

Splijtstof
Jaargang 48, nummer 4
2020

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 Janneke Toonders (hoofredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Esmée van den Wildenberg en Tara Smid (eindredactie), Sami Dogan, Mark van Doorn, Laura Keulartz, Manon Lambooi, Stefan Schevelier, Jochem Snijders, Pieter Theunissen, Willem Vernooij, Piet Wiersma.

Bestuur

Vera Deurloo (voorzitter), Céline Ngapy (penningmeester), Paula Müller (secretaris)

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 koffiehoek 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 Spleijstof zijn gemaakt door Kirsten Shuttleworth. De cover is ontworpen door Cato Andersen Røed

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

<i>Status Quaestionis</i>	27
----------------------------------	----

Josias Tembo on his PhD dissertation as part of the Race-Religion
Constellation Research Project
By Janneke Toonders

<i>Off the record</i>	39
------------------------------	----

Marc Slors over muziek maken en luisteren
Door Willem Vernooij & Ted van Aanholt

<i>Philosopher Abroad</i>	49
----------------------------------	----

Studying abroad in **the time of Corona**
By Jason Day

<i>Filosoof op de arbeidsmarkt</i>	73
---	----

Sofie Lakmaker over haar literaire carrière
Door Laura Keulartz

FORUM

Poem.....	10
<i>Kyrke Otto</i>	
Book Review: Going Nowhere, Slow	53
<i>Ward Huetink</i>	
Boekrecensie: Waarom de liefde eindigt	65
<i>Martijn Visser</i>	
Boekrecensie: Een beter milieu begint niet bij jezelf	81
<i>Stefan Schevelier</i>	
Poem.....	84
<i>Venya Patel</i>	



PODIUM

Decolonization and a Culture of Praxis in the Field of Professional Philosophy	11
<i>Nina Tesselaar</i>	
A Reflection on the Rise of the Black Lives Matter Movement	35
<i>Céline Ngapy</i>	
Sartre en de Smartphone	57
<i>Ted van Aanholt</i>	
Hegel in de supermarkt	85
<i>Maaïke Bijlsma, Nabilée van den Bos & Wout Engels</i>	



Introduction

The past months have been a sort of living paradox. On the one hand, the COVID-19 pandemic paralyzed (still paralyzes and probably will keep on paralyzing) the whole world, forcing us to stay inside, not to meet people, not to act, basically. On the other hand, the killings of Ahmaud Arbery, Breonna Taylor, George Floyd (and the list is, unfortunately, much longer) demanded us to take action. Not to act was a sign of complicity with the oppressors. Yet, even to act, in this context, was problematic and not that straightforward at all. What are the kind of actions that I, as a white Western (young) woman, am allowed to perform? What are the words that I am allowed to use? It might sound silly but for months, I kept asking myself “Should I say or do this? Should I share that?” Acting without hurting anyone or without saying/doing (accidentally) the wrong thing was, and still is, very hard. Acting in a context in which you are explicitly asked by the government not to move because you might be a contagious loose cannon was, and still is, troublesome. If Hamlet could adapt one of his most famous sentences to this situation, he would probably say something along the lines of “to act, or not to act, that is the question.”

We can think of this situation in terms of a well-known example: Buridan’s ass. This famous paradox doesn’t need much introduction. A donkey, placed exactly in the middle between two stacks of hay of equal size and quality, starves to death because it cannot decide between the two stacks. The paradox has been widely used by philosophers discussing free will, and, more recently, it has been adapted and used to claim that “more is less,” meaning that we do not benefit from having more choices, in the end. In 2006, American psychologist Barry Schwartz published an article in *Harvard Business Review* in which he mentions “The Jam Study,” which shares some similarities with Buridan’s ass. On one day, shoppers at an upscale food market see a display table with twenty-four varieties of gourmet jam. Customers can taste the different varieties and get a \$1 coupon. On another day, shoppers see a similar table but with only six varieties of jam. Indeed, the larger variety of jams on the table attracts more interest than the smaller one. Yet, when it comes to actually buying jams, those who saw the large display are one-tenth as likely to buy as those who saw the small display. Schwartz used this study to prove the “paradox of choice.” The more varieties of jam you have, the less they tend to differ from each other. To a non-jam expert like me (and maybe like you) the differences between the kinds of jam end up being so small that, eventually, the jams all look the same, as the two bales of hay looked the same to Buridan’s donkey. To have more choices paralyzes us instead of being beneficial (it would be quite funny to see customers literally paralyzed in the middle of the food market like Buridan’s donkey).

In our age, there is an unprecedented opportunity for endless choice. From morning to evening, we are constantly presented with dozens and dozens of choices. I can choose to abruptly change my university career, and study arts and culture in my bachelor, international business in my master, and then do another master in psychology (with probably some additional courses or a pre-master in between). I can go to the gym and have twenty different classes (with different teachers) that I can choose from. I can come home and, in having to choose what to do for the evening, decide to go out for dinner with a friend, to then have to pick not only a kind of cuisine but – upon arrival at the restaurant – decide among ten or more different meals. If I want to relax in the evening and watch something on Netflix, a homepage with hundreds of different options will pop up. It's not a just a funny meme that sometimes the time we spend picking a movie is more than the time we need to actually watch it.

The funny thing is that on the one hand, having so many choices paralyzes us and makes us doubt ourselves (“Have I really chosen the right study for me?,” “Does the green vegan curry really taste better than the vegetarian pad thai?,” and so on) but, on the other hand, freedom and choice are so strongly connected in our minds that if we are deprived of the latter we feel like our freedom is being violated. Psychologically we do not seem to benefit from this freedom and endless choice. For a very long time, it has been thought that the relationship between choice and well-being was straightforward, and that the more choices people had, the better off they would be. Yet, this turns out to be untrue, and, on the contrary, the time and effort we put into making a choice can actually lead to anxiety, regret, excessively high expectations, constant self-doubt (“Have I made the right choice?”) and self-blame (“See? I shouldn't have chosen this but that!”).

Yet, are we sure that Buridan's ass is destined to die? Isn't it possible to break the paralysis induced by the question “to act or not to act”?

Katharina Voigt et al., in their article “Hard Decisions Shape the Neural Coding of Preferences” (2019), claim that there's actually hope for the indecisive and hesitant donkey! Their study shows that preferences evolve dynamically as (hard) decisions arise, probably to avoid stalemate situations in undetermined decision scenarios. Preferences are not rigid. The donkey won't always be in doubt between the two bales of hay, it will pick one of them, in the end. The passing of time or the specific situation at hand might influence its preferences leading it to choose the stack on the right today (maybe because there's a cute female donkey next to the bale) and the stack on the left tomorrow, for instance. Preferences are dynamic and they adjust every time we take a hard decision. Decision-making frameworks are constantly updated and re-evaluated. The authors of the article are still not sure whether preferences change *as a consequence* of the choice or *during* the act of choosing. Yet, what is clear from this is that ideal donkeys might starve to death while deciding what to choose, but real donkeys do not, they will eventually have a preference and make a choice.

The paradox “to act or not to act” is not destined to be unresolved for us either. Although we might feel like we do not know what to choose, we will make a choice eventually. We might be inconsistent in our preference. We might give priority to stay at home and do not put anyone at risk at certain times, and we might give priority to show solidarity and go to a protest at other times. We might decide not to share this post today because we are scared that our own positionality will undermine our point or we are unsure about the words to use, and we might resolve that it would be good to write something about it tomorrow. And, in my opinion at least, it is a good thing that our preferences are sensitive to change and re-evaluation.

In this issue, you’ll find many pieces that ask, encourage, and talk about action. Some of them will directly mention the BLM protests, others will be about decolonization more broadly. You’ll also find pieces that mention the corona situation. Every piece – and every author – is influenced by the conditions we live in. You’ll find, as always, interviews and book reviews, some lighter and funnier, other more serious and deep. And if you find yourself in between two options (“Should I start with this piece or another?”), don’t worry: if Buridan’s ass did not starve you won’t either. At some point you’ll make a choice.

Ilaria Flisi

Editor-in-chief of Spleijtstof

SPLIJT|STOF

ZOEKT | PENNINGMEESTER

By Kyrke Otto

sharp on my tongue:
the spherical mustard.

the lemonade a diamond in my mouth.

at night, i'm grinding pepper under the microscope
to see if it has spikes –
whether it opens up
like a hedgehog does
closing down on itself –
or whether it is really round,
a small and inward seed,
a black hole with a crown.

the animals are tiny to the touch.
i close my shining eyes.

i can recognize the cat at night

Decolonization and a Culture of Praxis in the Field of Professional Philosophy

Nina Tesselaar

In her article “Concrete Flowers: Contemplating the Field of Philosophy,” Kristie Dotson (2011) argues that academic philosophy is not an attractive discipline for diverse philosophers.¹ Every year, she explains, she watches black female philosophers quit the field “with a sigh of relief.”² The notion of sighing is especially poignant here, as it “often resembles a kind of gasping for breath that marks the end of tyranny and the beginning of freedom.”³

She compares the diverse philosophers that do stay to concrete flowers. These flowers grow in between the cracks of concrete. They are often seen as a symbol for the fact that nature can thrive in the direst circumstances. But upon closer inspection, it becomes clear that these flowers are not thriving. They are struggling to survive and deprived of nutrients. Diverse philosophers are like concrete flowers because they constantly have to justify their participation in a field that has been described as “a white man’s game.”⁴ They carry the burden of having to prove that they are fit for the discipline and that their contributions are important.

1 Dotson’s definition of diverse philosophers is as follows: “I understand the phrase ‘diverse practitioner of philosophy’ to refer to notoriously under-represented populations within Western, academic philosophy. As a result, my use of ‘diversity’ here is meant to include not only racial, ethnic, gendered, sexual, and ability diversity, but to also include diverse approaches to philosophy, Eastern, applied, engaged, fieldwork, field, public, experimental, literary approaches, etc.” Kristie Dotson, “How Is This Paper Philosophy?,” *Comparative Philosophy* 3, no. 1 (2012): 5.

2 Kristie Dotson, “Concrete Flowers: Contemplating the Field of Philosophy,” *Hypatia* 26, no. 2, (2011): 403.

3 Dotson, “Concrete Flowers,” 403. Since the murder of George Floyd (and many before him) and the worldwide anti-racism and anti-police brutality protests that followed, I want to stress that Dotson’s remark that diverse philosophers feel like they cannot breathe in the field of Western academic philosophy cannot, under any circumstance, be taken as a metaphor. There is a thin line between the murder of George Floyd and the “epistemic smothering” that happens in Western societies on all personal and institutional levels, including the university (See Dotson 2011). I endorse Boaventura de Sousa Santos’ claim that: “There is no global social justice without global cognitive justice” (xix). The decolonization of philosophy can therefore not solely be seen as a rational or intellectual project. Rather, it is a matter of life or death. See Boaventura de Sousa Santos, João Arriscado Nunes and Maria Paula Meneses, “Opening up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference” in *Another Knowledge is Possible*, Verso, 2007.

4 Dotson, “How Is This Paper Philosophy?,” 4.

In her article “How Is This Paper Philosophy?,” Dotson proposes a new perspective on the discipline of philosophy to make it more attractive for diverse philosophers. She calls this a “culture of praxis,” in which there is a value placed on “seeking issues and circumstances pertinent to our living” as well as a “recognition of multiple canons.”⁵ The culture of praxis replaces the “culture of justification” of Western professional philosophy, in which philosophy is only “proper” philosophy when it adheres to existing norms and values.⁶

Dotson’s proposal shares many similarities with the project of decolonizing philosophy. According to Nelson Maldonado-Torres, Rafael Vizcaíno, Jasmine Wallace and Jeong Eun Annabel We (2018) this project involves a radical transformation of the discipline of philosophy in Western universities. They conceive the decolonization of philosophy as the liberation “of reason beyond the liberal and Enlightened emancipation of rationality, and beyond the more radical Euro-critiques that have failed to consistently challenge the legacies of Eurocentrism and white male heteronormativity.”⁷ This means that philosophy must go beyond the paradigm of reason that has dominated Eurocentric philosophy since the Enlightenment.

Interestingly enough, Dotson does not mention the project of decolonization in her article. Moreover, although her definition of diverse philosophers is very inclusive, she does not mention Indigenous philosophers or knowledge. In this paper I will therefore investigate whether Dotson’s proposal for a “culture of praxis” is congruent with the project of decolonizing philosophy. Ultimately, this will lead to a better understanding of ways in which the discipline of philosophy can be decolonized and made more attractive for diverse philosophers.

Firstly, I will elaborate on Dotson’s notions of a “culture of justification” and a “culture of praxis.” Secondly, I will discuss what the project of decolonizing philosophy involves. In doing so, I will discuss Ramon Grosfoguel (2013) and Linda Martín Alcoff’s (2017) analyses of philosophy in the context of decolonization. Furthermore, I discuss various perspectives on how philosophy needs to be decolonized according to Alcoff and Maldonado-Torres et al. (2018). Finally, I will explain to what extent a culture of praxis can aid the project of decolonization. Drawing on Linda Tuhiwai Smith’s *Decolonizing Methodologies* (1999), I ultimately argue that a culture of praxis

5 Ibid.

6 Throughout this paper, I will use “professional philosophy,” which is Dotson’s choice of words, and “the discipline of philosophy” interchangeably. Generally, this paper is directed at philosophy departments in Western or Westernized universities, which are departments with a Eurocentric curriculum. Following Grosfoguel, these curricula mainly teach (or do research in) philosophy that is geographically linked to the United States and Western Europe.

7 Nelson Maldonado-Torres, Rafael Vizcaíno, Jasmine Wallace and Jeong Eun Annabel We, “Decolonising Philosophy,” *Decolonising the University*, eds. Gurminder K. Bhambra, Dalia Gebrial and Kerem Nişancıoğlu (London: Pluto Press), 65.

is congruent with, and beneficial to, the project of decolonizing philosophy. Dotson's focus on praxis, on changing the culture within philosophy departments, is indispensable to the project of decolonizing philosophy.

A culture of justification vs. a culture of praxis

Dotson's point of departure is her claim that "the environment of professional philosophy, particularly in the U.S., bears symptoms of a culture of justification, which creates a difficult working environment for many diverse practitioners."⁸ This culture of justification in professional philosophy has three characteristics: "It will 1) manifest a value for exercises of legitimation, 2) assume the existence of commonly-held, justifying norms that are 3) univocally relevant."⁹ Thus, a paper or philosophical project needs to be legitimated according to commonly-held norms and if one succeeds in doing so, the philosophical status of the paper or project is justified.

The first aspect of the culture of justification is the high value placed on exercises of legitimation. Dotson also characterizes them as "legitimation narratives." The most prominent example of this is the frequency of the question "How is this paper philosophy?" Dotson and her diverse colleagues often receive this question at conferences. They are asked to justify their paper or project according to certain narratives about what philosophy is. For example, one could claim that professional philosophy is characterized by a "critical and systematic investigation of fundamental assumptions," and assess the legitimacy of philosophical papers and projects according to this norm.¹⁰

To add to Dotson's examples, I would like to argue that these legitimation narratives do not only appear in the general culture of professional philosophy, but that they appear on a micro-level as well. In Sara Ahmed's *Queer Phenomenology* (2006), for instance, she remarks that her book will often "drift away from philosophy into other matters."¹¹ She explains that her writing "moves between conceptual analysis and personal digression."¹² But immediately after, she asks: "But why call the personal a digression? Why is it that the personal so often enters writing as if we are being led astray from a proper course?"¹³ What we see here is a legitimation narrative, in which Ahmed justifies her use of personal stories in her work. At the same time, she both affirms and defends herself against a commonly held norm in philosophy: if it is personal, it is not philosophy.

8 Dotson, "How Is This Paper Philosophy?," 6. Following Dotson, this paper focuses on the culture of justification in North-American and West-European philosophy departments.

