over prefiguratieve politiek, het belang van pleinbezettingsbewegingen, en de verhouding tussen politieke filosofie en politiek activisme.

Om te beginnen: wat is prefiguratieve politiek precies?

Prefiguratieve politiek is een vorm van politiek waarin politiek niet slechts wordt gezien als instrumenteel proces dat uiteindelijk moet leiden tot een bepaald vaststaand doel. Eerder wordt politiek hier gezien als een experimenteel proces waarin men in de praktijk een voorafschaduw of belichaming probeert te vormen van hoe een radicaal politiek alternatief eruit zou kunnen zien. Prefiguratieve politiek bestaat al lang in verschillende vormen en contexten, met name in radicale politieke tradities die revolutionair van aard zijn. Die willen de wereld radicaal veranderen maar doen dit niet altijd met een vaststaand beeld van hoe de toekomst eruit zou kunnen zien,

dus experimenteren ze daarmee in de praktijk. Voorbeelden van zulke tradities zijn feministische, anarchistische en radicaal democratische bewegingen. Prefiguratieve politiek vormt ook een kritiek op andere radicale tradities waarin men revolutionaire politiek juist ziet als een middel tot een doel: veel anarchisten zetten zich bijvoorbeeld af tegen het marxistische idee van de staat als revolutionair instrument. Net als de marxistische traditie beoogt men in de anarchistische traditie uiteindelijk een staats- en klasseloze maatschappij. Waar in het marxisme echter het verwerven van staatsmacht gezien wordt als een middel om dat doel te verwezenlijken, willen anarchisten al zoveel mogelijk een belichaming vormen van de toekomst die het voor ogen heeft. Het idee hierachter is dat de middelen die gebruikt worden in het politieke proces uiteindelijk op een manier overeen moeten stemmen met, of een afspiegeling moeten vormen van, de doelen die men uiteindelijk vaag voor ogen heeft. Een te grote discrepantie tussen die twee is niet alleen moreel onwenselijk maar ook strategisch niet efficiënt: kijk naar revolutionaire bewegingen uit de geschiedenis die staatsmacht wilden verwerven om politieke verandering te bewerkstelligen en uiteindelijk op die manier veel problematische verhoudingen waar ze aanvankelijk tegen waren juist reproduceerden.

Het concept van prefiguratieve politiek wordt pas sinds de jaren '70 gebruikt, maar de manier van denken bestaat dus al veel langer. Het idee van *'building a new society in the shell of the old one'* is met name in de syndicalistische en anarchistische tradities veel gebruikt als slogan. Vanaf de jaren '70 en met name sinds de jaren '90 is men hiervoor het begrip prefiguratie gaan gebruiken. Op dit moment zie je een toenemende interesse in het concept van prefiguratie, met name door de opkomst van recente pleinbezettingsbewegingen als Occupy, specifieke aspecten van wat ze weleens de Arabische Lente noemen, de Gezipark-beweging, en de Spaanse Indignados. In zekere zin kunnen die bewegingen ook als 'prefiguratief' beschreven kunnen worden. Daarnaast komt die toenemende interesse ook voort uit het feit dat er in geen gevallen geen traditionele politieke alternatieven meer zijn; geen traditionele partijen die een radicaal andere politieke agenda voorstellen.

Het lijkt me ook lastig om als traditionele partij al te veel te breken met het politieke systeem waar je uit voortkomt.

Het impliceert ook een kritiek op de partijpolitiek zoals we die kennen, ja.

Traditionele politieke partijen hebben doorgaans een bepaald ijkpunt, deze bewegingen niet.

Zo'n ijkpunt kun je natuurlijk wel hebben in zoverre dat bewegingen wel een ideaalbeeld kunnen hebben van waar ze uiteindelijk naartoe willen. Dat ideaalbeeld verandert echter voortdurend gaandeweg het proces, en men staat in prefiguratieve praktijken over het algemeen ook open voor die mogelijkheid van verandering. Natuurlijk heeft

men een bepaald soort horizon waar men naartoe streeft, maar over het algemeen is er geen direct te implementeren agenda of blauwdruk van een alternatieve samenleving. Juist om die reden moet er geëxperimenteerd worden.

Eén van de redenen waarom prefiguratieve politiek nu zoveel aandacht krijgt is misschien omdat er op dit moment geen gedetailleerde agenda's voor radicale verandering voorhanden zijn. Men

moet op zoek naar alternatieven zonder direct een duidelijk idee te hebben van wat zo'n alternatief zou kunnen zijn. In dat opzicht is prefiguratieve politiek niet alleen een experimenteel maar ook een experiëntieel proces: het gaat om

Het gaat om het direct ervaren van verandering in je leven, niet slechts nadenken over hoe de wereld er mogelijk anders zou kunnen zijn.

het direct ervaren van verandering in je leven, niet slechts nadenken over hoe de wereld mogelijk anders zou kunnen zijn. Dit sluit aan op wat ik net al aanstipte: het belang om middelen te gebruiken die in overeenstemming zijn met het de verandering die je uiteindelijk voor ogen hebt, hoe ongedefinieerd deze vooralsnog ook zijn.

Men begint dus vanuit een negatieve agenda: 'dit willen we in ieder geval nadrukkelijk niet; wat we wel willen weten we slechts in grote lijnen, maar laten we zien hoe ver we komen'. In principe is er dan toch ook geen eindpunt?

Ik denk inderdaad van niet. Er is veel discussie onder filosofen over hoe de verhouding tussen doel en middel begrepen moet worden in het geval van prefiguratieve politiek. Sommigen zeggen dat doel en middel volledig consistent moeten zijn, maar dat impliceert dat je van tevoren al precies weet wat het doel is. Zelf denk ik dat het hier meer gaat om een idee van politieke verandering die plaats heeft in het hier en nu, maar waarvan men tegelijk niet noodzakelijk een idee heeft van wanneer deze tot voltooiing zou moeten komen. Men probeert dat 'hier en nu' daarom zo lang mogelijk te prolongeren. Er zit iets heel Arendtiaans in de prefiguratieve manier van denken. Politiek heeft geen 'end', in de dubbele zin van het Engelse woord: geen vooropgezet eindpunt waarop we – bij wijze van spreken – kunnen zeggen: “nu zijn we klaar, nu kunnen we naar de kroeg want ons politieke proces is op z'n eind,” maar ook geen *end* in de zin van een model van hoe het resultaat van het prefiguratieve proces eruit zou moeten zien.

Het doel verandert dan ook naarmate andere actoren mee gaan doen in het prefiguratieve proces. Een beweging als die op het Tahrirplein sneed door alle lagen van de samenleving, maar veranderde van koers op het moment dat bepaalde groepen zich er dominanter mee gingen bemoeien.

Het is natuurlijk altijd een politiek proces waar verschillende actoren met verschillende ideeën van wat een horizon zou kunnen zijn zich in mengen. Prefiguratieve

politiek heeft wat dat betreft dus ook altijd een articulatief aspect: in het proces geeft men articulatie van wie men is, wat men wil, waar men tegen is, en wat de centrale problemen of termen zijn waarin men zich als beweging kan begrijpen. Dat proces is zelf ook weer de inzet van politieke strijd of een politiek proces waarin verschillende spelers investeren in het discours of de gedeelde agenda. De inzet van wat een mogelijke prefiguratieve politiek is, is altijd een product van dat prefiguratieve proces zelf.

