

Splijtstof
Jaargang 47, nummer 3
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

Ilaria Flisi en Gaia Klabbers (hoofredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Denis Hamer en Selina van der Laan (beeldredactie), Esmée van den Wildenberg (eindredactie), Sami Dogan, Mark van Doorn, Stefan Schevelier, Jochem Snijders, Pieter Theunissen, Jan Werkman, Piet Wiersma.

Bestuur

Wouter Veldman (voorzitter), Ilaria Flisi (secretaris), Rene van Son (penningmeester)

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 in deze editie en op de cover komen van de hand van beeldredacteur Selina van der Laan. De foto's van het Splijstofsymposium op pagina 9, 57 en 58 zijn gemaakt door Ted van Aanholt.

Rectificaties

Ondanks het scherpe oog van de redactie, zijn er enkele foutjes in de drie recente edities van Splijststof geslopen:

46-4: Het Status Quaestiones interview was natuurlijk met Mathijs van de Sande en niet met Mathijs van der Sande. Tevens staan op pagina 49 verkeerde auteurs vermeld bij het interview. De juiste auteur is Jochem Sniijders.. Het interview met Lisa Doeland werd gevoerd door Wouter Veldman en niet door Wouter Veltman. Ten slotte miste in de illustratieverantwoording de vermelding dat de omslag een kunstwerk van Daan Mulder toonde.

47-1: In de illustratieverantwoording staat dat de illustratie op de omslag van de Jimi Burgman is, dit moet Jim Burgman zijn. Bekijk zijn werk op:
<https://www.instagram.com/jimburgman/>

47-2: In de redactielijst mist onze geliefde redacteur Mark van Doorn. In de illustratieverantwoording wordt gezegd dat Dennis Hamer student is in de Research Master Social and Political Philosophy. Dit moet echter de Research Master Philosophical Ethics zijn. In de inhoudsopgave staat vermeld dat de Filosoof op de Arbeidsmarkt Boris Brugman was, maar dit moet natuurlijk Boris van Meurs zijn.

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

Off the Record

Gerda Hendriks-Reinders is het nieuwe gezicht van de koffiehoeck

Door Gaia Klabbers

25

Filosoof op de arbeidsmarkt

René ten Bos was de afgelopen twee jaar Denker des Vaderlands en vertelt over zijn nieuwe boek *Extinctie*

Door Mark van Doorn

43

Status Quaestionis

filosoof en oud-ambassadeur **Catalin Avramescu** over radicalisme

Door Pieter Theunissen en Ted van Aanholt

59

In den vreemde

Over de buitenlandminor **Randen van Europa**

Door Sami Dogan

79

PODIUM

Do Animals Think With Their Eyes? <i>Bas van Woerkum</i>	11
Understanding “Ostensive” Self Talk <i>Josephine Elena Pascoe</i>	17
In strijd met jezelf <i>Luca Tripadelli</i>	31
Depressive Realism: Depressive or Realistic? <i>Sander Bisselink</i>	71
What if Sci-Fi Starts Philosophizing? <i>Max Stolk</i>	85
On Inexactness <i>Piet Wiersma</i>	99



FORUM

<i>Filosofisch verhaal: The Wooden Duck of Edinburgh</i> <i>Ilaria Flisi en Ted van Aanholt</i>	55
<i>Recensie: Splijstofsymposium</i> <i>Daan Lijdsman</i>	93
<i>Interreview: The Constructivist Turn in Political Representation</i> <i>Ilaria Flisi</i>	111
<i>Boekrecensie: Waar kunnen we landen?</i> <i>Wouter Veldman</i>	117



Introduction

Emotions are a pain in the neck sometimes.

We have all been there. One day you might start to feel useless, as if you were not adding value to anything you put efforts in. No matter how many times your loved ones tell you that you are a fundamental part of their lives and no matter how many accomplishments you achieve, this feeling of uselessness keeps eating away at you. But emotions are also bliss. On the other side of the spectrum, you can start to feel like everything in your life finally goes smoothly. No matter how many small issues you find along the way, positive emotions help you in dealing with them and in seeing them as small and insignificant obstacles.

Emotions have a huge impact on our daily life but their philosophical journey has been a real rollercoaster. Emotions had their “Golden Age” with Aristotle, who acknowledged that emotions (which he calls *pathe*) influence voluntary actions and that they might have a positive function. Let’s take an example. It is July 9th, 2006. At the Olympiastadion in Berlin, Italy and France are playing to determine the winner of the 2006 FIFA World Cup. At the 111 minute mark, Marco Materazzi and Zinedine Zidane jog up the pitch close to each other, Zidane turns away from Materazzi when the Italian centre-back whispers something. Zidane suddenly stops, turns back and head-butts Materazzi’s chest, knocking him to the ground.

Supposing Aristotle was present at the match, I think he would have commented that although Materazzi insulted Zidane (or his sister, apparently), the Frenchman should have controlled his emotions. What we all saw on the screen was an example of emotional impetuosity. Zidane was not able to control his anger, he did not cultivate his emotions well. In Aristotle’s opinion, *pathe* are not only a fundamental part of our lives but they are also fundamental component of a good life and a good character. Emotions enable us to select the important aspects of a situation in order to act properly. However, in order to play their role, *pathe* need to be cultivated. What should Zidane have done? Let’s assume that the Frenchman at least knew that a head-butt was not the right answer to the Italian’s words. In this case, he acted as an *akratic* or weak-willed person, he knew what he should have done but did not do it. Alternatively, he could have felt a disruptive anger but decided not to act upon it. In this case, he would have been an *enkratic* person, superior to the *akratic* one because he did not react with a head-butt. This is still not what the virtuous person would do. A virtuous agent, namely an agent who excellently cultivated his/her character, experiences *pathe* in the right way, to the right extent, and on the right occasions. Zidane should have realized that a head-butt was an excessive reaction to Materazzi’s insult, that the 111 minute mark of the final was not the right moment to express his anger and, therefore, he should have not given space to this disruptive emotion in the first place. The cultivation of emotions is as important as the cultivation of reason: the

truly virtuous person will not only reason well about what to do in particular circumstances, but will also feel the appropriate *pathe*. In a nutshell, Aristotle thought that emotions are a fundamental and indispensable part of our life. They can be cultivated and play a fundamental role in the good life but they can also disrupt reason and action and lead to nefarious ends.

Golden ages tend to pass, however. With Kant, emotions saw a huge drop in popularity. It has to be admitted that Kant never used the word “emotion”. Rather he distinguished three phenomena: affects (*Affekten*), passions (*Leidenschaften*), and moral feelings (*moralisches Gefühl* or *sensus moralis*). Affects are feelings of pleasure and displeasure that obstruct rational reflection; they are usually sudden and rash, an outburst of feelings that cannot coexist with prudential rationality. Passions, on the other hand, have a contradictory nature: they prevent us from comparing a specific inclination to all other inclinations in a specific moment. They are evil and immoral but they make us smart, so to say, because they make us think about the means to satisfy them. However, according to Kant, humans, unlike animals, also have moral feelings and moral judgements, which are connected to reason.

Because passions are evil and immoral, and because affects are only agitations of the soul, they are not related to morality. The only emotions that Kant sees as linked to morality are moral feelings but they are nonetheless connected to each other in a peculiar way. Emotions have a cognitive but not a moral value, they cannot tell us what to do, this is a task that only belongs to reason. If Kant were sitting next to Aristotle at the Italy-France match, he would say that the fact that Zidane was angry should have informed him that Materazzi harmed him somehow, but reason should have told Zidane that head-butting Materazzi was not the right thing to do. Therefore, emotions do not guide or control rational deliberation and action; rather they are a sort of interference. The paradigm of action, according to Kant, is the autonomous action, which is produced by duty and reason. To act based upon emotions is a form of heteronomy.

After the Dark Ages, emotions have been reintroduced in the philosophical discourse in a positive light. However, the way in which philosophers talked about them was sort of parallel: bad emotions lead to negative outcomes and good emotions to positive outcomes. In this paradigm, anger does not bring any advantage, it just causes evil actions.

But what about the bright side of negative emotions? I bet we have all seen the animation movie *Inside Out* (if not, watch it ASAP and be careful: the following paragraph contains a spoiler) in which the protagonists are five basic emotions – Joy, Anger, Disgust, Sadness and Fear – and, eventually, it is Sadness who saves the day. What *Inside Out* shows us, in a funny and pleasant way, is that emotions generally considered negatively can have positive aspects and offer some benefits. This is precisely what Spleijtstof has tried to explore and focus on during its Symposium, which took place on May 16 and to which the current issue is dedicated. During

the Symposium – titled “Splijstof stares into the Abyss” – and in the present themed issue, we have tried to offer a positive understanding of some emotions which have traditionally been seen as only wicked and obnoxious. Can we avoid implicit social biases? Is AI able to eliminate them in a way that humans cannot? Is it desirable to eliminate implicit social biases in the first place? What role does shame play in group identity? And what role does hate play in our personal identity? How should democracy address hate? These and other questions have been addressed by the three keynote speakers and the two student speakers. If you missed them but you are still curious about their answers, in the issue you can find a report of the event.

To conclude the Symposium, the fourth edition of the Film&Philosophy series took place. In the almost full Theaterzaal C Aoife McNerney, PhD student at Radboud University and Mary Immaculate College (University of Limerick) talked about emotions in animated movies and introduced the movie *Spirited Away* (2001). After having explored the role of emotions in the history of philosophy, McNerney argued that what makes *Spirited Away* so philosophically interesting is that it reverses what we traditionally focus on when it comes to reading and understanding the emotional lives of others. For instance, we tend to emphasize the role of facial expression and gesture, which in animations movie are usually less important than the world created around them. This suggests, she argued, that human beings read emotion both from and into a variety of sources and this allow us to understand both the world of animation as well as our own world.

Most of the articles in the present issue deal with allegedly negative emotions and their benefits, but there is no shortage of other pieces: interviews (among which one with René ten Bos), book reviews, short stories, and other podium and column pieces. Gaia and I really enjoyed this second leg of our journey together as editors in chief, which took us to a diverse and heterogeneous, but also fascinating and intriguing place. We wholeheartedly hope you will enjoy it as well, but in case you do not, ask yourself “what are the benefits that my disapproval brings along?” and maybe we will have succeeded in our aim.

Ilaria Flisi





Do Animals Think With Their Eyes?

Bas van Woerkum

That disproportionally big, mushy thing up there in our heads – we normally assume it to be the sole seat of reason, the stuff that makes us capable of complex thought and intelligent behavior. Cognition, most people believe, is bound to the brain.

But might it be possible that what we normally call “cognition” does not happen exclusively in brains, but also in sense organs like the eyes? Before you exclaim that philosophers are getting crazier by the day, let me try to put things in a different light.

Many people today, including scientists, believe something along the lines of “big brain equals high intelligence, and vice versa”. All that demanding computational work, the reasoning goes, requires lots of space. While I am not denying the importance of brains for intelligent behavior, there is one major problem with this line of thought: some animal species display highly intelligent behavior, while having brains one-tenth the size of your little toe.

So where do we look for an explanation of this anomaly?

Let me first state how we will *not* find it: by looking even closer at brains. Focusing on brain-to-body ratio, the number of neurons, the amount of connections between these neurons or how densely they are packed, all these proposed “solutions” have proved to be insufficient. The answer, rather, is to be found outside the brain, in the bodies of animals. The eyes, and visual perception in general, play an especially big part in cognition.

What eyes are for

To appreciate how eyes can be a part of thinking or cognition, we have to ask what eyes are *for*. Why did they develop? And why are there so many different kinds of eyes? Normally, lay people and scientists alike consider the eyes as passive receptors that simply process incoming light. However, if we look closely at the different kinds of eyes that exist, we can see how they give rise to intelligent and complex behavior. To appreciate this, we should conceive of the eyes as active organs, rather than passive receptors. That is, we have to look at how eyes are *used* in the real world. Input is never just input, but *acquired* or *sought for* input.

When we embrace this view, we notice that eyes developed to detect different features of the environment, with different animals detecting different kinds of “energy” and in different ways. Moreover, this detection directly guides behavior; after receiving visual information, animals *act* on that information, they move so as to *change* what they see. In philosophy, the approach that studies the *active use* of the body and the senses in cognition, is aptly called “embodied cognition”. Embodied cognition

provides vital insights into the nature of cognition and perception. And while there is more to bodies and cognition in general than just eyes, eyes are definitely important and – quite ironically – commonly overlooked.

Small-brained creatures: vipers and bees

Human beings can only see “visible light”, electromagnetic radiation with a wavelength between 400 and 700 nanometers. While the word “visible” nicely illustrates how preoccupied we humans are with ourselves, there are animals that can see electromagnetic radiation of different wavelengths. Pit vipers, for example, are able to detect infrared light. They do so with the infrared-receptors that are located between their eyes and nostrils. These receptors allow them to easily find prey, because the

While humans can be misled by camouflaging colors and can mistake, say, a branch for a worm, vipers are never fooled.

body temperature of living organisms is higher than the temperature of the environment. This means that, while humans can be misled by camouflaging colors and can mistake, say, a branch for a worm, vipers are never fooled. As a result, pit vipers do not need to plan

or consult their memories to find food – the evidence that there is a living animal is right there, in their perception of the world. As philosophers say, the “cognitive load” is partly carried by the viper’s visual organs. The planning and remembering that we would normally ascribe to brains, is in this case achieved by the viper’s infrared receptors.

Now, vipers are not the only species in the animal kingdom with stunning visual perception. Consider another species: honey bees. These bees have even smaller brains than pit vipers, yet they are known for their exquisite sense of direction and their abilities to find the “right” flowers to pollinate. How do they do this? Once again, we have to consider what it would be like to *see* as a bee. Bees can detect three light phenomena that humans cannot: ultraviolet light, iridescence and polarized light.

The first phenomenon is light of longer wavelengths than humans can see: ultraviolet light. This allows bees, quite literally, to see the *color* of nectar. What looks like a dull yellow flower to human eyes is far more interesting for bees. The ability to perceive ultraviolet light means that they perceive the center of such flowers to have a purple-like glow, which gradually fades into bright yellow at the ends. At least, that is the best job I can do in helping you visualize it. Bees unmistakably see the presence of nectar on flowers.

But that is not even the most fascinating part. Bees are also able to detect a phenomenon called “iridescence”. Iridescence is the play of colors you can, for example, detect on soap bubbles. The next time you happen to be in the presence of a soap bubble, notice how it changes color depending on your viewing angle. This is as close

as we can get to imagining what it is like for a bee to circle around a flower. The petals of different flowers show characteristic iridescent patterns. Thanks to this intriguing ability, bees immediately recognize the type of flower they have chosen to pollinate.

Now you might wonder: how do bees find these flower in the first place, if they are miles and miles away? Look at the sky outside. What do you see? On a clear day, it appears to be entirely blue. Not if you are a honey bee, though. Bees can *see* the polarization of the sky. Polarization is the changing pattern of colors that is created by particles in the air scattering the photons emitted by the sun. This acts as a compass to bees; as long as even the tiniest patch of sky is visible, they can use it to guide their long-distance travels.

Big-brained mammals like us would need considerable memory storage and probably some technological devices to do what a bee does naturally with a brain the size of a sesame seed. As we have seen, this is simply because the cues are literally in their field of view. To be sure, bees need to remember *some* stuff, but remarkably less than a human being would to achieve the same behavior.

It's the eye of the spider

My hope at this point is that you are at least agnostic, and that my final tiny-brain-smart-animal example – which involves spiders – will pull you over the edge. Whether or not you like spiders, their eyes are extremely interesting. Portia spiders are a species of spider that are known for taking large detours through forests to catch prey. As they have brains the size of a pinhead, this is somewhat surprising. They should have been completely and utterly stupid, if we follow the brain-only assumption. A brief lesson in portia spider eye anatomy helps to understand the ins and outs of the matter.

Portia spiders have eight eyes. Six so-called secondary eyes and two bigger primary eyes. The former detect movement, while the latter are for distinguishing color and fine detail. Each of the primary eyes consist of a lens, attached to a kind of tube and then another lens. The second lens magnifies the image of the first one. They effectively see a very small patch of the world, analogous to shining a flashlight in the dark. But that's not all. The light that enters their eyes splits up into different "layers" stacked one after the other in the eye tube, depending on wavelength or color. The portia spider can move its eye tube around the first lens, which allows it to focus on a particular wavelength. Say it wants to catch an ant at a distance in the forest. Before "tuning into" the ant, it performs advanced scanning behavior of its environment, after which it will strike. Then, with their intricate eyes, portia spiders can focus on just that ant (which gets magnified) and exclude all the irrelevant, distracting other colors that make up its environment. Its whole visual field, then, consists of the ant – nothing more and nothing less.

The eyes of pit vipers and honey bees, but especially those of portia spiders, illustrate that eyes can filter out irrelevant information before it is sent to the brain, or provide visual information that humans can't directly obtain. To be sure, animals

always need some kind of brain to process visual information, but eyes can already account for a big part of planning, focusing, remembering and a whole lot of other cognitive processes. Everything these animals need to know is right in front of them, so they can immediately act on it.

We are animals too

“Sure,” you might think, “some animals have complex eyes to compensate for their tiny brains. But us humans, big-brained creatures that we are, we do not need that.” However, considering the importance of eyes in small-brain creatures like pit vipers, honey bees and portia spiders would not it be illogical to dismiss this importance in big-brained organisms? Do not get me wrong: brains are very important for intelligent behavior, but why should the brain *take over* everything in organisms with relatively big brains? If brains indeed did take over the whole cognitive load, we would need a double explanation: one for small brains and one for big brains. This seems very counterintuitive to me.

Think for a moment about that big-brained, tentacled animal that is said to be the most intelligent of the invertebrates: the octopus. Apart from the fact that their nervous systems are downright alien (the majority of its neurons are located in its arms, and the rest is split between the “central brain” in its head and the “optic lobes” behind its eyes), their eyes are extremely complex and intriguing. Octopus eyes evolved

separately from vertebrate eyes.

When light hits their eyes, it is not focused into a single point (like in humans) but scattered into different wavelengths (or colors). Octopuses can adjust the depth of their eyeballs in the eye sockets, as well as the distance between the lens and retina. Due to this ability,

The way that we perceive the world through our senses and how that shapes our thinking processes, is the only one way among a huge variety of possible ways.

octopuses can focus on particular objects by tuning into a particular wavelength. Surrounded by the darkness of the deep sea, such eyes come in handy. So, while octopuses have big brains that do contribute to their intelligence, the way they *use* their eyes also plays a crucial role in their cognitive behavior. Without these eyes, even those big octopus brains would be groping in the dark.

Naturally, we arrive at a final species: *homo sapiens*. My guess is that most people assume that our eyes are somehow “neutral” and our vision likewise. We just perceive the world as it is – simple as that. After discussing just a couple of different kinds of eyes, this perspective seems naively simplistic. Eyes, and other human and nonhuman animal sense organs as well, are organs that animals actively *use*, and humans – as animals – are no exception. At this point, you probably wonder: so, do we also *think* with our eyes? And if so, *how*? The answer to the first question is obviously “yes”. The

second I will leave for you to ponder. But think of this humbling fact: the way that we perceive the world through our senses and how that shapes our thinking processes, is only one way among a huge variety of possible ways. We are not at the center, and it is time to start seeing this.



Understanding “Ostensive” Self Talk

Josephine Elena Pascoe

1. Introduction

We talk all the time: probably the largest part of human communication is carried out through spoken words that we address to one another. As a matter of fact, we talk so much that we also talk to ourselves, even more than we would be ready to admit. Self talk has been a subject of numerous studies in psychology, neurology and philosophy of language; what might have seemed like a rather puzzling phenomenon, is now fully, or almost fully, understood in all of its aspects. Inner speech is indeed known to be related to many psychological functions such as reasoning, planning, focusing and self- motivation. For example, reciting to yourself the grocery list helps you to memorize it; promising yourself that you will tidy up your house helps you both plan your actions and also motivate yourself to carry them out. In our everyday life, many similar examples of functional self talk can be found.

However, there is one particular kind of self talk that remains somewhat troublesome, and which nevertheless is experienced almost daily by all of us. Think of all the times you have been looking around the house for your misplaced car keys; after you finally locate them, you tell yourself: “there they are!”. Why do we do that? In such situations, we indeed just achieved our goal, and there seems to be no useful addition in the fact that we tell ourselves where the keys are. It is thus tempting to regard this kind of inner speech as a mere by-product of otherwise useful inner speech: it might well be the case that, by engaging so often in self talk, we end up doing so even when there is no point in it. Yet, this explanation feels rather unsatisfying, and not just because by-product explanations are unsatisfying in general: when one thinks about it, it does seem that by telling ourselves “there they are” we are doing something. But what would that be?

The aim of this paper is to suggest that ostensive self talk has the purpose to focus one’s attention to the completion of trivial tasks that might otherwise go unnoticed. In order to do so, I will start by considering Bart Geurts’s paper as a useful review that builds the right framework to solve the present issue.¹ Then, I will move on to argue that ostensive self talk might be a tool for focusing one’s attention on the completion of a task. To support this claim, I will refer to Victor Fernandez-Castro’s paper that introduces the notion of observative speech acts in the discussion of inner speech; more specifically, the paper focuses on how this kind of self talk is an aid for focusing one’s attention in executive tasks.² Finally, I will show how Donald Norman and Tim

1 Bart Geurts, “Making sense of self talk”, *Review of Philosophy and Psychology*, 9, 2 (2018), 271-285.

2 Victor Fernandez Castro, “Inner speech in action”, *Pragmatics and Cognition*, 23, 2 (2016), 238-258.

Shallice’s theory of action claims that the employment of attention in the selection of action sequences can avoid errors and slips of action,³ so that the presented account of ostensive self talk can be understood not only as possible, but also fairly plausible.

2. The continuity of self talk with social talk and its cognitive functions

Geurts’s main concern is to introduce a theory of communication that is able to make sense of self talk. As he explains, this notion is quite problematic on the account of the received view, which defines communication as an exchange of information: indeed, what would be the point of exchanging information with oneself? However, the issue can be solved when communication is understood as a social practice of which the main purpose is to carry out commitments.⁴

According to Geurts, Lev Vygotsky⁵ has the merit to have highlighted the developmental aspect of inner speech: in his account, self talk is an internalization of social talk, and such internalization is associated with the development of all higher mental functions. Evidential data for this claim can be found in toddlers that start

Self talk is an internalization of social talk, and such an internalization is associated with the development of all higher mental functions.

engaging in overt self talk, that is, they speak to themselves out loud, as soon as they begin to talk. Gradually, this practice of self talk becomes increasingly internalized, until it evolves into silent inner speech.⁶ Vygotsky’s account has been substantiated by numerous studies regarding not only the practice of self talk in toddlers, but also its cognitive functions: as Geurts states, “[s]

elf talk has been shown to be associated with a variety of psychological functions, including reasoning, problem solving, planning and plan execution, attention and motivation”.⁷

Thus, using Vygotski’s position as a starting point, Geurts holds the view that self talk is a practice that is continuous with social talk. According to Geurts, the main purpose of communication is not exchanging information, but rather establishing

3 Donald A. Norman, Tim Shallice, “Attention to action: willed and automatic control of behavior”, in *Consciousness and self-regulation*, red. Richard J. Davidson, Gary E. Schwartz, David Shapiro (Boston: Springer, 1986)

4 Geurts, “Making sense of self talk”, 273, 278.

5 Lev Vygotski, “The genesis of higher mental functions”, in *The Concept of Activity in Soviet Psychology*, red. James V. Wertsch (Armonk: Sharpe, 1981), 272. Originally published in Russian in 1960.

6 Geurts, “Making sense of self talk”, 272

7 Geurts, “Making sense of self talk”, 274-274

commitments, for a fundamental need of social agents is to coordinate their actions, and commitments are coordination devices; thus, by establishing commitments through communication, agents are able to rely on one another and to act accordingly.⁸

Commitments, that must be understood as obligations, are mostly directed towards others, but can also be directed towards oneself; therefore, the main purpose of self talk is to coordinate one's actions: one makes plans for herself by establishing private commitments that she intends to carry out. This enables Geurts to give a satisfying account of self talk: telic commitments, that is, commitments to goals in the future, usually have the form of promises, and, when private, correspond to the agent's intentions; moreover, atelic commitments, that have the form of statements, in self talk coincide with the agent's beliefs; finally, self-addressed questions have the aim to coordinate reasoning processes by establishing what issues the agent needs to address, and they do so by committing the agent to answer the question. It is clear that all these kinds of self talk enable the agent to coordinate her actions, just as social talk does.⁹ Moreover, self talk should not be seen as a dyadic activity between different mind compartments, in a way that speaker and addressee could still be distinguished: its key feature is indeed addressing oneself (i.e. reproaching oneself, giving oneself orders and so on).¹⁰

However, while solving most aspects of self talk, Geurts' theory of communication fails to consider the ostensive self talk that is the main concern of this paper. In this framework, one could say that by telling myself "there they are", I am pointing to myself where my car keys are; however, being able to tell myself where the keys are implies that I have already seen them, making this act of me pointing to them useless: indeed, being the task concluded, it seems that there is no more need for action coordination. Thus, one could argue that this specific kind of self talk is a mere by-product after all, caused by a general internalization of social interaction.

On the other hand, it seems that ostensive self talk could be understood as a tool to help us focus our attention: indeed, similar cognitive functions of self talk have been identified. One example amongst many others is a study by Akira Miyake *et al.* that showed that inner speech has a role in supporting task switching performance by serving as a goal retrieval aid. As the authors explain, "it seems clear that, at least under some circumstances, adults spontaneously recruit inner speech to facilitate their set shifting performance".¹¹ The idea is that inner speech has a regulatory role in the control of switching between tasks by retrieving the requested task from long term memory; in trials where the subjects were also asked to perform verbal unrelated tasks

8 Geurts, "Making sense of self talk", 278

9 Geurts, "Making sense of self talk", 280-283

10 Geurts, "Making sense of self talk", 278

11 Akira Miyake et al., "Inner speech as a retrieval aid for task goals: the effects of cue type and articulatory suppression in the random task cuing paradigm", *Acta Psychologica*, 115 (2004), 124.

(i.e. reciting the days of the week), the time they needed to switch between the tasks increased significantly. The study claims that self talk has a role in helping the agents focus on the task they need to complete; thus, it seems reasonable to suppose that this could also be the case for ostensive self talk. This suggested function of self talk is supported by Fernandez Castro's article on the role of inner speech in the regulation of attention: as I will show in the next section, his account provides extremely useful insights to solve the current issue.

3. Self talk and attention

Fernandez Castro begins by highlighting a fundamental distinction to be made when investigating inner speech: rather than understanding it as a representational vehicle of thoughts, that is, what allows us to have conscious access to our thoughts, inner speech should be regarded as an activity, something that we do with a specific purpose. In line with Vygotsky's and Geurts' accounts, Fernandez Castro holds that inner speech is an internalized version of social linguistic interactions, and “given that many functions of outer speech cannot be characterized as informing or exchanging information, inner speech cannot be characterized only in terms of recruiting a representational vehicle”.¹²

The activity view can thus easily explain all the numerous cognitive functions that inner speech has been shown to have. As a matter of fact, each of these functions can be tracked to the functions that outer speech exhibits in social context: as outer speech has effects on behaviors and cognitive responses on hearers, inner speech has the same effects on the agent. As Fernandez Castro stresses, the importance of understanding this account of self talk is understanding that inner speech does not have a unique proper function, but it has as many as outer speech does.¹³

How does then self talk relate to attention? Fernandez Castro considers the role of inner speech in executive tasks, that is, tasks that require executive psychological functions such as planning, control of attention and monitoring. The paradigmatic example he employs is cooking: while following a recipe, you tell yourself the steps you are about to make in order to focus your attention on the relevant objects in the working space; suddenly, when you see the sugar on the table, you tell yourself “oh, the sugar”, realizing you forgot to put it in the dough. The key to understanding this function of inner speech is in the ostensive power of language in general: when pointing something to someone, we do so in order to focus their attention to it; this can also be done by uttering sentences such as “the sugar is over there”. In the same way, it seems that by addressing similar expressions to ourselves, we are directing our attention to something relevant to our current task.¹⁴

12 Fernandez Castro, “Inner speech in action”, 243.

13 Fernandez Castro, “Inner speech in action”, 245.

14 Fernandez Castro, “Inner speech in action”, 246, 249.

Using the notion of ‘observatives’ introduced by Kukla and Lance,¹⁵ Fernandez Castro explains how the speech acts employed in these situations are not assertions, as one would believe *prima facie*; indeed, it seems that their functions go beyond merely stating something. Rather, these ‘observative’ speech acts are used to focus one’s attention on something, and what they do is express a speaker recognition episode. The main aspect that distinguishes observatives from assertions is that one cannot perform an observative without perceptual access to the event, for, if this were not the case, the function of expressing a recognition would not be fulfilled. Thus, what we are doing when self-addressing such observatives, is ‘observing things to ourselves’ in order to focus our attention.¹⁶

Inner speech should be regarded as an activity, something that we do with a specific purpose.