9 Ibid.

10 Ibid., 10.

11 Sara Ahmed, *Queer Phenomenology* (London: Duke University Press), 22.

12 Ibid.

13 Ibid.

According to Dotson, this culture of justification in philosophy leads to two types of exclusion. The first one is *exclusion via exceptionalism*. Exceptionalism in this context is the idea that Western science and knowledge are superior to any other way of understanding the world.¹⁴ Importantly, Dotson points to the fact that the norms and values in Western professional philosophy cannot be isolated from the historical, cultural and economic context in which these norms and values arise. But because these norms pretend to be univocally relevant, their context is not reflected in the norms themselves. As Dotson puts it, “there are overarching social and political considerations that inform the decisions on who counts as an exception to justifying norms that are not actually reflected in the justifying norms themselves.”¹⁵

The other type of exclusion is *exclusion via a sense of incongruence*. This involves the fact that many diverse philosophers do not agree with the commonly-held justifying norms in professional philosophy. Dotson points to Gayle Salamon’s paper “Justification and Queer Method, or Leaving Philosophy,” in which she explains that the primacy of justification in professional philosophy is incongruent with queer theory in general. Queer theory emphasizes divergence and estrangement from the norm, instead of congruence with and affirmation of it.¹⁶

Diverse philosophers and philosophies are excluded not because they fail to meet the justifying norms, but because the culture of justification excludes them in the first place. Thus, if a diverse philosopher does not have access to justifying norms because

The norms and values in Western professional philosophy cannot be isolated from the historical, cultural and economic context in which these norms and values arise.

of exceptionalism or chooses to diverge from justifying norms because of incongruence, the goal of justification is futile. As a result, diverse philosophers have to put in a disproportionate amount of effort and energy for their work to be recognized as philosophy. Dotson argues that carrying this

burden of justification is not a livable option for many diverse philosophers, and that it discourages would-be diverse philosophers from entering the field.¹⁷

To change this, Dotson proposes to replace the culture of justification with a culture of praxis. This culture has two components: (1) “value placed on seeking issues and circumstances pertinent to our living, where one maintains a healthy apprecia-

14 Dotson, “How Is This Paper Philosophy?,” 12.

15 Ibid., 13.

16 Ibid., 6.

17 Dotson, “How Is This Paper Philosophy?,” 15.

tion for the differing issues that will emerge as pertinent among different populations” and (2) “recognition and encouragement of multiple canons and multiple ways of understanding disciplinary validation.”¹⁸

The first component of a culture of praxis is rather broad. For Dotson, it means that there is a value placed on philosophical inquiry that emerges from contemporary issues inside or outside of philosophy. But most importantly, she writes that “everyone’s projects must contribute.”¹⁹ This means that philosophical papers and projects are not legitimized according to justifying norms, but that the philosopher must account for their contribution to an existing or emerging field.²⁰

The second component involves a “recognition of the fragmentary nature of philosophy.”²¹ A debate in the field of philosophy of cognition follows different rules and requires a different background than a debate regarding the meaning of, say, Derrida’s concept of “différance.” Recognizing this fragmentary nature of philosophy will enable philosophers to devote their energies towards making contributions in their respective fields instead of justifying their projects. This is not to say that a culture of praxis effectively diminishes exceptionalism, but at least the scholars who reproduce this exceptionalism cannot demand their justifying norms to apply to *all* philosophical inquiry.

One of the main objections that Dotson discusses against a culture of praxis is a slippery slope argument: it is the idea that when philosophy loses its distinctive justifying norms, philosophy will disappear altogether. But Dotson does not argue against justifying norms in general: she argues that they can no longer count for the field of professional philosophy as a homogeneous discipline. Thus, philosophers can still apply relevant justifying norms, as long as they make a contribution to their specific field.

The project of decolonization and philosophy

There are many different ways of defining and strategizing decolonization. In the introduction to *Decolonising the University* (2018), Gurminder K. Bhambra, Dalia Gebrial and Kerem Nişancıoğlu define decolonization according to two components. Firstly, it is concerned with

¹⁸ Ibid., 17.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Dotson defends herself against criticism that the notion of contribution becomes another legitimization narrative. She argues that there is a distinction between legitimization and validation, which is a more general evaluation of soundness. Legitimation can hence be understood as one form of validation. I would add that the notion of validation has a different moral implication than legitimization. Validation and contribution ask from a scholar to consider how their philosophical project or paper might have a positive effect or outcome on an existing issue within our outside of philosophy. A legitimization narrative does not demand this sort of reflection.

²¹ Dotson, “How Is This Paper Philosophy?”, 17.

a way of thinking about the world which takes colonialism, empire and racism as its empirical and discursive objects of study; it re-situates these phenomena as key shaping forces of the contemporary world, in a context where their role has been systematically effaced from view.²²

Secondly, it involves “alternative ways of thinking about the world and alternative forms of political praxis.”²³ Importantly, Bhambra et al. emphasize that their definitions are in no way exhaustive and that contestation about the meaning of “decolonization” is necessary.

In their article “Decolonization is not a Metaphor,” Eve Tuck and K. Wayne Yang (2012) urge readers to remember that decolonization is, in the first place, about the repatriation of Indigenous land. They point to the emergence of a “decolonizing discourse” that is concerned with improving education, schools, and society, by undoing the effects of (settler) colonialism, white supremacy and heteronormativity.²⁴ Tuck and Yang warn readers that these discourses can distract from the goal of repatriation. We find this discourse as well in *Decolonising the University*. In the introduction, Bhambra et al. acknowledge Tuck and Yang’s argument, but they also explain that university has been the place where colonialist, racist and imperialist knowledge was developed.²⁵ This is why one cannot separate the goal of repatriation of Indigenous land from the institutions that reproduce the sort of knowledge that obstruct this repatriation.

The discipline of philosophy plays a key role in the production of colonialist and racist knowledge. According to Ramón Grosfoguel, any investigation into the structures of knowledge in Western(ized) universities should start with Cartesian philosophy.²⁶ In his article “The Structure of Knowledge in Westernized Universities,” he argues that Descartes’ *ego cogito* should be understood in relation to colonialism, genocide and epistemicide.²⁷ The “I” of the *ego cogito*, which emerged mid-seven-

22 Gurminder K. Bhambra, Dalia Gebrial and Kerem Nişancioğlu, “Introduction,” *Decolonising the University* (London: Pluto Press), 2.

23 Ibid.

24 Eve Tuck and Wayne K. Yang, “Decolonization is Not a Metaphor,” *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, no. 1 (2012): 1.

25 Bhambra et al., “Introduction,” 4.

26 Because Grosfoguel does not provide a definition of his term “Westernized” university, in my understanding, the Westernized university is any university that teaches a Eurocentric curriculum without necessarily being located in Western-Europe or the United States. I also decided to bracket Western(ized) to include all universities that teach a Eurocentric curriculum.

27 This term is originally coined by Boaventura de Sousa Santos, meaning the “the extermination of knowledge and ways of knowing” (Grosfoguel 2013, 74). See *Epistemologías del sur*. Mexico: Siglo XXI.

teenth century, replaced the epistemic authority of Christendom.²⁸ Through rational inquiry, this cogito was supposedly able to find true and universal knowledge that resembled the knowledge of God.

However, Grosfoguel points out that the *ego cogito* and the displacement of the authority of Christendom started earlier. They were only possible because of colonialism. This argument is originally formulated by liberation philosopher Enrique Dussel, who argued that Cartesian philosophy could only have emerged from someone who thinks himself “the center of the world because he has already conquered the world.”²⁹ Since Columbus invaded the Americas in 1492, colonialists began seeing themselves as epistemic authorities. In their eyes, they were the ones acquiring new knowledge about the world and conquering the world. This newly found autonomy made them less dependent on religion. In this way, Dussel argues that colonialism slowly but surely displaced the epistemic authority of Christendom.

Furthermore, the encounter with the Indigenous people of the Americas further problematized the authority of Christendom. This is because the Indigenous people were the first people to be considered “people without religion.” Up until 1492, Christians had been concerned with converting and killing people from different religions. They were killed because they had the “wrong religion.”³⁰ For example, during the conquest of Al-Andalus in the late fifteenth century, Christians committed a physical and cultural genocide against Muslims and Jews. The genocide was committed to achieve “purity of blood”: only Christians were considered to be pure.

On the contrary, the Indigenous peoples of the Americas were seen as “people without religion.” This resulted in a famous debate over the humanity of the Indigenous peoples, the Valladolid Trial in 1552.³¹ The central question was whether people without religion could have a soul. This question was tied to the humanity of Indigenous peoples, as the idea was that people without a soul were less than human.

Crucially, this idea of sub-humanity legitimized the mass slavery and genocide of

The ego cogito can be seen as a tool that further legitimized the killing, enslaving and oppression of anyone who was not a white, European, and Christian male.

28 Grosfoguel uses the term Christendom (as distinct from Christianity) to refer to the Christian ideology used by the state (75).

29 Ramón Grosfoguel, “The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/ Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century,” *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 11, no. 1 (2013): 77.

30 Grosfoguel, “The Structure of Knowledge in Westernized Universities,” 78.

31 Ibid., 83.

Indigenous people. Furthermore, Grosfoguel argues that the idea that one can be more or less human laid the foundation for the scientific racism of the eighteenth century.

This history gave rise to Descartes' *ego cogito*. The rational, God-like subject emerged from 150 years of colonialism and slavery. On the one hand, the invention of the *ego cogito* further displaced the epistemic authority of Christendom, because now the rational male subject had access to universal and true knowledge. On the other hand, the *ego cogito* functioned as a border between the human, rational and male subject and the less-than-human irrational subject. It legitimated the European authority and power over the less-than-human "people without religion." Thus, the *ego cogito* can be seen as a tool that further legitimized the killing, enslaving and oppression of anyone who was not a white, European, and Christian male.

According to Grosfoguel, the racial logic of being human/sub-human that formed the basis for Cartesian philosophy never left Europe. Over the course of four centuries, it provided a framework for scientific racism, sexism, and global capitalist accumulation. Grosfoguel argues that as of today, there are little to no epistemologies and

traditions that have not been affected by Eurocentric modernity.³² This is why Grosfoguel does not only address American or West-European universities, but also Westernized universities that adopted the racist, colonialist and Eurocentric logic of the *ego cogito*.

In "Philosophy and Philosophical Practice," Linda Martín Alcoff

To take seriously non-Western philosophy means to take into account the colonial context from which they have emerged and from which they are studied.

has a similar analysis of the colonial history of European philosophy. She argues that "modern European philosophy emerged from a context of epistemic injustice toward non-European societies, and this injustice is perpetuated by legitimating ideas about intellectual superiority of European-American philosophy."³³ This epistemic injustice has its roots in what Alcoff calls the "transcendental delusion." This is the idea that "a thought can be separated from its specific, embodied and geo-historical source."³⁴ Although Alcoff does not directly link the transcendental delusion to Cartesian philosophy, she does argue that this detachment of thought to situation was necessary to legitimize colonial expansion.

In "Decolonising Philosophy," Maldonado-Torres et al. also assign a special role to the discipline of philosophy for reinforcing Eurocentrism. They argue that "philos-

32 Grosfoguel, "The Structure of Knowledge in Westernized Universities," 87.

33 Linda Martín Alcoff, "Philosophy and Philosophical Practice," *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (Abingdon: Routledge, 2017): 400.

34 Ibid., 397.

ophy as a field or a discipline in modern Western universities remains a bastion of Eurocentrism, whiteness in general, and white heteronormative male structural privilege and superiority in particular.”³⁵ They compare the discipline of philosophy to other disciplines in the liberal arts, and argue that philosophy in particular is lagging behind in addressing its colonial origins.

How, then, to decolonize the discipline of philosophy? Both Alcoff and Maldonado-Torres et al. argue that it is not enough to diversify philosophy. It is not sufficient to add non-Western philosophy to the curricula or to hire diverse philosophers. What the discipline of philosophy needs is a “dramatic opening and radical transformation.”³⁶ Non-Western philosophies cannot be studied as “non-problematic sites.”³⁷ To take seriously non-Western philosophy means to take into account the colonial context from which they have emerged and from which they are studied.

For example, the Chinese philosopher Sun Ge argues that the category of “Asian philosophy” is not only problematic from a Western perspective, but that it should be problematic for Asian thinkers too. He states that the question “what does Asia mean?” is inexorably bound with the historical reality of the person answering the question.³⁸ Furthermore, the impact of imperialism and colonialism has had a profound impact on the relations between different Asian countries. Therefore, a Chinese and Japanese philosopher might give different meanings to Asia. Sun Ge urges Asian thinkers to “undertake the difficult task of probing both Asia as an idea (i.e. history of thought, philosophy and ideals of different Pan-Asianisms) and Asia as a history and a region.”³⁹

Alcoff takes this argument even further, arguing that it is not just the colonial context but also the historical and geographical context in general that should be taken into account when studying any kind of philosophy. Borrowing from Walter Dignolo, she argues that we need a “geopolitics and body politics of knowledge,” which takes into account the specific embodied context in which knowledge is produced. This means that no single work of philosophy can be presented as if it “emerged from a dream” – as if the specific geographical location of the philosopher did not influence their philosophy.⁴⁰ Yet, the problem remains that Eurocentric philosophy is “insusceptible to compatibilism or an adequate inclusivity” because of its very racist and colonialist structure.⁴¹ As long as Eurocentric philosophy remains the dominant paradigm, it will be difficult to truly decolonize philosophy.

35 Maldonado-Torres et al., “Decolonising Philosophy,” 64.

36 Ibid., 70.

37 Ibid., 66.

38 Maldonado-Torres et al., “Decolonising Philosophy,” 71.

39 Ibid., 72.

40 Alcoff, “Philosophy and Philosophical Practice,” 403.

41 Alcoff, “Philosophy and Philosophical Practice,” 401.

Decolonizing philosophy through a culture of praxis

Maldonado-Torres et al. and Alcoff both agree that the very structures of Eurocentric philosophy inhibit the discipline from undergoing real change. Both their proposals for decolonizing philosophy revolve around the content of philosophy. They point out that diversifying is insufficient, as long as the inherent and underlying structures of Eurocentric philosophy are not taken into account. Dotson, on the other hand, focuses on praxis – on the actual conditions in which diverse philosophers attempt to change professional philosophy. Like Maldonado-Torres et al. and Alcoff, she acknowledges that diversifying professional philosophy will not amount to any real change, but she proposes another *practical* solution to this issue. Therefore, although Dotson does not mention the project of decolonization, her proposal is particularly interesting to consider.

As long as a philosophical paper or project can be legitimized according to the dominant norms in Eurocentric philosophy, scholars are “relieved” of the responsibility to include or even consider non-Eurocentric philosophy.

First, I want to argue that our current “culture of justification” is seriously harmful from a decolonial perspective. Dotson points out that the two types of exclusion that follow from the culture of justification – exclusion via exceptionalism and incongruence – lead to epistemic injustice. I would like to add that the culture of justification can also actively harbor an episte-

mology of ignorance. According to Alcoff, this is because Eurocentric philosophy is built on a structure of self/not-self instead of self/Other.⁴² This means that the other is without content. It is nothing but a negation of Western philosophy.

This structure of self/not-self emerged from colonialism. As Alcoff explains, the Indigenous peoples of the Americas did not have any “substantive alterity.”⁴³ Their difference from European men only sparked a debate over what they were not: human. Furthermore, people from the African continent who were enslaved were also seen as subhuman. Knowledge about their culture, norms and values would only complicate colonialist expansion. Therefore, Alcoff argues that “Eurocentrism has a need *not to* know, a motivation *not to learn*” (italics in original).⁴⁴ All in all, Alcoff characterizes

42 Alcoff, “Philosophy and Philosophical Practice,” 401.

43 Ibid.

44 Ibid., 402. In addition to the motivation not to learn or know, Grosfoguel argues that colonialists had a motivation to commit epistemicide.

the schema of self/not-self as “an epistemology of ignorance born of imperial and colonial projects of plunder that legitimates a lack of investigation and study beyond one’s own domain.”⁴⁵

I am not claiming that Western philosophers have an active desire to destroy other epistemologies. Yet, I am claiming that the culture of justification legitimates an epistemology of ignorance. As long as a philosophical paper or project can be legitimized according to the dominant norms in Eurocentric philosophy, scholars are “relieved” of the responsibility to include or even consider non-Eurocentric philosophy. This means that it is not just because of the dominant justifying norms that diverse philosophers and non-Eurocentric philosophy are excluded via exceptionalism or incongruence. These exclusions are not a side-effect of a culture of justification; they are an inherent part of it. Therefore, the culture of justification is harmful because it reinforces racist and colonial (and sexist) exclusions.