Een van de duurzame dingen die Occupy heeft bewerkstelligd is het vormen van een nieuw soort discours, waarin tegenstellingen in de samenleving begrepen kunnen worden.

Het is een radicaal pluralistische vorm van politiek waarin mensen met zeer verschillende ervaringen en begrippen van de wereld betrokken kunnen zijn. De richting van het proces kan dus nogal sterk veranderen.

Dit zag je ook bij de recente protestbewegingen. Occupy was bijvoorbeeld bijzonder divers: er waren veel verschillende mensen bij betrokken met zeer uiteenlopende ideeën en noties van wat het überhaupt was waar ze tegen waren. Eén van de duurzame dingen die die beweging heeft bewerkstelligd is het vormen van een nieuw soort discours, of politieke taal, waarin de tegenstellingen in de samenleving begrepen kunnen worden. Het idee van de '99%' is daar een typisch voorbeeld van: het is het product van een beweging die bijzonder pluralistisch was en waarvan het doel aanvankelijk nog redelijk open stond. De combinatie van die twee factoren maakte dat de beweging op zoek moest naar een nieuwe gedeelde taal waarin men zich kon uitdrukken.

In één van je papers¹ stel je dat de vooral de bewegingen uit de Arabische Lente worden gezien als onsuccesvol omdat ze niets blijvends hebben bewerkstelligd. Jij plaatst hier tegenover dat we ze eerder moeten beoordelen naar hoe ze een bepaald discours hebben opengeboken of door middel van voorbeelden hebben laten zien hoe het ook kan.

Wat je zag bij de Arabische Lente was heel sterk. In januari 2011 was iedereen dolenthousiast, en diezelfde zomer nog werd het afgeserveerd als een mislukking: het had geen duidelijke agenda, was als beweging te divers, had te weinig kritische massa, men had geen idee hoe om te gaan met repressieve regimes, et cetera. Die kritiek is te kortzichtig in zoverre dat men ervan uitgaat dat het belang of de betekenis van een politiek moment volledig samenhangt met de mate waarin een beweging een bepaald vooropgezet doel weet te realiseren. Ik denk dat dat in de praktijk niet waar is. Natuur-

1 Van de Sande, M., "The Prefigurative Politics of Tahrir Square – An Alternative Perspective on the 2011 Revolutions." *Res Publica, a Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*, 19 (2013): 223-239.

lijk is het belangrijk dat een beweging uiteindelijk duurzaam kan worden en systemische veranderingen kan bewerkstelligen. Natuurlijk is het belangrijk te beseffen dat men in Egypte en Syrië alsnog met een dictatoriaal regime zit, en dat Libië een *failed state* is. Alleen in Tunesië is het nu beter gesteld. Tegelijkertijd: wil dat zeggen dat we daarom dat hele proces en de ervaring van duizenden miljoenen mensen kunnen afserveren als een voetnoot bij de geschiedenis?

Willen we die bewegingen echt begrijpen en kijken naar de betekenis van dat soort vormen van verzet, dan moeten we denk ik eerder kijken naar wat die mensen in de praktijk doen. Ongeacht of men de beoogde verandering daadwerkelijk heeft weten te bewerkstelligen – en nogmaals: dat is belangrijk – kun je vaststellen dat sommige van die bewegingen wel in staat zijn geweest om twee dingen te doen. Ten eerste laten zien dat een radicaal alternatief op de status quo wel degelijk mogelijk is, wat belangrijk en *empowering* is voor mensen. Ten tweede een inbreuk maken op het politieke discours, zoals bij Occupy, of sterker de Indignados. Men heeft wel degelijk een interventie gemaakt in het soort dominante politieke taal dat men spreekt, en daarmee iets nieuws bewerkstelligd. In Amerika hoor je tegenwoordig aanzienlijk meer verwijzingen naar klassentegenstellingen dan vóór Occupy: het feit dat iemand als Bernie Sanders, wat je verder ook van hem vindt, relatief groot electoraal succes had – iemand die zichzelf nota bene socialist noemt – was tien jaar geleden ondenkbaar. Je ziet daar niet alleen een sterke verandering in de taal, maar ook in het bewustzijn van mensen. Daar moeten we ook ontvankelijk voor zijn, hoewel we zo'n verandering pas na langere tijd kunnen herkennen.

Om bij het voorbeeld van Bernie Sanders te blijven: vervolgens vindt die invloed op het discours wel weer hoofdzakelijk plaats binnen de *mainstream* politiek. Je zou misschien het succes van zo'n beweging af kunnen meten aan hoe lang deze in stand blijft voor hij ineens stort of wordt opgenomen in de *mainstream* politiek.

Ik ben zelf geneigd het begrip prefiguratieve politiek niet zozeer als een moreel concept op te vatten maar eerder als een strategisch of analytisch concept: een middel om als filosoof te begrijpen wat mensen aan het doen zijn. In tegenstelling tot sommige traditionele bronnen in het debat over prefiguratieve politiek denk ik ook niet dat deze vorm van politiek per se *the only game in town* hoeft te zijn. Er is niets mis mee om op een gegeven moment toevlucht te nemen tot andere middelen, andere specifieke politieke repertoires, om een stap verder te kunnen zetten.

Om een voorbeeld te noemen: in Spanje is de Partij Podemos – tot nu toe een vrij succesvolle links-populistische partij – mede ontstaan uit de bewegingsgolf van de pleinbezettingsbewegingen aldaar. Podemos heeft mede gebruik gemaakt van het bewegend potentieel dat de Indignados creëerden, maar gebruikt wel een totaal ander repertoire wat niet noodzakelijk prefiguratief is: ze doen mee aan electorale democratie, verkiezingen en traditionele vormen van representatie. Vroeg of laat neemt men in het proces van prefiguratie een nieuwe stap waarbij misschien geëxpe-

rimenteerd wordt met iets anders. Dat kan vervolgens wel op een meer of minder prefiguratieve manier gebeuren: van Podemos kun je zeggen dat ze de lessen van de Indignados misschien iets te snel overboord hebben gegoooid.

Er zijn daarnaast ook anarchistische activisten in Spanje die sinds de pleinbezettingsbewegingen op lokale lijsten actief zijn in de electorale politiek. Zij hebben over het algemeen nog steeds een prefiguratieve rationale, maar gebruiken tegelijkertijd middelen die daar niet noodzakelijk consistent mee zijn. Prefiguratieve politiek is in dat opzicht dus een specifiek politieke repertoire dat onderscheiden is van andere repertoires, maar wat ook inwisselbaar kan zijn voor één van die andere repertoires.

De waarde zit dus niet zozeer in een vervanging voor dit systeem maar eerder in de uitbreiding van onze *toolbox*.