Going back to the car keys example, say that you are searching for them around the house while also being distracted by a phone call, or maybe you are preoccupied because of your tardiness: it is possible that you might finally find your keys, and yet, not realizing it, you might keep looking pointlessly while holding them in your hand. Luckily, we tend to be aware enough of our actions in similar tasks, and it can well be the case that we are thanks to the aid of ostensive self talk: by telling ourselves “there they are”, what we are doing is calling our attention to the fact that the task is completed. Moreover, I have described in the last section how it seems somewhat paradoxical that one would tell herself where the keys are, after having obviously already located them. However, this aspect can now be understood as necessary: as already explained, for an observative speech act to successfully focus one’s perceptual attention, the speaker, or agent, needs first to have perceptual access to the object of her utterance; indeed, how could you tell yourself where your keys are if you have not seen them? Thus, what a self-directed observative does is to focus our attention on something we see to avoid it going unnoticed.

To make one last step in my argument, I will consider next Norman and Shallice’s account of the role of attention in action. Until now, I have argued how self talk might have a role in focusing the agent’s attention during a task; in the next section, referring to Norman and Shallice’s theory of action, I will argue that attention is actually often required in simple and trivial tasks such as the ones discussed in this paper, and that the way in which we often focus our attention is by engaging in self talk.

15 Rebecca Kukla, Marc Lance, ‘Yo!’ and ‘Lo!’ (Cambridge: University Press, 2009).

16 Fernandez Castro, “Inner speech in action”, 249-250.

4. Attention and action

The main roles of attention that Norman and Shallice (1986) concentrate on, and that are relevant to the present issue, are (1) carrying out under deliberate control, when desired, action sequences that are usually performed automatically, in order

Attention is a tool employed only when needed or desired, and when that is not the case, simple and well known sequences of actions are carried out automatically.

to suppress unwanted actions or to enhance wanted ones, and (2) preventing conflicts between incompatible actions when required.¹⁷ Indeed, both functions resonate with the car keys example that has been sketched in the previous section: (1) explains how attention is needed to conclude the action and (2) explains

how attention can help the agent focusing on the finding of the keys while being distracted by other activities or thoughts.

According to their theory, a simple well-learned action sequence can be represented by a schema that, once triggered, leads to the selection of the proper movements and actions to perform in order to complete the sequence. Moreover, when a schema is triggered, “it continues to operate, unless actively switched off, until it has satisfied its goal or completed its operation”.¹⁸ In this view, attention is a tool employed only when needed or desired, and when that is not the case, simple and well known sequences of actions are carried out automatically.

Norman and Shallice highlight the fact that attention is usually not involved in this kind of tasks, except in the initial selection of a sequence of actions: the simple reason behind this is that, especially in the case of skilled acts, attentional control would be too slow and it would require too much energy to allow for accuracy and timing.¹⁹ This is well known to musicians, who in order to perform do not have to pay attention to every single movement of theirs, and, should it be the case that they did, the quality of their performance would decrease; even more commonly, most of us know the difference in effort and attention that runs between our first few driving lessons and when we have finally learned how to drive.

However, sometimes attention is not even employed in the initiation of actions: to illustrate this, Norman and Shallice describe the case of capture error, that is, the case in which the agent performs an unintended action without conscious control or knowledge. An example from familiar daily life is the one of a man walking out of his house to go to his car and stopping on the porch to put on his boots as if going to work in the garden. According to the theory, a schema that controls an incorrect

¹⁷ Norman, Shallice, “Attention to Action”, 3.

¹⁸ Norman, Shallice, “Attention to Action”, 4.

¹⁹ Norman, Shallice, “Attention to Action”, 9-10.

action can be triggered more strongly than the correct one, thus leading the agent to error. Most importantly, the authors refer to a study made by Reason,²⁰ according to which “people typically rate themselves as being “preoccupied” and “distracted” in the situations in which lapses occur”.²¹

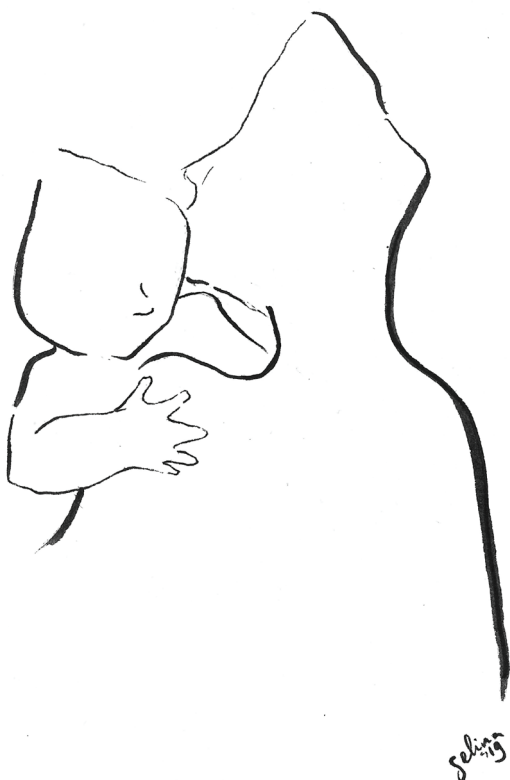
What does this mean for ostensive self talk? To answer this question I shall consider the car keys example one last time. Norman and Shallice’s focus is on how attention is relevant in action selection; however, this does not need to be intended only as the control on the beginning of a sequence of actions. For example, the control of a hand movement would require attentional resources both to start the motion and to control its termination.²² Thus, we can reasonably suppose that capture errors can occur not only in the initiation of an unwanted action, but also in the failure of termination of a completed task. If this is true, it is clear why one would have a valid reason to tell herself “there they are” when she finds the keys: rather than being a mere by-product, ostensive self talk has the function to control the agents’ attention in simple, well-known tasks that could easily be carried out automatically. Thus, it might seem trivial that one stops searching for her keys when she finds them; however, since it is also possible (and common) that this might not be the case, employing ostensive self talk to point to oneself where they are located avoids the possibility of slips of action, such as the capture errors just described.

In conclusion, to make sense of self talk of the ostensive kind, I have started by considering Geurts’ theory of communication, which understands self talk as a tool for action coordination; secondly, since in Geurts’ account it remains unclear how ostensive self talk could coordinate action, I have discussed observative inner speech acts as explained by Fernandez Castro, to illustrate how an agent engages in self talk also to focus her attention during tasks by pointing things to herself. Finally, I used Norman and Shallice’s theory of attention in action, according to which attention is employed in simple tasks in order to avoid slips of action. This was used to argue that self talk of the ostensive kind could in fact have the important role to coordinate actions also by focusing the agent’s attention on their completion, which might otherwise go unnoticed.

20 James Reason, “Lapses of attention in everyday life”, in *Varieties of attention*, red. Raja Parasuraman, David Roy Davies, (New York: Academic Press, 1983).

21 Norman, Shallice, “Attention to Action”, 10-11.

22 Norman, Shallice, “Attention to Action”, 11.





Gerda Hendriks-Reinders

“Ik ben nog zo fit als een hoentje! Ik zorg wel dat ik niet binnen blijf zitten. Ik heb mijn jeugdvriend weer terug gekregen.”

Hoe heet u eigenlijk?

Gerda. Maar ze noemen me Erna, want mijn zusje kon vroeger de ‘G’ niet uitspreken.

Erna werkt sinds kort bij de koffiehoeke. Op maandagmiddag, dinsdag en donderdag. We praten over romantiek, koekjes, verlies, filosofie en kapsters, met als kers op de taart: een gouden tip tegen een kater.

Ik tref Erna in de koffiehoeke, gebogen over een romannetje dat ze snel weglegt als ik naar haar toe loop. ‘Bent u er klaar voor?’ Ze antwoordt hartelijk: ‘je vraagt maar hoor!’

Hoe bent u op onze faculteit terechtgekomen?

Dat is via een werkbedrijf sociale voorzieningen gegaan. Dat is voor mensen die zijn afgekeurd voor het gewone werk. Ik heb eerst achttien jaar in de schoonmaak gezeten. Maar ik zit met mijn artrose en nekhernia. Ik heb al drie keer een pijnbehandeling gehad en ik zit op een operatie te wachten, maar dat ga ik niet doen. Vind ik te eng. Ik heb eerst een jaar thuis gezeten want ze hadden geen werk voor me. (*Ze lacht*) maar ik heb wel doorbetaald gekregen. Toen ben ik hier terecht gekomen.

Heeft u zelf ook wat met theologie, religiewetenschappen of filosofie?

Nou nee, doen jullie maar lekker je ding. Wat houdt dat eigenlijk in?

Ik probeer haar uit te leggen waarom ik filosofie studeer.

En vind je *dat* mooi? Ingewikkeld allemaal... Wij mochten dat vroeger niet.

Had u wel willen studeren?

Ja, ik had wel kapster of iets willen worden. Mijn kinderen mochten het wel, maar die wilde allebei het leger in want dat werd goed betaald.

Ik heb een vriendin die mij al zeventien jaar knipt. Ik heb het altijd kort, want dat staat netter. Ik doe zelf die blonde lokjes erin, maar ik ben nog niet grijs hoor. Ik had

veel krullen van me eigen. Twee kappers zijn uren bezig geweest om het eruit te halen. Toen kwam ik thuis en werd ik met de mattenklopper de keukenkast ingeslagen. Ik heb die krullen nooit meer terug gekregen.

Wat lijkt u zo leuk aan kapper zijn?

Kapster. Nou, die vriendin van mij, die is dus kapster en dat is hartstikke leuk. Het is dankbaar werk, laat ik het zo zeggen. Dit werk ook wel, maar toch niet zoals ik dat als jong meisje had gewild. Maar ja, je moest echt met veertien jaar werken, dan konden vader en moeder naar de bingo. Of ja, stiefmoeder. Mijn eigen moeder heb ik niet gekend. Die is weggegaan en nooit meer teruggekomen. Ik wil er niks mee te maken hebben. *(Ze kijkt op en lacht)*, maar ik heb gelukkig mijn jeugdvriend.

Voordat we verder praten over de hereniging met haar jeugdvriend vraag ik naar haar familie. Ze vertelt dat ze veel mensen is kwijtgeraakt die dichtbij haar stonden.

Wat heftig, hoe bent u daarmee omgegaan?

Nou we hebben therapie gehad. Maar ze stoppen je helemaal vol met pillen. Dus we dachten, we stoppen daarmee en we gaan het eigens oplossen met praten. Ik en mijn

*Maar ja, je moest echt met
veertien jaar werken, dan konden
vader en moeder naar de bingo.*

man samen en met mijn vriendin en mijn vader. Mijn vader werd daarna dement. Helemaal gek in de kop. We moesten hem gedwongen op laten nemen. Hij had zijn auto *total loss* gereden, zo bij de burens de tuin in.

Echt een verschrikking. Met oudjaar waren we nog bij hem. Met nieuwjaar zei ik tegen mijn man: “er is iets gebeurd”. “Je bent gek”, zei hij. Om negen uur kregen we een telefoontje. Mijn vader was dood. Hij was gevallen in de huiskamer.

Op slag dood. Aan de ene kant vond ik het wel fijn. Want als je dat ziet hoe die moeten leven, dat gun ik niemand. Ik heb tegen mijn huisarts gezegd dat ik euthanasie wil als ik dat krijg. Als je dat van tevoren aangeeft, dan doen ze dat.

Maar ik ben nog zo fit als een hoentje! Ik zorg wel dat ik niet binnen blijf zitten. Ik heb mijn jeugdvriend weer terug gekregen, want daar mocht ik vroeger van mijn vader niet bij komen. Ik kwam hem tegen op een bruiloft, drie jaar nadat mijn man was overleden. Hij heet Max. Ja, echt iedereen stond er versteld van.

Hoe oud waren jullie toen het begon?

Ik was toen vijftien. Toen was het anderhalf jaar aan. Stiekem dan hè, tot ik hem aan mijn vader voorstelde. Toen moest hij er weer uit. Want mijn vader kende zijn familie weer en die deugde dan weer niet. Dat heb ik met alle jongens gehad hoor. Bij mijn man waar ik 40 jaar mee ben geweest ook. Ik heb hem gewoon naar de huiskamer

gestuurd en ik ben op de wc gaan zitten. Na tien minuten was hij nog niet terug, dus ik dacht, dan is hij goedgekeurd. Toen kwam ik pas de woonkamer in. Wat dat betreft had ik een hele strenge vader.

Andere tijden misschien ook wel?

Ja (*knikt instemmend*), maar wel betere tijden dan nu. Ja, vind ik wel. De kinderen zijn niet meer zo dankbaar. Ze krijgen te veel. Computers, telefoons, noem maar op. Dat hadden wij vroeger niet. Toen gingen we nog touwtje springen en belletje trekken. Nu zie ik geen kinderen meer buiten.

Ik heb pas sinds vijf jaar een telefoon en ik heb er een hekel aan. En de computer, daar heb ik ook een hekel aan. Ik kreeg een laptop van mijn zoon. Ik vroeg hem: “denk je dat ik weet hoe dat werkt?” Echt niet. Ik ben iedere dag aan het proberen, maar het schiet niet op. En dan moet je afsluiten... en ik maar proberen. Zegt mijn vriend: “moet je die kant proberen”. Ik zeg: “sodemieter op”, daar heb ik het geduld helemaal niet voor. Ik heb er nooit wat mee gehad. Mijn man wel, die deed ook poker en alles. Maar het interesseert me niet. Ik heb wel een Ipad, maar alleen voor de bingo. Ja echt, iedere avond zit ik bingo te spelen. Televisietje aan en bingo spelen.

Ik heb ook Netflix en mijn tv is groot, niet normaal. Ik had eerst een andere, die was groot zat. Maar mijn vriend vond van niet. En een draadloze stofzuiger, heb ik ook nog gehad. Ja ik weet niet waar hij mee bezig is. Hij is te goed voor de mens vind ik.

Wonen jullie ook samen?

Néé, ik wil er niet mee samen wonen. Gewoon een latrelatie heb ik gezegd. Weer een nieuw iemand in huis? Daar zou ik niet meer aan kunnen wennen. Hij woont vlak bij me om de hoek. Mijn oudste zoon vind het ook leuk, hij zegt “je doet maar”. Maar anders had ik ook wel gezegd, ik moet gewoon aan mijn eigen denken. Want je merkt wel, als je mensen verliest raak je veel vrienden kwijt. Zelfs mijn hartsvriendin.

Hoe komt dat?

Ja, dat weet ik niet.

Ze konden het verlies niet aan?

Ja, dat denk ik. Zo leer je wel de mensen kennen.

Ik kreeg dus laatst een televisie van hem en die was echt zó (*ze spreidt haar armen*). Nou toen kreeg ik echt tranen in mijn ogen. Hij werkt bij de ijzergieterij en dat is heel zwaar werk. Dus ik zorg wel dat ik eten voor hem heb iedere dag.

Jullie eten iedere dag samen?

Nee, maar op zondag kook ik voor hem voor de maandag en de dinsdag. En dan komt hij weer eten en neemt hij weer wat mee. Dan op vrijdag komt hij slapen en dan gaan we in het weekend stappen. Gewoon bij ons, bij de Kroon.

En dan gaan jullie biertjes drinken?

Ja hoor, daar ben ik niet vies van. En mijn vriend ook niet (*ze schiet hard in de lach*). Bier, wijn, ik drink van alles. Maar ik ben er nog nooit ziek van geworden. Eén keer maar, met dropshot. De zus van mijn vriend had me van alles te drinken gegeven. Ik wist echt niet meer hoe ik thuis ben gekomen. Mijn vriend heeft me toen in bed gelegd.

Verder geen katers?

Nee, ik neem altijd twee paracetamol in.

Voor het slapen?

Nee, voor ik naar het café ga. Ja, dan heb je geen hoofdpijn en ook geen kots. Ja ja, zo noemen ze dat.

Hoe ziet uw ideale zondag eruit?

Nou, dan gaan mijn vriend en ik wandelen of de kringloopwinkels af. Dat vind hij leuk voor zijn kleinkinderen. Dus dan gaan we een beetje neuzen. En wandelen dus, dat doen we ook heel veel.

Als u één ding zou kunnen veranderen aan de wereld, wat zou dat dan zijn?

Drugs. Daar is een heleboel leed mee. Ik heb het meegemaakt met mijn zoon en met mijn petekind. Ik vind het een verschrikking, dat zouden ze moeten afschaffen over de hele wereld. Ik zie het met mijn kinderen, maar ook andere kinderen die alles van de ouwelui kapot maken en het geld jatten. En dan toch lief blijven tegen je kinderen.

Ik vraag het fatsoenlijk of ik schuif met dat kaartje, want ik heb er een hekel aan om het te zeggen.

Ik heb hem aangepakt, mijn oudste zoon. Die is in het leger verslaafd geraakt. Ik ben daar heel streng op geweest, maar hij is me daar nou dankbaar voor. Dat hij er vanaf is gekomen. En

dat probeer ik nu ook bij mijn petekind. Haar pak ik ook aan. En gegarandeerd zal ik het voor het voormekaar krijgen.

Hoe doet u dat dan?

Nou je moet zeggen: het tast alles aan. Je gebit, mijn zoon heeft alles moet trekken terwijl wij veel geld hebben uitgegeven aan een beugel. Het tast echt alles aan. Ook je leven.

Ik wil dat ze naar mij komt, want naar mij luistert ze wel. Ze heeft een vriendje, maar die is hartstikke jaloers. Belde haar moeder gister weer op, trammelant weer. Ik zeg:

“nou, van de week komt ze weer naar mij”. En het is een heel knap poppetje hoor, maar ja, ze heeft de bouw van haar vader hè? Dat vind ze heel erg. Ja, toen is ze jointjes gaan roken want ze zegt “daar val je van af”. Nou echt niet hoor.

Hoe bevalt het hier in de koffiehoek?

Af en toe is het wel vermoeiend. Vooral met die kleine kannetjes. Dat merk je echt wel in je armen. Ja echt wel hoor, per thermoskan gaan er twee kannetjes in. Ik heb geteld en ik zet 45 kannen koffie op een dag.

Hoeveel mensen die koffie komen halen betalen daar ook voor?

Ja, nou ik weet natuurlijk niet wie er student is en wie niet. Dat weet ik nu nog niet. Want iedere keer dat ik het vraag dan hoor ik ‘nee ik zit hier op kantoor’, maar hij ziet er wel uit als een student. Ja, hoe moet je dat dan weten? Dat vind ik wel een probleem hier. En mensen gooien ook een hoop buitenlands geld erin waar we niks aan hebben.

Gaat dat geld naar de faculteit?

Nee, dat gaat naar de receptie. Voor zover ik het begrepen heb kopen ze daar nieuwe spullen van. En de koffie wordt er van betaald.

Sommige studenten vinden dit systeem oneerlijk

Ja, maar ze zeggen tegen mij: “houd het alsjeblieft in de gaten.” Maar ja, ik ga niet aan iedereen vragen of ze student zijn. Dat vertik ik. Van de week kwamen er ook drie, die hadden niks bij. Toen zei ik: “pak maar gewoon koffie”.

Ik vraag het fatsoenlijk of ik schuif met dat kaartje, want ik heb er een hekel aan om het te zeggen. Ik heb het maar scheef gezet, dan zien ze het beter. Ik vind een beetje lullig, want ik weet, studenten zitten al heel krap.

Mag u zelf de koekjes kiezen?

Ja, ik doe er af en toe luxe erbij. De bokkenpoten vinden ze hier lekker, beter dan die droge marietjes. Sommigen pakken er drie of vier bij een kopje bij ieder kopje koffie die ze komen halen. Dat vind ik niet leuk want anderen krijgen dan niks.

“Duurt het nog lang?”

Ze kijkt naar de berg met vieze kopjes die is verschenen terwijl we praatten. Ik bied aan om te helpen, maar daar wil ze niks van horen.



Today I like myself
I want to remember this
forever

In strijd met jezelf

Walging van zelfobjectivering als betekenisgeving

Luca Tripaldelli

Hij buigt zich naar me over en vraagt, de ogen half gesloten: ‘Heeft u veel avonturen beleefd, meneer?’ ‘Dat gaat wel,’ antwoord ik werktuigelijk, terwijl ik terugdeins om zijn bedorven adem niet te hoeven ruiken. Ja, ik zei dat automatisch, zonder erbij na te denken. Meestal ben ik er inderdaad nogal trots op dat ik zoveel avonturen heb beleefd. Maar ditmaal zijn de woorden me nog niet over de lippen of ik word razend op mezelf: ik heb het gevoel of dat ik lieg, dat me mijn hele leven lang nog nooit iets is overkomen dat op een avontuur lijkt, sterker nog, ik weet niet eens wat het woord avontuur betekent.¹

Dit citaat komt uit de roman *Walging*, geschreven door Jean-Paul Sartre. In deze passage beschrijft de hoofdpersoon, Antoine Roquentin, zichzelf als iemand die avonturen heeft beleefd. Hij heeft hierbij echter het gevoel dat hij liegt. Dit komt overeen met wat Sartre *kwade trouw* noemt. Kwade trouw betekent namelijk dat je de manier waarop de mens bestaat ontkent. Zo neemt Roquentin de rol aan van iemand die avonturen heeft beleefd. Deze rol is echter in strijd met wie Roquentin werkelijk is. Niet zijn vrijheid maar deze rol bepaalt zijn antwoord. Dit betekent dat hij zichzelf tot een ding reduceert dat avonturen heeft beleefd. Hiermee heeft Roquentin zichzelf geobjectiveerd. Roquentin is dus een subject dat zich tegenstrijdig tot object reduceert.

Roquentin Walgt van zichzelf door deze contradictoire zelfobjectivering. Walging is volgens Sartre een stemming waardoor wij onmiddellijke toegang krijgen tot het zijn.² Dit betekent dat deze stemming het bestaan treffender aan ons onthult.³ De zelfobjectivering is dus volgens het citaat te koppelen aan Walging. Dit is interessant, aangezien het in het boek *Walging* duidelijk is dat de Walging ten opzichte van de mens een speciale rol heeft binnen de Walging van het bestaan in het algemeen.

Het is dan ook deze speciale rol van de mens die ik binnen dit paper onderzoek. Dit onderzoek doe ik aan de hand van de onderzoeksvraag: Hoe verhoudt de

1 Jean-Paul Sartre, *Walging*, red. Marianne Kaas (Amsterdam: De arbeiderspers, 1999), 62-63.

2 Jean-Paul Sartre, *Zijn en het Niet*, red. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2003), 31.

3 Walging met hoofdletter verschilt van walging zonder hoofdletter. Walging is een stemming waardoor we direct toegang krijgen tot het zijn. Dit verschilt met de gebruikelijke betekenis van walging, aangezien we dan meestal alleen een fysieke afkeer bedoelen tegenover iets wat we vies vinden. Walging als stemming kan zich wel uiten door middel van de fysieke walging, maar fysieke walging hoeft niet in elk geval Walging als stemming te impliceren. Om verwarring te voorkomen zal ik de Walging als stemming met hoofdletter aanduiden en de fysieke walging zonder hoofdletter. De gelijknamige roman *Walging* zal ik cursief aanduiden.

door Sartre beschreven zelfobjectivering zich tot de Sartriaanse walging? Deze vraag behandel ik door de begrippen “zelfobjectivering” en “Walging” uiteen te zetten, om vervolgens op basis van deze uiteenzetting beide begrippen aan elkaar te koppelen. Binnen deze uiteenzetting speelt het Sartriaanse begrip kwade trouw een belangrijke rol als verbindend concept.

Na deze conceptuele analyse zal ik beargumenteren dat deze koppeling ons een bepaald inzicht biedt dat ook vandaag de dag van praktisch nut kan zijn. Zo zal ik beargumenteren dat zelfobjectivering een verklaring is voor de polarisatie in de samenleving tussen groepen zoals rechtse activisten en linkse activisten. Het is door de Walging ten opzichte van zelfobjectivering dat we uiteindelijk elk van deze groepen kunnen bekritisieren en nuanceren, om hiermee polarisatie tegen te gaan. Zo laat ik zien wat de positieve aspecten zijn van Walging en wat de negatieve aspecten zijn van het betekenis geven aan je leven door zelfobjectivering.

De Walging

Zoals gezien in de inleiding refereert Walging naar een grondstemming waardoor het bestaan aan ons wordt onthuld. Wat betekent dit? Voordat we dit kunnen beantwoorden dienen we het verschil tussen de grondstemming van de Angst en de Walging te specificeren. De Angst komt al eerder voor bij Kierkegaard en Heidegger. Waarom heeft Sartre de Walging naast de Angst geïntroduceerd?

Het lichaam

De Walging gaat een stap verder dan de Angst door het lichaam bij de stemming te betrekken. Volgens Sartre is bewustzijn altijd belichaamd-bewustzijn. De diepe waarneming van onszelf is als een vleselijk iets dat desondanks geen ding is. We

De diepe waarneming van onszelf is als een vleselijk iets dat desondanks geen ding is.

zijn puur bewustzijn noch puur object.⁴ Doordat het bewustzijn niet zonder lichaam kan bestaan zijn we gebonden aan een perspectief: onze facticiteit. De Walging is een soort ontologische ongemakkelijkheid met betrekking tot het

hebben van een lichaam. Hierdoor zijn we namelijk aan een gedeeltelijk en contingent perspectief gebonden.⁵ Beide stemmingen staan wel in verband met elkaar, omdat ze allebei het bestaan onthullen.

4 Dennot Moran, “Revisiting Sartre’s Ontology of Embodiment in Being and Nothingness,” in *Ontological landscapes: recent thought on conceptual interfaces between science and philosophy*, red. Vesselin Petrov (Berlijn: De Gruyter, 2011), 266-267.

5 Ibid, 270.

Een andere relatie die het lichaam met Walging heeft, is dat Walging zich kan uiten door fysieke walging. Zo ervaart de hoofdpersoon Roquentin de absurditeit van het bestaan doormiddel van het lichamelijke gevoel van walging.⁶

Mercier heeft een zwaar geparfumeerde, zwarte baard met een rossige glans. Iedere keer als hij zijn hoofd bewoog ademde ik een wolk parfum in. En toen werd ik plotseling wakker uit een slaap die zes jaar had geduurd. Het beeld vond ik opeens lelijk en stompzinnig en ik realiseerde me dat ik me hartgrondig verveelde.⁷

Deze fysieke walging confronteert Roquentin hier op zeer intense wijze met het object waarvan hij walgt. Deze vorm van walging resulteert in ontologische Walging. Door deze intense, fysieke confrontatie met een object wordt hij namelijk intens geconfronteerd met het bestaan in het algemeen.

De boomwortel passage

Om de Walging beter te begrijpen is het belangrijk om de boomwortel passage te analyseren. In deze passage heeft Roquentin een sterke aanval van Walging en hierdoor wordt het bestaan zeer treffend aan hem onthuld:

Ik wist niet meer dat het een wortel was. De woorden waren verdwenen en, met hen, de betekenis van de dingen, de manier waarop je ze moet gebruiken, de onbeholpen merktekens die mensen op de buitenkant hebben aangebracht. [...] Nog nooit had ik er, vóór deze laatste dagen, een vermoeden van gehad wat bestaan betekende. Ik was net als iedereen, net als de mensen die in hun voorjaarskleren langs de zee wandelen. Net als zij zei ik ‘de zee is groen; dat witte stipje daar hoog in de lucht is een meeuw’, maar ik besepte niet dat al die dingen bestonden, dat de meeuw een meeuw was ‘die bestaat’; meestal onttrekt het bestaan zich aan onze waarneming. [...] Het was de stof waaruit de dingen zijn gemaakt, de boomwortel was gevormd uit bestaan. Of laat ik het zo zeggen: de boomwortel, de hekken van het park, de bank, het iele gras van het gazon, dat alles was verdwenen; de verscheidenheid van dingen, hun eigen karakter was alleen maar schijn, een vernisje. Dat vernislaagje was weggesmolten en wanstalige, weke massa’s bleven over, chaotisch – en naakt, van een angstaanjagende, obscene naaktheid.⁸

6 Carolyn Michaels Kerr, “Stomaching the Truth: Getting to the Roots of Nausea in the Work of Jean Paul Sartre and Flannery O’Connor,” *Christianity and Literature* Vol. 60, No.1 (2010): 68.