Can a culture of praxis bring about a decolonial shift in professional philosophy? First, I want to discuss the significance of the word “praxis.” Consider the first component of this culture: “value placed on seeking issues and circumstances pertinent to our living, where one maintains a healthy appreciation for the differing issues that will emerge as pertinent among different populations.”⁴⁶ Praxis, as opposed to theory, is engaged with “issues and circumstances pertinent to our living.” But in her explanation, Dotson states that “a culture of praxis, on my account, would value investigations that contribute to old, new, and emerging discussions, problems, and/or investigations.”⁴⁷ It is therefore unclear where Dotson wants to place the emphasis.

Consequently, Dotson emphasizes that philosophers need to “to identify a point of contribution within contemporary philosophy, outside of contemporary philosophy, and/or in our surrounding worlds.”⁴⁸ Thus, it seems that within a culture of praxis, a philosopher can discuss everything (not necessarily live issues), as long as they can find any point of contribution. These broad explanations make it unclear to what extent the content of philosophical inquiry should emerge from praxis.

Indigenous professor Linda Tuhiwai Smith’s book *Decolonizing Methodologies* (1999) could strengthen Dotson’s proposal for a culture of praxis. Smith’s extensive work on decolonizing methodologies and research is based on her experience as a Maori woman and professor in Education and Indigenous Education. Writing from the vantage point of the colonized, she explains that the word “research” is inextricably linked to European colonialism and imperialism.⁴⁹ Maori people experience a

45 Ibid.

46 Dotson, “How Is This Paper Philosophy?”, 17.

47 Ibid.

48 Ibid.

49 Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (London: Zed Books, 1999), 1.

profound distrust towards research, as the study of their lives, culture, epistemologies and world-view has been nothing but detrimental for their communities, but also for indigenous communities more generally.⁵⁰ This is not a side effect of research: many of the struggles of Indigenous communities are a direct effect of being researched.

For example, Smith explains that Western research of Maori communities profoundly distorted their social reality. For instance, white male researchers interpreted Maori gender roles from a Judeo-Christian perspective. Maori women did not identify with this Judeo-Christian interpretation of their role in society, but still they were told that they were “passive receptacles” and that they suffered from “social oppression” by men.⁵¹ The distortion of the reality of Maori people, which Smith describes as the stripping away of their *mana*, has resulted in the fact that Maori communities “continue to live within political and social conditions that perpetuate extreme levels of poverty, chronic ill health and poor educational opportunities.”⁵² Sadly, this is the case for many other Indigenous peoples as well.⁵³

This is why she urges researchers to consider the following questions when doing research:

- Who defined the research problem?
- For whom is this study worthy and relevant? Who says so?
- What knowledge will the community gain from this study?
- What knowledge will the researcher gain from this study?
- What are some likely positive outcomes from this study?
- What are some possible negative outcomes?
- How can the negative outcomes be eliminated?
- To whom is the researcher accountable?
- What processes are in place to support the research, the researched and the researcher?⁵⁴

50 Ibid., 4.

51 Smith, *Decolonizing Methodologies*, 171.

52 Ibid., 4. The Maori concept of *mana* cannot be explained through one single definition. It designates spiritual power, authority, prestige, but is also understood as a life force that resides in persons, places and objects. For more on the concept of *mana*, see Manuka Henare, “Tapu, Mana, Mauri, Hau, Wairua: A Māori Philosophy of Vitalism and Cosmos” in *Indigenous Traditions and Ecologies: The Interbeing of Cosmology and Community*, ed. John A. Grim, Harvard University Press, 2001.

53 Smith explains that the term “Indigenous peoples” emerged in the 1970’s. It is a strategic term that helps Indigenous communities put themselves on the international political agenda, while also acknowledging the differences between different Indigenous peoples and their right to self-determination (hence the “s” in “peoples”) (17).

54 Smith, *Decolonizing Methodologies*, 173.

As Smith's book is mostly directed at research in the social science, her questions will not always be applicable to philosophical research. Nonetheless, they could give more structure and direction to what counts as a contribution in a culture of praxis, and make the link between professional philosophy and praxis more palpable. They are questions to keep in mind, not questions that should operate as new justifying norms. Furthermore, they lessen the effect of the "transcendental delusion" in philosophy, as a culture of praxis asks of philosophers to consider the specific embodied context of their research.

Dotson acknowledges that her understanding of a culture of praxis will lead to a proliferation of multiple, smaller canons with their own justifying norms. Therefore, the second component of a culture of praxis is "recognition and encouragement of multiple canons and multiple ways of understanding disciplinary validation."⁵⁵ Different philosophical fields with different justifying norms only work when philosophers appreciate the fragmentary nature of philosophy. Dotson rightfully points out that professional philosophy is already fragmented. Yet, within a culture of praxis, this fragmentation is no longer seen as a "threat" to Eurocentric philosophy.

The actual acts of legitimation performed and demanded by non-diverse philosophers further reinforce the hegemony of Eurocentric philosophy in that they sustain the preference of non-diverse philosophers.

Concluding remarks

A culture of praxis can support the project decolonizing philosophy in multiple ways. I started by analyzing the culture of justification from a decolonial perspective. In addition to Dotson's argument that it is an unhealthy environment for diverse philosophers, I have argued that it keeps the hegemony of colonial, racist and Eurocentric philosophy in place. This is because the norms that are supposed to legitimize the philosophical worth of an issue or question or research are themselves modeled according to Eurocentric conceptions of philosophy. The actual acts of legitimation performed and demanded by non-diverse philosophers further reinforce the hegemony of Eurocentric philosophy in that they sustain the preference of non-diverse philosophers for Eurocentric philosophy, and prevent them from considering non-Eurocentric philosophy. Furthermore, the acts of legitimation reinforce the colonial schema of self/not-self, because philosophy that cannot be legitimated according to the dominant justifying norms can be classified as "not-philosophy."

⁵⁵ Dotson, "How Is This Paper Philosophy?", 17.

A culture of praxis prevents non-Eurocentric philosophy from being classified as “not-philosophy” because it removes the high value placed on the legitimizing norms and the acts of legitimation. It replaces an epistemology of ignorance with a recognition of multiple canons and multiple ways of doing philosophy. Furthermore, the value placed on praxis – on issues pertinent to living – diminishes the effect of the transcendental delusion as formulated by Alcoff, as well as the influence of the Cartesian legacy of reason, objectivity and disembodied knowledge. This is especially the case when we add Smith’s questions to Dotson’s understanding of “live issues” and “contribution,” as it asks of philosophers to reflect on their own position as researchers. It also asks of philosophers to acknowledge that their projects are always (directly or indirectly) linked to actual people and actual issues in society.

Several questions regarding a culture of praxis are still unanswered. For instance, if the culture of praxis still allows specific areas in philosophy to operate according to justifying norms, how is it guaranteed that these areas will not dominate the field of professional philosophy? After all, Alcoff argues that Eurocentrism is “insusceptible to compatibilism.”⁵⁶ And if it is indeed the case that these justifying norms are informed by a schema of self/not-self, will philosophers recognize or appreciate multiple canons if the very existence of these norms is based on the exclusion of non-Eurocentric philosophy? Ultimately, the question boils down to is this: how do we practically move from a culture of justification to a culture of praxis? Do we (and who is *we*?) appeal to the morality of non-diverse philosophers by pointing to the colonial, racist and sexist context of Eurocentric philosophy? Answering these questions beyond the scope of this paper. A more practical implementation of a culture of praxis could be explored in further research.

Nevertheless, by tracing the relations between decolonization and philosophy, I hope to have demonstrated the urgency and importance of shifting to a culture of praxis. A culture of praxis ensures that the field of professional philosophy will not fail diverse philosophers, and it diminishes the hegemony of colonial, racist and Eurocentric philosophy in Western(ized) universities. We all – diverse and non-diverse philosophers alike – need to chisel away the concrete that is Eurocentric philosophy. Because, as Dotson aptly put it, if concrete flowers were to flourish, they would produce a different landscape.⁵⁷

56 Alcoff, “Philosophy and Philosophical Practice,” 403.

57 Dotson, “Concrete Flowers,” 408.

SPLIJT | ZOEKT **STOF**
TOT NADENKEN



KRS



Josias Tembo

**“There is this feeling of being excluded, so to say,
because I am not asking the right questions, and not
worshipping the right scholars.”**

For this edition of Spltjstof, I interviewed PhD student Josias Tembo, researcher at the department of Ethics and Political Philosophy at the Radboud University, and part of the Race-Religion Constellation Research Project. Luckily, Josias and I were able to meet in his office at the 16th floor of the Erasmus building. Although it was only the end of August, the wind was howling like it was already mid-November. For those of you who are acquainted with the Erasmus building, the sounds of the wind can be quite terrifying, as if it is going to break through the window at any moment. Fortunately, Josias offered me a warm welcome in his office. The office was spacious enough to accommodate us both at a safe distance, and although Zoommeetings can be very convenient, we both were happy to have a non-virtual encounter.

Can you start by introducing your research?

Obviously, my research is embedded in political philosophy, but it is also very interdisciplinary. I am not running after one canonical figure and discuss what this figure says and how he understood politics and political belonging, and so forth. I look at literature of different disciplines, among which are history, critical race theory, what others have come to call “political theology,” and philosophy. From these perspectives, I try to look where race and “religion” are entangled. [The term “religion” is placed between quotation marks here because by religion I do not mean the usual and common understanding of the concept. I specifically mean the concept that captures Western Christianity’s, which later became Western Europe’s, conception of itself as a political project designed and ordered by the Christian God.] How did ideas of political belonging emerge? How were they defined, understood, and conceptualized?

I am focusing on a very long period, which starts in 1435 and ends in the late 1590s. I am looking at a number of Papal letters from that period. The Pope back then used to write letters, which were very *very* powerful in that they defined, influenced and represented how Western Europe started its global dominance. This began

with the Portuguese and the Spanish discovering West Africa, and, later on, the Spanish discovering Latin-America. So, for me these documents are very important, because they frame how Europeans came to project and to understand themselves as “Europeans” on a trans-Atlantic scale. More specifically, how they became Western “Europeans” from being Western “Christians”. In short, my research is on conceptions of politics and political belonging in the constellation of race and “religion” across the Atlantic.

You are a research associate at the University of Pretoria, how did you end up here as a PhD student?

Before I came here, I was an assistant lecturer at the University of Pretoria, and I was planning on doing a PhD also because it was one of the conditions to remain an assistant lecturer. So, I was busy exploring some ideas and I had a few proposals in mind, but I had not yet submitted one. Because of the relationship between this university and the University of Pretoria, I came across the advertisement of a PhD position here. The description of the position seemed very stimulating to me. At the University of Pretoria, I was doing political philosophy as well, more specifically: critical philosophy of race. However, in the context where I was working, “religion” was not part of the discussion. There, the concept of race is often associated with what in critical race theory is called “the colour line,” an idea developed by W. E. B. Du Bois. In South Africa, the notion of race is defined mostly by the colour of one’s skin. When I read about Anya Topolski’s project, I thought it was interesting, and I just went ahead and applied for the position. Although I was very happy where I was – I had an amazing supervisor and amazing colleagues – I thought it would be good to challenge myself. I thought that a different space could frame the question of race and politics differently.

When I applied, I actually didn’t think I was going to get the job. I thought that there would be a lot of candidates applying from within Europe, and that Europe likes its own standards. My assumption was that if it’s something coming from South Africa, even if it’s considered to be good by South African standards, it might not be perceived as good by European standards. But then, in this instance, I was proved to be wrong. I was invited for an interview, and, eventually, I got the position.

You mentioned Europe being partial to its own standards. Is your research perhaps also another way of breaking with the assumed European standards, in the sense that the project invites for new and different ways of thinking?

Well actually, the first time I came here, I was with Mathijs van de Sande on the train, and we went to a protest in Amsterdam. On the train, we met this nice professor, and he asked me what I was doing, and I answered that I was doing research on philosophy and race. In turn, this professor told me that race is a problem of the United States,

and that it is not an issue here in the Netherlands. So, sometimes I face some resistance to the research I am doing, because the problem of race is not considered to be relevant, or even existent, in the Netherlands.

Likewise, when I say that I am doing philosophy, some people ask me which philosopher I am working on. If my answer does not include Kant, Hegel, Taylor, or any western philosopher (white males), they will tell me that I am not *really* doing philosophy. For me it is interesting and fun to see how people become so comfortable in their own narrow world, or standards, that they fail to understand the very nature of their discipline. In my view, philosophy has to do with the kind of questions you ask. Therefore, if I ask a philosophical question, it must be acknowledged as *doing* philosophy, even if I am not basing the question on a Western philosopher's concerns.

There is this feeling of being excluded, so to say, because I am not asking the right questions, and not worshipping the right scholars. But then again, I do write on Western philosophy, on Hegel for instance, and he is one of my favourite philosophers. He is a very good example of the powers and violent limits of dominant Western thought on understanding non-white and non-European peoples.

Josias and I reflect for a moment on the fact that his research is not always regarded as "proper" philosophy. The research is sometimes looked at with a certain suspicion, and it is questioned whether it "belongs" in the realm of philosophy at all. I recall that Josias' research focusses on practices of political belonging and exclusion. In a sort of (vicious) circle the same phenomenon repeats itself in that these practices seem to play a role in his research being recognized as philosophical research. Ideas on what counts as "philosophy," also bring about practices of belonging and, consequently, exclusion. Although, some people might raise questions about Josias' research being proper philosophy (me certainly not being one of them), there are also many others who do see its value. Josias continues to elaborate on his ideas on philosophical research.

Although the kind of research I do may not be widely recognized, we are able to see the relevance and the contribution of our scholarship to philosophy. I also think that what our research is doing *with* philosophy is very important, because it is breaking, expanding and reconfiguring European standards. For, if people expect Western philosophy to be what it was during the time of Immanuel Kant, then they are mistaken. Times have changed, and we therefore have to change the way in which we think too. This means a continuous practice of expanding our discipline to include voices and concerns that were previously excluded because of the patriarchal and racial structure of dominant Western philosophies.

The problem of race is not considered to be relevant, or even existent, in the Netherlands.

Since we are speaking of broadening our understanding of concepts, you said that when you were studying at the University of Pretoria, “religion” was not really part of the conversation. In what manner did your view on race and “religion” change since you moved here?

Previously, I had read some literature on the role of the Christian church(es) on race thinking and practices, which was focused on Christianity being *complicit with* racial discourse. Now, however, I would say that Christianity *produced* racial discourse. Coming here was like a new worldview, so to speak. It showed me how central “religion,” or Christianity, or however people define it, is to race thinking and racializing discourse. This was something new for me, something in which I was not invested before I came here.

Can you tell us a little bit about the role of “religion” within racializing discourse, and the role it played in constituting conceptions of political belonging? I believe your research is partly on the creation of religious categories of peoples that were constituted as “the others” of the “Christian self.”

The history of Western Europe, which I would argue begins in the ninth century A.D., emerged through the crusades, among other things. At that time, Western Europe was centralizing and understanding itself as Western Christianity, and it used the Jews and Muslims as its “others.” On the one hand, there were the Jews who were imagined to be an internal and theological enemy, because Christianity had to move away from Judaism to make itself the only true monotheistic “religion.” On the other hand, there were Muslims who were understood to be the political enemy, because by then the Islamic empires were much, much, *much* stronger than the Christian empires. Thus, Europeans constructed their self-understanding between these two categories. But this period is not my area of expertise, even though it is linked to what developed later.