Bijvoorbeeld. Of zoals we eerder al bespraken: in het creëren van een beeld van hoe een radicaal alternatief eruit zou kunnen zien of het openbreken van een discursief vacuüm waarin geen alternatieven meer zichtbaar of denkbaar zijn. Natuurlijk: vanuit de prefiguratieve logica zelf probeert men eigenlijk vooral die experimentele politieke situatie te prolongeren en uit te breiden. Dat zag je ook bij de pleinbezettingsbewegingen: sommige betrokkenen bij Occupy stelden nadrukkelijk dat het doel was dat uiteindelijk in iedere stad en iedere wijk zo'n assemblee zou ontstaan. Die assemblees zouden vervolgens allemaal op een bepaalde manier aan elkaar gerelateerd zijn. Men wilde een structuur opzetten die de centralistische staat in zekere zin overbodig zou maken. Nadat men in Istanboel uit het Gezipark gejaagd was ging men lokaal door met het creëren van assemblees en is er een soort netwerk van buurtraden opgezet. In Spanje en vooral Barcelona net zo. Het idee vanuit de prefiguratieve logica zelf bezien was dat men probeerde die politieke praktijk als een olievlek steeds verder uit te breiden. Hoewel ambitieus en radicaal is het ook een zwaar proces om met zo'n strategie systemische verandering teweeg te brengen. Je krijgt immers ook te maken met steeds meer repressie, weerstand en andere uitdagingen. Vanuit de prefiguratieve logica zelf snap ik dat men zo'n lang mogelijk vasthoudt aan dat proces. Tegelijkertijd is het ook begrijpelijk wanneer men op een gegeven moment de conclusie trekt dat het beter is over te stappen op een ander repertoire.

Eerder zei je dat er op dit moment een sterk gebrek aan een alternatief discours wordt ervaren, maar in hoeverre is dit specifiek aan de prefiguratieve bewegingen die je nu ziet? Het lijkt me dat iedere beweging die grote sociale veranderingen teweeg tracht te brengen dat doet omdat de huidige systemen en middelen niet toereikend worden geacht.

Dat is ook zo. Tegelijkertijd denk ik dat de mogelijkheid van een alternatief politiek systeem tot een paar decennia geleden wel sterker aanwezig was. Eén van de typische eigenschappen van het neoliberale tijdperk is dat men er redelijk in geslaagd is het neoliberalisme te presenteren als *the only game in town*: de enige manier waarop wij

ons politiek tot elkaar moeten verhouden, en de enige doctrine die een realistische politieke en economische agenda heeft en kan hebben. “*There is no alternative*,” is een bekende slogan in die context. Dat is niet alleen iets dat neoliberale politici en opinie-makers zeggen, ik denk dat ze in zekere zin ook gelijk in hebben. Niet in de zin dat er daadwerkelijk geen alternatief meer mogelijk is, maar wel in dat men echte alternatieven vrij ver heeft weten uit te bannen.

Natuurlijk zijn er altijd tegenbewegingen geweest, maar die zijn de laatste jaren vrij marginaal geworden. Dat was ook één van de redenen waarom men aanvankelijk zo verrast en enthousiast was over de protestbewegingen in 2011: opeens werd

Opeens werd zichtbaar dat een heleboel mensen wél een alternatief wilden en genoeg hadden van de neoliberale doctrine die zich altijd presenteert als de enige evidente manier om na te denken over politiek en economie.

zichtbaar dat een heleboel mensen wél een alternatief wilden en genoeg hadden van de neoliberale doctrine die zich altijd presenteert als de enige evidente manier om na te denken over politiek en economie. Men wilde kunnen kiezen. Alternatieven zijn er dus altijd, maar op dit moment leven die vaak onder de oppervlakte. Ons dominante politieke discours laat nog altijd weinig ruimte voor contestatie: er zijn op dit moment geen grote contra-hegemonische discoursen, geen grote politieke alternatieven die de dominante politieke taal kunnen doorbreken. Al decennia niet, en wat interessant was aan die protestbewegingen was dat ze dat juist wel probeerden.

Dat sluit denk ik ook aan bij het probleem van traditionele partijen waar we het eerder over hadden: uiteindelijk verschillen die niet heel wezenlijk van elkaar omdat ze allemaal uit hetzelfde systeem voortkomen en de meeste van hun beloften ook weer binnen het systeem plaatsvinden.

Dat is iets dat heel frappant is aan onze hedendaagse politieke taal. Kijk naar wat er momenteel in de Tweede Kamer zit. Niet dat dat zaligmakend is, maar het is een goede peiling van hoe we ervoor staan. Er is een hele reeks partijen die – er zijn een paar uitzonderingen – eigenlijk allemaal een variant op hetzelfde zeggen. Ze gebruiken dezelfde taal en hebben min of meer dezelfde agenda, enkele details – want dat zijn het ook echt – daargelaten. Men voegt zich naar een bepaalde taal die zich presenteert als neutraal, objectief, *common sense*, en die daardoor geen echte contestatie hoeft toe te staan. Op zich is dat niet nieuw; hegemonische discoursen doen dat altijd. Op dit moment zijn er in de fysieke wereld echter nauwelijks plekken aanwijsbaar waar het neoliberale discours niet heerst. In die zin is het neoliberale project niet per se nieuw, maar wel een bijzonder goed geslaagd in het vergaren van dominantie.

Eén van de pijlers van het neoliberalisme is het economiseren van iedere relatie binnen ons dagelijks leven. Niet noodzakelijk financieel, maar wel in de zin dat we ieder aspect van ons dagelijks leven zijn gaan zien als een economische praktijk die competitief is. Dat zie je ook terug op de universiteit: zowel student als staf lid moet zich steeds meer bezighouden met *self-branding*, een competitief CV hebben, zichzelf zoveel mogelijk onderscheiden van de rest op allerlei mogelijke manieren. Alles wordt gezien als een investering waar een bepaalde uitkomst uit moet komen, waarbij het voornamelijk draait om efficiëntie. Deze manier van denken over menselijke relaties is essentieel liberaal. Het feit dat dat discours zo ver is doorgedrongen in ieder facet van ons dagelijks leven zegt wel iets over het succes ervan.

Toch hoor en lees je steeds meer kritiek op dat economiseren en de mentale druk die daaruit voortkomt.

Natuurlijk is er altijd kritiek, en op dit moment neemt die kritiek bijvoorbeeld als het gaat om de universiteit ook wel toe. Tegelijkertijd: die kritiek is er dus al een tijdje en het beleid is er alleen maar neoliberaler op geworden. Op het moment dat jij ermee wegkomt als regering om een bepaalde groep of sector, zoals een universiteit, die zich al decennialang verzet tegen bezuinigingen, toch ieder jaar weer nieuwe bezuinigingen door de strot te duwen, dan zegt dat wel iets over de mate waarin men zich ervan verzekerd ziet dat men in de positie is om dit soort veranderingen door te blijven voeren. Natuurlijk spreken mensen zich daartegen uit, maar daar wordt verder vrij weinig tegen gedaan. Daadwerkelijk verzet is er vrijwel niet.

In je eerdergenoemde paper komt de *crack theory* van John Holloway aan bod. Holloway stelt dat prefiguratieve bewegingen ontstaan in de 'scheurtjes' binnen de samenleving en het discours, waar woorden om een bepaalde problematiek te beschrijven soms letterlijk tekortschieten. Op die plekken worden misschien fundamentele vanzelfsprekendheden in twijfel getrokken. Graaft het meeste van de kritiek die je nu hoort misschien niet ver genoeg door naar de werkelijke wortel van het probleem?