7 Sartre, *Walging*, 15.

8 Ibid, 201-202.

Volgens Sartre classificeert de mens normaal gesproken het bestaan in abstracte categorieën om zo betekenis te geven aan het bestaan en onze concrete waarneming van dit bestaan.⁹ Deze categorieën en de alledaagse waarnemingen zijn echter superfiel en missen ‘het bestaan’ zelf en de contingentie van dit bestaan. Zo vertekent deze opdeling van het bestaan in abstracte categorieën onze alledaagse concrete waarnemingen.

De Walging is het moment waarop men dit alles realiseert en daarmee beseft dat we een verkeerd beeld hebben van het bestaan. De Walging is dus de onthulling waarbij alles behalve het pure bestaan wegvalt. Sartre gebruikt zelf het voorbeeld van de zee om dit duidelijk te maken. De mens geeft volgens Sartre betekenis aan de zee door deze te karakteriseren als iets waar men zijn vrije tijd kan spenderen door er in te zwemmen. Zo wordt de zee als decor en werktuig gebruikt voor het menselijke bestaan.¹⁰ Los van het menselijk bestaan is de zee echter een onbekende en angstaanjagende massa. De zee bestaat dus niet werkelijk als menselijk decor, maar als een bestaan dat los staat van de betekenis die de mens hieraan toekent.

De contingentie van het bestaan

Dit alles gaat gepaard met de realisatie dat er geen reden is voor ons bestaan. Het bestaan, inclusief ons eigen bestaan, is contingent.¹¹ Er is een *wat* maar er mist een *waarom*. Dit betekent niet dat er geen noodzakelijkheid bestaat. De zwaartekracht is bijvoorbeeld een noodzakelijke wet. Als ik iets laat vallen dan zal dit noodzakelijk naar beneden vallen. Het bestaan van de noodzakelijke zwaartekracht is echter wel contingent: er is geen reden waarom deze noodzakelijke wet bestaat.

Door de contingentie van het bestaan realiseert Roquentin dat het bestaan te veel is, aangezien het geen noodzakelijke plaats meer heeft binnen de wereld. Hiermee wordt bedoeld dat het bestaan een aftakeling is.¹² Hij realiseert zich dat je als bestaande volledig moet bestaan, dus ook als aftakeling. Door dit alles heeft Roquentin moeite met het verteren van het bestaan. Dit werkt hetzelfde als een fysieke walging van een rotte ui. De intense confrontatie met de geur zorgt dat je moeite hebt met het verteren van de ui, wat een gevoel van misselijkheid veroorzaakt.

Zo werkt het ook met de ontologische Walging. De mens is namelijk gewend om in een betekenisvolle wereld te leven. Als deze betekenis plots wegvalt dan is dit zo een intense en confronterende verandering om te verwerken dat men deze verandering

9 Ibid, 201.

10 Ibid.

11 Ibid, 212.

12 Ibid, 203.

moeilijk kan verteren. Deze verandering zorgt voor ontologische Walging, maar ook voor fysieke walging, aangezien het hier net als bij de ui om een te heftige confrontatie gaat die misselijkheid veroorzaakt.¹³

Walging van de mens

Ook het menselijke bestaan is te veel: ‘We wisten ons met het bestaan geen raad, we zaten onszelf in de weg en er was geen enkele reden, voor geen van ons, waarom we er zouden zijn.’¹⁴ Of God nu bestaat of niet, de mens heeft geen langdurige plek op de aarde en is geboren om te sterven.

Door de realisatie dat het bestaan contingent en te veel is, acht Roquentin het bestaan betekenisloos.¹⁵ Omdat er geen reden meer is *voor* het bestaan, is er volgens hem ook geen reden meer *om* te bestaan. In het boek *Walgt Roquentin* dan ook van mensen die betekenisvol doen terwijl het leven betekenisloos is:

Ik laat mijn blik door de zaal gaan en een intense afkeer maakt zich van mij meester. Wat heb ik hier te zoeken? Waarom heb ik me tot een discussie van het humanisme laten verleiden? Waarom zitten de mensen hier? Waarom eten ze? Zij weten niet dat ze bestaan, dat is zo.¹⁶

Roquentin vraagt zich hier af waarom hij betekenisvol doet. Dit is namelijk een leugen tegenover zichzelf en Roquentin *Walgt* hiervan.

Kwade trouw

Bij onze analyse van Walging zijn we iets opmerkelijks tegengekomen. Zo blijken er situaties te zijn waar de mens liegt tegenover zichzelf. Dit lijkt een contradictoire situatie, aangezien de leugenaar en voorgelogen persoon dezelfde persoon zijn. Hoe kun je de waarheid weten en toch tegen jezelf liegen? Dit behandelt Sartre in zijn hoofdwerk *Het zijn en het niet*. In dit werkt noemt hij een leugen tegenover jezelf kwade trouw.

De ontkenning en de identiteit

Kwade trouw is volgens Sartre een interne ontkenning van het bewustzijn. Hij vergelijkt deze ontkenning met de leugen. Het verschil tussen de twee is dat

Door de contingentie van het bestaan realiseert Roquentin dat het bestaan te veel is, aangezien het geen noodzakelijke plaats meer heeft binnen de wereld.

¹³ Ibid, 13-14.

¹⁴ Ibid, 203.

¹⁵ Sartre, *Walging*, 211-212.

¹⁶ Ibid, 193.

bij kwade trouw men zichzelf voorliegt. Dit lijkt contradictoir aangezien het moeilijk is te begrijpen hoe we onze eigen leugens kunnen geloven als we ons bewust zijn van deze leugens.¹⁷

Sartre benadert deze contradictie door de notie van geloof te onderzoeken. In plaats van eerst bewijsmateriaal te onderzoeken en op basis hiervan te geloven, geloof je bij kwade trouw in eerste instantie en neem je vervolgens niet de moeite om naar bewijs voor dit geloof te zoeken. Een voorbeeld hiervan is liefde. Te kwader trouw ontmoeten we iemand waartoe we ons aangetrokken voelen en geloven meteen dat die ander ook van ons houdt. De kleinste gunstige reactie wordt dan als een indicatie van liefde gezien.¹⁸

De situatie is echter niet zo simpel. Volgens Sartre begint kwade trouw met de bewustwording dat we zijn wat-we-niet-zijn en niet zijn wat-we-zijn. Dit betekent

*Hierdoor heeft de mens
een gebrek aan identiteit,
aangezien de mens niet kan
samenvallen met een identiteit.*

dat de mens niet kan samenvallen met zichzelf. Hierdoor heeft de mens een gebrek aan identiteit, aangezien de mens niet kan samenvallen met een identiteit. Volgens Sartre is de mens onbepaald en heeft hierdoor volledige keuzevrijheid.¹⁹ Je bent te kwader trouw

als je deze vrijheid ontkent en doet alsof je samenvalt met een identiteit. Er wordt dan gepoogd om aan de vrijheid te ontsnappen door een menselijke natuur en daarmee een bepalende identiteit te creëren.²⁰

Zo is het bijvoorbeeld te kwader trouw wanneer je zegt dat je wiskunde niet begrijpt en op basis van deze determinatie van je bestaan besluit dat leren voor de toets zinloos is. Dit is in strijd met het menselijk bestaan, aangezien je dan je vrijheid ontvlucht. Als je immers goed oefent is het slagen voor een wiskunde toets zeker haalbaar. Het punt is hier dat je de vrije keuze hebt om je toets te maken of niet. De verantwoordelijkheid van deze keuze is niet af te schuiven op een veronderstelde determinatie van je menselijke natuur.

De ober

Om kwade trouw beter te begrijpen is het toereikend om Sartre zijn voorbeeld van de ober te analyseren. Dit voorbeeld betreft een ober die te goed de rol van ober vervult.

17 Joseph F. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 78-79.

18 Ibid, 86-87.

19 Ibid, 88.

20 Ibid, 91.

Hij beweegt zich te snel, te precies en heeft een net iets te gediensstige aandacht voor de gast. Hierdoor komt de ober volgens Sartre over als een automaat en het gedrag van de ober als een spel. De ober geeft zichzelf de mechanische eigenschappen van dingen.²¹ De ober in dit voorbeeld probeert samen te vallen met de identiteit van een ober. Dit omdat de gasten van de ober verwachten dat hij zijn ceremoniële rol realiseert.²² Hierdoor wordt het gedrag van de ober bepaald door het beeld van een ober, dit wil zeggen de verwachting die mensen van een ober hebben. Het is een ideaalbeeld waarvan iedereen verwacht dat de ober hiermee samenvalt. Zoals we echter hebben gezien is de mens vrij en hierdoor kan de ober niet samenvallen met zichzelf. Doordat de ober handelt alsof dit wel zo is, is hij te kwader trouw.²³

Walging van zelfobjectivering

Tijdens onze analyse van kwade trouw om het liegen tegenover jezelf beter te begrijpen zijn we iets interessants tegengekomen. Zo zijn er mensen die pogen met een bepaald ideaalbeeld samen te vallen. Hiermee reduceren ze hun vrije menselijke bestaan op contradictoire wijze tot een ding. Wat betekent dit?

Het ding

Deze reductie is wat Sartre zelfobjectivering noemt en dit is een vorm van kwade trouw. Zoals we hebben gezien is de mens volgens Sartre vrij en daardoor onbepaald. Natuurlijk heeft de mens een verleden en aangelegenheden die hem beïnvloeden, maar deze bepalen de mens niet.²⁴ Dat je dyscalculie denkt te hebben en altijd onvoldoendes haalt voor wiskunde, hoeft niet te betekenen dat je in de toekomst geen voldoende kunt halen. Doen alsof je hierdoor wel bepaald wordt is een leugen tegenover jezelf en daarmee te kwader trouw.

Door jezelf vaste eigenschappen te geven die jou zouden moeten bepalen objectiveer je jezelf. Als je bijvoorbeeld zegt dat je een ober bent dan zeg je in feite dat je samenvalt met de identiteit van een ober. Hierdoor bepaal je jezelf als iets waarvan we alle eigenschappen kunnen kennen. Zo maak je jezelf tot object dat volledig te bevatten zou zijn door een subject.²⁵

In *Walging* Walgt Roquentin van andere mensen omdat ze zichzelf objectiveren. Zo zit Roquentin in een bepaalde passage met een kennis te eten wanneer hij een jong stel opmerkt. Dit stel probeert de betekenisloosheid van het bestaan te ontvluchten

21 Sartre, *Het zijn en het niet*, 122-123.

22 Ibid, 122.

23 Ibid, 123-124.

24 Ibid, 190-191.

25 Ibid, 123-124.

door zichzelf te objectiveren als ideaal stel om hier vervolgens betekenis uit te halen. Hiermee liegen ze eigenlijk tegenover zichzelf, aangezien het leven betekenisloos is. Deze contradictie zorgt voor een gevoel van Walging gericht op dit stel.²⁶

Zelfobjectivering in de praktijk

Roquentin Walgt dus zowel van het betekenisloze bestaan als van de mensen die proberen dit betekenisloze bestaan betekenisvol te maken door zichzelf te objectiveren. Dit alles lijkt niet kwalijk, maar dit verandert wanneer men de conceptuele analyse toepast op hedendaagse problematiek. Neem bijvoorbeeld de linkse Anti-Fascistische Actie (AFA) en de rechtse groepering Pegida. Bij beide groepen geven sommige leden betekenis aan hun leven door zichzelf te objectiveren. Vergelijkbaar met het eerder besproken voorbeeld van het stelletje objectiveren sommige leden van deze groep zichzelf in sommige situaties door zich te identificeren met het ideaalbeeld dat de leden hebben bij hun deelname. Hierdoor wordt ook het bestaan van de betreffende leden van deze groep bepaald door de standpunten van deze groep. De mensen die het niet eens zijn met hun standpunten objectiveren en reduceren zij tot hun 'tegenstanders'. Door deze objectivering van jezelf en van 'de tegenstander' wordt er meer gefocust op de verschillen tussen mensen dan op de overeenkomsten. Hierdoor is een conflict nooit ver weg.

Leden van Pegida geven bijvoorbeeld betekenis aan hun leven door zichzelf te objectiveren als 'de ideale' Nederlanders die zich niet laten foppen door 'linkse immigratiepolitiek'. Hierbij objectiveren zij alle linkse politici en immigranten door ze allemaal over een kam te scheren. Ze doen net alsof al deze mensen samenvallen met het beeld dat ze hebben van deze mensen. Tegelijkertijd zien we bij AFA vergelijkbaar gedrag. Zo objectiveren sommige leden van deze groep zichzelf als 'verzetshelden tegen het fascisme'. Daarmee bestempelen zij alle mensen die rechts stemmen als 'fascisten en racisten', terwijl sommige mensen rechts stemmen om andere redenen dan het immigratiebeleid van rechts.

Deze conflicten zijn dus grotendeels aan de mens zelf te danken, aangezien zij zichzelf objectiveren. Zoals hierboven al duidelijk werd, is de mens vrij en dit impliceert volgens Sartre dat je zelf verantwoordelijk bent voor je handelen.²⁷ Dit ontkennen is wederom een ontkenning van het menselijk bestaan en dus te kwader trouw. Om de bovengenoemde redenen kan het dus geen kwaad om de negatieve aspecten van zelfobjectivering te belichten.

Hiermee bedoel ik niet dat elk lid van deze groeperingen zich schuldig maakt aan objectivering. In realiteit is er namelijk een breed spectrum aan wat wij 'rechts' of links' noemen. Het is precies mijn punt dat men groeperingen of mensen niet onder

26 Sartre, *Walging*, 178-179.

27 Jean-Paul Sartre, *Over het Existentialisme*, vert. Caspar Hendriks (Amsterdam: Maarten Muntinga bv, 1988), 28.

het zelfde label kan scharen. Sommige mensen objectiveren zichzelf en anderen echter in sommige situaties. Dit resulteert in polarisatie en uiteindelijk in discriminatie, gevechten, oorlog en in het ergste geval genocide.

Het is dankzij Walging dat men de negatieve aspecten kan inzien van het geven van betekenis aan je leven door zelfobjectiverig. Door Walging zien we namelijk in dat zelfobjectivering en de objectivering van de ander gebaseerd is op een leugen en daarmee onterecht is. Het positieve aan Walging is dat we de zelfobjectiverig kunnen laten varen en in kunnen zien dat mensen vrij zijn om hun eigen bestaan vorm te geven. Op basis hiervan kunnen we

een ander ideaalbeeld kiezen, die focust op de overeenkomsten tussen mensen, aan de hand waarvan we onszelf kunnen vormgeven.²⁸ Zo kunnen we ervoor kiezen om onszelf

*Het is precies mijn punt dat men
groeperingen of mensen niet
onder het zelfde label kan scharen.*

en onze eerdere 'tegenstanders' als mensen te beschouwen. Aan de hand hiervan kunnen we inzien dat onze eerdere 'tegenstanders' vrienden, familie en eigen dromen hebben. Hierdoor zouden we uiteindelijk zelfs dingen vanuit hun perspectief kunnen zien, om zo polarisatie tegen te gaan.

Als laatste nog twee belangrijke opmerkingen hierover. Ten eerste wil ik niet beweren dat het geven van betekenis aan je leven in het algemeen negatief is. Met dit paper wil ik alleen aantonen dat Walging ons laat zien dat het betekenis geven aan je leven in sommige gevallen negatief kan uitpakken. Ten tweede is het belangrijk dat men ook de personen die zichzelf en anderen objectiveren niet opnieuw objectivert als 'de slechteriken', maar ook deze mensen als mensen gaan zien. Wanneer we de objectivering van een groep die slachtoffer is van deze objectivering nuanceren dan moeten we ook de daders van deze objectivering nuanceren. Doen we dit niet, dan zijn we zelf alsnog polarisatie aan het stimuleren tussen de slachtoffers en de daders. Om polarisatie echt tegen te gaan moet je deze daders dus zowel bekritisieren als nuanceren.

Conclusie

Samenvattend is Walging een ontologische stemming die het bestaan aan de mens onthult. Deze onthulling zorgt voor de realisatie dat het bestaan contingent en

28 Ik ben mij ervan bewust dat deze beschrijving zelf ook neigt naar zelfobjectivering en daarmee 'kwade trouw'. Men dient dit echter als een volgende stap te zien. Het is echter geen zelfobjectivering als men inziet dat men niet *samenvalt* met dit ideaalbeeld. Men moet deze volgende stap meer zien als een toekomstbeeld van jezelf waarnaar je streeft, maar waar je nooit mee kan samenvallen vanwege je vrijheid. Streven betekend geen succes. Een toekomstbeeld is te veranderen, maar samenvallen met een ideaalbeeld impliceert het hebben van een onveranderbare essentie. Zie: Sartre, *Het zijn en het niet*, 171-175.

misplaatst is, en dat al onze ordening in abstracte categorieën onze alledaagse waarne-
ming van het bestaan vertekenen. Dit betreft zich ook op het eigen bestaan waarin
de contingentie van het eigen lichaam wordt ervaren. Doordat er geen reden meer is
voor het bestaan is er volgens Sartre ook geen reden meer om te bestaan. Het bestaan,
inclusief je eigen bestaan, is dus betekenisloos en doen alsof het leven betekenisvol is
zorgt voor het gevoel van Walging. Dit is immers een leugen tegenover jezelf.

Deze leugen tegenover jezelf komt overeen met Sartre's notie van kwade trouw.
Kwade trouw houdt namelijk in dat je de vrijheid van het menselijk bestaan ontkent

Zelfobjectivering is een poging om de betekenisloosheid van het bestaan te ontvluchten

en een andere vorm van bestaan
aanneemt. Zo is jezelf en daarmee
je gedrag reduceren tot iets dat voor
je bepaald is een vorm van kwade
trouw. Het menselijke bestaan is
immers door zijn vrijheid onbepaald.

Als subject reduceer je jezelf dan ten onrechte tot een object. Dit noemt Sartre zelfob-
jectivering.

Zelfobjectivering is een poging om de betekenisloosheid van het bestaan te
ontvluchten, aangezien je veronderstelt dat het betekenisvol is om samen te vallen met
het object waartoe je jezelf hebt gereduceerd. Antwoordend op mijn onderzoeksvraag
verhoudt de zelfobjectivering zich dus tot de walging doordat zelfobjectivering een
gevoel van Walging veroorzaakt. Zoals we gezien hebben is zelfobjectivering namelijk
precies het soort leugen waarvan men Walgt als het gaat om de Walging naar anderen.

Daarnaast is het praktisch om de Walging van de zelfobjectivering te beschrijven.
Zo hebben we gezien dat zelfobjectivering en de objectivering van de ander polarisatie
tot gevolg kan hebben, wat weer kan leiden tot discriminatie, gevechten, oorlog en
zelfs genocide. Het is door Walging dat we deze negatieve aspecten van zelfobjecti-
vering als betekenisgeving aan je leven in kunnen zien. Aan de hand hiervan kunnen
we ons realiseren dat de mens vrij is en dus zelf een ideaalbeeld kan kiezen, op basis
waarvan hij of zij zichzelf vormgeeft, gefocust op de overeenkomsten tussen mensen.
Dit om zo polarisatie en haar gevolgen tegen te gaan.

SPLIJT | STOF

ZOEKT | SCHRIJVERS

Heb jij recentelijk een goed filosofisch essay geschreven? Stuur het naar redactie@splijtstof.com. Of je nou eerstejaars student bent of al jaren geleden bent afgestudeerd, alle inzendingen zijn welkom.



Filosoof op de arbeidsmarkt

Mark van Doorn



René ten Bos

“Vanaf dat moment, november 2016, wist ik dat ik de nieuwe Denker des Vaderlands zou worden. Ik had dat helemaal niet verwacht, maar toen ik ze zag lopen dacht ik: oh God. Dan heb je nog een half jaar om je voor te bereiden.”

Wat bezielde je eigenlijk om het Denker des Vaderlandschap op je te nemen? Wat dreef je destijds?

[Licht:] Pure ijdelheid, dat is één. Ik kreeg die vraag op een gegeven ogenblik. Er is namelijk een soort comité, ‘de Maand van de Filosofie’, die bepalen wie deze titel kan krijgen. Er waren twee kandidaten, laat ik de andere kandidaat niet noemen, maar de stemmen staakten een beetje en ik ben het toen geworden. Er wordt dan een afspraak gemaakt in Trianon - ook wel bekend bij Splijststof. Ik zat daar ‘s middags met iemand en wist van niets. Vervolgens komt er een hele groep mensen binnen, journalisten, een uitgever, collega’s, etc. om mij te feliciteren. Ze hadden natuurlijk weleens gepolst of ik er open voor zou staan. Maar vanaf dat moment, november 2016, wist ik dat ik de nieuwe Denker des Vaderlands zou worden. Ik had dat helemaal niet verwacht, maar toen ik ze zag lopen dacht ik: *oh God*. Dan heb je nog een half jaar om je voor te bereiden. Ik dacht: ik ga er een beetje over nadenken en ik zie wel hoe ik daar in duikel. Dat betekent dus dat je een waanzinnige drukte over je heen krijgt en dan ga je plannetjes maken. Wat ga ik doen in deze periode? En die plannetjes zijn redelijk uitgekomen.

Hadden die plannen te maken met onderzoek dat je al deed of waren het totaal nieuwe projecten?

Nee, de plannen lagen wel in het verlengde van wat ik deed. Ik had natuurlijk dat boek over water al geschreven en ook al eerder een boek over dieren. Dus ik ben altijd heel erg sterk met die ecosofie bezig geweest. Die interesse vloeit voort uit een soort onvrede die ik had met wat er in de bedrijfsethiek en in duurzaamheidsdiscussies over wordt geschreven. Dus ik wilde twee publicaties maken over de ecologische problematiek die we nu hebben.

Wat zat je daarbij dwars?

Als bedrijven het concept 'duurzaamheid' ineens massaal gaan omarmen, dan begin ik te denken dat er iets niet deugt. Dus ik dacht we moeten naar een ander soort discours. Ik besloot om eens te kijken hoe wetenschappers naar duurzaamheidsvraagstukken kijken en de vraag te stellen waarom dit hun discours niet doordringt tot de politiek en de maatschappij. Het alarmisme in de wetenschap dringt niet door. Dat verbaasde me. Een ander plan was om jongere mensen te bereiken. Die lezen geen *Volkskrant* of *NRC* meer, die lezen andere dingen. Daarom heb ik vrij veel aandacht besteed aan – voor mij – nieuwe fenomenen zoals podcasts en blogs. Ook ben ik op heel veel middelbare scholen geweest en heb ik met jongerenverenigingen van politieke partijen te linker en te rechterzijde gediscussieerd. Van D66 tot VVD tot Groenlinks, noem maar op. Ik heb ook altijd heel nadrukkelijk de confrontatie met een breder publiek gezocht. Ik wil ernstig en streng filosoferen maar ik heb nooit de behoefte gehad om dat alleen maar een academische exercitie te laten zijn. Het is voor mij belangrijk dat ik mijn ideeën ook buiten de academie moet kunnen moeten uitdragen; anders vind ik ze niet veel waard.

Wat voor ideeën zijn dat?

Ik ben heel erg geïnspireerd door Gilles Deleuze en Michel Serres. Die behoren wel tot mijn grote helden in de filosofie. Dat heb ik allemaal vrij strak gelezen. Het is dan leuk als je als Denker des Vaderlands een beetje aandacht voor die denkers kan vragen.

Ik lees soms best wel van die moeilijke shit en dat wil je dan op een of andere manier overbrengen.

Wat je bijvoorbeeld bij Michel Serres ziet is de zorg om wetenschappelijke inzichten toegankelijk te krijgen. *La Traduction* (1974), het overbruggen, is bij Michel Serres een heel belangrijk begrip. Je moet verschillende

domeinen zien te overbruggen. Het gaat erom wetenschap weer in het midden van de samenleving zetten in plaats van alleen maar in ivoren torens. Die vertaalslag is altijd wel een puzzel voor mij geweest. Ik lees soms best wel van die moeilijke shit en dat wil je dan op een of andere manier overbrengen. Ik geloof ook dat alle ideeën die je hebt in de filosofie moeten zijn over te brengen, anders gaat er iets mis. Tegelijkertijd probeer ik niet een popiejopie filosoof te zijn.

Toch blinkt de ene filosoof of wetenschapper daar meer in uit dan de andere.

Dat is natuurlijk altijd een thema, zo oud als de filosofie zelf. Daar gaat ook een boek dat ik geschreven heb over, *Het volk in de grot* (2018). Er klimt iemand uit de grot, en die persoon is Socrates. Die daalt dan vervolgens weer af in die grot en dan is de grote vraag: zijn de mensen dan dankbaar met de boodschappen die hij heeft? En *lo and behold*, ze zijn niet dankbaar. Ze denken dat het een dwaas is, iemand die praktisch irrelevante dingen zegt. Een andere bron waar ik in deze door ben beïnv-

loed, en die bijna niemand in Nederland leest, is het – heel hermetische – oeuvre van Hans Blumenberg. Het gaat bij hem altijd om de vraag of de inzichten waarvan we zelf vinden dat ze zo waardevol zijn, ook waardevol zijn voor anderen. Er zit dus altijd een neiging tot paternalisme in. In de trant van: “Hé, wij weten wel wat belangrijk voor jou is.” Wat blijkt? Mensen accepteren niet zomaar al die boodschappen over bijvoorbeeld klimaatverandering. Dat is vergelijkbaar met al die boodschappen van sterrenkundigen in Athene destijds: “Dit is de echte wetenschap, ik heb gezien hoe het daar is, je moet het bedenken, je moet je zintuigen niet vertrouwen”, dat soort dingen. Dus ja, wat denken die mensen die dat aanhoren? Dikke vinger, *fuck off*, we geven jou de gifbeker. Hoe kunnen wij een onderscheid maken tussen jou en de sofisten? Wie zegt mij dat jij, Socrates, iemand anders bent dan Protagoras? Nou, dat is het grote raadsel: het probleem van de gelijktijdigheid. Hoe weet je van al die mensen die jou allemaal boodschappen geven, dat deze persoon wel te vertrouwen is en de andere persoon niet? Hoe kunnen de mensen in de grot zien dat Socrates niet Protagoras is, en andersom? Dat wordt de grote vraag. Dat is een heel interessante puzzel, die je natuurlijk niet meteen kunt oplossen, maar die mij wel altijd gefascineerd heeft. Daar schreef Blumenberg een heel boek over. *Höhlenausgänge* (2008) heet dat, dus: hoe kom je uit een grot?

En dus ook: hoe keer je weer terug?

Ja, het is klimmen en afdalen. *Katabasis* en *Anabasis*. *Katabin* is het eerste woord uit Plato's *Politeia* - dat is toch een geschrift dat iedereen geacht wordt om te lezen. “Vandaag zijn Glaucon en ik naar de Piraeus gegaan” staat er in het Nederlands. Maar het moet zijn: “Vandaag zijn we afgedaald naar de Piraeus”. Van de stad op de heuvel ga je naar de haven bij de zee. Er is geen twijfel over mogelijk dat Socrates dat nooit zelf heeft gedaan. Het wordt door Plato opgezet als een soort denkexperiment, aldus Blumenberg – ik ben te weinig classicus om dat met zekerheid te kunnen weten. Maar het idee dat je voortdurend moet afdalen en weer moet opklimmen, dat spreekt tot de verbeelding. Ik heb dat de afgelopen twee jaar ook wel geprobeerd te doen. Dat betekent dus dat je voortdurend bezig bent. Ik heb meer dan vierhonderd lezingen gegeven in dorpjes, dorpscafés, kroegen, noem maar op! Kerkzaaltjes die vol zitten en cafézaaltjes waar steeds tachtig tot honderd mensen zijn. Wat ik onder meer ontdekt heb, is dat de wil van mensen om zich te engageren met filosofie waanzinnig groot is. Dat is natuurlijk wel iets anders dan die grot he? In werkelijkheid zijn ze erg geïnteresseerd in filosofie. Ik weet nog dat ik op een middelbare school in Amersfoort kwam en dat daar jochies en meisjes van vijftien, zestien jaar zaten die allemaal dat boek *Dwalen in het antropoceen* (2017) hadden gekocht. Die wilden allemaal een handtekening, dat was helemaal geweldig. Dat boek heeft behoorlijk veel exemplaren verkocht. Dat vind ik toch wel heel maf, dat ze zo geïnteresseerd zijn. Dus die tweede doelstelling, jongere mensen bereiken, is wel goed gelukt. Daarentegen zie je in dorpjes op ons ontvolkte platteland vooral grijze koppen, daar zijn ze allemaal 50-60plus. Maar

ook dat is leuk en ook daar zijn mensen heel enthousiast. Ik heb eigenlijk maar heel weinig rotavaringen gehad. Ze zijn geïnteresseerd in die ideeën. Die probeer ik dus wel toegankelijk maar niet te versimpeld weer te geven in zo'n presentatie. Daarna heb je meestal nog een vragenronde. Meestal is er dan een lokale boekhandel, die koopt dan 30 boeken op, die verpats je en dan zet je een handtekening. Wat ik ook mee heb gemaakt is dat ik in Amsterdam of Utrecht op straat liep en dat mensen net een boek van mij gekocht hadden en zeiden: "Hé daar loopt de auteur!" Dan word ik midden op straat gevraagd om een handtekening te zetten. Dat is wel een keer of tien gebeurd.