At the beginning of the fifteenth century, Spain and Portugal were trying to conquer most of Iberia, overtaking the Islamic territories. Spain and Portugal were actually very powerful empires, and they changed the way medieval Europe understood itself. For instance, before 1441, in Europe and in Iberia it was believed that south of Cape Bojador into sub-Saharan, the area was uninhabitable, that it was an area of death and non-existence. Similarly, westwards of the Azores Islands, was thought to be an uninhabitable zone as well. Going into the uninhabitable areas, if one could go there at all, was going into the lifeless and dangerous territory devoid of God’s grace. If anything lived in these uninhabitable areas, which were devoid of God’s grace, they were thought to be monstrous creatures.

Europeans thought that practicing “religion” (Christianity) was central to being human. Moreover, they understood themselves as the Christians who had the true “religion.” Hence, the Jews and the Muslims were considered to have false “religions.” In Portugal and in Spain, to have a “religion” that was not Christian, was understood

in terms of a debased form of existence. So, Muslims in Portugal, for example, were perceived as slaves. The enslavement had something to do with being conquered, and also with the enslaved's personhood being perceived as debased.

The idea of Jews and Muslims as debased and inferior people to Christians, and the view that monstrous creatures lived in the uninhabitable zones was central to the ideas of what it meant to be human, and what it meant to form a political community. So, my research is interested in questions that relate to Christianity or "religion" and political belonging. These are questions such as: What happens to Christian imaginations when they learnt that the believed uninhabitable zones were actually inhabited

by black Africans and the native peoples of the Americas? How does the Christian idea of the human integrate the newly found peoples into its anthropological framework? How does the knowledge of the existence of peoples in the areas

If anything lived in these uninhabitable areas, which were devoid of God's grace, they were thought to be monstrous creatures.

they held to be devoid of life and God's grace impact on the Christian philosophical anthropology (including the views on Jews and Muslims)? And how does the rising Christian philosophical anthropology shape politics and views on political belonging?

When Portugal went to explore the places beyond Cape Bojador, they discovered a place they called Guinea, and they called the people living there Negroes. Some of them were Muslims, and others didn't have "religion." The Europeans made these peoples out to be the children of Ham, who were supposed to be slaves in very nature. These peoples were thus considered the descendants of Ham, and were thought to be born and constituted to be slaves of the Christians, and even of Muslims. It is important to note that these claims were made by Christians. And although the idea of race was not present at this time, the practice of racialization was already being constituted.

Thus, this is when modern racialization practices start to emerge. This period is, therefore, my starting point. It's also these religious categories, such as Jew, Muslim, Ham and "pagan" as anthropological and political outsiders, that became central to the Dutch, the British and the French, when they took over the global imperial projects from Spain and Portugal. To a large extent, these new global imperialists did not change the fundamental framework through which others were constructed, they just renamed them with secular notions. From that moment on the argument was no longer that God cursed you to be a slave, but that nature determined that you are inferior to us (Europeans): you are sub-human or non-human. In a few words, this is how foundational "religion" is to political belonging.

So you really try to retrace the origins of this mechanism of racialization within a religious project?

Yes and no. I am often a bit sceptical of the notion of tracing “the origins.” The notion I like to use is “the emergence,” and I use this term because it does not presuppose that the moment when it appears is also the moment when it originated. It just becomes a dominant notion.

My main interest is to focus on the transatlantic exchange. Because for me, that’s when modernity begins to be shaped. Race, as we understand it today, as a sedimented Christian notion (and practice), is foundational to modern European, white, and Christian hegemony. As we discussed, often people here talk about the Netherlands

Africa is not Europe and Europe is not America. Therefore, the configuration of racial conceptions and practices will not be the same.

not being racist, and racism being a problem of the U.S. But, I am precisely interested in seeing *why* the problem of race is perceived that way here. Indeed, Africa is not Europe and Europe is not America. Therefore, the config-

uration of racial conceptions and practices will not be the same. For example, we cannot expect race to be configured in the same way in a colony like the U.S. and in Europe. Especially when, from the sixteenth century onwards, Europe strives relentlessly to define itself as white and Christian, and all those who were not white and Christian were pushed outside of Europe, if not prepared for extermination.

So there is a way in which these conceptualizations of political belonging emerge, and there are different ways in which these conceptualizations reconfigure in Europe, or in Africa through the intimate connection between race and “religion.” In my research, I try to trace the emergence of the connections between these configurations, without reducing the conception of race to single articulation or region. I think there is a lot more going on.

Sometimes you seem to jump back and forth between present day configurations of race, and historical conceptions. When we started talking you mentioned the letters of the Pope, which were a long time ago. Do you try to demonstrate that those conceptions of race can now still be recognized, or is the focus really on the period between 1430’s and the late sixteenth century?

Well, it is just a PhD thesis... *At this point I start laughing, because for me a PhD thesis still seems like an immense project, but Josias seems to be fairly down to earth about it.* So the project will just focus on that period. Already when I tell people now that I am doing a transatlantic approach, and I am looking at the period between the 1430’s to the end of the sixteenth century, they’re like: “Wow that’s a very long period!” It is indeed a long period, but I am not looking at every single day of that period. *We have a laugh about this as well.* I am just looking at seven or eight documents that were produced in that span of time, and I look at significant historical moments when certain things emerged and when certain things were done.

Moreover, I want to orient the research from a transatlantic approach. The Papal bulls precisely show us that this project was transatlantic. I therefore want to establish the transatlantic emergence, and wonder how the constellation of race and “religion” would look when we look at it from this perspective. Often documents such as the Papal bulls are not engaged with by philosophers, because the Popes who wrote these bulls are not considered to be philosophers. But for me they are very important political documents. I think political philosophy should, as others do, look at a certain political reality. These documents give me an entry into the discussion. It really is both amazing and appalling to see what the Popes did and wrote.

Thus, the thesis itself will just focus on that period. At the same time, I will always remain interested in the connections between the period I concentrate on in my thesis and, for example, the present. Perhaps, some other work will emerge in relation to the thesis in the form of articles, and may make connections to today.



A Reflection on the Rise of the Black Lives Matter Movement

Célina Ngapy

There is not in the world one single poor
lynched bastard, one poor tortured man,
in whom I am not also murdered and humiliated.
- Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*

On May 7th of this year, I was sitting in Kronenburgerpark reading Fanon's *Black Skin, White Masks* when I came across this quote from Césaire. These words hit me like a thunderbolt, as on the very same morning, I learned of the death of Ahmaud Arbery. I did not watch that dreadful video, I could not bear it. The only thing I saw was his face, the face of a beautiful, smiling, black man, whose life was taken in such a cruel manner. A cruelty that has been plaguing this world for so long that I cannot comprehend it anymore.

On that day, George Floyd had eighteen days left to live, eighteen days before the world was shook, woken up and stood up to say "no more." I was already mourning, there was no need for me to wake up. I have experienced racism since I was a child; this was no news for me. It was a beautiful and saddening thing to see all the people around me suddenly caring, suddenly seeing how bad things actually are and to see them trying to make themselves and the world just a little better. It was beautiful because finally, people stopped ignoring reality. At the same time, it was saddening to me because I felt like everyone treaded so carefully, so hesitantly. I felt like I had been screaming on the inside for all my life and now that others finally heard me, it wasn't enough. Because how riveting it must be to learn about racism, instead of experiencing it. To one day realise that there are racial divides and that not everyone is treated equally, even though you view everyone as equal. I was raised with all this knowledge within me, it was cast upon me by the society I grew up in. I am the minority and that has always been very clear to me.

After George Floyd's death there was a call to action. Black people from all over the world had had enough, we have had enough for a long time. Protests erupted all over the world, with America as its epicentre. What I saw happening in America was beautiful to me. I saw people in the streets in great numbers, all bound together by the thing that had made them a target since birth, showing the world that they have had enough. The speeches, the marches, the chants, the riots; it was beautiful to me. I wished I could go out into the streets and scream, be angry, destroy things, find an outlet for all these emotions boiling inside of me. When I shared this, I had people trying to argue with me that violence is never good and that the protests would be

more successful without the rioting. All I had to say was “white man, sit down.” You have no right to speak on black feelings, no right to tell us how we should deal with the fact that we’ve been continually marginalised since the day we took our first breath.

To feel like I could do something that mattered, I joined the Black Lives Matter protest here in Nijmegen. I opened the protest with a poem I wrote, talking about all my feelings around the matter. It was so beautiful to be up on that stage and see all these people that came out to say firmly that my life matters, that my brother’s and sister’s lives matter. To shout with my people, to stand for my right to live, to say “we are here and we aren’t going anywhere.” I feel like that day was the peak of the Black Lives Matter movement for a lot of people around me. After that, people started quieting down. Social media went back to its regularly scheduled program, protests became fewer and fewer; the Black Lives Matter movement had its fifteen minutes of fame in the Netherlands and was ready to quiet down. This was disheartening for me to see, as I live with it every day; not a day goes by where I don’t think of my race and the oppression of my people. But the trend was over, people wanted to move on. And I was tired. After months of having to be strong, having to educate the people around me, having to act like the voice for an entire race; I was tired. Forgive me, I am only human.

And now here we are, the end of August. The protests are still going in America, but what changes have been made? Have the protests been “successful”? All I can say is that a civil rights movement is a lengthy one, it is not just one single moment. It’s not just slavery, or apartheid, or lynching, or Tamir Rice, Mike Brown, Eric Garner, Ahmaud Arbery, George Floyd, and so many that are regretfully to follow. The mind is not decolonized in a day. The world will not change in a day. All I can say is that I will keep fighting and I hope others join along the way, so that one day there will be a world where little black kids don’t have to fear for their lives. So that one day I will no longer be used to seeing black people get killed for being black. And simply because Black Lives Matter.

SPLIJT | STOF

ZOEKT | ARTIKELEN



Off the record

Willem Vernooij & Ted van Anholt



Marc Slors

“Ik heb lange tijd gitaar gespeeld, en speel al heel lang piano en percussie, maar bas heeft nu mijn voorkeur”

Enkele seconden nadat Marc en ik elkaar hebben begroet via Zoom wordt Marc getrokken door de instrumenten, een Fender Stratocaster en een Epiphone Dot, die aan mijn muur hangen. Zoals iedere liefhebber richt hij zich direct op datgene wat hem zo aantrekt: muziek. Luisteren, maar vooral ook het spelen. In deze editie van *Off The Record* zal dit dan ook in het middelpunt staan.

Wie college heeft gehad van Marc Slors kent hem als een spraakzame hoogleraar met bevoegdheid voor zijn vakgebied cognitiefilosofie. Naast zijn academische bezigheden is Marc echter ook een begenadigd muzikant die meerdere instrumenten kan bespelen: “Ik heb lange tijd gitaar gespeeld, en speel al heel lang piano en percussie, maar bas heeft nu mijn voorkeur.”

Ben je ook met de basgitaar begonnen?

“Nee” antwoordt Marc resoluut, en lacht: “Ik ben begonnen met fluit, toen ik klein was. Vervolgens ben ik overgestapt op piano en heb ik heel lang jazzpiano gespeeld. Op een gegeven moment zat ik in een bandje met twee pianisten en geen bassist, en toen dacht ik: nou dan doe ik bas. Basgitaar, vooral fretloze, heeft altijd mijn belangstelling gehad: op de middelbare school leerde ik de muziek van Jaco Pastorius leerde kennen, en dat vond ik helemaal fantastisch. Ik heb toen een basgitaar geleend en lange tijd bas gespeeld. Vervolgens kwam ik via via bij een groepje terecht met een heel goede jazzzangeres. Die zei: ‘Kun je ook gitaar spelen? Dan kunnen we een duo beginnen.’ Zodoende ben ik gitaar gaan spelen.”

Dus eerst bas en toen gitaar, vaak is het toch andersom?

“Het is vaak andersom ja, maar ik heb een jaar of tien bijna alleen maar gitaar gespeeld. We traden veel op in zo’n duo setting, een beetje zoals Tuck & Patti (een Amerikaans Jazz duo, red.). Langzamerhand ben ik uiteindelijk weer terug naar bas gegaan toen mijn zoon ging drummen. Mijn andere zoon speelt piano, hoewel niet heel serieus. We hebben toen hier beneden een muziekkelder met piano’s, opnameapparatuur, een drumstel en versterkers gemaakt... Dan wordt het op een gegeven moment gewoon leuker om samen te spelen, vooral als er ook een basspeler bij is.”

Wat spreekt je het meeste aan in de bas?

“Dat weet ik eigenlijk niet zo goed. Ik denk dat ik uiteindelijk meer melodisch en niet harmonisch denk, wat misschien komt omdat ik als klein jongetje fluit heb gespeeld. Dan denk je toch in lijnen en niet in akkoorden. Als ik met gitaristen samen speel valt me op dat die heel harmonisch denken. Dat heb ik nooit echt zo gehad; ik merk dat ik heel ritmisch denk. Dat ritme-element vind ik ook prettig aan bas.”

Heb je muziek al vanuit huis uit meegekregen vroeger?

“Mijn ouders draaiden altijd heel veel klassieke muziek. Ik houd zelf ook heel erg van klassiek, maar niet van hetzelfde als mijn ouders. Die luisterden vooral Mozart, Beethoven en Brahms: voornamelijk de pianoconcerten en orkestwerk. Daar ben ik

***Ik denk dat ik uiteindelijk
toch meer melodisch en
niet harmonisch denk.***

helemaal niet van: ik houd over het algemeen meer van Barok en Renaissance, of juist van hele moderne muziek. Ondanks dat ik eigenlijk helemaal niet houd van waar mijn ouders van houden, ben ik dus wel opgevoed met muziek.

Mijn oma was ook pianist. Er zijn dus wel verbanden, maar de dingen waar ik van hield en houd resoneerden niet heel erg thuis, om het zo maar te zeggen. Ik heb echt oorlog gevoerd met mijn vader of ik überhaupt jazz mocht draaien als achttienjarige.”

In welk jaar was dat?

“In 1984, toen luisterde ik heel veel naar jazz. Dat was een ontdekking voor mij, en echt iets wat thuis niet kon. Mijn vader vond het afschuwelijk: we moesten vechten om het überhaupt aan te mogen zetten. Jazz heb ik dus niet meegekregen van huis uit, maar het is wel iets wat er denk ik genetisch een beetje in zit: mijn zoon luisterde ook heel veel naar jazzmuziek. Hij speelt dus drums, en heeft in z'n leven al vijf keer zo vaak op het podium gestaan als ik. Komend jaar gaat hij ook naar het conservatorium in Rotterdam, als enige toegelaten kandidaat uit Nederland. Hij wordt jazzdrummer, dus misschien is dat iets genetisch. Bij hem merk je zo erg dat het van nature komt, maar hoe dat genetisch dan precies zit weet je nooit hè.”

Hoe ben je uiteindelijk in aanraking gekomen met jazz? Thuis mocht het niet gedraaid worden, en de jaren tachtig waren niet per sé het tijdperk waarin jazz de poplijsten bestierde.

“Via de middelbare school. Ik probeerde toen bandjes op te zetten. Dat was natuurlijk een heel andere tijd. Nu is er van alles beschikbaar op YouTube, toen niet. Toen moest je gewoon via iets horen. Dan had bijvoorbeeld iemand twee dorpen verderop een LP van Miles Davis waar je nog nooit van had gehoord, en dan ging je met de fiets daarheen om ernaar te luisteren. Dan denk je: ‘what the fuck is dit?’ Tegenwoordig is het makkelijk om aan dingen als bandjes, oefenruimtes, instrumenten, en installaties

te komen. Vroeger was dat er allemaal niet: wij moesten zelf onze boxjes in elkaar schroeven.” Marc lacht: “Een optreden bestond voor ons voor de helft uit solderen, het herstellen van onze apparatuur. Ik deed dat met een paar mensen. Een aantal daarvan kwam uit meer muzikaal onderlegde families, en zij kwamen dan aan met dat soort muziek. Langzaam hoor je dat dan en dan denk je ‘dit is te gek!’ Dat ging alleen heel langzaam, niet zoals nu, dat je gewoon van alles hoort. Toen werd je lid van de platenbibliotheek en ging je platen halen in Den Haag. Daardoor leerde je dan langzamerhand wat muziek kennen.”