Om bij het voorbeeld van bezuinigingen op de universiteit te blijven: ik denk dat verzet tegen de neoliberale doctrine niet effectief zal zijn zolang men doet alsof die bezuinigingen op zichzelf het probleem zijn. Het gaat juist om de economisering van ons leven en ons werk hier op een fundamenteeler niveau. Wat wij zien als de plek van de universiteit in de samenleving, het doel van de universiteit, of de notie van het goede leven die daarin geïmpliceerd is: al deze dingen zijn in de loop der tijd sterk veranderd. Wil je effectief kritiek leveren op de hegemonische positie van het neoliberale discours, dan moet je teruggaan naar dit soort fundamentele vraagstukken. Alleen de symptomen bestrijden werkt niet. Interessant aan het idee van de *cracks* is dat er uiteindelijk altijd voorbeelden te vinden zijn van mensen die zich wel degelijk op dat fundamentele niveau proberen tegen kapitalisme te verzetten. Dat wil echter

niet zeggen dat ze op langere termijn ook echt voor zichzelf of anderen iets zullen veranderen. Grote vraag blijft: hoe breiden die *cracks* zich uiteindelijk dusdanig uit dat de textuur waarin die *cracks* of breuklijnen ontstaan ook doorbroken kan worden? Daar heeft John Holloway zelf in mijn optiek ook nog geen antwoord op.

Significant aan Occupy was dat het er even op leek dat die beweging echt in staat was een replek te dienen op de neoliberale doctrine. Of Occupy blijvende impact heeft gehad kunnen we pas achteraf zien. Het was in ieder geval een moment waarop verschillende van dat soort praktijken en zienswijzen elkaar vonden en ook konden versterken.

Misschien is de taak van die bewegingen dan ook eerder om een bepaalde methode te laten zien waarop men voor verandering kan zorgen, waardoor mensen vervolgens geïnspireerd raken lokaal iets op te zetten.

Dat kan heel goed, en daarom is het belichten van die *cracks* ook heel belangrijk: er zit politiek belang in het laten zien van een radicaal alternatief, hoe klein dat in eerste instantie ook is. De moeilijkheid is wel dat men bijvoorbeeld voor lokale Occupy-bewegingen sterk keek naar wat men in Londen, New York of – vaak onterecht vergeten – Oakland deed: “we zetten een tent op, maken een Facebookgroep aan, starten een *general assembly*, en dan doen wij hier ook Occupy”. Die aanpak werkte vaak niet; het waren juist de Occupy kampen die een lokaal publiek aantrokken, waar men inging op een lokale dynamiek met lokale problematiek, die er echt in slaagden iets te bewerkstelligen. Natuurlijk doet goed voorbeeld goed volgen, maar het is daarbij belangrijk te bekijken hoe een dergelijk repertoire kan werken in een concrete lokale politieke en sociaaleconomische context. Het interessante aan de prefiguratieve benadering is dat het aan de ene kant een bepaalde visie op politieke verandering biedt maar aan de andere kant ook nadruk legt op het experimentele en experiëntiele aspect daarvan.

Wil je effectief kritiek leveren op de hegemonische positie van het neoliberale discours, dan moet je terugaan naar de fundamentele vraagstukken. Alleen de symptomen bestrijden helpt niet.

Ik vraag me wel af hoe dat situationele karakter enerzijds en de 'politiek van de olievlek' anderzijds zich tot elkaar verhouden. Naarmate bewegingen zich verder uitbreiden komen ze elkaar vroeg of laat tegen. Het articulatie proces wordt daardoor ook steeds complexer. Is het mogelijk op landelijk niveau een prefiguratieve politiek te bedrijven? Het lijkt me juist dat het idee van een belichaamde of begrensde natie steeds minder houdbaar wordt.

De politieke experimenten die op dit moment in Koerdistan spelen zijn wat dat betreft interessant, hoewel we die ook niet overmatig moeten idealiseren. In Rojava experimenteert men bijvoorbeeld met radicaal democratische vormen van structurering op een confederalistische leest, waarbij men voornamelijk van beneden naar boven probeert te organiseren. Dit gebeurt expliciet zonder claim te leggen op een duidelijk omlijnd landelijk territorium. Men zegt ook dat het doel van met name de Koerdische bewegingen in Noord-Syrië niet is om een natiestaat naar oud model te vormen, maar eerder een grenzenloze structuur waar groepen zich bij kunnen aansluiten. Dat heeft op een gegeven moment natuurlijk zijn beperkingen, maar je ziet wel dat het in de praktijk ons begrip van politieke schaal en territorium verandert.

Eenzijds is deze beweging in Rojava sterkt geïnspireerd door het werk van een denker met een duidelijk anarchistische achtergrond: Murray Bookchin. Maar aan de andere kant streven deze Koerden natuurlijk wél nog steeds een zekere vorm van nationale zelfbeschikking na. Om die reden vind ik wat ze daar doen ook niet per se zaligmakend. Uiteindelijk verhouden anarchisme en radicale

In de praktijk zie je dat mensen van heel verschillende komaf en met sterk uiteenlopende maatschappelijke ideeën elkaar toch vinden wanneer ze zich organiseren in dat experimentele politieke proces.

democratie in het algemeen zich bijzonder moeilijk tot het idee dat er zoiets bestaat als een begrensde natie of groep waar sommige mensen op basis van hun afkomst wel of niet bij horen. Daarnaast denk ik dat de voorbeelden die ik heb genoemd van prefiguratieve praktijken altijd een bepaalde

notie van inclusiviteit en pluralisme veronderstellen, zelfs als het gaat om mensen of groepen die geen expliciet anarchistische inspiratie hebben. In de praktijk zie je dat mensen van heel verschillende komaf en met sterk uiteenlopende maatschappelijke ideeën elkaar toch vinden wanneer ze zich organiseren in dat experimentele politieke proces. Daarin schuilt een zekere spanning met hoe we op dit moment gewoon zijn te denken over politieke gemeenschap.

Aan het begin van dit interview noemde je andere radicale bewegingen zoals het feminisme. Nu wordt feminisme tegenwoordig ook geappropriëerd door instanties of bedrijven die op zichzelf niet per se begaan zijn met de feministische agenda. In hoeverre wacht die prefiguratieve bewegingen hetzelfde lot?

Als dominante doctrine is het neoliberalisme bijzonder effectief in dat het de meest rekbare, meest flexibel denkbare doctrine is. Het is relatief leeg, waardoor het alles kan opzuigen dat ook maar een beetje geherstructureerd kan worden naar de centrale doelstelling. In het algemeen loopt iedere verzettende partij het risico op de een of andere manier geïncorporeerd of geappropriëerd te worden.

Als machthebber kan ik jou een plek aan de tafel geven en jou daarmee het gevoel geven dat er naar je geluisterd wordt, en dat je protest dus zin heeft gehad. Wat ik daar negen van de tien gevallen daadwerkelijk mee doe is jou het zwijgen opleggen.

Zorgen dat ik de tafel erken.