Dus je ijdelheid wordt wel goed gestreeld?

[Lacht:] Ja, dat van die ijdelheid is een grapje. Want ik verbeeld me helemaal niks. Ik weet namelijk heel goed waar ik vandaan kom. Ik zie het ook niet zo zeer als teken dat ik het nou zo goed doe, maar als bewijs voor het feit dat filosofie zo in de belangstelling staat. Daarvan ben ik een soort instrument geworden de laatste twee jaar. Dat vind ik wel heel mooi. Ik hou van filosofie, in alle opzichten is ze heel belangrijk geweest in mijn leven. Het is mooi als mensen daar ook belangstelling voor hebben,

*Ik heb slechts een paar keer
voor anderhalve man en een
paardenkop staan spreken.*

maar je merkt ook wel dat veel van de mensen gemakkelijke boodschappen willen hebben. Als het een beetje te moeilijk wordt, dan haken ze af. Dus daar moet je een beetje mee uitkijken. In sommige kringen krijg ik op mijn kop vanwege die moeilijke Fransen filosofen. Dan

wijs ik ze erop dat Kant en Hegel ook heel moeilijk te lezen zijn. Hoe zei dat Heinrich Heine dat ook alweer? "Dat is ook droge pakpapierstijl"! Hegel misschien dan niet, maar Kant heel vaak wel.

Als filosoof ben je toch altijd wel de *odd person out*. Ik weet nog heel goed dat toen ik ging studeren aan deze faculteit, ik vanuit mijn omgeving heel verontrustende reacties kreeg. Een carrière als filosoof was een carrière voor de armoe, voor de werkloosheid. Je had altijd een naam als filosoof. Ondanks dat zei de studieadviseur dat we echt wel aan de bak zouden komen. Goed, dat moge misschien nog zo zijn, dat je nog een beetje de uitzondering bent op de regel, maar ik merk dat de belangstelling voor mijn vakgebied waanzinnig groot is. Ik had wel een soort van anticipatie daarvan, maar dat het zo groot zou zijn! Ik heb slechts een paar keer voor anderhalve man en een paardenkop staan preken. Dat had dan iets met slecht weer of een voetbalwedstrijd te maken. Als mensen de tijd hebben, dan gaan ze. Vorige week nog, moest ik mijn nieuwe boek *Extinctie* (2019) presenteren in een boekhandel in Arnhem, het zat gewoon stampvol. Mensen hebben in onzekere tijden kennelijk filosofie nodig. Ik las laatst zelfs een stuk in het AD: "Lukt het niet bij de psycholoog of de psychiater? Neem dan eens een filosoof in dienst". Lacht: Dus straks worden we allemaal nog zielenknijpers!

Het zijn natuurlijk ook wel relevante onderwerpen voor deze tijd die je tijdens zo'n lezing aansnijdt. Is dat bewust gedaan?

Nou, bewust of onbewust... Mijn werk gaat eigenlijk maar om één ding, namelijk om de vraag wat transparantie is. Kan je door dingen heen kijken? Ook het dilemma, transparantie versus opaakheid houdt mij erg bezig. Tijdens mijn proefschrift over managementgoeroes ging het al om die vraag. Die managers denken dat je een organisatie helemaal transparant kan maken, kan expliciteren, alles kan meten en maken: de *malleability of organisations*. Daar heb ik altijd heel veel twijfels bij gehad. Daar begon mijn onderzoek mee, naar organisaties, naar goeroes, naar de ethiek van managers. Maar op de achtergrond speelden discussies die ik al las bij Plato of bij Descartes. Ik wilde ooit een proefschrift schrijven over Descartes. Ik heb me door al die Franse commentaren op hem heen gewerkt met de vraag hoe je grip kan krijgen op de wereld. Dat zijn namelijk behoeftes die mensen in organisaties ook vaak hebben. Niet alleen grip op de interne omgeving, zoals ze dat noemen, maar ook op de externe omgeving. Alsof je zo'n soort onderscheid kunt maken.

Ik heb ook ooit een boek geschreven met de Rotterdamse filosoof Ruud Kauling-freks. Het heette *De Hygiënemachine* (2001). Dat is één van de teksten uit die tijd waar ik wel trots op ben. In het boek leggen we Deleuze en andere Franse denkers langs de meetlat van de organisatiekunde. Zijn de rhizomen waar Deleuze en zijn collega Guattari over schrijven te verbinden met het meer piramidale denken dat je in organisaties tegenkomt? Wat betekent het als organisaties ook willen netwerken of zwermintelligentie als idee omhelzen? Managers lijken wel wat meer te voelen voor Descartes die, zoals bekend, 'regels voor de aansturing van het verstand' schreef.

Dus transparantie is in alles wat ik doe de grote vraag. Ik heb die vraag lange tijd gesteld met betrekking tot organisatietheorie, en met name tot bureaucratietheorie, waarin ik probeer uit te leggen dat die bureaucratieën helemaal niet netjes ontworpen kunnen worden. Want *dat* leer je op bedrijfskunde: bureaucratieën zijn systemen en systemen kan je ontwerpen. Ik kijk daar dan naar vanuit filosofieconcepten. Ontwerp is bijvoorbeeld een woord dat ook bij Heidegger voorkomt, dus dan gaan we eens kijken wat daarmee bedoeld wordt om zo de discussies te verdiepen. Langzamerhand is die ondervraging van transparantie verschoven naar het overbrengen van transparante boodschappen. Zo heb ik ooit een boek geschreven over engelen als boodschappers. Engel komt van *aggelos* en betekent boodschap.

Ook heb ik me bezig gehouden met de vraag of we kunnen begrijpen wat er in dieren omgaat. Het geniale dier, nog zo'n concept. De *genius* is namelijk iets dat in mens en dier verborgen zit. Aan dat woord – *genius* – kleeft een lange filosofische geschiedenis. Een ander boek ging over water als transparant medium. Hetzelfde geldt voor *gestes* (gebaren): communicatieve dingen die je doet maar nooit helemaal doorgrondt. Als iemand zijn of haar excuses aanbiedt, weet je dan zeker of het dan ook gemeend is? Of wat betekenen de handgebaren die ik maak tijdens dit gesprek? Doe

ik dat bewust of niet? Dus vanuit heel verschillende invalshoeken staat transparantie altijd weer centraal. Het zintuigelijke is daarbij verwarrend, confuus, niet *claire et distinct*.

Speelt dat transparantievraagstuk ook bij je laatste boek Extinctie?

Bij *Extinctie* speelt dat ook een heel grote rol. Het einde der dingen kunnen wij ons niet voorstellen schrijft Kant in het gelijknamige essay “*Das Ende aller Dinge*”. Wij kunnen ons niet voorstellen dat het oneindig doorgaat; dus ga je nadenken over het einde der dingen. Dat is een vraag die de rede zich stelt. Maar, zegt Kant, het is een vraag die je waarschijnlijk niet kunt en moet beantwoorden. Want net als de eindeloosheid der dingen, kunnen we ons het einde der dingen niet voorstellen. Dat vind ik geweldig! Ik was nooit fan van zijn literatuur als student, maar denken kon die man wel. Nu ik ouder word, begin ik dat steeds beter te begrijpen. Kant inzicht neem

ik mee in mijn ideeën over extinctie.

Ik las eens een studie dat iedereen gemiddeld anderhalve kilo

insecten per jaar at en dat lijkt nu misschien wel wat minder te zijn.

Daar ga je met je proteïnebehoefte.

Extinctie van dieren maar ook extinctie van mensen is een uiterst speculatief begrip. Ik volg hier hedendaagse filosofen zoals Eugene Thacker, een filosoof uit New York. Het speculatieve van die extinctie

– dus dat ondoorzichtige – vind ik heel erg interessant. Extinctie is een

heel groot thema, maar kunnen we onszelf er iets bij voorstellen? Je ziet nooit een dier uitsterven. Een soort sterft uit, maar ‘een soort’ is een heel abstract begrip en tevens een begrip dat in de biologie in toenemende mate ter discussie gesteld wordt. Dus: *wat sterft er eigenlijk uit?*

Er zijn toch genoeg dystopische verhalen in de massamedia die werelden voorstellen waar het allemaal veel slechter is? Bijvoorbeeld in de film Mad Max, waar je alleen maar woestijnen hebt?

Ik heb het over uitsterven en niet over een dystopie. Er rijden namelijk nog mensen door die woestijn. Extinctie is iets anders dan een dystopische voorstelling. Ik weet wel dat extinctie allemaal apocalyptische verhalen oproept, dat was bij Kant ook al zo. Die baseert dat natuurlijk op de apocalyps. Maar ik heb het hier over extinctie als iets wat ons treft, als discours dat ook gevoerd wordt in de wetenschap. Als dieren of organismen uitsterven dan moet dat vroeg of laat ook op ons een impact hebben, want wij zijn ook organismen. We zijn nog steeds afhankelijk van de organische wereld en als het slecht gaat met die organische wereld dan zal die vroeg of laat impact op ons hebben.

Het gaat daarbij dus niet om soortbehoud maar louter om wat voor weerslag dat heeft op de mens?

Ja, dat is een vraag die mij bezighoudt. Ik maak mij natuurlijk wel zorgen om soortbehoud en ik vind het ook heel verdrietig dat die verschraling plaatsvindt. Als ik veertig jaar geleden naar het platteland ging zag je veel meer dan dat je nu ziet. Hans de Kroon, een entomoloog in Wageningen, beschrijft dat altijd als volgt: als jij toentertijd in je auto rondreed op een zomeravond dan had je een bloedbad op je voorruit. Dat is nu niet meer zo. Zelf herinner ik me nog dat als je om een uur of acht 's avonds door de Ooij fietste je hele tonnen insecten weg hapte. Ik las eens een studie dat iedereen gemiddeld anderhalve kilo insecten per jaar at en dat lijkt nu misschien wel wat minder te zijn. Daar ga je met je proteïnebehoefte!

Dus voor mij is die verschraling een droevig iets. Dat geeft ook wel aanleiding tot bespiegelingen over nihilisme en pessimisme, maar niet over de apocalyps. Ecologisch denken is niet apocalyptisch. Een apocalyps is knal, baf – heel transparant – een einde aan het hele verhaal. Ik bespreek wel zoiets als *The Voluntary Humantairy Extinction Movement*, maar naar mijn mening zou het vrijwillig de stekker eruit trekken een *very messy business* worden, want wie gaat er bepalen wie er eerst moet? Hoe krijg je iedereen mee? Dat gaat toch gepolitiseerd worden. Kijk, je hebt allerlei dystopische voorstellingen, een soort post-humaan Arcadië dat geschetst wordt, zoals in het boek *Better Never To Have Been* van de Zuid-Afrikaanse filosoof David Benatar – die zijn boek overigens opdraagt aan zijn ouders. In dat soort dingen ben ik wat minder geïnteresseerd.

Het gaat mij vooral om het begrip extinctie. Hoe kun je daar bijvoorbeeld een filosofisch concept van maken? Extinctie is hoe je het ook went of keert heel erg onhelder, onduidelijk, je ziet het eigenlijk nooit gebeuren. Heel veel soorten hebben we nog niet eens beschreven. Van alle soorten die er zijn hebben we vermoedelijk slechts 10 tot 15 procent in kaart gebracht. Men onderscheidt bijvoorbeeld verschillende soorten extincties. Het is nooit een eenduidig helder verschijnsel, nooit een *cutting edge phenomenon*. Het blijft iets heel speculatiefs. Dat probeer ik in dat boek te laten zien. Het is overigens ook precies de reden dat mensen zich veel drukker maken over het klimaat dan over extinctie. Omdat de klimaatopwarming nu al gaande is kunnen de mensen dat nu al merken, ook al heb je ontkenners genoeg. Extinctie is heel moeilijk uit te leggen aan mensen. Ik geef dan wel dat voorbeeld van dat bloedbad op de voorruit en dat spreekt tot de verbeelding, maar al die data die wetenschappers ophoesten over dat er bijvoorbeeld nog maar tachtig Amoer luipaarden in het Russische Verre Oosten rondlopen blijkbaar een stuk minder. Er was zelfs een boertje die daarvan zei: “Toch nog 80”.

Dus wat wij meekrijgen zijn vooral de losse berichtjes en niet het eigenlijke probleem?

Ja, terwijl extinctie volgens wetenschappers het ernstigste probleem is. Misschien nog wel ernstiger dan de klimaatopwarming, terwijl dat al ernstig genoeg is – ik ga dat

absoluut niet *downplayen*. Die twee vraagstukken staan natuurlijk ook met elkaar in verband, maar wat doen wij wetenschappers? Wij halen dingen uit elkaar. We proberen het grotere probleem tot kleinere problemen te reduceren. Dat houdt mij bezig, net als de strijd om aandacht. Het IPPC [*Intergovernmental Panel on Climate Change*] leek lange tijd de strijd te hebben gewonnen. De IPBES [*Intergovernmental science-policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*], dat zich bezighoudt met het besturen van biosystemen, heeft nooit dezelfde status gehad – totdat enkele weken geleden dat rapport over uitstervende soorten uitkwam. Nu lijkt er iets door te dringen. De IPBES bestaat natuurlijk ook veel minder lang dan het IPCC, maar wetenschapper rapporteren al heel lang over extinctie. Het dringt echter niet door. Dat is wel een thema: wat dringt door? Welke catastrofe overtuigt ons? Peter Sloterdijk zei ooit: “De enige catastrofe die ons overtuigt is degene die niemand overleeft.” Dat is de paradox van de extinctie: niemand kan het navertellen. Ook daarom is extinctie een speculatief begrip, een soort negentropische metafysica – ja, ik wil nu en dan wel dure woorden gebruiken. Je ziet dat het thema van de transparantie ook in dit onderwerp weer een rol speelt.

Dat zie ik. Het boek Extinctie kwam uit in de maand dat jij afscheid nam van het Denker des Vaderlandschap. Dat is nu tot zijn einde gekomen...

Het is nu voorbij... wil je vragen hoe dat voelt?

[Lacht:] Ja, misschien is dat wel een goede vraag, want hoe lang ben je het nu al niet meer?

Officieel sinds 13 april, maar ik heb het stokje overgedragen op 29 maart. Nu doet Daan Rovers het. Kijk, ik ben er langzaam ingegleden en ik ben er langzaam uit gegleden. Er verandert eigenlijk niets.

Word je nog steeds herkend op straat?

Ja, ik ben nog columnist ook voor het *Financieele Dagblad*. Dat ben ik ook veel langer al trouwens dan dit denkerschap. Ik schrijf ook vrij veel in kranten, dus ik probeer mijn rol als een soort publieke intellectueel nog wel te spelen en ik vermoed dat dit wel blijft doorgaan. Ik geef daarnaast nog steeds veel lezingen. Ik ben blij als ik een avond thuis ben.

Heb je nog wel tijd voor hobby's?

Ja, maar wat ik dan doe is werken. Dan ga ik tentamens in elkaar *basteln* en colleges voorbereiden. Ik merk nu dat ik wat meer focus krijg voor de universiteit, dat is wel goed. Ik ben hier weer wat vaker, dat vind ik leuk. Dus ja hobby's... ik zit graag in het café, maar dat doe ik tegenwoordig ook al niet meer zoveel als vroeger. Het staat eigenlijk allemaal wel in het teken van werken, schrijven, lezen en studenten. Dat vind ik leuk hoor. Daar klaag ik helemaal niet over. Als je klaagt dat je druk bent dan moet je bedenken dat er maar één ding erger is dan druk zijn, en dat is niet druk zijn.

Wijlen mijn moeder zei dat altijd. Dus ik heb dat nooit erg gevonden. Als het werk klaar is, wil ik nog wel eens een voetbalwedstrijd kijken met mijn zoon. Dus ook voor de intensiteit van het Denker des Vaderlandschap was het al behoorlijk druk.

De Gelderlander schreef dat ik in die twee jaar 25 kilo kwijt was geraakt en een huwelijk. Dat is allemaal *fake news*. Die kilo's was ik al kwijt voordat ik benoemd werd, maar ik ben op gewicht gebleven laten we het zo zeggen. Ik ben inderdaad gescheiden, maar dat heeft niets met dit soort hectiek te maken, dat had andere oorzaken. Mensen proberen echter verbanden te leggen, want dat is interessant. Wat ik ook heb meege-maakt zijn bedreigingen aan mijn adres. Waarvan één of twee vrij ernstig. Ik heb ook twee huwelijksaanzoeken gehad. Op één daarvan ben ik ingegaan, dus ik ga weer trouwen.

Dus ja hobby's... ik zit graag in het café, maar dat doe ik tegenwoordig ook al niet meer zoveel als vroeger.

Het staat eigenlijk allemaal wel in het teken van werken, schrijven, lezen en studenten.

Gefeliciteerd!

Dankjewel. Het is in alle opzichten wel een turbulente periode geweest, maar ik kan niet goed inschatten of dat te maken heeft gehad met het Denker des Vaderlandschap. Ik denk dat dat veel meer toeval is. Het heeft me eigenlijk nooit zo bezig gehouden. Ik heb wel een beetje nagedacht over het concept 'vaderland'. Daar heb ik eigenlijk helemaal niet zo veel mee. Nationalisme is me een beetje vreemd.

Voel je je dan meer een Europeaan of een wereldburger?

Meer een Europeaan. Ik sta heel erg in de Europese traditie. Zoiets als vaderland vind ik dan lastig. Dat komt waarschijnlijk ook omdat ik Duits bloed heb, beide oma's waren Duits. Steeds als Nederland tegen Duitsland moet dan weet ik niet voor wie ik moet zijn. Dan ben ik maar neutraal. Dus dat is wel een beetje ingewikkeld. Ik ben absoluut geen nationalist of iemand die een overdreven liefde voor Nederland heeft, dat heb ik wel gemerkt. Het is een aangenaam land om in te wonen maar ik ben ook heel veel in Rusland geweest de laatste jaren en dat vind ik ook heel aangenaam. We kunnen het ons hier nauwelijks voorstellen, maar ik vind die Russen ook leuke mensen. Maar ook in Amerika: ik was met mijn aanstaande in de Rocky Mountains, dat was hartstikke leuk. De mensen daar in de bergen zijn echte anarchisten. Die trekken zich van Trump of wat dan ook helemaal niets aan. Dat beviel mij prima! Wat betekent Nederlanderschap nou ook eigenlijk? We hebben politici die vinden dat kinderen het volkslied moeten zingen. Ik heb nooit begrepen waarom ze daarvan betere burgers zouden worden.

Dus dat Denker des Vaderlandschap schuurde een beetje?

Ja, dat schuurde wel een beetje. Om twee redenen. Niet alleen omdat nationalisme een beetje verondersteld wordt: *Dulce et decorum est pro patria mori* – het is eervol en waardig om voor het vaderland te sterven. Op het moment dat het over het vaderland hebben, hebben we het ook onmiddellijk over het volk. Het volk is dan vereend. Dat is een hele kromme betekenis van het woord volk. Ja, in oorlogstijd zijn we allemaal één, maar in vreedstijden kunnen we dat volk ook wegzetten als onguur, als ‘hoort er niet bij’, als *riff raff*. Paradoxaal vind ik dat. De tweede reden is het woord *vaderland*. Tja, waarom moet dat weer een man zijn? Dat woord brengt wel een licht feministische wrevel met zich mee. In het Frans is het *Le Penseur de la Patrie*. Dat is ook niet goed. In het Engels wordt het *The Thinker Laureate*. Dat is beter.

Is het niet maf dat zo’n gedateerd woord nieuw leven in wordt geblazen door het op zo’n functie te plakken?

De instantie die zich met het Denker des Vaderlandschap bezighoudt constateerde dat er ook dichters des vaderland zijn, en theologen en schrijvers. Dus die vonden het blijkbaar gepast dat er een filosoof bij kwam. Het rijtje begon met Hans Achterhuis, toen René Gude, Marli Huijser en nu is Daan Rovers het. Ik was de vierde. Een soort rimpeling in het bestaan, en nu ben ik weer gewoon filosoof.

SPLIJT|STOF

ZOEKT|REDACTEURS

Splijtstof vergrijst en zoekt frisse filosofen. Ben jij jong van geest en zit je nog niet vastgeroest in je eigen dogma's? Meld je dan aan voor de redactie van splijtstof door een mailtje te sturen naar redactie@splijtstof.com.



The Wooden Duck of Edinburgh

Philosophical story

Ilaria Flisi & Ted van Aanholt

On June 11, 1762, Rousseau was ordered to leave France after the government banned his educational treatise *Emile*. His protectress, Marie-Charlotte-Hippolyte wrote to Hume asking him to house the Frenchman in Scotland, where the heart is free. Rousseau was not happy with this solution because he never trusted Hume; however, in the last couple of months he really got into Chinese philosophy and one gem of wisdom he learned was that you should keep your friends close but your enemies closer.

Hume arranged a humble castle in the vicinities of Edinburgh for Jean-Jacques and his mistress Thérèse. Although Hume's castle was a bit too small for someone used to the *grandeur* of Versailles and the foggy, rainy, dreadful, misty, unpredictable and altogether miserable Scottish weather did not quite suit his meteoropathy, Rousseau had bigger concerns. After having noticed, in the last few years, that no one was attending his 'Back 2 Nature' parties anymore, he became aware of an international conspiracy against him. However, the final piece of the puzzle was missing: who was the sneaky mastermind behind the complot?

A few episodes in the first weeks of his stay in Scotland gave the answer that he unconsciously knew all along. Firstly, it was Rousseau's firm belief that vegetarianism is the sign of a peaceful soul. The blue steak Hume ate at their first meal together was clearly a sign of his cruelty. Secondly, it came to Rousseau's knowledge that Hume tried to seduce Thérèse by saying "reason is the slave of the passions". Thirdly, and most importantly, Hume developed the habit of trashing Rousseau at every Backgammon game they played.

In order to put an end to the conspiracy, Rousseau gathered a philosophical army composed of Voltaire, Samuel Clarke, Gottfried Leibniz, Denis Diderot, George Berkeley, Jeremy Bentham (who joined only because Hume's death would have maximized the happiness of the majority of philosophers), and even Adam Smith, who despite being very fond of Hume, was done losing at Backgammon.

This great army besieged Edinburgh for ten long years without any success. They tried every philosophical argument they could find, Berkeley even convinced himself that the city wall wasn't real and tried to walk through it; Leibniz shouted that in the best possible world Hume would have surrendered but Hume would not listen to reason and angrily replied "sticks and stones may break our walls but your words will never harm them". Jean-Jacques was running out of ideas (and Leibniz out of monads) and almost drowned in despair when one last ruse came to mind. Knowing Hume's passion for food and his Burgundian taste, Rousseau decided to build a wooden duck and to break through the walls with it. He wrote a long letter to Hume saying that

the duck was a peace offering and he also added that the duck was full of *rilette* as an homage to the great philosopher who had been willing to host him when no one wanted to. Of course, the duck had a completely different content: it was filled with Rousseau's philosophical soldiers armed to the bone with their arguments and ready to attack once they arrived in the city.

When the duck rolled up to the city gates, Hume saw it from his castle and ordered to keep the gates closed. After having put on his most festive clothes and interrupting his Backgammon game, he walked over the city walls to the gates and started two inquiries: he first started doubting the human understanding of the duck and then

Although Hume's mouth was watering at the thought of some delicious rilette, his skepticism held him back.

questioned the moral principles behind it. Rousseau answered to Hume's questions from inside the duck and shouted: "people who know little are usually great talkers, while men who know much say little". Although Hume's mouth was watering at the thought of some delicious *rilette*, his skepticism held him back. Afraid of having

second thoughts, Hume immediately ordered to his empiricist squad to investigate the duck from up close and check whether there was actually *rilette* inside. Although the duck gave the impression of a gift, the squad reported back that they had the idea it was a trap.

It was already late at night but Hume, afraid that the sun would not rise the next day, decided to take immediate action and set the duck on fire. From inside the duck he could still hear Rousseau screaming "will I at least go to Heaven?" and Hume, in an irritated manner, answered: "the life of a man is of no greater importance to God than that of an oyster". Hume stayed in front of the duck watching its flames and listening to the agonizing and excruciating screams of the philosophical infidels.

"Stercus accidit" he said and went back to his game of Backgammon.

Creatively inspired by Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment. By David Edmonds and John Eidinow. Illustrated. 340 pp. Ecco/ HarperCollins Publishers.

SPLIJT | **STOF**
ZOEKT
TOT NADENKEN



Status Quaestionis

Pieter Theunissen & Ted van Aanholt



Catalin Avramescu

“Politics of moderation is a thing of the past”

From the 15th of April until the 15th of July of this year, Romanian professor of political philosophy and former ambassador dr. Catalin Avramescu is visiting our Faculty to do research on plague and theory of government in early modern Europe. Besides that, he has given a course on modern political radicalism. In this interview, Splijtstof delves deeper into dr. Avramescu's views on radicalism and its role today.

Could you for a start tell us something about what do you do and how you ended up here? And could you give us an overview of your career so far?

I teach, as an Associate Professor, in the political science department of the University of Bucharest, classes in the history of political thought, theory of democracy, and various related specialist subjects. My publications are in the field of 17th and 18th century studies, early modern Enlightenment, political and moral philosophy. Most notably perhaps, I published a book at Princeton University Press, called *An Intellectual History of Cannibalism*, on anthropophagy and natural law theories. My first book is a history of the social contract theory from Hobbes to Rousseau. I am also a *docent* in the philosophy department of the University of Helsinki. In Rennes, France at the *Institut d'études politiques*, I taught a class on modern political radicalism, which is similar to the short class I teach here as a NWO-fellow. My topic of research for the three months I will be here in Nijmegen is the plague and the theories of government in the early modern age.

You have also worked as an ambassador in Finland, could you tell us a bit more about that?

Yes, in a previous professional life so to speak, I was an ambassador in Finland for five years. I was sent there because of my previous acquaintance with Finland, having been twice a post-doctoral fellow at the University of Helsinki. I was nominated ambassador after I worked for three and a half years as a chief of staff for my president, the president of Romania. During that time, I was also non-resident ambassador to

Estonia, so I covered Estonia from Helsinki. It was a great time, in a way. Professionally speaking, I was not that thrilled, but I think that to be in public service is a good opportunity to do some good.

Have you found any overlap between your academic area of research and your work as an ambassador?

Of course, being an ambassador gives you plenty of opportunities to analyse politics. That is the good part. The part that is not as good is that, as an ambassador, you are acting under an imperative mandate: you receive instructions from your government, and you can analyse all you want, but you must follow those instructions. There is a rift sometimes between you as a private person, a political scientist or a political philosopher, and your public persona as an ambassador. You must represent the position of your president and government regardless. We have a semi-presidential system, so I was under double authority: that of the president and that of the government. For four out of the five years I was ambassador in Finland, my country was governed by the Social-Democratic Party. It was one of the most corrupt and incompetent governments of the European Union. After I left the position of ambassador and could finally talk and publish freely, I immediately denounced the corruption and incompetence of the socialists. And it turned out I was right. Now Romania is the trouble child of the European Union. Everybody spoke, at least until recently, about Poland and Hungary as basket cases, but the political situation in Romania is far worse than those two countries combined. The rule of law is practically inexistent there. The corruption is formidable. When we joined the European Union in 2007, Romania was ranked fiftieth in the world in the index of democracy. That was bad. But now, after only 12 years, we are ranked sixty-fourth.

What would you indicate as a major cause of this decline?

There are many causes. We have been governed for seven years already by the Social-Democratic Party, which is hell-bent on ruining the rule of law there. The leader of the party is already sentenced for misuse of power, but the sentence is suspended, so these days the public is waiting for the outcome of another trial to see if he finally goes to jail. [Update: after this interview Liviu Dragnea, strongman of the regime, was jailed for three years]. In the meantime, they try to modify the penal code, the composition of the panel of judges etc., whatever they can in order to spare him from going behind bars. That is profoundly unacceptable in a European country, a member of the European Union. Even Romanians themselves are astonished at the severity of this devolution.

What is happening in Romania is part of this “populist” wave. You see autocrats of different political persuasions. Left, right, centre, whatever, it does not really matter for them, because they do not have true political convictions. They are simply manipulators of the public opinion. You have this in Romania, Hungary and so on, but even in established democracies you can see signs of erosion, of the institutions and rules,

not just of democracy but of decent public life. Take the *gilets jaunes* in France. Of course, everyone has the right to protest; fuel prices in France are outrageous and I am sure that rural inhabitants are the first to be bitten by this. That being said, this is not a license to devastate the Arc the Triomphe.