Als ik denk aan de jaren tachtig, dan denk ik vooral aan hair metal, Bruce Springsteen en Bananarama, maar niet aan jazz.

“Jazz, maar ook vooral jazzrock, zoals Jaco Pastorius, die ik voor het eerst hoorde in Weather Report. Ik moet eerlijk zeggen dat, als ik terugluister naar wat er zoal geproduceerd is op het gebied van muziek, ik de jaren tachtig geen hoogtepunt vind. Er wordt vaak gezegd dat wat je tijdens je pubertijd luistert, bepaalt wat je goed blijft vinden. In mijn geval gaat dat absoluut niet op: ik vind dat de jaren tachtig heel veel slechts geproduceerd hebben. Niet alleen op het gebied van muziek, maar ook op het gebied van architectuur, kunst en politiek. Ik had niks met wat mijn klasgenoten leuk vonden. We hadden gewoon een groepje vrienden waarmee we verschillende bandjes vormden en gingen jammen. Daar waren een aantal mensen bij die wisten waar de goede dingen zaten, zoals een jongen wiens vader jazzbassist en -pianist was.”

Ik vind het bijzonder knap wat je zoon presteert. Is hij als enige Nederlander aangenomen in zijn gebied, of op het hele conservatorium?

“Nee in zijn gebied, jazzdrums. Maar goed, hij speelt al van jongs af aan. Je merkt echt wat het effect is van opgroeien in een omgeving waar heel veel muziek wordt geluisterd. Van zwaar klassiek tot jazz tot heftige rock, echt alles. Als je als klein jongetje daarin opgroeit, dan merk je het effect daarvan op je brein. Beneden in de muziekkelder staat een computer, waar ik wel eens concerten op kijk. Op een gegeven moment was ik een concert van Herbie Hancock aan het luisteren. Mijn zoon – hij was toen nog klein – kwam binnenlopen en kwam op mijn knie zitten om mee te kijken. Toen voelde ik al aan zijn lijfje ‘hier



gebeurt iets.’ De volgende dag kwam ik de muziekkelder weer binnen en zat hij daar op z’n kruk datzelfde concert weer te kijken. Hij draaide zich om en zei: ‘Papa, even wachten, over drie maten komt het mooie stukje.’

We hebben hem ooit op pianoles gedaan, maar dat was geen succes. Toen dachten we: die jongen is niet zo heel muzikaal. Toen hij dat over die maten zei, dachten we: wacht effe, er is hier wel iets aan de hand. Vanaf dat moment is hij echt helemaal in het drummen verzopen. Dan zie je wel dat dat uitmaakt, als je vanaf zo’n jonge leeftijd zoiets doet wordt het een tweede natuur. Dat heb ik nooit gehad. Als ik dat bij hem zie en hoor merk ik wat dat oplevert aan kwaliteit van spelen. Daar ben ik ook wel eens jaloers op.”

Hoe oud was je precies toen je begon met piano?

“Ik denk dat ik dat pas op m’n zestiende of zeventiende ging doen, veel te laat eigenlijk.”

Is dat zo?

“Nou ja, nee natuurlijk niet, maar het helpt niet.”

Wilde je zelf piano leren op die leeftijd?

“Ik was een beetje passief in die dingen: ik speelde fluit, dat ‘deed ik nou eenmaal.’ Uiteindelijk had ik het wel een beetje gezien met die barokmuziek. Dat jaar ging ik eigenlijk alleen maar op les om met m’n muziekleraar te praten. De enige lessen die ik heb gehad waren fluit en muziektheorie. In de instrumenten die ik nu speel heb ik eigenlijk nooit les gehad.”

Dus je hebt alles zelf geleerd?

“Ja, bijna alles wel.”

Hoe deed je dat dan in die tijd? Nu zouden we muzieklessen op YouTube opzoeken, maar toen had je dat natuurlijk niet.

“Ik heb twee jaar theorieles gedaan omdat ik ooit van plan was om zelf naar het conservatorium te gaan en wist dat je daar theorie voor nodig had. Ik was daar wel heel goed in, kan ik eerlijk zeggen. De rest van m’n leven heb ik daar plezier aan gehad, ook al ben ik uiteindelijk niet naar het conservatorium gegaan. Rafael, mijn jongste zoon, moest bijvoorbeeld een toelatingsexamen afleggen afgelopen jaar, en toen heb ik hem de theorielessen gegeven. Als je muziektheorie kent en je weet wat je aan het doen bent, dan is het vijfhonderd keer makkelijker om een instrument te leren spelen. Natuurlijk, alle technieken en vingerbewegingen moet je nog leren, maar dat is een kwestie van oefenen. Als jij weet wat een Dorische ladder is of een Mixolydische ladder, en hoe dat verschilt en harmonisch werkt, dan scheelt dat heel erg veel moeite.”

Ik loop er zelf ook vaak tegenaan dat ik wil weten hoe het allemaal zit. Uiteindelijk schiet het er toch een beetje bij in om het allemaal bij te gaan leren

“Wat dat betreft is piano ook wel handiger dan gitaar, omdat piano visueel is. Wij hadden vroeger, toen ik kind was, een piano thuis staan. Ik ging daar altijd gewoon zelf achter zitten en dingen leren. Ik had al van alles geleerd toen ik elf, twaalf jaar oud was, maar ik wist niet hoe het heette. Toen ik op theorieles ging kwamen daar vervolgens namen bij. Daardoor ging het ook heel snel. Ik denk dat piano spelen er dus wel iets mee te maken heeft. Het is allemaal heel visueel, je ziet hoe het allemaal in elkaar zit, en daar heb ik nog steeds profijt van.”

Ik herinner me een filmpje dat ik laatst keek waarin ‘Smells Like Teen Spirit’ werd geanalyseerd. De analist vertelde dat Kurt Cobain heel veel bekritiseerd is omdat hij niet zou weten wat hij muziektheoretisch deed. Dat klopte inderdaad, maar dat was ook wat hem zo goed maakte. Hij wist niet wat hij deed, maar hij hoorde het wel.

“Dan zit je op ander niveau. Daar gaat het natuurlijk om, dat je het hoort. Eén van de muzikanten die ik heel goed vind is Joni Mitchell. Voor haar geldt eigenlijk hetzelfde. Ze is ooit begonnen als een singer-songwriter in de jaren zestig, vervolgens in de jaren zeventig richting jazz gegaan en daarna weer richting pop. Ze heeft altijd een super eigen manier van muziek maken gehad, en zij wist en weet ook niks van muziektheorie. Daarentegen *hoort* ze wel wat goed is en wat niet goed is. Ze heeft



altijd heel idiote gitaarstemmingen gebruikt. Toen ze in de jaren zeventig dus een ander soort muziek ging maken, betrok ze daar allerlei jazzmuzikanten bij, waaronder ook Jaco Pastorius. Die heeft zijn mooiste dingen gedaan bij Joni Mitchell. Hij heeft een paar cd's met haar gemaakt, die zijn echt waanzinnig goed. Die jazzmuzikanten vielen allemaal als een blok voor wat ze deed, want het was heel vernieuwend. Tot op het niveau dat een belangrijke jazzbassist, Charles Mingus – één van de grootste bassisten die de jazz heeft voorgebracht – toen hij stervende was nog een aantal nummers geschreven had, waarvan hij wilde dat er iets mee gedaan werd. Hij moest hiervoor een muzikant uitkiezen en koos Joni Mitchell. Die maakte voorheen een soort countryachtige muziek, een soort folkmuziek. De hele jazzwereld stond op z'n achterste poten: wat is hier aan de hand? De countrywereld en folkwereld dachten: wat gaat zij nou in godsnaam doen? Ze heeft heel rare dingen met die nummers gedaan,

maar wel heel mooi. Eén van de mooiste nummers die daaruit voort zijn gekomen, *The Dry Cleaner from Des Moines*, is een soort duet tussen Pastorius en Joni Mitchell. Is het nou jazz? Dat weet ik niet, maar het maakt geen moer uit: het is echt geniaal.”

Welke artiest heb je onlangs nou écht ontdekt?

“Oeh, dat vind ik echt een goeie vraag. Daar ga ik even voor zitten... Becca Stevens! Dat is echt iets waarvan ik dacht: dit is totaal iets anders. Een andere goede artiest is Liz Wright, maar vooral Esperanza Spalding. Met name het album *Emily's D+evolution*, maar ook *Radio Music Club*. Dat is... Dat is...” Voor het eerst in het interview lijkt Marc niet uit zijn woorden te komen. “Het is niet heel toegankelijke muziek hoor, dat besef ik me al te goed.”

Wat spreekt jou daarin aan? Je zei net dat je, toen je het hoorde, dacht: “What the fuck is dit,” maar wat is hetgeen wat je erin aantrekt?

“Muzikaliteit” antwoordt Marc resoluut. “Zij is een heel goede bassist, dat hoor je meteen. Maar ook iemand die echt weet wat ze aan het doen is, en bovendien iets doet wat niemand eerder...” Marc pauzeert. “Het is moeilijk uit te leggen soms. Maar als het groovert, dan groovert het. Dat kun je niet uitleggen. Als iets resoneert bij je, dan tja...”

Is Marcs liefde voor muziek dan toch het enige waarbij hij met een mond vol tanden staat?

“Ik vind het heel erg moeilijk uit te leggen. Ik hou van muziek waar iets gebeurt. Ik ben theoretisch vrij goed onderlegd: als ik iets hoor dan kan ik het meestal meteen opschrijven, en snap ik meteen welke akkoorden er worden gespeeld. Dan is het fijn muziek te horen waarbij dat niet zo is.

Nu ik eraan denk: wat ik een paar jaar geleden heb ontdekt is Snarky Puppy. Die zijn zo goed! Dat zie je ook wanneer mensen ze na gaan doen, dan komen ze toch niet

echt in de buurt. Het livealbum *We Like It Here* van ze, met het nummer ‘Shofukan’, die moet je eens luisteren. Wauw. En de NPR Tiny Desk video natuurlijk.”

Is er een hoek van de jazz waar jij een voorkeur voor hebt?

“Nee, eigenlijk niet. Het stomme is dat ik graag iemand zou willen zijn die één ding heel erg leuk vindt en in één ding heel goed is. Maar dat is allebei

niet zo,” zegt Marc lachend. “Ik heb een periode van anderhalf jaar gehad dat ik bijna alleen maar naar Monteverdi luisterde en dat helemaal geweldig vond. Uiteindelijk



ging ik toch weer een heel andere kant op. Er zijn jazzdingen waar ik heel erg aan gehecht ben, vooral uit de middelbare school. Toen had ik een LP van *Steps Ahead* waar het nummer 'Pools' op stond, en dat is toch heel vormend gebleken voor mij."

Hoe moeten wij naar muziek die we nog niet kennen luisteren volgens jou?

"Ik ben niet zo van het beoordelen. Je moet kijken wat je ermee wil. Mensen moeten zich niet gedwongen voelen om naar muziek te luisteren die ze niet willen horen; ze moeten er al voor open staan. Als je denkt dat iemand iets heel goed gaat vinden, maar daar zelf nog niet van overtuigd is, dan wordt het interessant. Dan moet je het op ze laten inwerken, maar alleen omdat je denkt dat ze er uiteindelijk plezier aan zullen hebben. Verder vind ik niet dat je mensen moet dwingen om naar iets te luisteren. Ik denk daarbij aan mijn vader. Hij is een groot liefhebber van klassieke muziek en een hater van jazz. Hij neemt zijn kleinkinderen mee naar het concertgebouw, omdat hij wil dat zij ook kennis maken met klassieke muziek. Dat is prima, hartstikke goed. Maar mijn jongste zoon (de drummer, red.) die zelf zeer begaafd muzikant is, die van muziek zijn beroep wil maken en die heel veel snapt van muziek, wil hem ook kennis laten maken met *zijn* muziek. Dan merk ik dat mijn vader hier niet voor open staat, waardoor het eenrichtingsverkeer wordt. Dat irriteert me: als jij het belangrijk vindt dat jouw muzieksmaak aan anderen geïntroduceerd wordt, dan moet je ook open staan voor andermans muziek. Als het eenrichtingsverkeer wordt, dan haak ik af.

Ik snap ook heel goed dat mensen zich niet meteen tot jazz aangetrokken voelen, maar ik vind het flauw als mensen het meteen afschrijven. Ik was vijftien of zestien toen ik in aanraking kwam met jazz. Ik hoorde alleen een brei van geluid. Dat kun je niet zomaar tot je nemen. Het is voor mij een uitdaging geweest om er iets uit te halen. Ik dacht: ik hoor een brei van geluid, maar volgens mij zit er iets in."

Ik ga je nog een heel moeilijke vraag stellen: zou jij een top 5 kunnen maken van je favoriete platen?

"Pfffffft! Ik denk dat als ik daar nu geen antwoord op geef, dan blijf ik daar heel lang in hangen. Dat wordt heel lastig denk ik."

Of misschien een top 5 voor jazz platen?

"Mag het alleen jazz zijn?"

Wat jouw voorkeur heeft!

"Gewoon mijn 5 platen? Oh wat leuk! Oké, die ga ik je mailen!"

Marc zucht: "Alleen... Máár 5 platen is ook moeilijk hoor. Ik zou dan op zich ook wel klassieke muziek en moderne klassieke muziek erbij willen hebben. En pop... Vijf? Dat is echt helemaal niets man!"

Laten we dan zeggen: een top 5 jazz, pop en klassiek?

“Ahh, ja dat is beter!”

Tot slot was ik nog benieuwd naar de faculteitsband, hoe is die ontstaan?

“Dat is lang geleden. Het was een initiatief vanuit Jesper en Renout. Die riepen iedereen die muziek maakten bij elkaar in een lokaal. De bedoeling was om met elkaar te praten over een faculteitsband. Ik was de enige docent die aanwezig was en Jesper hamerde erop: ‘Je moet wel kunnen spelen hoor, je moet wel kunnen spelen!’ We waren in het begin geloof ik met vijf of zes mensen en zijn toen gaan oefenen in een repetiteerruimte. Later is er een gitarist weggegaan en een toetsenist bijgekomen. Uiteindelijk hebben we dat ongeveer vijf jaar gedaan. We zijn nooit officieel ontbonden en er wordt nog wel eens geroepen dat we weer moeten gaan spelen. Maar goed, inmiddels zijn er twee van de drie afgestudeerd en is de derde ook bijna afgestudeerd. We speelden op verschillende plekken, op het faculteitsfeest, maar ook wel eens in de stad. Het was een lekker bandje, het werkte goed, maar het was altijd een beetje op en af. Inmiddels is het al heel erg lang niets meer, wat ik wel jammer vind.”

Marc, wetende dat ik ook speel, vraagt lachend: “Hoeveelste jaar ben jij eigenlijk? Ik zou het best leuk vinden als er weer een faculteitsbandje komt! En ook al speelden we niet heel erg mijn muziek, dat maakte me niet veel uit. Als het maar muzikaal goed is.”

Mochten er nu lezers denken: ‘Een faculteitsband! Dat lijkt me leuk om te organiseren’, dan kunnen ze zeker jou benaderen om de bas te spelen?

“Zeker!”

De top 5 van Marc Slors (in drievoud)

Pop

- Me'Shell Ndegeocello
Peace Beyond Passion
- Joni Mitchell
Hejira
- Becca Stevens Band
Perfect Animal
- Esperanza Spalding
Emily's D+Evolution
- KC Roberts and the
Live Revolution
Parkdale Funk II

Jazz

- Pat Metheny group
Bright Size Life
- Steps Ahead
Steps Ahead
- Herbie Hancock
Third Plane
- Phronesis
Green Delay
- Weather Report
Heavy Weather

Klassiek

- Bachs viool partita's
door Rachel Podger
- Nico Muhly's Seeing
is believing door
Aurora Orchestra
- Bachs Goldberg varia-
ties in de bewerking
voor blaaskwintet
door Calefax
- Beethovens Viool-
concert door
Janine Jansen
- Bachs Matthäus
Passion door La
Petite Bande o.l.v.
Sigiswald Kuijken





Studying Abroad in the Time of Corona

After filling out so much paperwork that I could have fashioned a paper plane large enough to carry me across the ocean from South Africa, I arrived in the Netherlands. It was the year 1 B.C. (Before Corona). I headed north to enrol as a Research Master student in Philosophical Anthropology at Radboud University and have since changed tracks to History of Philosophy. Driven by a long-held ambition to study philosophy in Europe, I specifically chose to study at Radboud after a visiting professor, Professor Philippe van Haute, gave a course at my home university of Pretoria and encouraged me to apply. I then discovered the huge spectrum of philosophical study that the philosophy department at Radboud could give me access to, and resolved to leave for Europe with only a guitar and a few books to my name (and numerous pieces of paper officially stating what my name and permission for being abroad is).