Ja! En zorgen dat jij jou beperkte rol daaraan erkent, waarmee ik de angel uit je protest heb gehaald. Dit is een dilemma voor iedere context van verzet: natuurlijk wil je verandering zien en is het soms nodig om pragmatische keuzes te maken. Tegelijkertijd is het risico gigantisch dat jouw verzet wordt geneutraliseerd, juist door de mate waarin het erkend wordt en een plek wordt gegeven binnen het dominante discours. Ik denk dat dat met veel protestbewegingen gebeurd is. Dat wil niet zeggen dat ze niets bereikt hebben, want soms hebben ze dat wel degelijk: zie bijvoorbeeld feministische bewegingen. Ook die pleinbezettingsbewegingen liepen het risico uiteindelijk geneutraliseerd te worden door ze deel te maken van het probleem. In dat opzicht zou je kunnen zeggen dat het feit dat de meeste van die pleinen uiteindelijk ontruimd zijn, die bewegingen paradoxaal genoeg gered heeft.

Omdat ze zijn gestopt voor de angel eruit kon worden gehaald.

Ja, of voor ze een stille dood stierven, zoals dreigde te gebeuren in Londen. Nu gaan ze in ieder geval nog de geschiedenis in als die prefiguratieve voorbeeld van hoe het anders kan. Het is dan wel de vraag op welke manier zoiets op langere termijn blijft voortleven. In mijn proefschrift zet ik twee alternatieven uiteen. Ten eerste kristallisatie, een term die ik aan Hannah Arendt ontleen; ten tweede sedimentatie, een term van Ernesto Laclau. Sedimentatie wil zeggen dat bepaalde alternatieve begrippen zich in een gradueel proces 'inslijten' in ons dominante politieke discours. Langzamerhand vormt zich als het ware een nieuwe afzetting, die de kern vormt van een nieuw begrip van het sociale. Daarmee ontstaat ook een nieuw begrip van politiek, hoe de samenleving eruit ziet, wat voor instituties we nodig hebben, et cetera. Het nadeel van deze visie op verandering is dat je met lege handen staat wanneer dat proces van sedimentatie uiteindelijk niet plaatsvindt: iets moet sedimenteren of het gaat verloren.

Arendt geeft een andere manier waarop ervaringen uit het verleden kunnen blijven voortbestaan. Zij heeft het over een proces van kristallisatie. Arendt trekt de vergelijking met iets dat naar de bodem van de zee zakt en zich daar uitkristalliseert tot iets nieuws, bijvoorbeeld door een nieuw koraal te vormen. Vroeg of laat duikt iemand het ooit weer op, waardoor het in een andere gedaante terug aan de oppervlakte komt. Op eenzelfde manier kunnen gebeurtenissen uit het verleden aanvaankelijk aan het zicht onttrokken worden om later in een andere vorm weer te verschijnen. Die vorm is een soort verder geëvolueerd restant van die herinnering uit het verleden.

Zo kun je ook kijken naar de ervaringen van de protestbewegingen waar we het over hebben. Zelfs als die bewegingen en hun lessen uiteindelijk in vergetelheid raken, is het niet onwaarschijnlijk dat vroeg of laat blijkt dat hun ideeën toch een rol zijn blijven spelen of in een nieuwe vorm opnieuw aan de oppervlakte verschijnen. In de geschiedenis zie je ook voortdurend dat men op zoek gaat naar voorbeelden van verzet uit het verleden. In radicale tradities wordt de Commune van Parijs uit 1871 nog altijd aan de oppervlakte gehaald als een belangrijke gebeurtenis. Die Commune is uiteindelijk letterlijk tot de laatste man en vrouw afgeslacht: de 'Bloedweek' was een genocide. Toch wordt het moment van de Commune gezien als één van de verworvenheden en hoogtepunten van de socialistische beweging in de breedste zin van het woord. Blijkbaar is het toch blijven kristalliseren als een voorbeeld van hoe het anders kan. Er zijn dus verschillende manieren waarop radicale ideeën in de toekomst van belang kunnen blijven, zelfs al worden ze toegeëigend, wordt de angel eruit gehaald, of worden ze vergeten of zelfs onderdrukt.

Misschien dat je door te kijken naar de geschiedenis ook de valkuilen kunt omzeilen waar eerdere bewegingen mee te maken kregen.

Je kunt van eerder gemaakte fouten leren ja, maar die fouten zijn vaak ook afhankelijk van allerlei contingente omstandigheden. Soms zijn het niet eens zozeer fouten als wel problemen waar men simpelweg geen oplossing voor had. Wat je ook kan doen is kijken naar wat die bewegingen wél goed hebben gedaan. Om een voorbeeld te noemen: kijken we naar recente protestbewegingen als Occupy, de Indignados, of de Gezipark-beweging, dan kunnen we niet anders dan vaststellen dat daar een belangrijke nadruk ligt op de gedeelde ervaring van een democratisch deficit. Als je daar als tegenbeweging niets mee doet ga je denk ik niet succesvol zijn. Je hoort vooral

aan de traditioneel linkse zijde soms de stelling dat alles draait om sociaaleconomische verhoudingen. Dat is volgens mij pertinent onwaar als je kijkt naar hoe die bewegingen zichzelf ontwikkelden en wat we daar inspirerend en belangrijk aan vonden. Natuurlijk spelen sociaaleconomische verhoudingen daarin een rol, maar zeker ook het feit dat mensen meer invloed willen

Zelfs als die bewegingen en hun lessen uiteindelijk in vergetelheid raken, is het niet onwaarschijnlijk dat vroeg of laat blijkt dat hun ideeën toch een rol zijn blijven spelen of in een nieuwe vorm opnieuw aan de oppervlakte verschijnen.

op hun eigen leven en meer betrokkenheid willen bij politieke besluitvorming. Daar waren die bewegingen ook in de praktijk mee bezig: op zoek gaan naar hoe die betrokkenheid er dan uit in het echt zou zien. Daar kunnen mensen in de toekomst denk ik iets van leren.

Hoe nieuw is dat idee van een democratisch deficit?

Ik denk dat mensen altijd een sterke neiging hebben gehad zichzelf politiek te willen engageren en betrokken te zijn in het politieke proces. Door de geschiedenis van de mensheid heen is er altijd een democratische tendens geweest, waar ook altijd verzet tegen is geweest van bovenaf. Er zijn altijd voorbeelden te vinden van mensen die dat vervolgens weer aan de kaak stellen. Op dit moment zie je wel dat het ervaren democratisch tekort voor veel mensen veel te groot aan het worden is. Dat verklaart voor een deel misschien het huidige succes van rechts-populistische partijen in veel delen van Europa. Inhoudelijk stellen die op veel vlakken volgens mij niet veel anders voor dan de dominante partijen. Kijk bijvoorbeeld hoe Wilders stemt in de kamer: zeker als het op economie aankomt stemt hij vaak niet anders dan de VVD en het CDA. Wat zijn partij wel biedt is een zeker gevoel van zelfbeschikking en politieke participatie die mensen heel erg missen, en terecht. Misschien wordt er niet altijd de juiste oorzaak aangewezen voor dat verlies van controle en betrokkenheid, maar de gewaarwording zelf is wel terecht.