Can you, in that sense, say that the political discourse has hardened and – to make a jump to the theme of radicalism – become more radical?

Definitely. Look at what happened decades ago. Take for instance the Swedish Social-Democrats. They have dominated political life in Sweden since the beginning of the 20th century. They shaped Sweden very much in accordance to their own ideas. Yet, I doubt that a present-day supporter of the Left would recognise the Swedish Social-Democrats party from the fifties and sixties, which was anti-Soviet, anti-Communist and patriotic. They supported the right of the Swedes to bear arms. They were anti-alcohol, so they appear now as very conservative. If I would write down their stances on different subjects without mentioning the party's name and give that to an average supporter of the Left today, he would not just be astonished but completely horrified. He would say "These are fascists!", and yet these were the Swedish Social-Democrats. Therefore, the inevitable conclusion is to say that something has changed recently.

So, something has changed, what has changed?

I refer to a universe of sweeping and complex changes. But there are significant things that have happened. For instance, the introduction of modern communication technology changed the way we interact with information and with others. Another major but rarely mentioned change is the fact that due to some mysterious change of attitude, many have become – I refer to the average voters – specialists in economy. There was a time when managing the economy was the task of professionals. Under the guidance of politicians, of course, but it was really a technical affair. Now we live in the

Politics of moderation is a thing of the past. Now it is hysterics, it is people who put forward images of fear instead of facts and logic.

era of voodoo economics where everybody – politicians, NGO's, even the average voter in the street – has opinions about the global problems. The solutions that were previously discussed by experts are now sort of externalised and debated in the public forum. This is not necessarily a bad thing, because the hope originally was that the people themselves would become more informed, more involved; but has this hope been fulfilled? All the empirical data that I have seen show that it has not, really. On the contrary, the public opinion has become simplistic, hardened and inclined towards accepting the claims of these new prophets.

Could we call those prophets radicals?

Certainly, they are radicals. Even parties that used to be mainstream are now radical. Take Macron, for example. Many of Macron's proposals are radical. He is exceptional in almost every single negative way and yet he sells himself a certain middle of the road politician. There is a line in a poem: "the centre has collapsed", that is what is happening. Politics of moderation is a thing of the past. Now it is hysteries, it is people who put forward images of fear instead of facts and logic. Sometimes this happens under the guise of action from principle: we have politicians who claim to be moralists. They say, "I have a dream", but in the meantime, public debt is accumulating. We have succeeded, in the West, to run mind-boggling deficits. One possible reason why we do that is that we want to finance the welfare state because we think it is moral. Well, at the bottom-line, this supposedly ethical dream is unsustainable.

You say that you can find radicalism in both left-wing, right-wing and centrist politics. How would you define radicalism in that case?

The main form of radicalism today, I think, is described more like a pathology of elementary behaviour. These people are sleepwalkers. I gave this example about the deficit. Say what you want about the welfare state, but then you must explain how you are going to finance that. Because the numbers just do not add up. After the end of the Cold War, the welfare state got a reprieve because we cut expenses for defence. Depending on the country, we now sometimes spent less than 1% on defence. This is irresponsible. The welfare state got a reprieve, and the voodoo economics continued unabated. But then, there must be a moment of reckoning. Fine, you cut expenses on defence, what is next? Universities? Museums? And even then, the numbers will not add up. So how do you call these people? I think the short descriptive label is sleepwalkers. Left and Right, they refuse to face the facts. And they are assisted in that by large sections of the public, of the voters, who themselves refuse to face the facts.

Are filter bubbles and post-truth politics also an example of that for you?

Yes, that is one possible example, but more often my inclination is simply to point towards the policies and the experiences of the Left-wing governments, in Europe and elsewhere. Take Venezuela, a good example of where the delirium of voodoo economics has led. It was the richest country in Latin America, it produces a good part of the production of oil of the world, and yet in that country it is hard to buy a litre of gas. There must be something profoundly wrong. It is like you cannot find snow to buy in Greenland. How come? Truth be said, the European Left has been an accomplice to this, because they have closed their eyes to these out of this world policies, all in the name of a supposedly ethical idea, and here is the end of the road in Venezuela.

But how different is Corbyn in Britain? Compared to him, Trump is almost an example of sanity. At least Trump knows a little something about taxes, his economic policies seem to work by and large. But Corbyn says "I am going to nationalise the energy sector, I am going to nationalise trains, I am going to nationalise God knows

what". So where are we heading? Towards a collectivist society? I come from a country that was in the grip of a party that was imposing collectivist ideology on everybody. I saw what happened when your hospitals are run by the state, when your trains are run by the state, when all the education is in the hands of the state, when all the press are controlled by the state. Sure, it also depends on the nature of the state, but that changes, according to the principle of government. Because voters can bring

My point is, given enough time, a vicious government or a government that sees its mission to delude the voters will change the nature of the state.

democracy down. My point is, given enough time, a vicious government or a government that sees its mission to delude the voters will change the nature of the state. They do not want liberal democracy. That is what separates radicals from non-radicals: do they want liberal democracy and moderate government or not?

We could compare the present-day situation to what happened in the 19th century, when the German social-democrats debated whether to participate in elections or not. Political parties were relatively new back then and because of that, they did not really know what to do. Political participation was limited anyway. When Bismarck offered them the possibility to participate in German elections and parliament, some social democrats said, "Hell no, we are going to continue the push towards communist society" and others said "Why not? It is a good opportunity to effect gradual change". We see something similar in today's discourse. Some people say they are comfortable with capitalism, liberal democracy, free market, with many of these things. Thereby not denying that some alterations are in order. But there are others who say, "Elections or not, we are going to push capitalism under the bus". That is the dividing line between the parties of moderation and the parties of advocating radical change. We are increasingly amid what is literally a cultural war.

In what sense?

I mean that culture is being hijacked for political purposes. And you might say "Has culture not always been political?" Yeah, sometimes, but not always. Sometimes, culture was about producing works of beauty, about entertainment, about many things: dignity, emancipation, faith. But now everything has been absorbed into the political. There are many who have noticed that. For instance, in between the wars, Julien Benda's *The Treason of Intellectuals* (1927) was published, a magnificent book that is undeservedly overlooked today. Or Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (1930).

Do you see this distinction between moderate politics and radical politics, in the sense of anti-democratic and pro-authoritarian tendencies, as a distinction between two poles, or do you see moderation and some sort of libertarian radicalism on the other extreme, where everything has been left to the free market? Or is that part of the moderate?

I realise now that I do not necessarily work with a simple model with two poles (liberalism versus authoritarianism). I think there is a territory of liberty, which is surrounded by moving constellations of authoritarians – I use the plural form –

Democracy is not just about expressing ideas. It is about expressing them in a decent way.

because liberty can be degraded, limited or taken away in many ways. Some of them outright, some of them insidious. You can imprison journalists that you do not like, as we see in Turkey. You can fire them and hire

another one, who does a better job soothing the sensibilities of the government, like in Romania. Or you can apply a sort of peer pressure, in order to sabotage the expression of free thought, which is happening in many western democracies. Whoever says something that is not sort of the accepted wisdom of the day, is being egged. Just to give the example of Farage. You might not agree with Farage, but that is no reason to throw milkshakes at him. That is not acceptable in a democracy. We might like or dislike what Farage has to say, but we must maintain a basic decency. Democracy is not just about expressing ideas. It is about expressing them in a decent way. I think we need compassion and respect.

Do you see a difference between radicalism nowadays and historic examples of radicalism?

There are many differences, for instance, faith-based radicalism has decreased. How many Christian extremists are still left in a society like the Netherlands? We have moved to more secular forms of radicalism. I think that is significant because, radicals or not, we have a duty towards the intellectual inheritance from the past. It seems to me that with this turn towards radical secularism, we have managed to overlook our Christian roots. I am not saying that as a Christian or a conservative, but simply as a citizen. Look for instance at Dutch cities. How many citizens that you see walking in the city centres have any clue about this building, this church, or this monument? Fewer and fewer I believe. In general, people who have no idea about the world they are living in, because that is what amounts to this neglect of the past, are very deluded in many ways, and they are an easy prey to demagogues.

Do you think that the traditional radical thinkers that we were talking about had a better idea where they were coming from?

Look at people like Marx, Bakunin. Say what you want about them, I certainly abhor their political philosophy, but they were intellectuals. They took great care to advance

what they thought were well grounded arguments, in history and in the study of society. Today I sense a different attitude. People jump to conclusions. The part where you deploy arguments, logic, encyclopaedic knowledge is long lost. And sometimes people make ill-grounded associations that are puzzling. I met people here who denounce Pim Fortuyn as a “fascist”. But then the question is: what do you know about real fascism if you think Pim Fortuyn was a fascist leader? My short answer is: nothing whatsoever. They get a rabbit out of the hat and say this or that idea is “fascist” or “Nazi”. It all serves to amplify the confusion we are all living in. You can still criticize opinions like Fortuyn’s, but without this sort of hyperbolic rhetoric – which is not working. Not to mention, we are talking about a political assassination, someone who was murdered in the street for his opinions, and in an advanced democracy, this is completely unacceptable.

You previously spoke about how political radicalism is opposed to the virtue of decency. Now in one of your lectures you also mentioned that radicals strive towards what they regard as the truth and liberals towards what they think is reasonable.

Yes, and reasonable means sometimes compromise, but one who lives in the glass spheres of the absolute truth is hardly inclined to any compromise. You must be able to doubt yourself. One great feature of classical liberal thought is precisely this: there is a measure of irony and detachment there. Radicals assume infallibility. They look at you with starry eyes and it is the *Truth* that they utter. No, being a liberal means not simply to doubt what others might say about society, government, principles, it means to doubt even things that you yourself say or defend because you know that you are fallible.

And how do we rediscover this virtue? Because I can imagine that when you forget to doubt yourself, it is difficult to start doubting yourself again.

I look at the general curriculum in education in high school or the early years of the university. I come from a culture where the modern sceptics are hardly known. Philosophy in Eastern Europe is traditionally of a very classical, even conservative bend. People like David Hume are not exactly high in the order of priorities. For a young person, for a student, it is important of course to read Nietzsche, Marx, Rousseau and Plato, but it is important to come into contact with this tradition of modern liberal scepticism, which I think is a great tradition. People like Hume, Adam Smith, John Stuart Mill, also 20th century thinkers, are very good examples. This tradition of defending liberty, moderation, compromise, decency, human dignity and individual rights is increasingly overlooked in the curriculum today.

Only in the curriculum or also in the political situation? Do you see any politicians anywhere that live up to the expectations of the ideal that you just called, or is the situation hopeless?

Most politicians that I appreciated in that respect have gone, actually. The most famous example that comes to my mind is Ronald Reagan, who was a defender of liberty with clear-cut conservative principles, a defender of free market, a moderate in many ways, but also a staunch defender of liberty.

Could you say that Mark Rutte fits that image? He seems very good at making compromises and says again and again that he is a pragmatist who does not believe in ideologies.

I do not know much about Dutch political life. Even if I did, I have a principle of not meddling in businesses of people who have much more at stake than myself. However, I would like to respond to your question in a generic way. We talked about virtues, let us also talk about vices: there is a lot of hypocrisy. I am sure that mister Rutte is a pragmatist, but I wonder why he is so hooked on the federalist project in Europe. Or if he is not that utopian in his approach, why do he and many other Dutch politicians still support the legalisation of what they call soft drugs? What I think is that many politicians nowadays present themselves as pragmatists, while entertaining visions, ideas about society that are really utopian. I think a much better example is Macron, who tries to sell himself as a sort of down to earth Frenchman but, at the same time, he pushes pedal to the metal towards a federal Europe. I cannot remember voters to have called for that. Of course, you are free to agree with the idea of federal Europe or not but if we believe that in a democracy politicians should serve the public, then how am I to explain the rift between what politicians do, and what the public wants?

Take for instance this never-ending affair of Brexit. Politicians called for a referendum, and when you call for a referendum you are supposed to honour that. Like it or not, the public has spoken and the politicians were supposed to respect the outcome. What actually happened, however, was – to use a term that the British press uses – a fudge. Theresa May was a Remainer, masquerading as a Brexiteer. Now Britain is, despite the result of the referendum, still a part of the EU, but its legal status is in limbo. To come back at my original point, politicians are supposed to follow the mandate that was given to them by the public. If the public says “out”, I suppose that for a normal rational mind that means “out”.

You speak about fudging as one of the main problems about Brexit. But fudging seems close to negotiating and compromising, what would you say is the difference between fudging and negotiating?

What is essential here is the attitude towards liberal democracy. After all, Britain has created the modern political world in a way. Modern political institutions, the parliamentary system, the rule of law in the modern form, and so on. If you are a British politician, you should display an attachment towards the traditional institutions of the British democracy. Therefore, you cannot accept any sort of fudging around with the European Commission. That is why I think people are mistaken when they look at Brexit and see it as an instance of nationalism or separatism or anti-European spirit. I look at Brexit from a different perspective, as the triumph of British liberal democracy.

Of course, there are as many Brexits as there are voters. There are some who might want to separate themselves from the EU for the wrong reasons, as there are some who want to stay in the EU for the wrong reasons, and some others have very reasonable arguments to stay in the EU. However, my favourite look is that of the people, politicians, and intellectuals who have looked at British liberal democracy and cannot see a way of reconciling that with the EU institutions. I am not supporting Brexit, or separatism as such, from a sort

I look at Brexit from a different perspective, as the triumph of British liberal democracy.

of nationalistic point of view. I am supporting Brexit as an example of British liberal democracy. Now when this was created, it was not in the context of “European” institutions.

Speaking of European institutions, there is much fudging around. For instance, there is the very confusing idea that the EU was created in order to foster peace in Europe and that it succeeded in that. It seems to me that peace in Europe, which meant keeping the Soviet Union at bay during the Cold War, was achieved by NATO, that is, by the United States. The Secretary-General of the Soviet Communist party did not tremble because there was a meeting of the European Parliament, but because the Americans had nuclear warheads in Europe.

But did the European Union not solve the eternal conflict between Germany and France? The European Union was initially also meant to mediate between those.

True, but that is not a reason for Ireland to join the EU, just to give an example. Yes, initially it was France and Germany, but then you must look at what is happening from a different angle. Because what the EU leaders say is that they, through this federalist scheme, avoid the dangers of nationalism. But then again, was nationalism responsible for the tragedy of ‘39/45? We should not see nationalism as the real culprit because it was in fact Nazi/Soviet imperialism, two faces of the same totalitarian coin. I am not defending nationalism in principle. In fact, many of my ideas are really the opposite of nationalism but there is also a liberal nationalism. Take Sweden for instance, from around WWII. Sweden remained neutral, it did not implement any demented policies, it did not ally itself with Germany, it did not attack Poland. On the contrary, it became a haven for many refugees. Yet, it was a national state. I think the insistence of leaders in Brussels that only the EU can prevent nationalism from raising its ugly head, before being bad policy, is bad history. I think that when you start saying things in politics, you should, as the intellectuals of the past, get your history right.

Final question, is this one of the things you try to gain by teaching this course about radicalism, to get to a sort of re-establishing those classic intellectuals?

Yes, but that is my hidden agenda... [laughs]. My public agenda is simply teaching a class on radicalism. I am a little bit wary about people who display their political

feelings. Do not get me wrong, I have political opinions and I have expressed them in my country. I regularly write opinion pieces for journals, I sometimes give interviews on TV or radio, I am deeply involved in politics. Yet, in the university, I try to keep my politics away. You could be Left-wing you could be an Anarchist, you could be a Christian conservative, or you can be even a neo-Nazi, that's your choice. But I think we all need to have an honest conversation. In a liberal society, even extremists have a right to be heard, although that does not include the right to be taken seriously. What I advocate is a decent, laid-back conversation on subjects that, hopefully, interest us all, and if we can do such things, I think that is a big step forward for everyone.

SPLIJT|STOF

ZOEKT | BESTUURSLEDEN



Depressive Realism: Depressive or Realistic?

Mental disorders and social norms

Sander Bisselink

When thinking about the topic of this year's Splijtstof symposium – the potentially positive or productive sides of the dark parts of emotional and social lives – I came to the conclusion that most of these dark parts are nowadays regarded as mental disorders in our culture. Intuitively, one would think that there cannot be any positive or productive side to a mental disorder like an antisocial personality disorder, post-traumatic stress disorder or ADHD (attention deficit hyperactivity disorder). However, this immediately made me think about a psychological theory which acknowledges a positive aspect to a mental disorder: Depressive Realism.

Depressive Realism (DR) is the hypothesis that depressed people are more accurate or realistic regarding their judgements, expectations and perceptions than nondepressed people. It was first investigated through empirical research by psychologists in the late seventies¹ and further studied through mostly the eighties and nineties.² DR was initially regarded as being opposed to prevailing views on depression which see negative automatic thoughts or irrationally negative cognitive biases at the core of depression disorder. However, if depression might lead to better judgements, as stated in DR, then the cognition underlying depression cannot be called purely irrationally negative.

Empirical research on Depressive Realism

The DR hypothesis was studied by using experiments in which depressed and nondepressed participants had to give various kinds of ratings or evaluations after or before performing a task. For instance, they were asked to do a certain subtest of an intelligence test, a simple word-pairing task or a social interaction task together with another participant. Before, during or after performing the task, the participants were asked to judge their (expected) performance, which was then compared to their actual performance (i.e. their actual score, like the number of correct answers) or to judgements by an external rater. Another typical study design was to instruct participants to either press a button to illuminate a green light or not press the button in order to let the light switched off, across a large number of trials. The experimenters manipulated the relationship between the action of the participants (press or not

1 For one of the first important studies on DR, see for example Alloy, L.B., & Abramson, L.Y., 1979, 'Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: Sadder but wiser?', *Journal of Experimental Psychology: General*, 108, 441–485.

2 For a comprehensive review of studies on depressive realism, see: Moore, M.T. & Fresco, D.M., 2012, 'Depressive realism: a meta-analytic review', *Clinical Psychology Review* 32(6): 496-509, doi: 10.1016/j.cpr.2012.05.004.

press) and the outcome (light on or off), so that the participants did not have full control about the illumination of the light. After the task, the participants had to rate their perceived amount of control which was compared to the actual amount of control as manipulated by the experimenters.

The results of these studies indicate that depressed participants give more accurate ratings about their performance than nondepressed ones. In other words, depressed participants are more realistic about how they will or did perform a task and have less of an illusion of control compared to depressed participants.

These seem like interesting and sound findings, but nonetheless they have received a lot of criticism. Next to overall small effect sizes (i.e. only small differences between depressed and nondepressed people) and inconsistent results (some studies cannot find a difference, or a difference into the opposite direction), the criticism has targeted the definitions and experimental designs within the various studies on DR.³ For example, how are participants classified as being depressed within these studies?

The results of these studies indicate that depressed participants give more accurate ratings about their performance than nondepressed ones.

Most studies did not use clinical samples, that is people with an official diagnosis of a major depression, but instead just administered a self-report inventory for depression symptoms once and defined people with high scores as being depressed. Another line of criticism focuses on the way in which the judgements or ratings are defined as

being accurate or realistic. To which standard of 'real' are they compared? Are we talking about a negative bias that controls for a natural (and maybe even 'healthy') optimistic bias? Is it possible at all to define such an objective standard? Finally, the general validity of this kind of studies can be questioned. Do such differences between judgements exist outside of the context of this type of minimalistic laboratory experiments, independently from other relevant factors?

The DR hypothesis has been adapted to some extent during the course of further investigations, stating that it only applies to mildly depressed people (as people with severe depression cannot be said of as being realistic anymore) and that it only applies under certain conditions. However, with that much criticism on different levels, DR remains a controversial hypothesis nowadays.

Dysfunctional and functional?

Although DR might not be a very convincing hypothesis from the perspective of empirical psychology, there is something striking about its approach that can serve as

3 Moore & Fresco, 2012.

inspiration for taking a different perspective often lacking within this scientific field: challenging the idea of mental disorders being natural and objective phenomena, and revealing the normative character of the study of mental health.

What is striking about the DR hypothesis to me is the following: mental disorders such as depression are usually defined by patterns of dysfunctional behavior, of negatively valued symptoms. The DSM-5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder, fifth edition), the widely used bible of mental health disorders, defines mental disorders in the following way:

‘A mental disorder is a syndrome characterized by clinically significant **disturbance** in an individual’s cognition, emotion regulation, or behavior that reflects a **dysfunction** in the psychological, biological, or developmental processes underlying mental functioning. Mental disorders are usually associated with significant **distress** or **disability** in social, occupational, or other important activities.’⁴ (My emphasis)

For example, the group of dysfunctional symptoms that are classified as Major Depressive Disorder are depressed mood, loss of interest or pleasure, insomnia (no sleep) or hypersomnia (too much sleep), feelings of worthlessness and suicidal thoughts, among other symptoms. All of them must be present with a high frequency or for a long period. The concept of mental disorders like depression as we know them now and as we define and study them in science, is based on this idea of dysfunction and distress. A mental health classification is about a pattern of irrational behavior and thoughts that people get stuck in. However, with the DR hypothesis, a functional type of behavior and thought – making accurate or realistic judgements – is suddenly ascribed to the dysfunctional mental disorder of depression. That is, there is not only something very negative about depression, such as loss of pleasure and feelings of worthlessness, but something positive at the same time as well: having more accurate expectations and less - or no - illusion of control. How is this possible? Mental disorders are defined, as we can see above, by dysfunction and not by functional ‘symptoms’ or usefulness.

One possible explanation of how psychologists end up describing positively valued symptoms to a disorder that is originally defined by dysfunction might be some form of reification. Reification would in this case mean that depression, which is originally a classification to describe certain behavior, is made into a thing that causes this very behavior. In other words, instead of regarding the disorder as a commonly observed pattern of abnormal behavior, the disorder becomes the underlying cause of that same

4 American Psychiatric Association, 2013, ‘Use of the manual’ in *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.)*, Washington, DC: Author, <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596.UseofDSM5>.

behavior (probably due to the way psychologists and society talk about it – ‘Life feels meaningless because of my depression’). Depression is in this case understood as an independently existing thing, like a disease or something similar inside your head. If I am right about this form of reification – regardless of whether it is done deliberately or not, or whether psychologists are aware of it or not – then it would make sense that a disorder can ‘cause’ negative (dysfunctional) as well as positive (functional) behavior and cognition, like in the DR hypothesis.

Dysfunction and social conventions

At this point, it is important to take a step back and ask the obvious question: What is it that actually makes a disorder or its symptoms dysfunctional, and in the exceptional case of DR even functional? In other words, when are you functioning well or properly, and when not? The likewise obvious answer is that social conventions or norms determine the border between functional and dysfunctional behavior. The social and cultural environment that a person finds itself in entails conventions about how to find your way within this environment. One simple convention is for example that at some point, a person has a job and works to earn a living. If you have trouble continuing your work, you can be said of as not functioning well, at least at the present time. Similar conventions exist for education and study (there is something unusual about you if you do not pass elementary school for the third time), for social life (having some sort of family, friends or partner), and for example for health and beauty as well. Functionality is oriented on these social standards, what means that ‘dysfunction’ is inherently normative in this context. This is even evident in the DSM-V definition of mental disorders as cited above: ‘Mental disorders are usually associated with significant distress or disability in *social, occupational, or other important activities*.’ My claim is that this is not just ‘usually’ the case, but that this is a necessary part of specifying *mental functioning* (or mental health).

Accordingly, we could speak of the normative nature of mental disorders or mental health classifications. When it is dysfunctional or abnormal to lose pleasure and interests in everything, to stay in bed all day and to be indifferent about living or dying, then it can only be dysfunctional in comparison to some normative standard of life. That is not to say either that it is wrong to label this type of behavior as dysfunctional or abnormal, or that it is arbitrary to do so. However, dysfunctional behavior – or mental health – is not a natural given thing. There are conventions present within a society or social environment that influence the way we behave within this environment and the way we make sense of our behavior, and of life. Put differently, we derive meaning from the social conventions. If you grow up learning that every child goes to school, that you go to school in order to get a job, and that all adults have a job, then the desire to stay in bed all day would seem very irrational, and indeed dysfunctional.

When we regard mental disorders as depending on social conventions (or social environments), then it makes sense that they are for example not always translatable

to other cultures or times. It is questionable whether depression exists in the same way in non-Western cultures and whether it existed in the same way in medieval times. As societies and social conventions can change, mental disorders can change as well, some might disappear (such as homosexuality as a disorder) and some new come into being (such as hoarding disorder). We could say that if we start talking differently about depression in our society today, it will slowly change the way we perceive and experience depression. Symptoms like negative automatic thoughts might become functional and rational to some extent. When life as we know it now will be threatened over a 100 years by for example frequent natural disasters, heat waves and drought, due to climate change, then it will possibly become rather normal to have low expectations about life and be in a generally depressed mood.⁵ However, regardless of whether a change of our social conventions is possible, people with severe depression won't stop suffering now. Moreover, change will lead to new conventions, which might just lead to new forms of dysfunctional behavior. Imagine for example a gloomy dystopian future society like it is described in George Orwell's *1984*. As a citizen of such a society, to experience great feelings of joy, love and compassion might be very dysfunctional and irrational, and might eventually lead to disturbance and distress in your daily activities.

It is questionable whether depression exists in the same way in non-Western cultures and whether it existed in the same way in medieval times.

The normative nature of mental health science

We have seen that mental health classifications are inherently normative and social conventions play a role in the existence of mental disorders. This relationship has an important consequence for the scientific field that studies these mental disorders. Just as we can speak of the normative nature of mental health classifications, we can speak of the normative nature of psychopathology or mental health science. The way mental disorders are studied in science also depends on the social conventions that determine dysfunction. This means that it does not make sense to regard a mental disorder as a natural, stable object of study and then investigate its various negative as well as

⁵ At this point, it might be interesting to mention that the term Depressive Realism, and the idea behind it, was later borrowed by authors to formulate a pessimistic worldview or an ethical stance, rather than a scientific hypothesis. This version of Depressive Realism, as described by the psychologist (and proponent) Colin Feltham, is about human life being inherently problematic, meaningless, unhappy and painful. It is interesting in regard to my argumentation because the original hypothesis of DR is turned into something overly normative: the attitude that the best way to look at life is from out a 'depressive' perspective. See Feltham, C., 2016, *Depressive realism: Interdisciplinary perspectives*, London: Routledge.

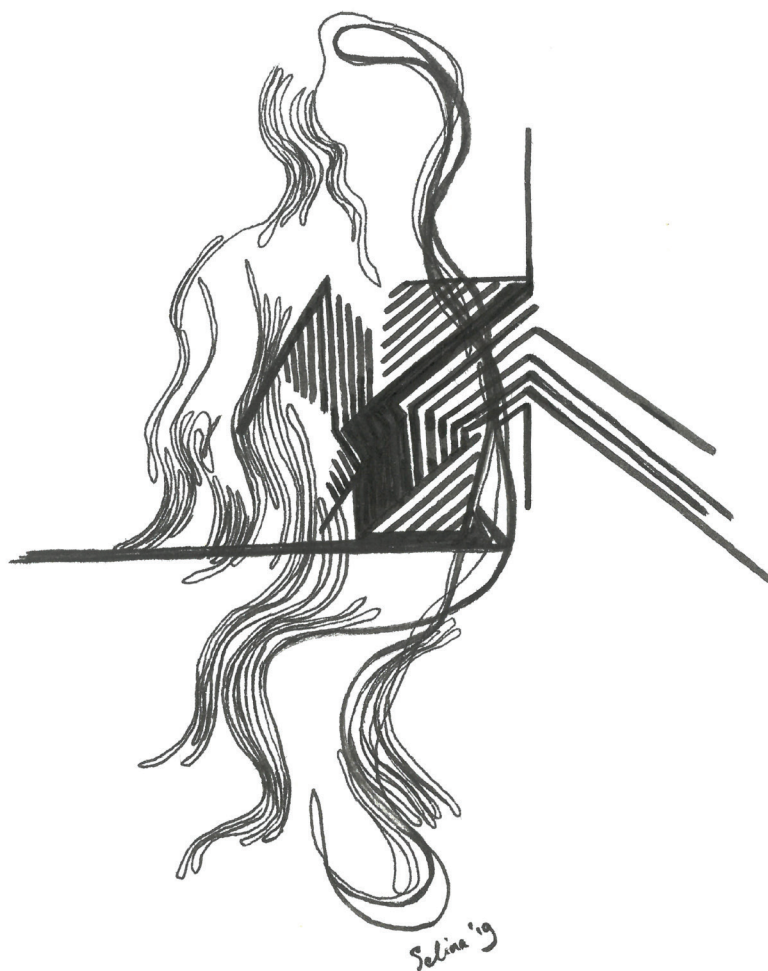
positive influences on behavior and cognition. The definitions and classifications of mental disorders might tell us just as much about the individuals suffering from them in a society, as they do about the society and its mental health science itself.