Now if I am at all to use the tired and typically expected phrase “culture shock” in an article of this kind, I shall do so with fair warning and quickly get it out of the way. I experienced culture shock the moment that I first stepped onto the campus of Radboud University. That is, by virtue of the fact that I had quite literally stepped across the border between the university and society at large without first having scanned my fingerprints, swiped my student card, and only then being allowed to pass through the gates of the university under the watch of several security guards. This had been the daily routine at my home university. Until I moved to the Netherlands, I had known but not yet fully understood the dystopian nature of this daily routine. Travel has helped me re-discover where I come from. After several student protests broke out against the university’s colonial heritage and its high fees, a call for access to diverse and affordable education had been met with physically restricted access to the place of education as such. While the right to education is no longer determined by the colour of one’s skin in post-apartheid South Africa, it is now determined by one’s fingerprints and the bank account to which those fingerprints correspond. However, the colour of one’s fingerprints still typically determines the latter. As a South African student, I had become a walking barcode. As a South African citizen, I was scanned at the airport and allowed conditional entry into the land of Jan van Riebeeck. If I had a penny for every time someone in Europe asked me, “So, you come from South Africa...why are you white?” I still would not have been able to afford my university fees. But the uncomfortable expression on their face upon hearing my curt answer of “Colonialism” is priceless. I stood at the edge of Radboud University campus like a confused mime expecting at any moment to walk headfirst into an invisible wall, so

used to physical barriers as I was. I suddenly realized the privilege afforded to me, that I had been given the rare financial support needed to circumvent the paywall which globally surrounds every university.

I have not set foot on campus for many months now. I am studying abroad during a pandemic. I am studying philosophy: the love of wisdom in the time of Corona. I was fortunate to have arrived at Radboud when I did. I had enough time to integrate into the university, grow accustomed to life there, learn a great deal from the expert faculty, develop friendships, and travel both in the Netherlands and a few surrounding countries. I now experience a certain disorientation when I reflect on my earliest ambition to study in the Netherlands, my arrival and blissful first year of academic and cultural exploration. I sometimes feel like someone who for the first time is poised to dive into uncharted waters, eagerly awaiting all that is to be discovered there. But they have barely had the chance to dip their toes in the water before a gigantic “No Swimming” sign is posted directly in front of them and they are told to leave the beach immediately. Now I have to learn to swim from

My computer screen looks like it is made up of rows of fish tanks when I am in a Zoom meeting.

home. My computer screen looks like it is made up of rows of fish tanks when I am in a Zoom meeting. Each tank contains a fellow student who is also trying to keep their head above water. I decorate my own tank with half-dead house plants, cheaply bought books and too many metaphors. I hope to be released back into the ocean soon. Then I can take life more literally again.

Before the initial lockdown in the Netherlands, my idea of what philosophy is and can be expanded enormously at Radboud. I’ve researched and written on everything from Darwin to psychedelics. Since the lockdown, and outside the university, my sense of what political activism is and can be has expanded enormously. I have recognized how great both the differences and commonalities are between the Netherlands and South Africa. The Coronavirus forces the imposition of a 1,5-meter barrier between us all and restricts our access to the university and public spaces, regardless of whether we find ourselves in Europe or Africa. It is not deterred by the political borders and laws which we have fabricated, and when it violates every one of them, we realize just how arbitrary these borders and barriers really are. We even realize that the fact that people in different countries suffer during this pandemic to grossly different extents is a symptom not of the virus but of these political borders and laws.

Let me explain in quite literal terms. During the pandemic, my life as a student in the Netherlands, a country with a rather lax lockdown policy afforded by its relative wealth, has been characterized by little more than a daily inconvenience, frustration and longing to return to university. Life as a student in the hard lockdown reality of South Africa, however, is currently threatened by the collapse of the already precar-

ious healthcare system and social infrastructure such as the university. I simply do not experience the pandemic in the same way because I have moved to study in the Netherlands. The plain recognition of this fact has alerted me to the political hypocrisy of calls for global solidarity and mutual recognition of universal human suffering during the time of Corona when global poverty, violence and atrocity is at all times largely ignored because it is not a problem in “our country.” Those who seek refuge and aid are barred entry because they do not “belong.” Moreover, let us not forget the fact that hospitals are hardly different, surrounded as they are by the paywall of health insurance. There is a price to pay for being human and a membership card for the benefits of dignity.

In the time of a pandemic, we can choose to restrict our own movement out of concern for others or to place our so-called individual freedom above human life. Now, we ought to reflect on the restriction of movement that contrarily fosters a severe poverty of concern for others, namely our borders and immigration laws, and question whether this is the kind of “normal” that we really hope to return to. I am studying abroad during a pandemic. I am studying philosophy: the love of wisdom in the time of Corona. During my study abroad, I have come to understand the importance of knowing the difference between what temporarily keeps us apart out of concern for our fellow human beings and what keeps us apart for the sake of the few who happened to be born on one side of the map. As an international student, I can only cross borders. As students of the world, we can cross out borders for good.



Stuck in Time: Depression as Fututlessness

Ward Huetink

***Going Nowhere, Slow: The Aesthetics and Politics of Depression* - Mikkel Krause Frantzen**

Zero Books

ISBN 9781789042146

240 pages. €15,69

In *Going Nowhere, Slow: The Aesthetics and Politics of Depression* Danish scholar Mikkel Krause Frantzen studies the psychopathology of depression as it is represented in four major cultural works of the past 30 years. For Frantzen, depression is not “just” an individual psychopathology – albeit with moral, political, and economic implications – but a fundamental cultural and philosophical problem as well. Depression, he argues, is inextricably linked with the problem of time. More specifically, he views depression as “the pathological feeling that history has come to an end, that the future is closed off, frozen once and for all” (6). And indeed, one major symptom of depression is the feeling that there is no improvement possible, no cure available. Phrases like “it will pass” or “tomorrow will be better” become incomprehensible. One feels stuck in a torturous present that extends into the future indefinitely. Or, as Frantzen says, the future becomes a thing of the past, a *fait accompli*. Frantzen connects this conception of depression to the situation of Western society in general. American philosopher Frederic Jameson has said that it has become easier to imagine the end of the world than an alternative to capitalism. This perceived impossibility to even imagine a future that is different from the present, that is not merely a continuation of structures already in place, forms the basis of this book. The examination of the fiction of Michel Houellebecq and David Foster Wallace, the installation art of Claire Fontaine and Lars von Trier’s film *Melancholia* occurs along these two lines: how do they represent the individual, affective dimension of suffering from depression, and how is this linked to a sense of being stuck in time, a loss of future for Western society as a whole? But also: what do these works tell us about a possible solution? Is there a cure for depression, both on the individual and the societal level?

In the four chapters this book comprises, Frantzen offers detailed, rich and original readings of the artworks he examines. When it comes to the fiction of Wallace and Houellebecq, discussed in the first two chapters, he provides a close reading of selected passages from some of their major works: *Whatever*, *Atomised* and *The Possibility of an Island*, and *Interviews with Hideous Men* and *Infinite Jest*, respectively. He

draws our attention to how depression is represented both in terms of form (grammatical tense, style, narrative perspective) and content. Frantzen shows himself a subtle and sensitive reader, fleshing out what these depressed protagonists actually suffer from, what role their mental suffering plays in these literary works, and how this relates to the problem of futurity. Similarly, in the last two chapters, which concern Claire Fontaine's installation art and Lars von Trier's film *Melancholia*, Frantzen is at his strongest when discussing what, following the subtitle of the book, can be called "the aesthetics of depression." His descriptions of Claire Fontaine's installations and

*Can it be said that we,
not as individuals but
as society and as a
culture, are depressed?*

Melancholia's scenes are lively and meticulous, and his arguments for interpreting the individual, affective dimension of depression as a feeling of "being stuck in time," an impossibility to imagine a future, are compelling and specific for each artwork. In order to substantiate his interpretation of these artworks, Frantzen places them in the broader perspective of

the respective artists' oeuvre, compares his reading to those of other interpreters, and supports it by referring to a host of different philosophers and writers. Among the thinkers discussed are Kierkegaard, Levinas, Husserl, Heidegger, Freud, Jaspers, Latour, Franco 'Bifo' Berardi, the aforementioned Jameson, Baudrillard, Mark Fischer, Sarah Ahmed, Deleuze and Guattari – and this list is by no means exhaustive.

Frantzen relies on these philosophers to substantiate not only his conception of the individual dimension of depression as a chronopathology, but also for his analysis of contemporary Western society as haunted by "futurelessness." This broader, political dimension, however, remains somewhat tentative and speculative. This is due partly to the structure of the book itself. Frantzen warns the reader that there is no linear, progressive argument being made, but that rather the book entails a series of arguments, following "hesitant, lateral and crab-like movements" (17). As a consequence, the force of the arguments varies. For example, the problem of being stuck in time under capitalist neoliberalism is alluring with regard to Claire Fontaine, whose artworks are expressly political and directly engage with the happiness-industry and financial debt (debt being, of course, a quite literal fixation of the future). Yet, Frantzen is less persuasive in his reading of Houellebecq as a "phenomenology of the political economy," which seems somewhat idiosyncratic. The protagonists of Houellebecq's works are definitely depressed and stranded, but that the source of their suffering is particularly ideological-economic is a slightly one-sided reading. That being said, the charge of idiosyncrasy is perhaps neither surprising nor particularly problematic, since it is a fine line between originality and idiosyncrasy, and these artworks are examined in order to substantiate a particular *Zeitdiagnose*, a cultural analysis of our time. Still, we have to wonder to what extent this *Zeitdiagnose* succeeds. Even if one accepts that an inability to imagine a different future is a defining characteristic of

depression, can it be said that we, not as individuals but as a society and as a culture, are depressed? Does it make sense to apply psycho-pathological concepts to a society at all? To this reviewer, *Going Nowhere, Slow* does not provide a conclusive answer.

Notwithstanding the remarks above, the book fits perfectly in the stable of publisher Zero Books, the independent publishing house co-founded by *Capitalist Realism*-author Mark Fischer, whose influence is strongly felt in the present work. *Going Nowhere, Slow* is a compelling read for anyone interested in conceptualization and representations of depression, or the relation between contemporary culture and mental illness more generally. Frantzen's writing is high-paced, erudite and at times humorous. Despite the subject matter, the author never romanticizes depression or succumbs to pessimism or fatalism. Instead, he uses the artworks discussed to establish a possible way out of the perceived dualism between escapism and maintaining the status quo. Whether it is Wallace's insistence on empathy, Claire Fontaine's call for collective action or Von Trier's depiction of eschatological salvation, Frantzen's message is that there is hope amidst hopelessness. Deeply critical and sharply written, *Going Nowhere, Slow* is an inspired and inspiring work.



Sartre en de smartphone

Ted van Aanholt

Door de opkomst van de smartphone is er veel veranderd in de afgelopen tien jaar. De wittebroodsweken van het digitale tijdperk lijken inmiddels wel voorbij, we beginnen de negatieve kanten van smartphonegebruik steeds meer in te zien. Concentratieproblemen, smartphoneverslavingen, overspannen raken door het altijd maar bereikbaar zijn, het lijkt er allemaal op te wijzen dat de relatie tussen mens en telefoon gecompliceerder is dan we bij de introductie van de smartphone dachten. Hoe kunnen we die relatie beter begrijpen? De Franse filosoof Jean-Paul Sartre is hiervoor een goede bron. In de twintigste eeuw probeerde hij een filosofie te ontwikkelen die de relatie tussen mens en omgeving op zou helderen. Dankzij zijn inzichten kunnen we een beter begrip krijgen van wat de smartphone nu eigenlijk zo verslavend maakt en waarom het zo moeilijk is om van die verslaving af te komen. Met een duidelijker begrip van de oorzaken wordt het vervolgens ook makkelijker om iets aan de problemen te doen.

De verleidelijke smartphone

Je hebt jezelf er vast wel eens op betrappt dat je soms minutenlang aan het scrollen bent over een sociaal medium zonder plezier of reden. Hoe komt het toch dat wij met zo'n gemak onze telefoon pakken en ons er eindeloos mee lijken te kunnen vermaken zonder daar echt genoeg uit te halen? Waarom kunnen we dat niet met het doen van de afwas en kost zelfs het lezen van een boek meer moeite? Met andere woorden, wat maakt het gebruiken van een smartphone zo verleidelijk en verslavend?

Om daar een zinnig antwoord op te geven moeten we eerst begrijpen waarom we überhaupt plezier halen uit het gebruiken van dingen. In zijn boek *Het zijn en het niet* ontwikkelde Jean-Paul Sartre een theorie om te verklaren waar ons verlangen naar spullen vandaan komt. Sartre, die in 1980 overleed, kende natuurlijk de smartphone niet, maar kwam tot zijn ideeën over het bezitten van spullen in zijn poging om alle menselijke verlangens te verklaren.

Het onvolledige bestaan

Alle verlangens zijn volgens Sartre uiteindelijk te herleiden tot het gegeven dat het menselijke bestaan altijd onvolledig is. Dit is een van de centrale thema's in de filosofie van Sartre. Omdat wij bewust de wereld ervaren, kunnen we over die wereld nadenken. Ik zie bijvoorbeeld een tafel voor me en door bewust die tafel te zien, kan ik erover concluderen dat de tafel leeg is. Ik zie immers dat er niks op staat. Als ik over die ervaring nadenk, kan ik mij bepaalde mogelijkheden voorstellen. Ik zou mij bijvoorbeeld voor kunnen stellen dat er een lekkere kop koffie op tafel zou staan. Als ik op dat moment zin heb in koffie, ervaar ik door die mogelijkheid een gemis. Er had immers op die lege tafel ook een kopje warme koffie kunnen staan, maar hij staat er niet. Omdat ik bewust de wereld ervaar, ervaar ik dus gemis in de wereld.

Dit gemis dat we ervaren is volgens Sartre onderdeel van onze ervaring. Het is immers geen onderdeel van de tafel dat daar geen kopje koffie op staat. Die tafel is gewoon een tafel. Het gemis moet daarom wel een plek in ons bewustzijn innemen. Dit soort gemis is dus een integraal onderdeel van ons bewustzijn en maakt ons bestaan te allen tijde onvolledig. Dit in tegenstelling tot de lege tafel, die zover wij weten niet bewust is en dus geen gemis ervaart. Het bestaan van de tafel is daardoor wel volledig. We moeten de onvolledigheid van het bestaan dan ook niet als iets negatiefs opvatten. Het bestaan van een mens is immers een stuk interessanter dan het bestaan van een tafel.

De onvolledigheid van ons bestaan komt tot uiting in een aantal verlangens. Een daarvan is volgens Sartre het verlangen naar bezit. De mens probeert met bezit de onvolledigheid van het bestaan in te vullen. Dat ervaar je bijvoorbeeld als je helemaal

opgaat in het werk dat je aan het doen bent zoals het schilderen van een muur. Je kan daarbij in een soort trance raken en zonder je er bewust van te zijn de hele muur schilderen. Sartre zou daarover zeggen dat het op dat moment even voelt alsof je samenvalt met je kwast en verf. De bezitter van een voorwerp ervaart een band met de voorwerpen en door die band voelt het op sommige momenten alsof de bezitter en het bezit samenvallen. Even voelt het alsof jij die kwast bent, denk je niet meer na over welke kanten de kwast allemaal op kan. Even voelt je bestaan niet meer onvolledig. Die kwast heeft immers een volledig bestaan.