Je ziet op dit moment een sterk toenemende polarisatie van het politieke debat. Eerder hadden we het erover dat prefiguratieve bewegingen vaak een zeer divers publiek aantrekken. Zijn dit soort bewegingen misschien een antwoord op de verdeeldheid die nu heerst?

Misschien wel. Uiteindelijk is het wel zo dat politiek niet zonder antagonisme kan. Er is een reden dat Occupy het had over de '99%' versus de '1%'. Politiek impliceert een negatief referentiepunt: er iets waar je van af wil, of er is iemand waar jij je nadrukkelijk *niet* mee identificeert. Dat is volgens mij onvermijdelijk. Dit neemt echter niet weg dat het hebben van een gedeeld begrip van wat we *niet* zijn of waar we van af willen ons wel nader tot elkaar kan brengen. Ook al hebben we misschien heel verschillende ideeën of instituties, juist het hebben van zo'n 'constituerend buiten', zoals Laclau dat noemt, maakt dat we misschien meer dezelfde politieke taal gaan spreken.

In die zin gaat het verder dan “de vijand van mijn vijand is mijn vriend”.

Inderdaad, dat zou te simplistisch zijn. Het is meer “we hebben een gedeeld probleem”, bijvoorbeeld de gewaarwording van een democratisch deficit. Of wat daarvan in het verlengde ligt: de gewaarwording van groeiende sociaaleconomische ongelijkheid. Of het feit dat de grootste en machtigste instituties in de economie *too big to fail* zijn en tegelijkertijd enorm veel macht hebben zonder dat daar enige vorm van democratische controle op mogelijk is. Of schuld. Met name voor de Amerikaanse Occupy-bewegingen was dat een zeer belangrijke gedeelde factor: het feit dat ontzettend veel mensen hypotheeken hadden die men niet meer kon afbetalen; studieschulden waardoor men het water aan de lippen stond; drie banen moeten combineren en dan alsnog in de kelders van je ouders moeten wonen. Dat soort dingen zijn een gedeelde smart waar mensen elkaar in kunnen vinden.

Wat interessant is aan die “*We are the 99%*”-slogan is dat die eigenlijk ontstond als “*I am the 99%*”. Het begon met een Tumblr-log waar mensen foto's van zichzelf postten waarop ze een stuk papier vasthielden waarop hun persoonlijke situatie stond beschreven, zoals “Ik heb drie banen en kan niet rondkomen,” of “Ik verloor een been in Irak”. Verschillende verhalen, allemaal ondertekend met “*I am the 99%*”. De suggestie was dat die verhalen en ervaringen weliswaar sterk uiteenliepen, maar toch iets fundamenteels met elkaar gemeen hadden. Hierdoor herkenden die mensen toch iets van zichzelf in elkaar. In zekere zin is dat ook wat die 1% is: de gedeelde

ervaring van waar het ons aan ontbreekt, maar ook waar het die andere nadrukkelijk *niet* aan ontbreekt. Dat soort antagonistische elementen zie je altijd terug, en die zijn volgens mij onmisbaar.

Op dit moment zie je wel dat het ervaren democratisch tekort voor veel mensen veel te groot aan het worden is.

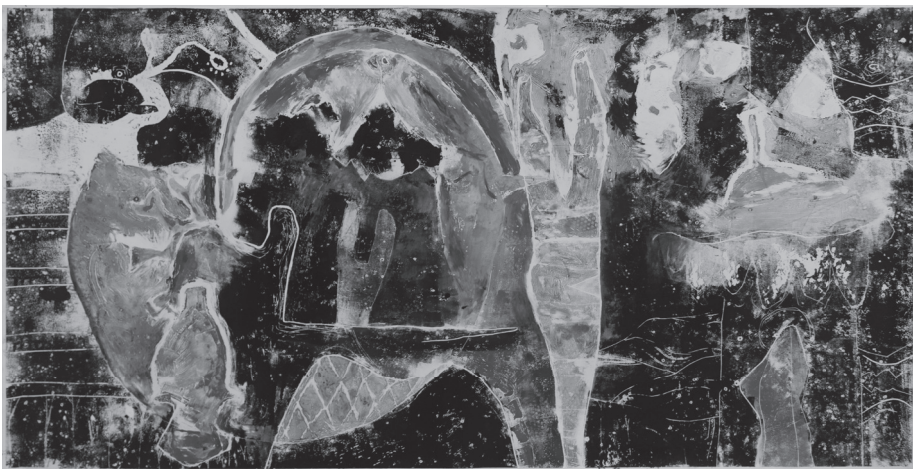
Afsluitend: je bent zelf ook politiek actief, doet mee in demonstraties. Hoe

zie jij voor jezelf de balans tussen de academische theoreticus enerzijds en de activist anderzijds?

Dat is altijd een moeilijke, ja. Er is vanzelfsprekend een bepaald verband, maar hoe dat precies te begrijpen? [Denkt.] Ik ben zelf niet per se onderdeel van de bewegingen die ik met name beschrijf. Ik was bijvoorbeeld niet heel erg betrokken bij specifieke pleinbezettingsbewegingen. Ik denk dat politieke filosofen op allerlei manieren een zeker politiek belang kunnen hebben of een zekere politieke interventie kunnen maken. Dit kan bijvoorbeeld door zichtbaar te maken hoe een aspect van onze politieke realiteit in elkaar zit, of van groter belang is dan we in eerste instantie zouden denken. Er is dus een interessant verband tussen filosofie en politiek activisme in zoverre dat filosofen een reconstructie kunnen geven van, of een alternatief perspectief kunnen bieden op, wat men in de politieke praktijk doet om de wereld te veranderen. Daar zit vervolgens ook weer een bepaald politiek belang in. Daarnaast kunnen politiek filosofen natuurlijk zelf ook een alternatief op de politiek schetsen, hoewel ik zelf wat kritischer kijk naar normatieve politieke filosofie. Voor mij zijn utopieën vooral interessant in de mate waarin ze dienen om kritiek te uiten op de status quo. Wat filosofen en activisten met name gemeen hebben is dat ze beide een politieke interventie proberen te maken die vooral dient om ons ergens op te wijzen. Bijvoorbeeld door de grens te verleggen tussen wat we als legitiem politiek beschouwen en wat we buiten het politieke domein plaatsen. Zo'n interventie hoeft natuurlijk niet per se vanuit anarchistisch of radicaal democratisch gedachtegoed te worden gedaan, maar kan op allerlei manieren. In alle gevallen lijkt het me echter problematisch om te doen alsof je als filosoof écht aan de zijlijn staat en helemaal niks te maken

hebt met wat je beschrijft. Wat dat betreft zou er vanuit de academie ook meer waardering moeten zijn voor de rol die wij in het publieke debat zouden kunnen spelen: politieke filosofie zonder engagement lijkt me eerlijk gezegd doodsaai.