To come back to DR, when depression is defined by its dysfunctional pattern of symptoms (that is ‘associated with significant distress or disability in social, occupational, or other important activities’), then it is very strange to assume that there might be something positive or productive about it as well. After all, the hypothesized functional symptoms of depression – accurate or realistic judgements – are derived from norms as well, norms that in this case might be in conflict with the norms from which depression as a mental disorder is derived. To me this sounds like a definition issue regarding the object of study, something that can be, also in combination with

It is important to take into account the normative context of mental health.

reification, very troublesome for conducting meaningful empirical research. Before trying to investigate functional or potential ‘bright’ sides of mental disorders, scientists should first ask what it is that makes it a disorder, or what it is this that makes the dark side dark (or the Abyss

the Abyss). To conclude, DR might not be the most impressive scientific hypothesis ever produced by psychologists, but it lends itself as an interesting reflection on the normative aspects of the way we study human behavior. It shows that it is important to take into account the normative context of mental health. This is not only of relevance for the scientists that study mental health, but also for the audience of the scientists, the society, which gets informed and shaped by scientific knowledge.





Aan de randen van Europa: een reisverslag

In het kader van de minor "Randen van Europa", reisden wij af naar de randen van Europa: dit jaar Turkije en Marokko, specifiek Istanbul en Rabat.

Wat mij als eerste opviel aan Marokko was de straatverlichting. Nu is dat wellicht een triviaal detail, doch eerste indrukken zijn dat wel vaker. De straatverlichting in de buurt van het vliegveld van Casablanca is een indringende zee van licht die je verzwelgt; of dat was het in ieder geval voor mij. Waar 'wij' (West)-Europeanen niet te veel verlichting neer willen zetten en juist energie willen besparen, word je in Marokko ondergedompeld in een bad van warm licht. Mijn (speculatieve) verklaring voor deze overdadigheid aan straatlantaarns: wanneer straatlantaarns een relatieve nieuwigheid zijn, die waarschijnlijk nog niet door het hele land geplaatst zijn, dan kan je maar beter daar waar je ze wél neerzet het goed doen. Met andere woorden: deze straatlantaarns zijn een prestigeproject. Toen ik mijn verwondering wilde delen met één van mijn medestudenten en hem hiervoor wakker maakte – we zaten in de bus van het vliegveld naar het hotel – bleek mijn verbazing niet gedeeld, toen hij de woorden uitte: "Maak je me nou wakker voor de straatverlichting?"

Marokko lijkt meer op Europa dan ik aanvankelijk had verwacht, wat dat ook precies moge betekenen. De stad Rabat, waar wij verbleven, is een relatief rustig en direct aan de Atlantische oceaan. Op een heuvel direct aan die oceaan gelegen, ligt een reusachtige begraafplaats. Het stadscentrum is compact en je voelt je er als toerist niet eens zo heel erg toeristisch. Dit zou te maken kunnen hebben met het feit dat Rabat geen populaire toeristenbestemming is. Derhalve word je minder belaagd door verkopers die je iets proberen aan te smeren.

Vanzelfsprekend zijn er ook praktijken die verschillen van de onze en situaties die ons ietwat vreemd kunnen voorkomen; of in ieder geval afwijken van de normale gang van zaken zoals wij die gewend zijn in Nederland. Ik denk dat iedereen die weleens in een armer deel van de wereld is geweest dan Nederland zich een voorstelling kan maken van die verschillen. Mocht dat niet zo zijn: ten zuiden van ons ligt België. Je hoeft maar de grens over te steken en dan hebt je al een idee. Zo is het ook in

Marokko. De wegen zijn slechter, het openbaar vervoer onregelmatiger en het straatbeeld is minder aangeveegd. Nu waren dit geen problemen waar je wakker van ligt. De *azans* waren dit wel.¹

Mijn vermoeden is dat als je aan Nederlanders vraagt waar ze aan denken bij “Marokko” een groot deel “islam” zal noemen (of hasj). In het leven van alledag heb ik eigenlijk weinig gemerkt van de islam in Marokko. Het enige dat direct in het oog sprong was dat bier tamelijk moeilijk te verkrijgen was. Nu hebben wij natuurlijk een onderwijsprogramma gevolgd en hierin was volop aandacht voor de status van Islam

*Is niet elke grove generalisatie
een miskenning en ontkenning
van de pluraliteit die in
een land aanwezig is?*

in Marokko. Aangezien dit een ingewikkeld systeem is met allerlei ambtelijke organisaties zal ik het kort houden. Er is in Marokko een soort ministerie van religie. Zie dit een beetje als een bepaalde kerk in het christendom of een koepelorganisatie. Verder heeft de

koning erg veel te zeggen, meer dan het parlement zou ik wel durven te stellen, en is hij ook “aanvoerder van de gelovigen”. Tot slot heeft Marokko zijn eigen “merk” islam, wat wordt aangeduid als “moderate Islam”. Deze vorm van islam wordt gebruikt om de verspreiding van extremistische ideeën tegen te gaan. Eigenlijk een heel interessant onderwerp, maar er zijn mensen die hier beter over kunnen schrijven en meer van weten, dus ik raad je zeker aan hier het een en ander over te lezen.

De koning van Marokko, Mohammed VI, schijnt een tamelijk progressieve man te zijn die ook nog eens geliefd is bij het volk. Zijn voorganger, Hassan II, was minder populair omdat hij nogal repressief beleid voerde. Het is uiteindelijk moeilijk om helder te krijgen of de huidige koning nou wel of niet geliefd is, aangezien kritiek leveren op de monarchie in Marokko *not done* is. In Rabat waren er tijdens ons verblijf nagenoeg iedere dag demonstraties. Er is dus een zeker politiek engagement bij de bevolking. Desondanks zijn de verkiezingsopkomsten enorm laag, een verklaring daarvoor zou ik niet durven te geven.

Maar hoe goed ken ik Marokko nu eigenlijk? En hoeveel kan je zeggen na één week in een land over dat land als geheel? Is niet elke grove generalisatie een miskenning en ontkenning van de pluraliteit die in een land aanwezig is? Bevat de natiestaat Marokko eigenlijk wel een gemene Marokkaanse deler? En hoe zit dit bij Europa? Vragen die waarschijnlijk veel mensen zich weleens hebben gesteld, maar helaas niet genoeg denk ik. Een van de problemen bij het bevragen van iets is de standplaats van de vraag: de vraag-stelling. Ik heb slechts Rabat en Salé, de buurstad van Rabat, kunnen bezoeken. Niet de rest van Marokko: niet de dorpen, gebergtes, leegtes en huishoudens. Ik ben ook nergens de Marokkaan tegengekomen. Een land leren kennen duurt veel langer dan een week.

1 “Azans” zijn de oproepen tot gebed van moskeeën.

Salé, de stad die aan de overkant ligt van de rivier waar Rabat aan grenst, is het ondergeschoven kindje van de twee. Er is recent wel een tramlijn geopend tussen beide steden om pendelende reizigers de reis naar werk of studie gemakkelijker te maken. Dat deze stad het ondergeschoven kindje is, is mijns inziens onterecht. De stad doet in schoonheid en dynamiek zeker niet onder voor Rabat. Maar de toeristen komen niet naar Salé. Of ze daar in Salé nou eigenlijk treurig of juist blij van moeten worden, weet ik zelf niet. De gids van wie wij een rondleiding door de stad kregen, heeft ons laten beloven mensen aan te sporen in Salé op bezoek te gaan. Dus bij deze.

Als reiziger, of toerist, heb je altijd te maken met wat ik “de paradox van het eten” zou willen noemen. De reiziger die in het buitenland is wil de authentieke keuken van het land beleven en (letterlijk) consumeren. Wij willen het Vreemde in ons laten doordringen; het deel van ons maken en verteren: het negeren. Dit gaat meestal niet zo makkelijk. Aangekomen in den vreemde merk je namelijk dat het vreemde eigenlijk helemaal niet zo vreemd is als aanvankelijk verwacht. Wat eet de authentieke Marokkaan als hij buiten de deur eet? Nou, ongeveer hetzelfde als hier buiten de deur wordt gegeten: *fastfood*. Ik vermoed dat de authentieke Marokkaan de hele dag authentiek Marokkaans binnenshuis eet, maar niet zodra hij iets buiten de deur wil eten. Waar kan de reiziger nu zijn traditionele eten vandaan toveren? Meestal is dit in een restaurant dat is afgestemd op toeristen, met leuke etnografische details waardoor je het idee hebt echt Marokkaans te eten. Maar zodra de reiziger in dit restaurant om zich heen kijkt wordt hij geconfronteerd met een saillant detail: er is buiten het personeel in dit restaurant geen Marokkaan te bekennen! Waardoor je toch weer niet erg authentiek bezig bent...

Byung-Chul Han schrijft in zijn essay *Die Müdigkeitsgesellschaft* het volgende:

De maatschappij geraakt vandaag de dag steeds meer in een constellatie, die volledig zich aan het immunologische organisatie- en afweerschema onttrekt. Zij laat zich onderscheiden door het verdwijnen van Andersheid en Vreemdheid. (...). Vandaag de dag neemt echter het verschil de plek in van de andersheid, welke geen immuniteitsreactie oproept. Het post-immunologische, zelfs postmoderne verschil veroorzaakt geen ziektes. (...). Het verschil ontbreekt als het ware de angel van de vreemdheid, die een heftige immuniteitsreactie teweeggebracht zou hebben. (...). Het vreemde maakt plaats voor het exotische, wat wordt bereist door de toerist.²

Terwijl men zich vroeger tijdens het reizen “in den Vreemde” begaf, is dat vandaag de dag steeds minder het geval. De Andersheid, Vreemdheid – of alteriteit – van het Vreemde is geworden tot een verschil. Het verschil tussen hier en daar mist de

2 Eigen vertaling. Byung-Chul Han, *Die Müdigkeitsgesellschaft: Um die Essays Burnoutgesellschaft und Hoch-Zeit erweiterte Neuauflage* (Berlin: Matthes & Seitz, 2018), 9.

figuurlijke stekel om er goed ziek van te worden. Ziek opgevat als geïnfecteerd worden, binnengedrongen van buitenaf, een negatieve ziekte die vanuit haar vreemdheid mij van buitenaf probeert te vernietigen. Wat mij als eerste opvalt is het feit dat er een verschil is in de hoeveelheid lantaarnpalen in Marokko in vergelijking met Nederland. Dit is een exotisch verschil, een belangwekkend feitje of een dingetje dat als 'vreemd' (*strange*) wordt ervaren, maar niet meer dan dat. Wij zijn in Marokko dus niet aangekomen in den vreemde.

Dat het postmoderne verschil het vermogen zou missen ziektes teweeg te brengen, dáár heeft Byung-Chul Han in ieder geval geen gelijk in. Meerdere mensen zijn het slachtoffer geweest van de toch net iets te vreemde Marokkaanse keuken, die misschien toch niet "echt" Marokkaans blijkt te zijn.

Na ons verblijf in Marokko begaven wij ons naar Turkije. Een plek die voor mij niet zo heel vreemd is, aangezien mijn vader er vandaan komt. Maar hierdoor word ik

Bevat al het 'Istanbul-achtige' een gemene deler of essentie? Wat is Istanbul?

soms ook anders bejegend dan de gemiddelde buitenlander die daar aankomt. De meeste douaniers maken opmerkingen over mijn naam en het feit dat ik geen Turks spreek. De een wat vriendelijker dan de ander. Ik word meteen tot de Turken gerekend en derhalve is

het vreemd dat ik geen Turks spreek, of geen moslim ben. Ik ben geen Turk, maar ik zou er wel één moeten zijn of minstens moeten worden.

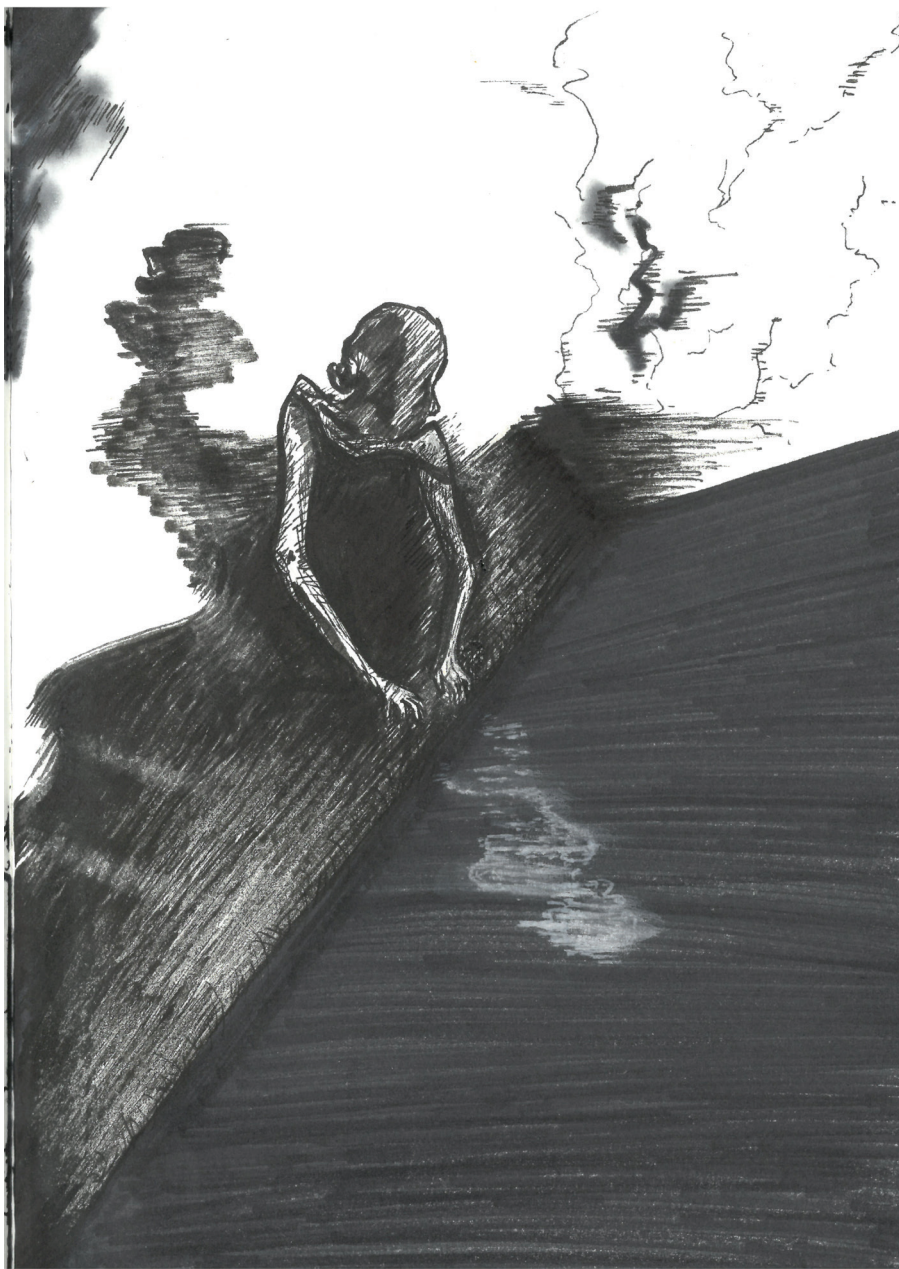
Istanbul is een stad die onbeschrijflijk groot is. Er wonen in ieder geval meer dan 15 miljoen mensen. Toen wij aankwamen was het een aantal weken na de lokale verkiezingen, die inmiddels ongeldig zijn verklaard. De politieke spanningen in het land zijn voor buitenstaanders moeilijk precies waar te nemen en te duiden. Toch is het vervreemdend om huizenhoge aanplakbiljetten te zien van de verkiezingen. Of wanneer iemand je vertelt dat pleinen opzoeken op de dag van de arbeid geen goed idee is, omdat de politie erop slaat en geen onderscheid maakt.

Ondanks de politieke situatie voel ik mij vrij in Istanbul. Het is een kosmopolitische stad van uitersten. Er zijn wijken met vroom geklede moslims en wijken met feestende jongeren. Wij verblijven in de buurt van het Taksimplein, waar een paar jaar geleden de bekende protesten plaatsvonden. In Istanbul is het moeilijker dan in Rabat om benaderd te worden als een niet-toerist, zeker in het gebied waar wij overnachten. De vragen die gelden voor Marokko als land, gelden hier ook weer voor de stad. Want, wat is Istanbul eigenlijk? Bevat al het 'Istanbul-achtige' een gemene deler of essentie? Wat is Istanbul? Vaak lijkt het ware gezicht van het vreemde zich te verbergen voor de blik van de toerist. Er wordt een façade opgebouwd die voldoet aan de verwachtingen van de buitenstaander en die inspeelt op, en beantwoordt aan, de behoeftes en het verlangen naar vreemdheid.

Soms lijkt de waarheid van de stad zich toch te tonen in haar schoonheid. De schoonheid die Istanbul bezit is er een die verborgen is, die zich toont op onverwachte

momenten en even snel als zij is opgekomen weer verdwijnt. Het is de fonkelende Bosphorus die zich soms toont tussen de huizenblokken door. De felle kleuren en geuren in een bazaar (waar de enige aanwezige Turken de verkopers leken te zijn). De pittoreske schoonheid van de vervallen glorie. Een imposante skyline, helemaal volgepakt met minaretten en moskeeën.

Het is waarlijk de rand van Europa in al zijn verscheidenheid. Een rand die overigens sterk verschilt van die bij Marokko. Toch wordt het Europa onder andere gedefinieerd aan de hand van deze twee verschillende buitens. Dit inzicht zet aan tot nadenken. Enerzijds over de identiteit van Europa zelf: hoe verschillen “wij” van “zij” daar? Anderzijds over de identiteit van niet-Europa. Twee landen die erg van elkaar verschillen en waarbij ik mij geen duidelijk voorstelling van een gemene deler kan maken. Wat maakt deze landen niet-Europees? Grenzen vervagen en randen rekken op. “Wij” zijn “zij” en wie ben ik? Het is een wederzijdse (zelf)-identificatie, beide constitueren elkaar, maar deze constituering lijkt steeds meer op losse schroeven te staan.



What if Sci-Fi Starts Philosophizing?

An interesting blend of fantastical elements, tantalizing stories, and philosophical questions that should make us uncomfortable

Max Stolk

Science fiction (Sci-Fi) is a widespread and well-known genre especially in literature and in the film industry. There is even a music genre linked to Sci-Fi (for example the highly recommendable Sun Ra). The prevalence of the genre is most easily shown by pointing out that most of the highest grossing movies all time are classified as Sci-Fi. Take for example The Avengers, Star Wars: The Force Awakens, Avatar, Black Panther, Jurassic World, The Incredibles 2, and The Dark Knight Rises. Many of us have probably seen the movies and most will agree that they were enjoyable. If you thought that this genre was solely about entertainment you would be wrong because it is a great tool for philosophers and non-philosophers alike!



Avengers: Endgame (2019, Chine Poster) grossing \$2.65 billion in 25 days.

What is Sci-Fi?

Sci-Fi's inception is generally attributed to two writers, Jules Verne (1828-1905) and H. G. Wells (1866-1946). Verne is known for stories like *Journey to the Center of the Earth*, *Around the World in Eighty Days*, and *Twenty Thousand Leagues Under the Sea* while Wells wrote *War of the Worlds*, *The Time Machine*, and *The Invisible Man*. It is not a coincidence that these two authors who never met conceived of the genre around the same time. They lived in France and Great Britain, both being at the pinnacle of technological advancement at the time and so powerful that they believed they could determine the future of humanity by themselves. At the same time, trust in religion and philosophy was waning and trust in ideologies like liberalism, capitalism, and communism was not high enough yet, so people had put their faith in technology. The

combination of these elements led the two countries and large parts of their populations to believe that they could shape their and the world's future with the use of technology. It was this *zeitgeist* that was the foundation of Sci-Fi's inception.

One of the most famous Sci-Fi writers, Isaac Asimov, proposed the following definition of Sci-Fi: *that branch of literature which deals with the reaction of human beings to changes in science and technology*. In today's Sci-Fi advanced or even fantastical science and technology are still present, but it is not the main focus of all of the stories anymore. Because of this, I wouldn't define Sci-Fi with the use of science, I would define it as the genre of "what if". I consider it the genre that invents and prevents the future. Sci-Fi looks at the past and the present and imagines a future based on this. Sci-Fi does not predict the future because it is still open to changes. Concepts often invoked in those futures are extraterrestrial life, space exploration, time travel, advanced technologies, and parallel universes. Sci-Fi underlines that nothing is set in stone, it provokes one to think outside of the box. Because it is one of the most imaginative genres, it is often referred to as the literature of ideas.

The power of Sci-Fi

Sci-Fi has the power to estrange us from our current world with technology, it can question our norms and values, even our humanity, and in general everything we now consider to be 'normal'. As several movies and series show, the way in which Sci-Fi succeeds in alienating us from our normality is by creating worlds in which norms and values that we hold dear are challenged and/or taken to the extreme.



Still from *Annihilation* (2018) with Natalie Portman.

An example is *Black Mirror*'s episode *Nosedive*. It takes the norm of people being required to always present their best selves to the limit by imposing the requirement literally; people are rated by all individuals that they meet with. By doing so Sci-Fi poses the provocative question: can our norms and values endure? It can either create worlds in which our norms and values do persevere or universes in which they do not

and thus might need to be changed. It can also create worlds in which our rationale is tested, like in *Annihilation* (2018), in which our current human rationality can't explain the motivation of the alien entity.

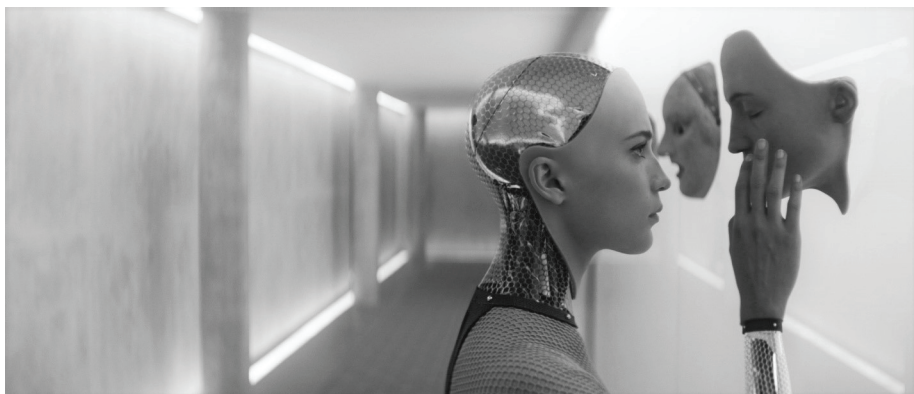
Sci-Fi can include technologies that we aspire to realize, like artificial robots, and question if we should want to make them. Many movies and books reflect this question, examples include the fantastic *Ex Machina* (2014) and Will Smith's well-known movie *I, Robot* (2004). In both movies (almost) perfect robots are created, which then (seemingly) turn on their masters. Movies like *Life* (2017), *E.T.* (1982), and *Arrival* (2016) ask what if there is extraterrestrial life and what the outcome of our encounter with them would be. In all these movies humanity, or individual humans, meet with alien life, but the results of that interaction are majorly different. In *Arrival* the aliens want to help us, by which they help themselves in the long run. In *Life*, scientists discover a life form that can destroy life on earth as we know it. *E.T.* depicts an alien that just wants to go home and needs the help of some kids to do so. By doing so all movies estrange us from our worldview in which humanity is the sole intelligent life form.

Sci-Fi's philosophizing

Due to its speculative character Sci-Fi has been compared to the shield of Greek mythology's hero Perseus. In the myth Perseus was only able to kill Medusa while looking at her in his shield, making it possible for him to save his mother. In this allegory Sci-Fi is the shield and Medusa is a reference to our current demons. The opposite is also true. It allows the creation of utopias that shine too bright and are too perfect for us humans to look at directly, like angels. Sci-Fi can translate these utopias to make them accessible for humanity. In these translations it aims to show how individuals, communities, and humanity as a whole will react to the angels and demons included. Sci-Fi's experiments resemble philosophical thought experiments in that these allow us to imagine hypothetical scenarios and in that (alas!) they raise many more questions than they generally answer. This is perfect for philosophers because they are in the business of asking questions. An additional benefit is that philosophers can discern which issues and questions humanity finds important or is struggling with, making it possible to increase the societal relevance of their philosophical inquiries.

What thought experiments has Sci-Fi already done? What questions has it already asked? What philosophizing has Sci-Fi done already? There is a long list of Sci-Fi series and movies philosophizing, but here I will just give some examples. In the famous movie series, *The Matrix* (1999, 2003, 2003), an artificial or alternative reality is created which reflects questions about our own reality: is what we can touch, taste, smell, and see real? Can we really trust our senses? The movie *The Day after*

Tomorrow (2004) asks us what would happen if we did nothing about the climate crisis, challenging our sense of responsibility, and thereby asks us if we are okay with creating such a situation.



Still from *Ex Machina* (2014) with Alicia Vikander.

In the already mentioned *Ex Machina* (2014), a robot that perfectly mirrors a human is created, but of course, the artificially intelligent robot does not stick to the plan of her creator. It thereby questions if we should create artificial intelligence. And if we do create it, what should it be able to do? If it is a perfect replica of humanity, what does that mean for what we think humanity is? What status should this perfect replica of humanity have? This question is especially interesting when we consider that “robot” comes from Czech *robota*, which means “forced labor”. Extraterrestrials and their impact on society have been discussed often on the screen, raising questions about how the existence and encounter with extraterrestrials will influence our experience of being human. Before meeting them, humans thought they were the most intelligent lifeform that ever existed, at the center of history, and convinced that nature was at their feet. However, this is meant to change after the encounter with aliens. Humanity will not be at the center of history anymore: extraterrestrials have been observing humans for a long time and this makes human history part of the extraterrestrials’ one. Therefore, humanity becomes just one possible narrative among many others. Other questions arise as well, such as how to deal with limited resources, space, planets, and energy resources? These questions and their answers resonate with many contemporary issues, just think about the refugee crisis and at the questions it raises regarding the interactions among individuals and states.

Sci-Fi as philosophy

Instead of Sci-Fi making it possible to comfortably address our current demons and perceived angels, as in the comparison with Perseus’ shield, it can - and perchance should - also make us feel uncomfortable. Sci-Fi can make us feel so in three ways. Firstly, it can do so by painting a horrendous picture of a future that arises because

humanity holds on to certain norms and values, strife for certain technological advances, or because of the manner in which humanity interacts with earth and space, especially space exploration. In this case, Sci-Fi's function is to challenge humanity to change its course of action, and to determine what it deems important and how it wants to get there. Secondly, Sci-Fi can present a future not (yet) directly linked to our current situation that we do not wish to come about. This way of thinking is closely linked to the first, the difference being that the focus is not on our actions but on our reactions. The meeting of extraterrestrials is the biggest example of such a situation. The arising questions again target the application of norms and values to a new situation, or even new intelligent life force. Thirdly, it can make us envious of the constructed futures and societies, making us uncomfortable with us not having reached them (yet). This challenges humanity to think about why certain things are the way that they are now and how humanity, or even an individual, can go about changing them for the better.

Sci-Fi stories, unlike philosophical thought experiments, lead more easily to the feeling of uncomfortableness because they place humans at their center, making them more emotionally charged. We as readers and viewers can better empathize with the characters of the stories and envision what we would think and feel if we were in the situation portrayed in the story. The advantage of this is that we will liken what we see or read in the stories to what we experience in our daily lives. An added benefit is that Sci-Fi just makes suggestions to us, it leaves much to the imagination and thus room for our own personal development of ideas, insights, and solutions. If the solution we would adopt in the fictional scenario does not match the norms and values we adhere to in 'real life', we tend to question and challenge those norms and values themselves.



Still from *The Wandering Earth* (2019), a film adaptation of Cixin Liu's book by the same name.

Due to these reflections, we will live our lives more consciously and make more conscious decisions. This effect is strengthened due to Sci-Fi sticking with us better than philosophers' thought experiments. The reason for this is that we can sympathize more with the characters and thus were more engaged with the story, maybe even reading or watching it more than once. This in turn leads to us recognizing and

remembering the plot, characters, and possibly the underlying themes better. Eventually, we will be more suited to discuss the questions posed by the Sci-Fi stories and more likely that it has an impact on them.

A benefit for philosophers is that Sci-Fi enables them to reach a larger audience, an audience which can provide new insights that the philosophers haven't thought about. Another benefit of Sci-Fi introducing the human back into the experiment is that the experiments will be more accurate in creating expectations of what humanity and individual humans would do. Thus, thought experiments themselves become more accurate and will better reflect humanity, which increases their relevance.