Samenvallen met je smartphone

Dit verlangen biedt ons een inkijkje in hoe we de relatie met onze smartphone kunnen begrijpen. De smartphone is immers een voorwerp waar onze aandacht soms helemaal in kan verzinken. Als jij een hele treinrit door de timeline van een sociaal medium zit te scrollen, dan gaat die rit in jouw ervaring waarschijnlijk een stuk sneller dan als je door het raampje naar buiten zit te staren. Even verschijnt de wereld niet in mogelijkheden, maar enkel in mooie vakantiefoto's, grappige

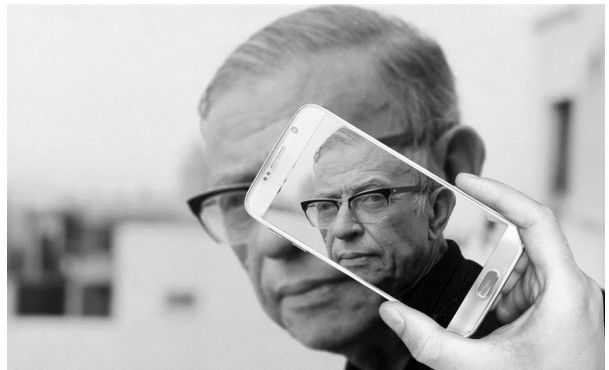
memes en leuke kattenplaatjes. Het enige moment waarop je uit die directe ervaring getrokken wordt, is als je langs iets aanstootgevends scrolt. Dan word je opnieuw geconfronteerd met mogelijkheden. Als iemand iets online zet waar jij het niet mee eens bent, kom je bijvoorbeeld voor de keuze te staan om met diegene in discussie te gaan, of om diegene te negeren.

We kunnen echter ook samenvallen met een goed boek, of met het doen van de afwas, dus wat maakt het gebruik van een smartphone dan zoveel verleidelijker? Om dat te begrijpen moeten we dieper ingaan op de vraag wanneer het gevoel van samenvallen precies plaatsvindt. Sartre onderscheidt twee momenten waarop dat gevoel van samenvallen ontstaat. Dat gevoel kan plaatsvinden als je bezit aan het scheppen bent, of als je het vernietigt. Denk terug aan het voorbeeld van het schilderen van de muur. Door kwast en verf schep jij de geschilderde muur, maak je nieuw eigendom voor jezelf. Voor even is er geen ‘jij’, maar is er alleen kwast, verf en muur. Je bent niet aan het nadenken over hoe je de muur gaat schilderen, je doet het en lijkt op dat moment even met het materiaal samen te vallen. Hetzelfde zou het geval zijn als je met een moker die muur te lijf gaat om je creatie te vernietigen. Dan is er voor een moment alleen de hamer, de muur en de bakstenen die in het rond vliegen. Voor even lijkt het of de onvolledige mens verdwenen is.

Vernietigen is consumeren is vernietigen

Vernietigen is uiteindelijk voor Sartre de effectievere manier om het gevoel van volledig te bestaan op te roepen. Door het voorwerp te vernietigen, verdwijnt het namelijk en kan het je niet meer confronteren met het verschil tussen bezitter en

bezit. De geschilderde muur doet mij beseffen dat ik iets anders ben dan mijn muur. De gesloopte muur doet dat niet, want die bestaat niet meer. Als we vernietigen, ervaren we een gevoel dat Sartre ‘geheime blijdschap’ noemt. Dit ervaren we het duidelijkst als we iets geleidelijk vernietigen, als we iets verslijten of opgebruiken, zoals een fietsband of een potlood bijvoorbeeld. Dit verslijten geeft ons het gevoel dat we in het proces zijn het voorwerp te laten verdwijnen. Geleidelijk vernietigen staat volgens Sartre daarom gelijk aan consumptiegedrag. “Consumeren is vernietigen en opeten, het is vernietigen door in zich op te nemen”, aldus Sartre. We moeten eten hier niet te letterlijk opvatten, maar enkel in de zin dat het iets positiefs aan ons bestaan toevoegt.



Dit consumptiegedrag zien we ook zeer duidelijk terug in ons smartphone-gebruik. Sociale media lijken er speciaal op te zijn ingericht om dit gedrag zo veel mogelijk te faciliteren. Door het presenteren van een eindeloze stroom van korte berichtjes, tweets, foto's, enzovoorts, krijgen we een oneindige rij van digitale hapjes voorgeschoteld, die we binnen korte tijd kunnen consumeren en dus vernietigen. Dat je de berichten die je consumeert in zekere zin vernietigt, kan je goed merken als je terugdenkt aan de laatste keer dat je op een sociaal medium zat, kan je je alle berichten

herinneren die je las? Herinner je je überhaupt één post? Hoogstwaarschijnlijk niet. Je valt voor een moment samen met het bericht en vernietigt het vervolgens mentaal. Je hoeft er niet over na te denken en het blijft dus niet lang hangen.

Verslaafd aan de consumptiemachine

Als we smartphonegebruik op die manier begrijpen, dan wordt duidelijker hoe het komt dat het scrollen door een sociaal netwerk zoveel verleidelijker is dan bijvoorbeeld het lezen van een boek. Bij het lezen van een boek is er maar één vernietigingsmoment, het moment dat het boek uit is. Er zijn dus minder momentjes van ‘geheime blijdschap’

zou Sartre zeggen, dan wanneer je op je smartphone zit. Daar biedt elke post, elk bericht, elke foto weer een nieuw verhaal dat vernietigt kan worden. Waar het lezen van een boek veel moeite kost, kan die moeite bij het lezen op je smartphone vaak tot een minimum worden beperkt.

Dit specifieke karakter van je smartphone kan je telefoon dus in een perfecte consumptiemachine veranderen. Een apparaat waar geen fysieke, maar digitale consumptie plaats vindt. Die digitale consumptie heeft velen van ons dan ook een behoorlijk digitaal overgewicht gegeven. Door gebruik te maken van algoritmes proberen bijvoorbeeld de bedrijven achter sociale media die consumptie steeds verder te vergroten. Ze weten steeds beter wat ze ons moeten voorschotelen om ons zoveel mogelijk digitaal op hun platform te laten consumeren.

De ‘geheime blijdschap’-illusie

We moeten ons daarom blijven realiseren dat de ‘geheime blijdschap’ van digitale consumptie tot uiting komt omdat we even het gevoel hebben ons bestaan volledig te vervullen. Dit blijft echter bij een gevoel. Uiteindelijk vallen we niet samen met die voorwerpen. Voor een

moment voelt het zo, maar daarna worden we altijd weer geconfronteerd met de onvolledigheid van ons bestaan. Zoals Sartre zegt: “Bezitten is een onderneming die door de dood altijd onaf blijft.” Met andere woorden, door onze smartphone op deze manier te gebruiken houden we onszelf voor de gek en laten we voortdurend verlangen toe die onmogelijk vervuld kunnen worden.

Tegelijkertijd is het niet verkeerd om jezelf af en toe op deze manier te misleiden en die onmogelijke verlangens de ruimte te geven. Hoewel Sartres filosofie soms behoorlijk streng klinkt, is het verkeerd om zijn filosofie te interpreteren als een lijst van regels die altijd strikt gevolgd moeten worden. Sartre probeert te begrijpen hoe ons bewustzijn werkt. Het is hem nooit gelukt om uit die inzichten regels te vinden



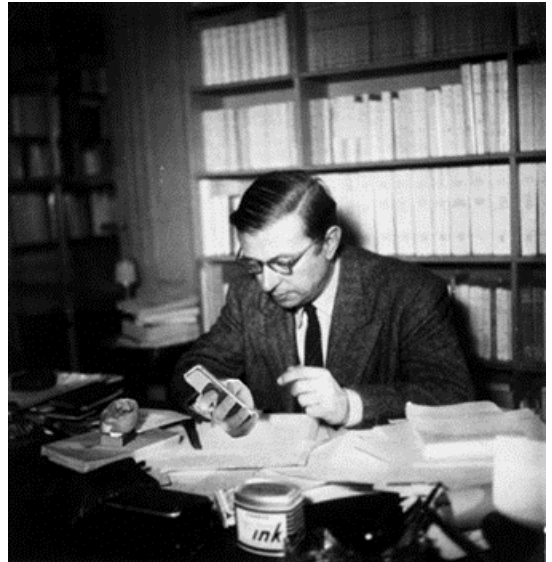
over hoe dat bewustzijn zich zou moeten gedragen. We moeten smartphonegebruik dus niet als iets verkeerd zien. Het is onderdeel van ons bestaan. De smartphone in de ban doen zou overdreven zijn. We moeten enkel de relatie in balans houden.

Hoe kunnen we die relatie dan beter balanceren? Lekker een uurtje door je timeline scrollen hoeft geen probleem te zijn, zolang je je ervan bewust bent dat je daarmee ruimte biedt aan bepaalde diepe menselijke verlangens: verlangens die maar al te graag vervuld willen worden en tegelijkertijd altijd onvervuld zullen blijven. Probeer jezelf dus te limiteren in hoeveel je wordt blootgesteld aan systemen die dit verlangen aanmoedigen. Bijvoorbeeld door met jezelf af te spreken dat je niet voor het einde van je werkdag op sociale media gaat, of door je telefoon in een andere ruimte te leggen als je aan het werk bent.

De eisen van de smartphone

Die smartphone ver wegleggen is om nog een andere reden een goed idee. Daarmee maak je de kans een stuk kleiner dat je telkens weer impulsief je telefoon pakt. Waarom doen we dit toch? Zelfs als het geluid van je telefoon aanstaat waardoor je weet dat er niks binnengekomen is, betrap je jezelf er waarschijnlijk wel eens op dat je je telefoon toch oppakt. Enkele seconden later besef je dat er eigenlijk niks was wat je op die telefoon wilde gaan doen. Zijn onze telefoonverslavingen zo zwaar? Als er een telefoon naast je ligt, dan lijkt die telefoon je aandacht op te eisen, zelfs als de smartphone niet actief je aandacht trekt. Hoe kunnen we die eis van de smartphone begrijpen?

In *Critique de la raison dialectique* (Kritiek van de dialectische rede) gaat



Sartre in op hoe de wereld om ons heen in elkaar zit en hoe die buitenwereld invloed op de mens uitoefent. In die invloed kunnen we een verklaring vinden voor de eis van de smartphone. Waarom zien wij een huis bijvoorbeeld als een huis en niet als een stapel bakstenen, raamkozijnen en dakpannen? Dat heeft enerzijds te maken met menselijke behoeftes en anderzijds met de 'klevigheid' die de objecten om ons heen kunnen bezitten.

Behoeftevervullers

Volgens Sartre kunnen we alle samengestelde objecten om ons heen begrijpen als mogelijke 'behoeftevervullers'. De objecten om ons heen doen zich aan ons voor als

die objecten omdat ze in die vorm een behoefte kunnen vervullen. Dat een huis zich als huis voordoet, is omdat wij behoefte hebben aan onderdak. Een stapel bakstenen, raamkozijnen en dakpannen kan die behoefte niet vervullen, een huis wel. Een smartphone is meer dan een bundel van printplaatjes, kabels, een scherm en een camera, omdat wij de behoefte hebben om met anderen te communiceren, om dingen vast te leggen of om vermaakt te worden.

Maar als ik geen behoefte heb aan onderdak, dan ziet dat huis er nog steeds uit als een huis, hoe komt dat? Dat komt volgens Sartre door de 'kleverigheid' die dit soort objecten hebben. De energie die gestopt wordt in het maken van een object, blijft als het ware in het object hangen. De bakstenen moeten op een bepaalde manier op elkaar worden gestapeld zodat er dakpannen op gelegd kunnen worden. Door het huis te bouwen op de manier waarop gebruikelijk een huis gebouwd wordt, wordt de status van huis als 'huis' stabiel. Hoe meer energie aan het bouwen besteed wordt, hoe stabiel deze status. Een goed gebouwd huis blijft immers langer staan dan een slecht gebouwd huis. De status 'huis' is bij het goed gebouwde huis stabiel, omdat die status als het ware aan de materie waaruit het huis is gebouwd blijft kleven.

We zien de smartphone dus als smartphone omdat we behoeftes hebben die onze telefoon kan vervullen. Communicatie, zaken vastleggen door middel van foto's, vermaak door video's te kijken – de smartphone is er allemaal zeer geschikt voor. Dat zagen we al toen we het hadden over de vernietigingsverlangens hierboven. En omdat er energie geïnvesteerd is in het in elkaar te zetten, krijgt die smartphone een stabiele status. Die status wordt nog verder versterkt doordat de eigenaar van de smartphone bepaalde applicaties installeert om de telefoon nog beter aan te laten sluiten op de behoeftes van de gebruiker.

De rollen omgedraaid

Het onafhankelijke karakter van de objecten heeft echter een keerzijde, waarschuwt Sartre. De objecten zijn zo onafhankelijk dat ze op hun beurt ook verlangens richting ons krijgen. Om stabiel te blijven, is namelijk vereist dat de objecten onderhouden worden. Als dat niet gebeurt, vallen ze uiteindelijk terug tot het materiaal waaruit ze gemaakt zijn. Omdat mensen afhankelijk zijn van deze objecten, wordt dit verlangen van de objecten volgens Sartre zo sterk dat deze als eisen aan de bezitter gesteld worden.

De objecten eisen onderhoud van hun gebruikers en dreigen anders uit elkaar vallen. Zo nu en dan moet je je huis onderhouden om ervoor te zorgen dat het niet in verval raakt. In de *Critique* noemt Sartre huizen daarom ook wel 'vampier-objecten'. Zolang we in het huis wonen zuigen ze onze energie op als bloed door onderhoud te eisen.

De smartphone als vampier-object

Voelt de smartphone soms ook niet als een vampier-object? Een object dat al onze aandacht lijkt op te zuigen zelfs als we onze aandacht aan andere dingen willen besteden? Ook de smartphone eist van ons bepaalde vormen van onderhoud om bruik-

baar te blijven. De smartphone heeft geen dakgoot die af en toe schoongemaakt moet worden om lekkages te voorkomen. Bij de smartphone vindt het meeste onderhoud plaats binnen de digitale wereld van de telefoon.

Denk bijvoorbeeld aan de e-mailapplicatie op je telefoon. Nieuwe mails komen binnen en staan gemarkeerd als ongelezen. Daarmee signaleert de app dat er nog energie gestoken moet worden in het lezen en beantwoorden van die mails. Doet de gebruiker dat niet, dan loopt de mailbox vol. Dit gaat door tot het punt dat het e-mailadres onbruikbaar wordt omdat er nog te veel mail beantwoord moet worden. Of denk aan sociale media. Daar is de eis dat je regelmatig inlogt, omdat je anders mogelijk belangrijk nieuws mist. We zien deze eis in applicaties dan ook vaak gekwantificeerd door middel van een cijfer dat aangeeft hoeveel mails, berichten of notificaties je nog moet bekijken.

Door de hele telefoon heen zien we dit soort eisen, die allemaal gebundeld worden in het notificatiecentrum. Hier komen alle eisen van de smartphone samen in een grote eisenlijst. Elke notificatie is een boodschap aan de gebruiker, terug te brengen tot de simpele eis 'Geef mij aandacht.' Het constant openen van je telefoon is dus te verklaren vanuit het gevoel dat er een eindeloze stroom van eisen op je telefoon binnenkomt, die het beste zo snel mogelijk beantwoord kunnen worden. Als je je niet realiseert dat elk van die notificaties een eis tot aandacht is, dan kan dat gevoel compulsieve propertes aannemen. De angst dat je een belangrijke notificatie te lang laat wachten, vertaalt zich in het constant oppakken van je telefoon.