Het tegenovergestelde van de horizon

Filosofisch verhaal

Simon Gusman

‘Communicatiestation Sigma’ staat met grote blokletters geschreven op de koffiemok die voor mij staat. Daarnaast een klein embleem van de Olympische Alliantie. Dezelfde woorden staan op het toetsenbord waarmee ik dit type en op de kleren die ik aan heb. Vreemd eigenlijk, want de enige persoon in Communicatiestation Sigma hoeft er niet aan herinnerd te worden dat ze daar is: dat ben ik zelf. Ik ben de enige die er ooit zal komen.

Tenzij de missie slaagt natuurlijk, maar daar ga ik inmiddels niet meer van uit.

Na de eerste interplanetaire oorlog tussen de grootmachten van het zonnestelsel, bundelden het Marsrijk en het Convenant der Artificiële Manen hun krachten. De één bood mankracht, de ander technologie. Ceremonieel werd het voertuig gelanceerd op de eerste dag van het nieuwe jaar van de oude aardskalender. Ik herinner me het verhaal nog uit de geschiedenisles. Voor de uitvinding van de Planckklok werden de jaren afgemeten aan de tijd die het duurde voor onze bakermat om rond de zon te draaien. Na de catastrofe duurde het nog een tijdje voordat deze manier van tijd meten langzaam uitstierf. Voor deze ene keer werd het stof eraf geblazen. De mensheid was weer verenigd.

De eerste tocht buiten het zonnestelsel was een feit. Al snel bleek het universum uitgestrekter en leger dan gedacht. De spanning was om te snijden. De bestuurders van de kersverse Alliantie zaten op hete kolen. Zo lang de hoop bestond op intelligent leven buiten ons, was er iets waar de mensheid zich samen tegenover kon verenigen. Hetzij als vriend, hetzij als vijand. Er was bewijs gevonden, dat zeiden ze. Als snel werden de eerste helden de diepte in gelanceerd. De R.V. Tawaret. Naarmate de missie vorderde, werd de hoop minder. Talloze planeten, asteroïden en manen met adembemende rotsformaties en een enkele schimmelscultuur.

Voor mij staat een klein wit kastje. Ook hier staat ‘Communicatiestation Sigma’ op. Het kastje projecteert een groenig hologram van de wijde omtrek. Asteroïden, stenen, zwevende stenen. Zweven is eigenlijk een groot woord. Wij zeggen dat iets zweeft omdat zwaartekracht het status quo is. Wij zeggen dat een vogel, een luchtballon of acrobaat de zwaartekracht tart. Maar waar geen zwaartekracht is, kun je haar ook niet tarten. De stenen om mij heen zweven niet. Ze zijn er gewoon.

Wij relateren dingen aan elkaar. De appel hangt aan de boom, de boom staat op de berg. De berg staat naast het meer. Het één is hoger dan het ander. De ene steen is niet boven de andere steen, want er is geen grond om dit aan te staven. De stenen zijn op zichzelf. Leeg.

De legendes spreken van de oudste beschaving op de oude thuisplaneet. Ze leefden in een dorre woestijn, met enkel de zon boven zich. Die brandende schijf aan

de hemel werd aanbeden alsof hun leven er van afhing. Ze gaven hun zonnegod de kop van een havik, want het ding hing daar boven hun hoofden als een machtige roofvogel op zoek naar prooi.

Maar vogels vliegen enkel omdat ze kunnen vallen. Ze gebruiken de kracht in hun vleugels om de zwaartekracht te tarten. Wat zou die oude beschaving bedrogen uitkomen als ze erachter zouden zijn gekomen dat hun opperwezen slechts een hemellichaam was. Niets dat de kracht heeft om door de lucht te vliegen. Een brandende steen in een zo goed als lege ruimte die daar maar een beetje... is. Haar zinderende hitte slechts voelbaar in een lege woestijn, lichtjaren verderop.

Na de catastrofe werd het belangrijke symboolpolitiek. De Maanbouwers wilden de vaste grond voor eens en altijd achter zich laten. Vroeger aanbaden de mensen de dingen boven hen als goden. Nu hadden ze de macht en middelen vergaard om zelf goden te worden. Wisten zij veel dat er niets machtelozer en eenzamer is dan een hemellichaam.

De Marsrijkers hielden er een minder grandioze houding op na. De woestijnen van Mars zouden dienen als een sobere kans om opnieuw te beginnen. Net als de oude beschaving op aarde moesten zij afzien en het beste er van maken onder barre omstandigheden. Pure symboolpolitiek, want om Mars leefbaar te maken hadden ze minstens net zoveel technologie nodig als de Maanbouwers. Toch was een krachtig symbool, een lege woestijn, een schone lei.

Maar een woestijn is nooit helemaal leeg, want zelfs de meest verlaten woestijn heeft een horizon. Het ene stuk zand is dichterbij dan het ander, of verder weg. Niet gerelateerd aan elkaar, maar aan mij. Als ik uit het raam zou kijken zou ik de ene steen

dichterbij zien dan de andere. Maar ik kijk niet uit het raam. Er is geen horizon. Ik kijk naar het hologram. Natuurlijk, het hologram heeft een middelpunt en in dat middelpunt is Communicatiestation Sigma, daar ben ik. Maar ik kijk niet vanuit dat middelpunt, ik zie alle kosmische brokstukken

Vroeger aanbaden de mensen de dingen boven hen als goden. Nu hadden ze de macht en middelen vergaard om zelf goden te worden. Wisten zij veel dat er niets machelozer en eenzamer is dan een hemellichaam.

op dezelfde grootte, als een buitenstaander. Geen god die bovenaan de hemel staat, geen machtige schepper, maar een abstract wezen in een ruimteloze dimensie. Toekijkend op een kosmos waar hij nooit deel van uit zou kunnen maken, al zou hij het willen. Alomtegenwoordig en daarom overal even ver van verwijderd, horizonloos.

Iedere dertig seconden wordt de groene gestalte vernieuwd. Het kastje piept, iedere halve minuut. Hoeveel piepjes zou ik inmiddels gehoord hebben. Het moeten er miljoen zijn geweest.

Wie houd ik voor de gek? Ik weet precies hoeveel het er zijn geweest: 21.037.920. Tel er daar inmiddels nog maar één bij. Dan tel ik de piepjes die mijn dromen achtervolgen niet eens mee. Dat was de eerste maanden wel anders. Toen sliep ik heerlijk. De rust was een van de redenen waarom ik me voor deze missie had opgeven. De rust en de tijd. Tijd voor mezelf. Tijd om die dingen te doen die ik altijd al had willen doen. In alle rust.

Daar kwam langzaamaan verandering in. De eerste tijd wierp ik af en toe een blik op het hologram. Het ruimtestation is niet groot, maar groot genoeg om mijn blik af te wenden. Even in een andere ruimte te gaan zitten, iets voor mezelf te gaan doen. De computer zou wel waarschuwen als het hologram zou veranderen. Nog een piepje, maar in een andere toonhoogte. Tenminste, zo stel ik me dat voor, want ik heb dat piepje nog nooit gehoord.

Waar was ik? Nadat er onverhoopt niets meer vernomen werd van de R.V. Tawaret staakte de mensheid de zoektocht naar buitenzonnestels leven. Dat wil zeggen, ze staakte de tocht. Het zoeken ging door. Niet één grote krachtige ruimtevaarder die de diepte moest trotseren, maar vierentwintig tactisch geplaatste communicatiestations rond het stelsel. Ieder station uitgerust met de beste apparatuur die het Convenant der Artificiële Manen te bieden had. Bemand door moedige Marsrijkers.