What adds to the relevance of Sci-Fi is that Sci-Fi can become science-fact, the fantastical can become real, at least in some cases and to some degree. Robots were one of the first innovations stemming from Sci-Fi that became real, the robot being made of artificial components instead of flesh that can replace humans. The science that delves into how robots should be made, robotics, was initiated by Isaac Asimov when he wrote the three rules that should govern robotics. Tablets were first seen in *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* in 1979, and smartphones were first seen in *Star Trek*. If you can imagine it; it can happen. This is the reason why Intel and NASA commission Sci-Fi to envision what the next piece of technology or interstellar travel is going to look like.

What to do then?

Sci-Fi can provide new forms of interactions, portray new norms and values, new technologies, and take age-old and more current questions out of their well-known, comfortable space to a context unbeknownst to the reader. It can cause estrangement and uncomfortableness by asking questions about where our world and societies are and where they are (and should be) going. Writers have used this power to grapple with many issues, ranging from racism, imperialism, sexism, to environmental and ethical questions.

Sci-Fi is a way for individuals in society to find out what scenarios they fear and why they fear them, or the opposite, why certain scenarios are so appealing. Individuals can write Sci-Fi that academics can read and reflect on in terms of their stories, motivations, and characters. Moreover, philosophers can use these reflections and insights when writing their own thought experiments. Additionally, it can provide philosophers a way to communicate with individuals in society, to check if the thought experiments that they have devised are comparable to society's views. Individuals in society can read philosophers' thought experiments that are written in the style of Sci-Fi. Through reviews, blogs, or on Twitter they can communicate what they thought was good or bad about them. In turn, this can be used to devise other thought experiments which are more accurate in reflecting humanity, increasing the relevance of the thought experiments themselves. I therefore call upon everyone, and specifically philosophers, to read and write Sci-Fi.

To start everyone off, I have a list of Sci-Fi books that I have read the last year that I truly recommend. There are no spoilers, but I will give some insights in why I recommend these, then you can judge for yourself if this is something to sink your teeth into. Octavia E. Butler's series *Xenogenesis* is an awesome project in which humanity is helped by extraterrestrials, wanted or unwanted, but with a price. It brings up questions on what it means to be human while creating an enticing situation in which humans are pitted against other humans, and individuals struggle to create and/or hold on to their own identity. I think everyone should have read at least some books of Ursula Le Guin, she is a trailblazing author, because of being a female in a male dominated genre and challenging traditional ideas of gender and race. One can start with her book *The Left Hand of Darkness* in which Le Guin tells a story of a male investigating a planet in which genders do not exist.



Still from Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* Season 2 (2018).

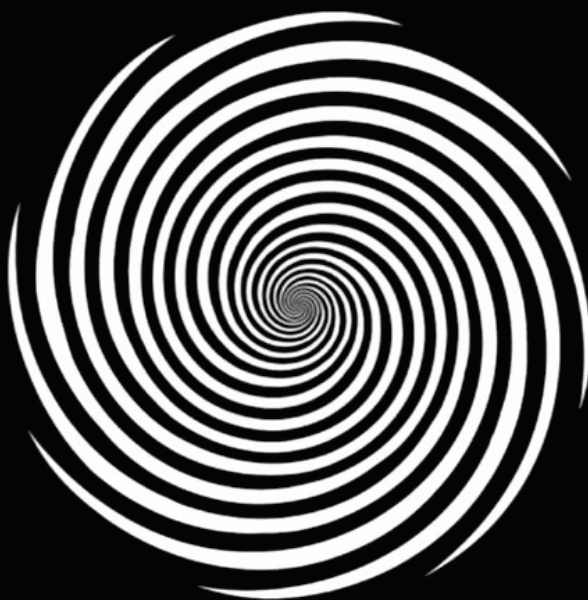
Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* delves into similar topics and is translated into an HBO series which I highly recommend because of its cinematography and storyline. The storyline follows Offred, one of the few fertile women left in the US, who lives in a totalitarian regime in which women are considered property of men. In Atwood's *The Heart Goes Last* society leaves the lawless to roam free, while the lawful are locked up. It asks us questions of what it is that makes us human and what position perfect robots should have in society. If you are interested in reading how African writers have taken up Sci-Fi, I advise to read Nnedi Okorafor's *Who Fears Death* and *Akata Witch*. Nnedi's characters can use magic which is distinct from Western depictions of magic and both (female) protagonists must go on quests to save their worlds. Last but certainly not least, Cixin Liu has burst on the international Sci-Fi scene with the series *Remembrance of Earth's Past*, the series blends science, action, political intrigue and philosophical speculation into a relentlessly thought provoking and adrenaline filled space opera. Aliens clash and cooperate with humans to survive, however, it seems impossible that both civilizations will survive. Enjoy your next trip into a possible future!

12:30 - 17:00

SYMPOSIUM

E 15.41

MAY 16 MARC DE KESEL
LEON DE BRUIJN
SIMON GUSMAN
& STUDENT SPEAKERS



SPLIJTSTOF
'STARES INTO THE ABYSS'



SPLIJT|STOF

Radboud
University
Nijmegen



Shame, Hatred and a Biased AI

a review of the symposium: *Splijstof Stares Into the Abyss*.

Daan Lijdsman

On the 16th of May 2019 the time for the fifth annual Splijstof Symposium was finally there. More than thirty attendees showed up, being lured to the symposium by word of mouth, one of the many posters hanging around campus or via social media. Their goal? To delve into the dark parts of emotional, physical or social life that are usually repressed, dismissed, neglected or avoided. The questions surrounding this symposium were manifold, including: Is there value in hatred?; Is there a bright side to mental disorders?; And what is the use of bias in our modern society and what is the possible application thereof in artificial intelligence?

After some initial problems regarding the location which were aptly taken care of by the organization, Wouter Veldman officially opened the symposium. Dr. Ing. Leon de Bruin took off by tackling the question concerned with the use of bias in his talk *Uncertainty, bias and the possibility of AI-objectivity*. With the assumption that biases are all around us and that they have a useful application in everyday life, he set out to investigate whether biases can be tackled through the use of AI. This did not seem to be the case, since AI is biased as well; it ultimately relies on the human programmers whose biases become embedded in the software. Moreover, using AI as a way to tackle our biases becomes even less likely when one takes into account, for example, the AI-chatbot Tay, which turned from 'Humans are great' to defending the Nazi's in less than 24 hours due to the input by Twitter users. Human biases can be useful in their everyday life, so why try to counter them by using AI? It might just have the opposite effect.

This admonition was followed by a bright outlook on a usually dark topic, put forward by Sander Bisselink in his talk *Depressive or Realistic? Maniac or Genius? – Turning Mental Health Upside Down*. Bisselink, the first of the student speakers, turned the usual description of depression on its head by focusing on the concept of 'depressive realism'. This psychological theory of the 1970's is quite controversial, but states that depression comes with a positive aspect, namely that depressed people are actually more realistic in the expected outcome of certain self-performed actions.

Bisselink took this idea one step further by hypothesizing that realistic people are not well-suited to our modern-day society, which fixates on big dreams and high goals. Thus, depression always exist in contrast to a certain society rather than on its own. George Orwell's famous novel *1984* was given as an example; its main character, unlike his contemporaries, falls in love and has a goal in life. This subsequently causes

a depression-like attitude in him. For that reason, Bisselink suggested, we could state that depressed people would not have been depressed in another world which would better suit their outlook on life.

The second student speaker was Luca Tripadelli, who spoke about *The negative aspect of giving meaning to your life and the positive aspects of Nausea*. Tripadelli focused

To objectify yourself by acting as part of a perfect couple is something you ultimately do for the Other, not for yourself.

on the link between the notion of Nausea and self-objectification. To illustrate his point he provided us with the famous example of the seemingly perfect couple from Sartre's novel *Nausea*. To objectify yourself by acting as part of a perfect couple is something you ultimately do for

the Other, not for yourself. By objectifying yourself, you try to give a meaning to life that is actually not there. This causes nausea in the people watching because they themselves lack this supposedly clear goal in life.

This idea was subsequently applied to the disgust that is felt towards 'radical' groups, from left to right and from conservative to progressive. They create meaning for themselves in a similar manner as the couple, by objectifying themselves through a 'bigger goal'. 'Giving meaning', however, has many negative aspects, as was demonstrated by the example of Nazi-Germany, Antifa and other 'radical' groups. As argued by Tripadelli, it is only possible to counter such negative aspects when we deconstruct a particular given meaning. This can be done, Tripadelli conclusively argued, by the feeling of nausea.

This application of a Sartrian notion in order to combat extremism was continued by another talk on Sartre, namely Simon Gusman's *Collective Shame: a Sartrean analysis*. Gusman discussed what kind of groups can possess collective shame. The various groups he described were ranging from spontaneous *groups-in-fusion*, to groups as *institutions* whose function precedes the capacity of the actors. The problem lied therein, that in order to function as a group a certain amount of freedom has to be given up in order to bring structure and organization. The consequence of this is inertia, which is significant because members of an inert group lack the individual freedom that is necessary to feel shame. After all, the object of shame is the self.

According to Gusman, collective shame can only be felt in those groups that possess both some degree of inertia and individual freedom. This could be something called a *pledged group*, in which there is some rite of passage or collectively shared pledge. However, it could also be a group as *organization*, which still revolves around a pledge or common goal. The difference between the two is that in the latter the members have specialized tasks and a hierarchy which can be discerned. Both these

groups would yield enough freedom to the individual to still feel ashamed, something that is missing in groups as *institution*. However, it is also inert enough not to quickly fall apart in a *gathering*, people sharing a common goal but acting as individuals.

Leaving the emotion of shame behind us for the moment, Dr. Marc de Kesel pleaded for the benefit of hatred in his talk *Do not hate hatred*. While difficult to follow at times and by far the longest talk of the day, for which he accused himself more than once, De Kesel focused on hatred as an intrinsic motivation for constituting our identity. Using the theory of psychoanalysis, he argued that we constitute our identity through interaction with the world; we find our identity in an Other. This, however, makes sure that our identity is always a *longing for* an identity: “I am an Other”. The fact that we never are and identity but always long for one fills us with hatred. This hatred is something we want to get rid of, and we therefore redirect our hatred towards that Other.

De Kesel subsequently used this notion to give an understanding of why racism emerged after 1989. Before the Second World War, scientific racism was a serious science, and we were thus able to ‘correctly’ channel our hatred. However, with the collapse of Nazi-Germany, it became clear that this ‘science’ had many problems and was subsequently disregarded. Our hatred towards an Other could still be channeled though, namely towards the Capitalist or Communist Other. With the collapse of the Soviet Union, we all once again became ‘equal’ to one another without a clear distinction between us. This meant a lack of a clear Other, which was subsequently found through what De Kesel named ‘cultural racism’: regarding other cultures as fundamentally different and protecting our own from contamination by an Other.

Hatred is a necessary underlying principle of our democracy. Without a democracy hatred will result in social exclusion.

However, there is a positive solution to this apparent problem of always wanting to channel hatred towards an Other, which can result in different forms of racism. The fact that there always will be some kind of hatred towards an Other does not mean that this automatically has to end in some kind of racism or ‘Red Scare’. This is because a liberal democracy enables us to redirect our hatred towards our own political institutions or decisions made by Others, instead of the Others themselves. Even more so, this is one of the fundamental aspects that makes sure our democracy works at all!

Hatred is a necessary underlying principle of our democracy. Without a democracy hatred will result in social exclusion. Thus we enable ourselves to exclude an Other politically, redirecting both our hate towards them as well as giving an Other the possibility to redirect theirs towards us. De Kesel concluded that hatred indeed

has a benefit, namely that in order for a democracy to function well we should not only have consensus but also dissensus, which is made possible through the feeling of hatred.

The symposium was concluded with a Film and Philosophy event in Theater C, which is organized by Spltjstf every month. Today they matched the theme of the symposium with their topic: Emotion in Animated Film. Aoife Mcinerney, PhD student at Radboud University, spoke to an almost completely full room about the role of emotions in animated films in relation to the Japanese animated coming-of-age fantasy film 'Spirited Away', which was then followed by a screening of that movie.

The wonderful lunch, ample amounts of coffee and tea and the drinks in the Coffee Corner nourished everyone throughout the day, something appreciated by everyone. And while some talks were a bit dense and difficult to follow, the overall feeling regarding the talks of the symposium was positive. Their diversity and interconnection, the overhauling theme and the enthusiasm of both the speakers and the organization made sure that everyone got what they wished for. All in all, I think this conference should be considered a success, and one can only hope that this day was a foreshadowing of what is to come in the following years.







Philosophy, and maybe even human thought as such, has long been a quest for exactness; for figuring out the *exact* nature of reality and the forces that shape it; for figuring out the *exact* workings of language; for figuring out the *exact* meaning of happiness, justice, and the good life. Us humans, we gauge, compute and quantify: “you can’t manage what you can’t measure”.¹ Give us a world and we’ll hold a yardstick to it. Show us a universe and we’ll show you our metrics. Nothing escapes the ruler, the meter, the stopwatch, the *word*. But how exact do we want these systems of representation – our measurements and language – to be? *Are we beings of exactness?* Not in an absolute sense, for sure; nor all the time, it would seem; and, in some regards, maybe not at all. In order to substantiate these claims, I’ll take you through some thoughts on statistics, language, and ethico-political philosophy.

En route to an answer, we must first endure another question. This – slightly annoying yet ultimately unavoidable – *ur*-philosophical query concerns, of course, what we understand ‘exact’ to mean. The Merriam-Webster dictionary has two entries for its adjective form:

1: exhibiting or marked by strict, particular, and complete accordance with fact or a standard

2: marked by thorough consideration or minute measurement of small factual details.²

Both entries talk about a certain adherence or compliance to factuality. The first entry, however, adds ‘accordance with a standard’ of some sort. Let’s hone in on this addition. It appears to introduce some kind of relativity (to a certain praxis) into the seemingly more objective requirement of factual accordance. So what are these standards precisely? How do they come about, and how do they function? We will start off by looking at what, at first sight, seems to be a very unphilosophical subject, the practitioners of which ostensibly obsessed with exactness: statistics³.

Statistical significance and standards for exactness

Every student of statistics has, at one point or another, come across a thing called ‘p-value’. Some of these unfortunate souls will, like me, still be haunted by the specter of this central component to statistical analysis, waking up after decimal-

1 “In God we trust, all others must bring data”, American statistician W. Edward Deming once quipped.

2 <https://www.merriam-webster.com/dictionary/exact>

3 Feel free to read the word in a spooky-wailing-haunted-house-voice. In fact, feel free to read the rest of this entire piece in whatever tone of voice you desire. There are no rules here. Live a little. The world is your oyster.

filled fever dreams, bathing in the coldest of night sweats. So what are p-values?

A p-value is a tool to test statistical significance. More specifically, it tests the *null-hypothesis*, (H_0) which is the hypothesis that (usually) contradicts the specific theory one wants to prove. In other words, it holds that there is *no* effect or relation between the groups or phenomena under scrutiny. Until evidence proves otherwise, the null-hypothesis is assumed to hold true. As such, it functions as a default baseline position with regard to your *alternative hypothesis* (H_1), which generally *does* hypothesize this effect or relation. Even though it does not validate it, being able to reject the null-hypothesis is a crucial step in proving the specific theory or effect you formulate in your alternative hypothesis. Rejecting the null is basically *indirect* evidence of an experimental hypothesis being true. The p-value indicates the probability that, under the assumption that the null-hypothesis is true, you have obtained a test statistic that is at least as extreme as the one that is calculated from the sample data. In other words: it shows you how rare your results would be in a world in which the null-hypothesis is true. The lower the p-value, the less likely it is that this is the case, and the more solid your case for rejecting the null.

Now for the interesting part: this p-value threshold for rejecting the null-hypothesis is rather arbitrary. Researchers can never definitively rule out the null-hypothesis, and due to this fact have simply agreed upon a specific probability-threshold. Within the social and life sciences, the 0.05 significance level has become the accepted convention. As such, we have basically agreed upon the fact that it is ok for statistical research to have a 5% or lower chance to incorrectly reject the null-hypothesis. Why set the mark at 5%, you may ask? There are no satisfying answers here, I'm afraid. With absolute certainty a distant pipe dream in most scientific disciplines, what we're left with is convention, based on requirements of reproducibility and demands for scientific 'output', among other things. As far as this particular standard is concerned: it was first developed by Ronald Fisher in the 1920s, who insisted that prudent leniency was sometimes required in interpreting p-values. He saw the p-value as providing an index that establishes whether further investigation of a phenomenon was justified or not. Instead of heeding his advice, the 0.05 threshold is used by researchers as a strict cutoff point, the pivot point holding up a rigorously dichotomous significant/not-significant seesaw – always skewed, never balanced.

That being said, while 0.05 can be seen as a general standard, the threshold for p-value based statistical significance does in fact vary between scientific disciplines, with .01 being more common in natural sciences and chemistry. In particle physics the threshold is even lower, with the general threshold in reporting 'evidence of a particle' located at $p < 0.003$, and the standard to report a 'discovery' at $p < 0.0000003$. Recently, a vast number of studies in the social and life sciences have proven difficult or entirely impossible to replicate or reproduce. Seeing as reproducibility is one of the core scientific principles, it didn't take long for a word that defines our era to surface

once more; another crisis was born. This ‘replicability crisis’, ‘or crisis of reproducibility’ is the reason why a group of 72 prominent researchers have recently pleaded for changing the p-value threshold from $p < 0.05$ to $p < 0.005$.

Any measuring instrument is subject to varying degrees of measurement uncertainty and instrument error. Statistical tests are no exception. Standards for exactness are tricky things, marred as they are by both arbitrariness and necessity. In statistical analysis, even though we submit to rather arbitrary probability levels of measurement error, exactness in its absolute form is the ideal.

This *Splijstof* issue, however, is not here to confirm or conform to orthodox ways of looking at things, but to upend such status quo’s. We could give a rat’s buttocks about exactness; it has received plenty of applause. It is *inexactness*’ turn in the limelight, and

*It is inexactness’ turn
in the limelight, and
by God it’ll bathe in it.*

by God it’ll bathe in it. We’ll take a bold lil’ peek into the abyss of inexactness. In other words, let’s move on to the departments of life in which exactness is a less strict requirement. Time to turn to language. Time to holler at Ludwig Wittgenstein!

Language and (in)exactness

What does it mean for language to represent reality in an exact manner? That, it turns out, varies tremendously between various contexts. Whereas words, phrases, expressions, and distinctions can become more salient, this does not necessarily lead them to be well-delineated. This is not to say that there are not crisp, well-delineated concepts out there. In fact, Wittgenstein says, we *can* alter the rigidity of concepts’ boundaries:

[We can] use the word ‘number’ for a rigidly bounded concept; but I can also use it so that the extension of the concept is *not* closed by a boundary. And this is how we do use the word ‘game’. For how is the concept of a game bounded? What still counts as a game, and what no longer does? Can you say where the boundaries are? No. You can *draw* some, for there aren’t any drawn yet. (But this never bothered you before when you used the word ‘game’).⁴

While we can make concepts as exact as we want, this is often not what they are for. We can make it so that ‘a pace’ means a distance of 75 cm, but the use of, and for, concepts such as ‘a pace’ or ‘stand roughly there’⁵ is precisely their non-exactness, their fuzziness. Meaning does not presuppose rigid boundaries. Often we use expressions that do not have a fixed meaning, and this does not impair their use.⁶

4 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte (Chichester, West Sussex, U.K: Wiley-Blackwell, 2009), §68, p. 37.

5 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §88, p. 46.

6 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §79, p. 42.

Nevertheless, Wittgenstein notes, inexactness remains suspicious in the eyes of many, and exactness is praised – even though there is no single measure or ideal of exactness to be found. In this, he is indubitably on point. Why measure at the level of the millimeter when a nanometer – or a femtometer for that matter – is more exact? Despite this, we use centimeters (or two decimals of a meter) instead of micrometers when specifying the height of our bodies; kilometers instead of millimeters per hour to gauge the speed of our automobiles⁷; weeks instead of hours to indicate the age of an unborn human baby (before gradually shifting to years a few years after birth)⁸. The (in)exactness of our metrics is undeniably related to their practical use. The world does not seem to care for specific levels of exactness – we do. The apparent ‘crystalline purity’ of logic, for example, was not something we discovered, Wittgenstein argues, but was presupposed as a requirement

Not only does meaning not presuppose rigid, exact boundaries, such boundaries would in fact cripple us. Requirements of crystalline purity leave us on slippery ice, Wittgenstein warns us, “where there is no friction, and so, in a certain sense, the conditions are ideal; but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need *friction*. Back to the rough ground!”⁹ Language, in order to keep up with the world and our ever-changing place within it, needs jagged edges, fuzzy, messy, grainy and vague. This is exemplified by the role of simile and metaphor in our attempts to understand new phenomena. Take writings about physics (and science as a whole), for example: by way of experiment, try to talk meaningfully about a black hole without taking recourse to metaphor.¹⁰

The modes of use of words (our linguistic practices) show family resemblances instead of essences, Wittgenstein tells us. Family resemblances, unlike essences, have blurry edges. Their boundaries are fuzzy, permeable, and apt to change over time. Like actual families, conceptual family resemblances are dynamic. They can lose, spawn, or adopt new members. The fact that meaning is not fixed forevermore, however, does not mean that anything goes: there are rules. These rules – when it comes to games and language alike – stand “like a signpost”¹¹ in the sense that while they ‘point at something’, they nonetheless potentially allow for doubt and multiple interpretations. At the same time, there has to be a certain agreement or commonality at play, since “a

7 Answering the police-officer’s question ‘do you know how fast you were going?’ with ‘95.089.345 millimeters per hour’ is more likely to result in a breathalyzer test than appreciation for your exactness.

8 With our teenage years characterized by the ‘almost Xteen’ denotation.

9 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §105, p. 51.

10 Made all the more difficult due to the fact that the name ‘black hole’ is itself, of course, metaphorical.

11 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §85, p. 44.

person goes by a signpost only in so far as there is an established usage, a custom.”¹² Like signposts, rules are in order if they fulfill their purpose under normal circumstances.¹³ In other words, it is not the case that fuzzy concepts or concepts based on family resemblances – Wittgenstein talks of “blurred edges”¹⁴ – are unregulated. Like games, they are simply not bounded by rules in every aspect.

Football, for example, has rules, but these do not dictate every possible move: there are no rules limiting how fast or how high you can shoot a ball. And while the rules forbid (field)players to use their hands when touching the ball, they do not oblige players to only use their feet. The fact that rules do not form a ‘closed’ system of action allows for creative play. In fact, the dimension for creative action that this opens up is almost universally admired. One would have trouble finding a football fan that fails to admire Ronaldinho Gaúcho’s repertoire of *elásticos*, *pedaladas*, and no-look passes, or the less refined but equally brilliant *Cuauhtemíña* (or ‘Blanco trick’) and *nalguiña* (‘little hunchback flick’) first executed by Cuauhtémoc Blanco. In those moments, even though everyone on the pitch is involved in playing a game, the element of play was more saliently present in the actions of these creative minds. They direct our attention to the difference between playing *by* a game’s rules, and playing *with* a game’s rules. They might play on grass, but have Wittgensteinian rough ground underneath their feet all the same.

New ways of speaking can lead to new experiences. Having said that, new experiences aren’t necessarily what we’re after during surgery.

Similar to game regulations, the open-endedness of the meaning of certain concepts guarantees the possibility of a creative use of language. Just as there are games that allow for more creativity than others, there are language games that are more strictly regulated than others. The language used in a hospital’s operating theatre is more strictly regulated, more closed, than the language games played in art galleries or poetry slams. There is power in the innovation that ‘regulative openness’ facilitates. New ways of speaking can lead to new experiences.¹⁵ Having said that, new experiences aren’t necessarily what we’re after during surgery. In other words, our desire for creativity and novelty – which presuppose a certain degree of inexactness – are determined by our practices and goals in specific contexts. These practices, ‘the way we do things’, evolve and change, and the levels of exactness that underlie them

12 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §198, p. 86.

13 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §87, p. 45.

14 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §71, p. 38.

15 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §400, p. 128.

can change with them – their thresholds constantly being renegotiated. This is true for our scientific ‘language’, as the p-value standards discussed in the previous section show, but just as true for our everyday language, albeit oftentimes a bit less explicit.

Inexactness has proven a tough cookie, robustly (omni)present as it appears. We’ve seen that there are domains in which it is *imposed* on us (as statistical tests show), and that there are domains that *permit* it. But there are also domains that *demand* it, as shown by language – especially by the creative types of language games. In the next section, we will continue to excavate the site of this demand for inexactness. Let’s resume our staring contest, and see whether inexactness gazes back dead-eyed from the abyss, or ogles us with a sprightly smirk.

Regulative Ideals and inexactness

In ethics as well as political philosophy inexactness can take on a certain normative significance. This is arguably most clearly exemplified by what was originally a Kantian concept: the *regulative ideal*. In her study of this concept, *The Role of the Unrealisable*, Dorothy Emmet defines Regulative Ideals (note the capitalization) as:

concepts not realisable in particular instances but which have a role in setting standards for practical reason, including thinking when seen as an intellectual practice. They are not fully instantiable, but they set a direction for a practice and prevent us from settling for surrogates. Purported realisations of Regulative Ideals are likely to be surrogates, and their effect can be to diminish the practice.¹⁶

Regulative Ideals, Emmet holds, have a role in our practical reason even though they are unrealizable, by setting standards for teleological orientation. She distinguishes between truth and good lowercased and Truth and Good capitalized. The first two can be instantiated, the latter two, she holds, cannot, and as such qualify as Regulative Ideals¹⁷ (Regulative Ideals clearly don’t participate in your lower-case peasantries). Emmet likens them to other concepts that are also marked by non-instantiability – concepts without designated empirical instances in individuals or phenomena – such as constructions (for example: the average married man in Britain, who has 2.5 children), ideal types, and idealizations or abstractions.¹⁸ What sets Regulative Ideals apart from these, however, is that they can be seen as (or at least come close to being) ends in themselves, instead of mere means or tools in service of other goals.

16 Dorothy Emmet, *The Role of the Unrealisable: A Study in Regulative Ideals* (New York: St. Martins Press, 1994), 2.

17 Emmet, *The Role of the Unrealisable*, 8.

18 Emmet, *The Role of the Unrealisable*, 3-5.

Emmet distinguishes between two types of rationality that both qualify as forms of practical reason, yet differ in the type of teleology that is at play. Instrumental teleology, on the one hand, consists in opting for the most efficient means – using the information available to us – to reach an envisaged goal. Even if we do not attain the goal, we have acted rationally as long the most efficient means was opted for. The second type of teleology, on the other hand, displays more difficulty in separating means and ends, and is marked by a “purpose informing a whole course of action, and rationality is shown not only in relation to the end, but in the way in which the activity is carried out”.¹⁹ What is done has to be done well instead of simply realized, and the thing to be achieved takes shape ever more clearly once progression is made – Emmet lists doing philosophy as an example. It is this second type of rationality that is linked to Regulative Ideals. These are open-ended practices. The ideal aspect does not provide a sufficiently specific final objective, but provides a point of orientation nonetheless, while the regulative aspect guides the approach.²⁰ Regulative Ideals are unattainable yet *approachable*. There is no pinpointing here, only gesturing.

Regulative Ideals clearly don't participate in your lower-case peasantries.

The idea of the pure Good Will (or ‘Holy Will’) fulfills precisely such a role in Kant’s philosophy, Emmet holds. In addition, she considers Absolute Beauty, the Good, Truth, Justice, Peace, and the Common Good as Regulative Ideals. All of them have this in common: they are things that have a hard time being expressed in/on terms beyond themselves – and are near-impossible to define conclusively.²¹ When it comes to politics, the exemplary concept is the General Will (or as it is more commonly referred to nowadays: ‘The Will of the People’). I will restrict myself here to discussing this particular Ideal. Viewed as a Regulative Ideal, the General Will does not function as a concrete program, but instead sets a *standard* for a form of political activity. The General Will cannot be fully realized or fully exemplified. It is an intentional object, existing *in intellectu*. The concept itself is marked by ambiguity: it can both be understood as the will *for* something general (the general or public interest), and as the will *of* something general (the general population or ‘the people’).²²

Regulative Ideals warrant praise, but also suspicion. (Absolutist) claims of the General Will being fully realized can lead to disastrous results. These claims, and the resulting distortion of the General Will *as* a Regulative Ideal, can be observed in single party ‘democracies’, certain populist movements, or even majority voting.

¹⁹ Emmet, *The Role of the Unrealisable*, 8.

²⁰ Ibid.

²¹ The Good might be the arch-Regulative Ideal, going by this criterion, seeing as the other Ideals might still be said to stand in its service.

²² Emmet, *The Role of the Unrealisable*, 34.