Ik was daar één van. Het leek me wel wat: alleen, zonder zorgen, aan de rand van het verkende heelal. De diepte in turen. En turen deed ik. Ik begon steeds langer te staren. Soms betrapte ik mezelf er op dat ik de tijd volledig uit het oog verloor, dat ik geen idee had hoe lang ik zat te kijken. Toen ging ik avonden lang bewust staren. Toch niets beters te doen. Al die activiteiten waar ik eindelijk de tijd voor had hadden hun betekenis aan de rand van deze afgrond verloren. Daar ga ik weer, afgrond, grond, houvast. Zelfs een afgrond heeft een randje van waaraf je er in kan turen. Dat is iets heel anders dan naar beneden vallen, niet wetend wanneer je de bodem raakt. Niet weten of er überhaupt een bodem is. Zelfs dat dekt de lading niet, want zelfs als je valt door een lege ruimte hebt je een gevoel van richting. Hier is slechts stilstand.

Bewijs voor leven was er. We wisten alleen niet waar we het moesten vinden. Het idee was daarom dat ze in ieder geval ons konden vinden als ze in de buurt zouden komen. Daarom scannen we, daarom staar ik. Ze zouden me inmiddels net zo goed in kunnen pluggen. *Life support*, kunstmatig coma, computer eraan hangen en die piepjes rechtstreeks mijn bovenkamer in sturen. Mijn werk zou door een machine gedaan kunnen worden, maar dit is goedkoper. Laat mensen af en toe een rondje lopen. Laat ze hun eigen koffie te zetten. Geef ze het idee dat ze meer zijn dan computers. Vrije tijd, vermaak en andere vormen van zingeving. Dat kost minder energie dan een geavanceerde computer nodig zou hebben.

Om die reden kan het niet enkel aan de computer overgelaten worden. Langdurige lange afstandscommunicatie tussen hier en de bewoonde werelden zou te veel energie kosten. Je vraagt je af waarom ze het communicatiestations hebben genoemd. Ze konden het zich niet permitteren dat de computer een signaal zou sturen voor

iedere komeet die langs zou komen. Niet dat ik hier ooit een komeet langs heb zien komen, maar toch, er moest iemand zijn. Eén bemanningslid om de signalen te interpreteren, te kijken of het een teken van intelligent leven is.

Dit station is naar deze plek toe gelanceerd. Eenmaal op deze plek aangekomen is er genoeg energie om duizenden jaren in leven te blijven. Verder is er een extra batterij om één signaal terug te sturen. Eén boodschap. Intelligent leven: vriend of vijand. Ik zie het ding hier naast me liggen. Er staan dezelfde letters als op ieder door mensenhanden gemaakt voorwerp in een omtrek van.... tja... lichtjaren.

Minstens dertig lichtjaren, want zo lang heb ik gereisd om hier te komen. Niet dat ik me daar bewust van was. Ik werd pas wakker uit mijn kunstmatige slaap toen ik hier aankwam. Daar konden ze niet op besparen, want een wakker mens kan de snelheid van het licht niet verdragen. Te veel indrukken, overbelasting van de hersenen. Toen ik wakker werd voelde dat als een wedergeboorte. Mijn leven op Mars is als een halfvergeten droom. Het voelt alsof ik altijd hier geweest ben. Tussen de asteroïden. Gewoon bestaan.

Totdat het hologram verandert. Ik het leven ontdek. Dan is het tijd. Tijd voor Protocol Alpha. Als ambassadeur van de mensheid moet ik de aliens inlichten over onze cultuur, onze beschaving. Ik moet ze vertellen over hoe de mensheid hele planeten van levenloze landmassa's omtoverde tot paradijselijke oorden. Hoe de mensheid de technologie vond om zelf hemellichamen te maken. De manen van Uranus, volledig uit metaal en plastic opgetrokken. Hoe vrijgevig ze is. Hoe ze hun kennis wil delen met ieder wezen dat het horen wil. Ik zou hun ruimteschepen betreden. Ambassadeur en gids. Ze de weg wijzen. Huiswaarts.

Dertig jaar. Er vanuit gaande dat ze de snelheid van licht bereikt hebben. 30 jaar heen, 30 jaar terug. Meer dan een halve eeuw, en dan reken ik de tijd dat ik hier zit niet eens mee. Als ik bedenkt dat er een halve eeuw voordat ik vertrok nog oorlog woedde. Mens tegen mens. Wat zou er in de tussentijd gebeurd zijn? Wat weet ik van de mensheid? Wat ben ik meer dan een veredeld geschiedenisboek? Een reliek uit een lang vervlogen tijd, zelf rijp voor de geschiedenisboekjes.

Een ambassadeur van een mensheid die niet meer bestaat. Als de nieuwelingen vriendschappelijk zijn tenminste. Anders is er een ander protocol. Protocol Epsilon Delta. Er is niet genoeg energie voor laserkanonnen, voor neutronenbommen. Er is wel genoeg voor vernietiging. Zelfvernietiging. Niet eens genoeg om schade aan te richten aan de vreemdelingen. Alleen om maar geen kennis in handen van de vijand te laten vallen. Het tegenovergestelde van een ambassadeur. Twee knoppen. Eén om een signaal terug te sturen. Eén om er een einde aan te maken.

Toen ik nog hoop had op een signaal van leven had ik het idee dat het allemaal ergens naartoe ging. Dat ik later zou vertellen hoe ik steeds meer ging staren naar het hologram. Hoe ik steeds minder mens werd. Net op het moment dat mijn hand op die knop zou rusten zou dat andere piepje me uit mijn lijden verlossen. Ieder moment zou in dienst komen te staan van dat moment en daardoor betekenis krijgen. Ieder dal was

er om er later weer uit te klimmen en dichterbij dat moment te brengen. Ik zou een held zijn omdat ik heb moeten afzien. Een offer voor de gehele mensheid. Door dat moment zou het het allemaal waard zijn geweest.

Soms beweegt mijn hand naar die knop. Missie gefaald. Einde verhaal. Maar dan denk ik: Waarom nu? Waarom dit moment? Waarom dit piepje? Wat maakt dit moment ondraaglijker dan ieder ander moment? Er is niets gebeurd. Er gebeurt niets. Het gaat nergens naartoe. Er is geen reden om te zeggen dat het nu genoeg is geweest. Met het vervallen van de hoop vervalt ook dat punt op de horizon waar ik naartoe beweeg. Wat geldt voor ruimte geldt ook voor tijd. De horizon is komen te vervallen. Ik kan de momenten niet plaatsen ten opzichte van andere momenten, er geen lijn in aanbrengen. Ze zijn niet anders dan de stenen om me heen. Leeg.

*Net op het moment dat mijn hand
op die knop zou rusten zou dat
andere piepje me uit mijn lijden
verlossen. Ieder moment zou in
dienst komen staan van dat moment
en daardoor betekenis krijgen.*

Dit verhaal zal ook te lezen zijn in het tijdschrift De Horizonvreter, dat later zal verschijnen.