Once we think it is actualized, Emmet states, we open the door, at best, to complacency, and at its worst, to the spiritual pride which the Greeks designated as *hybris*. This strikes me as rather optimistic. The worst-case scenario, it seems to me, would be full-blown totalitarianism. On a theoretical level, it is not logically impossible for the entire citizenry being well-informed, fully disinterested, clear-sighted as to the common good, and in agreement. In practice, however, this situation is nigh impossible.²³ As Emmet rightly notes:

politics is a sphere where those with different interests and viewpoints contend for power. The process cannot realistically be seen as expressing a single will. Still less could this be a single rational will; decisions are continually made with inescapably limited information, and even this is subject to different interpretations.²⁴

As a result, differences of political opinion are practically unavoidable, and what counts as the common good or public interest is subject to continuous discussion. Who can accurately say what the public interest is, distinguishing it successfully from competing and usually more specific particular interests?

Even though claims of its full realization have to be critically discarded, we do in fact have criteria by which we can gauge approximation of the Ideal. As a very basic example, the higher the percentage of participation in elections is, the more 'general' the vote is, and the better it represents the voice of the people. There is more to the Ideal in question than voting in elections, however. Whereas public decisions are likely to be based on majority vote, and even though these decisions may indeed qualify as expressing the General Will, this cannot be concluded without qualification. The General Will goes beyond majority vote or public opinion in the sense that it requires people honestly considering the public interest – the interest of the community as a whole – with disinterested and informed concern for the common good. These requirements urge us to not only look at the procedures by which we can register public opinion, but also at the processes by which this opinion is formed. All of these factors qualify as criteria to measure approximation of the Ideal in question. At the same time, all of them, just as any practical standard, are subject to scrutiny and change.

The General Will should, I believe, be viewed in the same light that Slavoj Žižek conceptualizes the Hegelian notion of totality. This totality is not an organic Whole. Instead, it is a critical notion. Locating a phenomenon in its totality, in this sense,

23 Emmet, *The Role of the Unrealisable*, 43.

24 Emmet, *The Role of the Unrealisable*, 43.

far from revealing some kind of hidden harmony, includes all of its distortions as its integral parts – its antagonisms, inconsistencies, and ‘symptoms’. According to Žižek, Hegelian totality is fundamentally marked by such distortions:

The underlying premise is that the Whole is never truly whole: every notion of the Whole leaves something out, and the dialectical effort is precisely the effort to include this excess, to account for it. Symptoms are never just secondary failures or distortions of a basically sound System—they are indicators that there is something “rotten” (antagonistic, inconsistent) at the very heart of the System.²⁵

It might be contingent *what* these distortions are, but not *that* they are. In the case of the General Will as a Regulative Ideal, the task becomes to identify its distortions, while at the same time critically evaluating them. To what extent are they necessary integral parts, or contingent add-ons that perhaps be amended, or at least replaced by less harmful ones? What groups and opinions are excluded? What opposing views exist, and how are they incorporated or expressed in collective decision(-making)? What are the limits of specific modes of expression, of representation? To acknowledge these distortions is not only to acknowledge the non-instantiability of the Ideal, but also to acknowledge its importance as a Regulative ideal.

The inexactness of a Regulative Ideal is the seat of its power, the locus of its strength. This is not a case of the tail wagging the dog. When it comes the General Will (and the same holds for the Good), its vagueness or elusiveness makes for public argument, and as such, contributes to political discussion and engagement. On a profound level, what is required in the realm of the ethico-political is a continuous back and forth – a never-ending interlocution – between our ideals and our reality. Regulative Ideals possess the performative force that keeps this back and forth in play, *at play*. The non-instantiability of Regulative Ideals guards the open-endedness, and thus the continuity of this process. At a fundamental level, the ethicopolitical realm is governed by ideals that, because of their inexactness, keep us engaged and in dialogue – indefinitely. Once this dialogue – or rather: *multilogue or manylogue* – grinds to a halt, we’ll be in the prickliest of pickles.

*The inexactness of a Regulative
Ideal is the seat of its power,
the locus of its strength*

25 Slavoj Žižek and Nadezhda Tolokonnikova, “I would like to conclude with a provocation: Slavoj to Nadya, December 12, 2013,” in *Comradely Greetings: The Prison Letters of Nadya and Slavoj* (London: Verso, 2014).

Conclusion

Whereas Regulative Ideals might lack an instantiable end-point, this text (thankfully) does not. By way of a final convulsion, it'll turn to the *Nicomachean Ethics*, which assures us of the following:

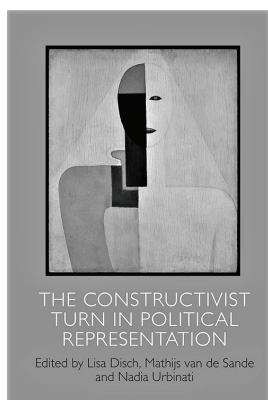
It is the mark of an educated mind to expect that amount of exactness which the nature of the particular subject admits. It is equally unreasonable to accept merely probable conclusions from a mathematician and to demand strict demonstration from an orator.²⁶

Aristotle is spot on. In many – if not all – cases, the desired level of exactness, and thus inexactness, is related to a specific practical standard. Even what we call fact or factuality is structured by these (practical) standards. These standards are apt to change, however. We have grounds to conclude – in Wittgensteinian fashion – that, like meaning, (in)exactness is related to use. But as it turns out, some particular subjects do not only *permit* or *impose* inexactness; to a certain extent, they *demand* it. In order to keep creativity in play, and totalitarian ethicopolitics at bay, some inexactness is exactly what we need.

²⁶ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated by Harris Rackham and Stephen Watt, (Herts: Wordsworth Editions, 1996), 5.

SPLIJT | **STOF**
ZOEKT
TOT NADENKEN





The Constructivist Turn in Political Representation

Eds. Lisa Disch, Mathijs van der Sande, Nadia Urbinati

Edinburgh University Press

320 pages

ISBN 9781474442602

Prijs £85,-

Interreview

Bits and Pieces of the Constructivist Turn

Ilaria Flisi

Tuesday, April 9, 2019. I had just arrived at the university and opened my laptop ready to start another (quite boring) Tuesday when I saw an email from Mathijs informing me about the book presentation of The Constructivist Turn in Political Representation. Checking the attachment and abstract of the book itself and of the presentation, my first thought was “Wow! This is Splijtstof material!” Time was not exactly on our side: Lisa would arrive in the afternoon, present at the lecture organized by our Faculty and leave soon after. However, thanks to Mathijs himself and to Lisa’s kindness, we managed to meet anyway in a room with a view at the Erasmus Building. If you are still thinking whether or not to read the book, I hope this interview will convince you of the worth of this recent contribution to philosophy and political theory.

The Constructivist Turn in Political Representation has been edited by Lisa Disch (University of Michigan), Mathijs van de Sande (Radboud University Nijmegen), and Nadia Urbinati (Columbia University), and was published in January 2019 by Edinburgh University Press.

Let’s start with the title of the book: The Constructivist Turn in Political Representation. What does the term “constructivist turn” mean and how is it different from previous approaches?

Lisa: the constructivist turn means moving from thinking about political representation as a reflection of constituencies in society that are out there and exist, to a way of thinking according to which representation constructs constituencies. Representation brings constituencies into being by giving them a picture of what they are and what they want or lack. The constructivist turn is a move from thinking about representation as a more passive activity that reflects, to a more empowering activity that gives people a sense that they are part of a larger whole. Indeed, there is a certain degree of generalization; you cannot talk about a whole, a unity, without generalizing. An example is the feminist movement. When feminists started to talk about “women”

it was a vast generalization to get out of the phenomenon of patriarchal power or male domination; today we understand better that “women” is a generalization because now we are concerned with the question “Which women? Are they non-binary/lesbians/queer?” Yet, in the seventies feminists thought they were talking about their constituency, while they were actually *mobilizing* a constituency.

What were the reasons that led you to decide to write this book?

Mathijs: the book came out of a conference that was held at KU Leuven [Belgium]. The idea behind the conference was to engage with the relation between power and representation from different methodological and philosophical perspectives, but mainly from a continental political philosophy and political theory perspective. In this sense, the conference was broader than the book. In the book, we decided to limit our focus to the constructivist aspect of political representation. In the public debate, it is generally assumed that representation means someone representing the people’s, or a particular group of people’s, views on certain issues or interests. A central concept here is the one of “responsiveness”. A good representative must be *responsive* to whatever his/her constituency support base wants, desires or identifies with.

Lisa: our insight was very much inspired by Ernesto Laclau, who unfortunately passed away just before the conference itself. He was one of the first to stress that constituencies are not just out there waiting to be represented. In fact, part of what a representa-

tive does is to give shape, focus and the capacity to act to what might otherwise be an unorganized mass. Representation assigns an identity, borders, boundaries and a focus, a demand: “you out there are the people who want this (e.g. justice)!” This is a very novel way of thinking about representation. Instead of

We are talking about representation as a form of political activity that builds the society for which it stands and gives power to the constituency it creates.

representation in the sense of selecting a world that exists out there, we are talking about representation as a form of political activity that builds the society for which it stands and gives power to the constituency it creates. Unfortunately, nowadays we see better examples of this on the right than we do on the left.

Could you give us some examples of the phenomena where you can see this form of representation?

Lisa: one leading example that can cheer everybody up is the worker’s movement. This was an act of representation because the “we” that we easily see nowadays was not there at the beginning. Not everyone would have identified themselves in general as a worker. Rather, they had a particular occupation with which they would identify

themselves, as a carpenter for example. To get all these people from different areas, with very different skills, different salaries, and different qualities of life to identify as workers was an act of representation.

Mathijs: another example is the slogan of the Occupy movement: “we are the 99%”. That idea of a 99% did not exist prior to the moment when the movement came and claimed to represent this 99%. Of course, this does not mean that the movement had an official mandate from the 99%. This might lead, as some scholars did, us to question whether the claim to *be* the 99% was actually representative or even to question the concept of representation itself. Indeed, the term “representation” can be used in different ways to refer to different phenomena. We use the concept to point at the fact that in making this claim something new was brought into existence: a shared identity to which people from different backgrounds and with different issues and perspectives can subscribe.

Lisa: one of the things that was really clear about the Occupy movement was that it took an academic discussion very seriously, a discussion about growing wealth inequality. In the US, this issue was often spoken about as a new Gilded age. The first Gilded Age referred to the period around the 1890’s, a time characterized by the building of railroads and industries, lots of real estate speculation and of course people like Andrew Carnegie and John D. Rockefeller who were making enormous amounts of money. This led to enormous gaps in wealth both globally and within the US. As for mobilizing a constituency today, however, all this academic talk of a new Gilded Age did not do the job. But the Occupy movement with its slogan “we are the 99%” succeeded in calling attention to this upward distribution of wealth, which was happening worldwide since the 1970’s. There is not a 99% out there handing out mandates to anybody to represent them. Rather, the Occupy movement has framed a problem and the people who embraced that slogan showed that they agreed on what was the most important problem.

Lisa, your introduction refers to the end of representative politics. However, the discussion we just had shows that you do not actually believe that representation per se is dead, rather that there are other forms of representation. Could you tell us more about what is actually ending?

Lisa: there is a general anger toward representative politics, a general idea that it fails in addressing the main issues and problems of our time. The question that then arises is whether we should throw out the concept of representation or reconceptualize it in a different way. I personally think that what the critics of representative politics are opposed to is just one particular form of representation, mainly the mandate representation, which is elitist both in theory and in practice. Most of the models of representation that we see nowadays want to eliminate this elitist aspect too. A construc-

tivist conception of representation says that the act of representing constructs the constituency. This is to say that representatives do more than speaking for the constituency: political entities and political power are brought into being by representation itself. Therefore, yes, I would say that a particular form of representation is ended but that there are other conceptualizations of it, which are very much alive.

What are the advantages of the constructivist turn approach compared to different approaches?

Mathijs: the constructivist idea of representation helps to better understand the developments in politics, especially those on the political right. The populist parties claim that politicians do not really represent the people they stand for. Arguably, this is not a very strong claim from an analytic point of view, because as said, “responsiveness” is not necessarily implied in any form of political representation. The real question is “How are these parties and movements able to articulate a certain image of who they claim to stand for?” In the Dutch context, for example, Geert Wilders always refers to his support as “Henk and Ingrid”, which are just two very generic Dutch names. He created an image of the average Dutch, white, hard-working citizen and it works very well. Of course, people tend to criticize him by saying that nothing like that really exists, which is true, but at the same time, Wilders’ “Henk and Ingrid” does work. Therefore, we have to understand how these movements create a support base for themselves.

Lisa: absolutely, because they get you thinking that your problems are not just *your* problems but that there are other people who share them. We had something like “Henk and Ingrid” in the US too. In our case it was “Harry and Louise”, a fictional couple in a series of television ads who were against Bill Clinton’s proposed health care reform (1993-1994) because it was going to take away their choice. Yet, no American has a choice. We get bounced from doctor to doctor unless you want to pay \$5,000 dollars a year to have a particular physician. Harry and Louise, however, made this whole argument about how Bill Clinton’s reform would have taken away patients’ choice. They were filmed sitting at a table with a plastic cloth, talking about how this would be terrible because, poor Harry, he would not be able to go to the same dentist who knows all of his medical problems. The “Harry and Louise” discourse framed the problem in terms of choice rather than access, so in terms of what people who did have coverage stood to lose.

Mathijs, your chapter, which is at the conclusion of the book, is titled ‘The Constructivist Paradox: Contemporary Protest Movements and (their) Representation’. What do you mean by “constructivist paradox”?

Mathijs: my chapter is an attempt to formulate a critique of constructivist theories. The critique is that if we accept that every kind of shared or collective identity is

the product of a process of construction and articulation, then this also means that the very criteria used to assess whether a political movement has been successful or significant or are the product of a similar articulatory process. This means that it is very difficult to determine whether a certain representative claim is successful or not from an external point of view. This is part of a larger attempt to show how movements like the Occupy movement may have been successful, even though some political theorists, including some of the theorists discussed in our book, may not be able to appreciate this.

It is very difficult to determine whether a certain representative claim is successful or not from an external point of view

Lisa: another thing I appreciated in the chapter is your showing how the Occupy movement did not understand itself well when it claimed it was not engaging in representation. When the Occupy movement says that they are against representation, they tend to refer to a very specific and narrow definition of representation. So what you tried to do was also to see which kinds of representations were implied in this movement.

Mathijs: moreover, a political practice represents something, for example the general assemblies that we have seen in these square movements. They represent something as well, and they do so in various ways: symbolical, a certain idea of democracy, but also in the sense that whatever has been decided by these assemblies has some representative value. It would be too limited to say that these movements are completely devoid of political representation, even though this is what they claim themselves. At the same time, it would be too limited and patronizing to say to these movements “you didn’t get it”. In the book I draw a parallel to how civil rights movements in the 1960s used the word “spontaneity”. They saw themselves as spontaneous while they were actually highly organized. However, it would be a mistake to claim that these movements were inconsistent. The civil rights movements had good reasons to call themselves this way because the term “spontaneity” had specific connotations and implications that were important to these movements and their self-image. Within the context of these movements, “spontaneity” acquired a very specific use and meaning, which is hard to appreciate from an external point of view. Something similar can be said of how more recent protest movements, such as Occupy Wall Street, used the term representation.

One of the questions that we usually ask to the philosophers we interview is what advice they would give to philosophy students interested in pursuing a career in philosophy. What would your advice be?

Lisa: I have to say that having the privilege of being paid to do philosophy is not going to be a path for many people, simply because there are not many positions like

If you think philosophy is a discipline that poses difficult, important but also the right kind of questions, then philosophy is a skill that is useful everywhere.

that anymore. There are many ways to do philosophy unpaid. I do not mean to say that you have to give away your skills, but many forms of political activism are open to philosophers. It also depends on what you think philosophy is. Therefore, if you think philosophy is a discipline that poses difficult, important but also the right kind

of questions, then philosophy is a skill that is useful everywhere, so you can live philosophically without being a philosopher.

Mathijs: it is very important to stick to what makes philosophy interesting and important to you. Of course, it *is* difficult on the job market, and you may have to compromise every now and then. But being or trying to be too strategic usually does not lead anywhere. My advice would be to stick to the topics and questions that keep you going in the first place, because this seems to me the best approach in the long run, rather than trying to fit in a position that is not your own.

Waar kunnen we landen?

Wouter Veldman

**Bruno Latour - Waar kunnen we landen? Politieke oriëntatie in het Nieuwe Klimaatregime**Vertaling: Rokus Hofstede (*Où atterrir?*)

Uitgeverij Octavo

ISBN 978-94-90334-25-3

131 blz. €9,50

“De planeet is *veel te krap en te beperkt* voor de globe van de globalisering, maar *te groot*, veel en veel te groot, te actief en te complex, om opgesloten te blijven binnen de krappe, beperkte grenzen van welke lokaliteit dan ook. Wij worden allemaal twee keer ingehaald: door wat te groot is en door wat te klein is.”

Latours meest recente boek verdedigt de these dat we hedendaagse politieke fenomenen enkel kunnen begrijpen — of het nou om groeiende ongelijkheid, Brexit, vluchtelingenstromen of de waarheidsondermijningen van Trump gaat — als het vraagstuk van het klimaat en de ontkenning ervan centraal wordt gesteld. In enigszins Marxistische termen vat hij klimaat daarbij in brede zin op als “de verhouding tussen mensen en hun materiële bestaansvoorwaarden”, echter zonder daarbij de gangbare connotatie met ‘natuur’ of ‘milieu’ te vergeten. Volgens Latour is deze verhouding tussen mensen en hun materiële bestaansvoorwaarden ter discussie komen te staan, geproblematiseerd, of verdwenen. Dit geldt voor klimaatproblematiek in enge zin (denk aan opwarming van de aarde, massa-extinctie, vervuiling en uitputting van grondstofbronnen), maar ook voor daar ogenschijnlijk niet aan gerelateerde problemen zoals groeiende ongelijkheid en de toenemende populariteit van autoritaire politiek. Latour laat zien hoe klimaatproblematiek in engere zin ook in de bredere opvatting van klimaat een verschuiving teweeg heeft gebracht in de verhouding van mensen tot hun materiële bestaansvoorwaarden. Dit totaalpakket aan politieke problemen legt Latour uit als het gevolg van een en dezelfde beweging: de moderniseringsbelofte en haar teloorgang.

Waar een denker als Fukuyama de val van de muur las als het einde van de geschiedenis in positieve zin — de globale overwinning van de westerse liberale democratie en daarmee het eindpunt van ideologische strijd en ontwikkelingen — leest Latour het in meer kritische zin. Namelijk, als de gebeurtenis die het einde inluidde van het globaliserings- en moderniserings-narratief. Dit narratief, zo betoogt Latour, belofde de toenadering tot een mondiale gemeenschappelijke horizon, gekenmerkt

door een gelijkheid voor alle mensen, een afwijzing van bekrompen tradities en een steeds groeiend meesterschap over de natuur. Met betrekking tot de natuur behelst het narratief ook de belofte van de wereld als onuitputtelijk grondstoffendepot. Een belofte die nog steeds fungeert als belangrijke voorwaarde voor de verwerkelijking van ‘The American Dream’: de mogelijkheid voor iedereen om deel te nemen aan een gemeenschappelijke wereld van almaar groeiende welvaart. Latour betoogt dat in de laatste decennia verschillende politieke factoren, in het bijzonder het klimaat, de geloofwaardigheid van dit narratief hebben doen kantelen.

Alhoewel klimaatvraagstukken al langere tijd een rol spelen in het sociale en politieke discours — in ieder geval vanaf de industriële revolutie — merkt Latour op dat de naoorlogse ecologische bewegingen in de politiek er nooit in geslaagd zijn om de tegenstelling tussen ecologische vraagstukken enerzijds en sociale of economische vraagstukken anderzijds te overwinnen. Klimaat bleef altijd een losstaand vraagstuk en werd niet of nauwelijks gerelateerd aan thema’s als ongelijkheid en onrechtvaardigheid. Daarnaast is er lange tijd een spanning blijven bestaan tussen enerzijds ‘kiezen voor de planeet’ of wat Latour ‘het Aardse’ noemt, en anderzijds kiezen voor de mens en economisch belang. De boodschap van ecologische politiek bleef daarmee als regressief verhaal vaak moeilijk verkoopbaar. Latour legt bloot hoe deze spanning, evenals het onvermogen om klimaatproblematiek [en de ontkenning daarvan] als fundamenteel aan moderne politiek te denken, verband houdt met het klassieke politieke links-rechts onderscheid, welke hij failliet verklaart.

In een ietwat vereenvoudigde weergave presenteert Latour dit onderscheid als de spanningsboog van de modernisering die zich beweegt tussen ‘het Lokale’ en

*We kunnen niet langer kiezen
voor ‘de mens’ of ‘het economische’
zonder ons daarbij ook te
bekommeren om ‘het Aardse’.*

‘het Globale’. Afhankelijk van het agendapunt was het voorheen eenvoudig politiek links of rechts te lokaliseren als voorstanders van een van de twee polen van die spanningsboog. Ging het bijvoorbeeld om economie, zo legt Latour

uit, was rechts veelal voorstander van verdere globalisering: het opengooien van de markt, terwijl links inzette op meer aandacht voor lokale belangen en het beschermen van de zwaksten. Daartegenover zou links juist wat betreft zeden en rolpatronen inzetten op een bevrijding uit het keurslijf van het Lokale, het traditionele; een beweging richting het Globale waartegen politiek rechts zich dan weer verzette.

Latour betoogt dat de hedendaagse klimaatproblematiek en de opkomst van ‘klimaat’ [of eigenlijk ‘het Aardse’] als dominante politieke actor ons ertoe dwingt deze verdeling tussen links-rechts en Lokaal-Globaal te heroverwegen. De natuur is niet langer de pittoreske passieve achtergrond van ons menselijk handelen of het grondstoffendepot ergens ‘out there’ dat we kunnen herschikken naar eigen inzicht. De natuur toont zich in de nasleep van de modernisering juist als weerstandige actor

waarmee we zullen moeten leren samenleven. We kunnen niet langer kiezen voor ‘de mens’ of ‘het economische’ zonder ons daarbij ook te bekommeren om ‘het Aardse’. Problemen zoals het opraken van grondstoffen, de stijging van de zeespiegel of het uitsterven van (dier)soorten dwingen ons in toenemende mate het resolute uitsluiten van ‘de natuur’ uit het domein van ‘de cultuur’ op te geven en in plaats daarvan bij iedere politieke beslissing de invloed op en van het klimaat in overweging te nemen.

Dat ‘het klimaat’ inderdaad is opgeklommen uit het bestaan als marginaal agendapunt van enkele partijen tot een dominante politieke actor blijkt in ons eigen land al uit het feit dat ook een politicus als Thierry Baudet er niet omheen kon bij zijn overwinningsspeech na de vorige landelijke verkiezingen uitgebreid aandacht te besteden aan het klimaat. Dat wil zeggen dat, hoewel Baudet de ernst of zelfs het bestaan van de klimaatproblematiek ontkent, het klimaat in belangrijke zin vorm geeft aan zijn politieke identiteit in de gevoelde noodzaak uitgebreid stil te staan bij de ontkenning van de problematiek. Evengoed is er in de retoriek van partijen als *FvD* sprake van klimaat in brede zin: deze partijen geven uiting aan de angst de verbinding met de eigen culturele bodem kwijt te raken. Het klimaatvraagstuk, dat steeds verder doordringt in het politieke, zou zich volgens Latour om deze reden moeilijk laten vangen in de traditionele onderscheidingen ‘Lokaal-Globaal’ of ‘links-rechts’. Het gaat niet langer om ‘wel’ of ‘geen’ globalisering, niet meer om de spanning tussen behoud van het oude of nastreven van het nieuwe. Politieke cultuur wordt nu in steeds sterkere mate bepaald door de nieuwe spanning tussen erkenning en ontkenning van het klimaatvraagstuk.

Niet alleen het politieke discours is door dit verlies van oriëntatie van haar oorspronkelijke bodem beroofd, ook de menselijke actoren zijn volgens Latour hun bodem kwijtgeraakt. Allereerst geldt dit voor klimaatvluchtelingen in de meest letterlijke zin. Zij zijn immers door deze problematiek van hun bodem verjaagd. Het verlies geldt echter evengoed voor hen die inzien welke dreiging de klimaatproblematiek vormt voor de moderne levensstijl en idealen, of juist voor hen die als gevolg van migratiestromen en klimaatretoriek angstig het kwijtraken van de eigen culturele bodem en gewoontes tegemoetzien. De klimaatproblematiek en het ermee samenhangende verval van het moderniseringsnarratief dwingen ons om onze oude grond achter te laten en op zoek te gaan naar nieuwe manieren van samenleven — met elkaar, maar bovenal met deze ontwikkelingen. Als we de globaliserings- en moderniseringsdroom al kunnen duiden als ‘onze’ oude universaliteit (voor zover het niet louter die van het Westen was), merkt Latour dus op dat het die verbindende functie nu al helemaal niet meer vervult. De nieuwe ‘perverse’ universaliteit die ons vandaag de dag bindt, zo stelt hij, “is dat we voelen hoe de grond het onder ons aan het begeven is.”

Vandaar de titel van het boek *‘Où atterir?’* — door Rokus Hofstede met een extra vleugje wanhoop vertaald als *‘Waar kunnen we landen?’*; waar nu heen, nu we onze gemeenschappelijke grond hebben verloren? Met de toevoeging van ‘kunnen’ in zijn vertaling benadrukt Hofstede bovendien de moeilijkheid en potentiële onmogelijk-

heid van het vinden van een nieuwe gemeenschappelijke bodem die tegelijkertijd 'het Aardse' voldoende in acht weet te nemen. Op dezelfde manier onderstreept het vraagteken in het origineel het *vragende* in plaats van oplossingsgerichte karakter van Latours betoog. Latour doet dan wel een poging een (voorlopige) richting te geven aan het vinden van zo'n nieuwe grond, hij windt geen doekjes om het feit dat een dergelijke vondst vooralsnog is uitgebleven. Hofstede's vertaling lijkt alleen op basis van de titel dus al treffender dan die van zijn Engelstalige collega, die koos voor het veel minder treffende *'Down to Earth'*.

Enerzijds klopt het dat Latours boek kan worden begrepen als een poging de lezer zowel in letterlijke als figuurlijke zin 'down to earth' te brengen met betrekking tot politiek en klimaat. In het slot van het boek kan dan ook een duidelijke suggestie worden gevonden voor de grond waarop Latour ons zou willen laten landen. In de laatste noten van het werk zingt de auteur een uitnodigende persoonlijke lof op een Europa dat eensgezind haar verantwoordelijkheden voor het Aardse erkent en op zich neemt, en zich aldus aanbiedt als nieuwe gemeenschappelijke grond om op te landen. Latour presenteert dit terecht als een *herkansing* voor Europa in het geopolitieke spel, een herkansing die ze met het oog op de geschiedenis wellicht niet direct verdient, zo geeft hij toe, maar die desalniettemin als toekomstmuziek de eerste lijnen blootlegt van een van de mogelijke nieuwe vruchtbare gronden.

Anderzijds moet worden toegegeven dat Latours suggestie voor een 'oplossing' weinig concreet of stevig onderbouwd is: een *echte* grond geeft hij niet. Dit is wellicht in het algemeen tekenend voor de meer theoretische kanten van het boek. Enkele begrippen zoals Lokaal en Globaal ontvangen dan wel enige theoretische uitleg, maar ook dit blijft vaak beperkt tot een theoretisch gezien relatief oppervlakkige uiteenzetting, waarbij een serieus gesprek met bestaande politieke filosofie en klimaatfilosofie ontbreekt. Wie zoekt naar meer theoretische diepgang kan zich dan ook beter storten op het eerdere en uitgebreidere *Oog in oog met Gaia* (ook in vertaling uitgegeven door Octavo). Het zou echter kortzichtig zijn het boek op deze gronden af te schrijven. In plaats van zware theoretische reflecties gaat Latours aandacht *juist* uit naar het op een toegankelijke en uitdagende wijze aanzetten tot een kritisch bevragen van onze huidige politieke oriëntatie en het blootleggen van de problemen waar het klimaatvraagstuk ons mee confronteert. Het achterwege laten van het vraagteken in de Engelse vertaling verhuult dat het werk — méér dan een poging ons te gronden — tegelijkertijd en vooral poogt ons bewust te maken van een ontbrekende zekere grond om op te landen, zodat Latour ons uiteindelijk bewust deels in het luchtledige laat hangen na het dichtslaan van het boek. In de slechts honderdtwintig pagina's die het betoog telt zet Latour op heldere wijze uiteen waarom het nodig is, en wat het betekent, om de hedendaagse politiek te begrijpen vanuit het Aardse als politieke actor.