De regie terugnemen

Om je telefoonverslaving tegen te gaan is het daarom belangrijk om bij elke notificatie na te denken over de eis en de behoefte tot onderhoud die erachter ligt. Hoe belangrijk is het dat de app in kwestie onderhouden wordt? Is het essentieel om de eis nu te vervullen? Moet de eis überhaupt vervuld worden of is het een quasi-eis die enkel jouw aandacht naar de app wil leiden zonder dat er onderhoud nodig is? Vervolgens is het belangrijk ook actie te ondernemen en bepaalde apps te verbieden om notificaties te sturen. Misschien zijn er zelfs applicaties die volledig overbodig zijn. Op die manier kan je de controle over je notificatiecentrum terugkrijgen en daarmee hopelijk ook de controle over je telefoongebruik.

Ondanks dat de smartphone eisen kan stellen aan jou, blijf jij namelijk de baas over de telefoon. Je moet dus niet slaafs de eisen van notificaties volgen, maar de telefoon laten doen waarvoor jij je telefoon wilt gebruiken, wat dat ook mag zijn. Op die manier kunnen we misschien terug naar de begintijden van de smartphone, toen we nog konden genieten van de onbegrensde mogelijkheden die deze supertelefoons ons dagelijks bieden.





Boekrecensie
Waarom de liefde eindigt
Martijn Visser



Martijn Visser - *Waarom de liefde eindigt*

Uitgeverij Ten Have

ISBN 9789025907464

383 pagina's. €24,99

Scharrel, twarrel (twijfelscharrel), kwarrel (kwaliteitsscharrel), mingle (mixed en single), rela (relatie), prela (pre-relatie), een *situationship*, seksrelatie, of een open relatie, *fuckbuddy*, *friends with benefits*, *zipless fuck*, *hook up*, *casual sex*, *cybersex* of *sexting* – wie zich vandaag op de liefdesmarkt begeeft heeft haast evenveel keus aan soorten (seksuele) relaties als aan merken hagelslag in de schappen van uw lokale supermarkt. Dat is volgens de Israëliische socioloog Eva Illouz geen toeval. In haar boek *Waarom liefde eindigt* geeft ze een diepgravende en geëngageerde analyse van de manier waarop romantische en seksuele relaties anno 2020 vormgegeven én verbroken worden in een speelveld waar de consumentenmarkt, de therapeutische industrie en de sociale media de dienst uitmaken. Illouz' hoofdstelling is dat deze drie sociaal-economische krachten de opkomst van een nieuwe sociale categorie mogelijk hebben gemaakt: de 'negatieve relatie' die zich kenmerkt door 'de keuze om niet te kiezen'. Daarmee opent ze het onderzoeksterrein van de liefde die vaak al afgebroken wordt voor ze goed en wel van start is gegaan; van relaties die steeds instabieler, informeler en onzekerder worden; van seksuele vrijheid die onze emotionele zekerheid belemmert en van bindingsangst die intimiteit en romantiek verdringt; tot aan eigentijdse fenomenen als sologamie, *incels*, *dickpics* en *ghosting*. Het enorme vocabulaire dat we inmiddels hebben opgetuigd rondom deze nieuwe amoureuze praktijken – die vaak benadrukken dat er vooral *geen* sprake is van een traditionele relatie – laat zien dat Illouz de tijdsgeest weet te vatten.

Verwacht echter geen conservatieve diagnose waarin een klaagzang wordt ingezet op de generatie '68 en een verloren gewaande hoofse liefde vol 'onvoorwaardelijke overgave' en 'echte romantiek' wordt gepropageerd. Het denken van Illouz is stevig geworteld in het emancipatieproject van de *Frankfurter Schule* – haar Adorno-lezing *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism* (2008) heeft nu al de status van een moderne klassieker – en haar werk is nauw verwant aan de kritische sociologie van bijvoorbeeld Axel Honneth of Luc Boltanski. Vanaf haar eerste boek *Consuming the Romantic Utopia* (1997) bestrijkt haar onderzoek de wisselwerking

tussen economie en emoties, zowel de rationalisering en commercialisering van ons gevoelsleven, als de sentimentalisering en psychologisering van de publiek-professionele sfeer. Als brandpunt van ons gemoed leent de liefde zich uitermate goed voor een analyse van deze dynamiek tussen economie en emoties, maar Illouz schrikt nooit terug om hier vervolgens conclusies aan te verbinden wat betreft het bredere spanningsveld tussen samenleving en subject. In *Waarom liefde pijn doet* (2015) – de voorganger van *Waarom liefde eindigt* – windt ze geen doekjes om haar intenties en ambities wanneer ze stelt dat ze met haar analyses beoogt met onze amoureuze praktijken te doen wat Marx met de productiemiddelen heeft gedaan: laten zien hoe ze worden gevormd door maatschappelijke betrekkingen en hoe ze circuleren op een markt waarin een ongebreideld warenfetisjisme *winners* en *losers* genereert.

Dit historisch-materialistische perspectief vormt ook het uitgangspunt van *Waarom liefde eindigt*. Illouz stelt dat de liefde en in het bijzonder de seksualiteit een vercommercialiseerd product is geworden dat in toenemende mate wordt geregeerd door de wetten van de markt en de algoritmes van de digitale wereld. Seksuele

Illouz stelt dat de liefde en in het bijzonder de seksualiteit een vercommercialiseerd product is geworden dat in toenemende mate wordt geregeerd door de wetten van de markt en de algoritmes van de digitale wereld.

aantrekkelijkheid is een economische prestatie geworden en de seksuele daad een zuiver contractuele relatie (i.e. instemming van het gebruik van elkaars geslachtsorganen tot wederzijds voordeel). De cosmetische, mode- en pornografische industrie bepalen samen met visuele massamedia als *Instagram* en *Tinder* vraag en aanbod, en reduceren daarmee het lichaam – in het bijzonder het vrouwenlichaam – tot visueel

spektakel en autonome bron van genot die terstond ter plekke ter beschikking moet staan. Beschik je niet over voldoende sociaaleconomisch kapitaal om te investeren in je lichaam (met mode, sport, cosmetica en plastische chirurgie) en zo te voldoen aan de heersende seksualiteitsstandaarden, dan verlies je onherroepelijk aan waarde en zullen potentiële ‘investeerders’ zich terugtrekken om in een ‘winstgevend project’ te investeren – de keuze is immers reuze: één swipe verder wacht wellicht een product met nóg betere specificaties. Illouz noemt deze economie het ‘scopisch kapitalisme’, “waar waarde wordt gecreëerd via de waardering van beelden van seksuele lichamen, die bestemd zijn om door de blik te worden geconsumeerd op de economische en seksuele markten” (145). Daarmee lijkt de seksuele vrijheid te zijn geperverteerd tot de “neoliberale filosofie van de privésfeer” (23) waarin normatieve en emotionele aspecten van menselijke relaties volledig ten koste gaan van een hedonistische consumptiecultuur.

En groot deel van het boek is gewijd aan een historische analyse om deze smelting van liefde en economie te verklaren. Illouz laat overtuigend zien dat het traditionele romantische verlangen tot halverwege de twintigste eeuw nog stevig was ingebed in een rigide maar transparant kader van rituelen, symbolen en procedures, terwijl dit in onze eeuw vervolgens volledig is geërodeerd. Het verlichtingsproces, de vele emancipatoire bewegingen, feministische golven en seksuele revoluties hebben ons (deels) bevrijd van onderdrukkende patriarchale systemen en de romantiek volledig laten samenvallen met zuiver individuele verlangens: liefde en seks werden het domein van de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie die ruim baan moesten krijgen in naam van moderne vrijheidsidealen. Illouz *bekritiseert* deze bewegingen geenszins, maar stelt wel vast dat onze bevochten autonomie vooral een negatieve vrijheid behelst die een leegte heeft achtergelaten in onze relationele sfeer waar het kapitaal vervolgens gretig ingesprongen is. Vaste sociale structuren, herkenbare gedragspatronen en voorspelbare normatieve kaders hebben moeten plaatsmaken voor een schier oneindig aanbod aan potentiële partners en een hyper-individualistische ideologie die ons verplicht genot, gezondheid en productiviteit te maximaliseren. Hierdoor lijden we massaal aan keuzestress en zijn onze relaties getekend door een fundamentele onzekerheid omtrent hun status, toekomstbestendigheid en wederzijdse verplichtingen en verwachtingen, aldus Illouz.

Keuze en onzekerheid zijn de twee hoofdcategorieën waarmee Illouz het moderne (romantische) subject duidt: “Het hebben van een modern of laat-modern zelf betekent het uitoefenen van een keuze en het vergroten van de subjectieve keuze-ervaring” (26). Ondanks het toegenomen inzicht in de determinerende factoren van *nature* en *nurture* op wie we zijn en wat we doen, zijn we onze identiteit gaan beschouwen als een compositie van individuele keuzes; een optelsom die zich vaak vertaalt in termen van investering, aankoop en consumptie – wie *ik* ben wordt grotendeels bepaald door de kleding die ik draag, de muziek die ik luister, het voedsel dat ik eet, de films of series die ik bekijk en de reizen die ik maak. *Waarom liefde eindigt* beargumenteert dat deze logica zich ook heeft uitgebreid naar onze relaties, “waarin er geen poging wordt ondernomen om de subjectiviteit van een ander te vinden, te kennen, zich toe te eigenen en te veroveren”, maar anderen slechts “middelen [zijn] tot zelfexpressie en tot bevestiging van autonomie – en niet het object van erkenning” (126). Zelfs wanneer we wél op zoek zijn naar erkenning gebeurt dit hoofdzakelijk als erkenning van onze keuzes, stijl en smaak – het moderne daten dat plaatsvindt in een vrijetijdseconomie waarin potentiële partners op zoek zijn naar gemeenschappelijke consumptiecategorieën (dezelfde hobby’s en smaken) mag dit bevestigen. De logica van datingapps als *Tinder* – waar we al browsend via een binair systeem de beste match uitkiezen – laat bovendien zien dat de zoektocht naar de liefde zich volledig heeft gemodelleerd naar het zoeken van een nieuw paar sneakers.

Illouz betoogt dat het daten als shoppen weliswaar een zekere seksuele vrijheid stimuleert – namelijk als directe consumptie van de ander met het oog op maximaal

genot – maar onze gevoelswereld niet ten goede komt. Terwijl de regels voor een seksuele interactie steeds duidelijker en eenvoudiger lijken, worden de regels voor een stabiele emotionele relatie steeds ongrijpbaarder en moeilijker te definiëren. Dit heeft te maken met het gegeven dat de voorwaarden waaronder en de intenties waarmee relaties worden aangegaan vaak onzeker zijn en lang onzeker blijven – emoties laten zich uiteindelijk slecht in een contract vastleggen. Reden hiervoor is niet alleen de angst een betere investering mis te lopen – de voorwaarden houdt men bewust vaag zodat het contract makkelijker kan worden opgezegd – maar ook de angst om behoeftig over te komen. Behoeftigheid zorgt immers voor een directe waardevermindering in een cultuur die wordt gedomineerd door een ideaal van autonomie. Deze emotionele onzekerheid werkt echter twee kanten op: wanneer de ander onduidelijk blijft in zijn of haar intenties is het voor mij ook lastiger om grip te krijgen op mijn eigen emoties en verlangens, wat niet zelden een identiteitscrisis tot gevolg heeft – *wat wil ik zelf eigenlijk?* Illouz is niet de minste om ons nog even duidelijk te maken hoe deze onzekerheden vervolgens worden geëxploiteerd door een enorme advies- en therapie-industrie die voorwendt wel te weten wat (voor partner) we eigenlijk willen en wie we eigenlijk zijn.

Een ogenschijnlijk oneindig aanbod, een hedonistische en geseksualiseerde consumptiecultuur, een vrijheidsideaal dat onafhankelijkheid gelijkstelt aan onthechting en een aanhoudende cognitieve en emotionele onzekerheid stimuleren de ‘korte termijninvestering’ boven het onvoorwaardelijke ‘tot de dood ons scheidt’. De ‘exit’ is dan ook meestal de uitgelezen strategie om zowel de eigenwaarde als de marktwaarde op peil te houden. Vaak wordt het verbreken van een relatie zelfs in het onverschillige neoliberale vocabulaire van zelfoptimalisatie uitgelegd als ‘opdoen van ervaring’, ‘het ontdekken van je intimiteit’, of ‘leren wie je bent’. De emotionele schade, het toenemend gebrek aan zelfvertrouwen en het algehele verlies aan geloof in de liefde die het veelvuldig verbreken van relaties tot gevolg kunnen hebben, worden in dit discours vaak over het hoofd gezien.

Illouz betoogt bovendien dat veelal vrouwen hier de dupe van zijn, omdat het patriarchaat zich nog steeds laat gelden via het scopisch kapitalisme: het seksuele kapitaal van de vrouw is in veel grotere mate afhankelijk van haar ‘lichamelijke spektakel’ dan dat van de man, en heeft daarom ook een veel kortere ‘houdbaarheidsduur’. Bovendien karakteriseert ze de informele, onthechte vorm van seksualiteit als typisch mannelijk in zoverre autonomie, macht en genot centraal staan, het lichaam wordt opgedeeld in een set organen, gereduceerd tot hun lustfunctie, en het persoonlijke gevoelsleven moet wijken. Hoewel de vrouw zich deze seksualiteit deels succesvol heeft toegeëigend als een middel tot *empowerment*, gaat dit evenwel samen met een vergaande objectivering die voor veel verwarring en onzekerheid zorgt, niet in de laatste plaats omdat ons sociaal-culturele ideaalbeeld van de vrouw paradoxaal genoeg nog altijd niet aansluit bij dit type seksualiteit.

Het moet gezegd dat deze klassieke stereotypering – mannen willen seks en vrouwen erkenning van hun gevoelswereld – hier en daar wat ongemakkelijk aanvoelt. Deels komt dit waarschijnlijk omdat het onderzoek van Illouz zich hoofdzakelijk richt op de heteronormatieve relatie tussen man en vrouw. Dit is jammer, omdat er daardoor een enorme verscheidenheid aan relaties en sociale verhoudingen buiten beeld valt. Bovendien moeten we ons serieus afvragen of dit standaard relatiemodel juist niet wordt ondermijnd door de wijze waarop de seksuele vrijheid vandaag de dag vorm krijgt. Tegelijkertijd lijkt Illouz zich hier terdege van bewust en rechtvaardigt ze de keuze voor haar onderzoek uitgebreid, onder andere met het argument dat het fenomeen van de negatieve relatie vooral opgeld doet binnen het heteroseksuele domein, waar nog altijd de grootste seksuele ongelijkheid heerst en stereotypen in grote mate de norm bepalen, waardoor hier ook de grootste problemen ontstaan of op z'n minst het duidelijkst zichtbaar zijn.

Naast dit heteronormatieve kader schuurt ook Illouz' deterministische zienswijze af en toe. Het is weliswaar verfrissend om te lezen dat onze collectieve psychologiseringsdrang zelf een sociaal feit is, maar Illouz verklaart onze liefdespraktijken haast volledig aan de hand van sociaaleconomische structuren, waarin werkelijk niets lijkt te ontsnappen aan een neoliberale marktwerking. Deze tendens om ieder sociaal ongewenst fenomeen op het conto van het neoliberalisme te schrijven zien we tegenwoordig vaker bij links-georiënteerde denkers, en neemt in slecht uitgevoerde versies soms zelfs de contouren aan van een afgezaagde complottheorie. Hier blijft *Waarom de liefde eindigt* in al zijn complexiteit, scherpzinnigheid en overtuigingskracht verre van, maar na lezing

Na lezing van het boek bekruipt de lezer toch enigszins het gevoel dat de hedendaagse liefde louter nog bestaat als een hyper-individualistisch geseksualiseerd consumptieproject.

van het boek bekruipt de lezer toch enigszins het gevoel dat de hedendaagse liefde louter nog bestaat als een hyper-individualistisch geseksualiseerd consumptieproject. Dat velen wel op zoek zijn naar een stabiele en exclusieve relatie (óók mannen), en dat velen hier uiteindelijk ook in slagen (meer dan de helft van het aantal huwelijken houdt nog altijd wél stand) had best meer aandacht mogen krijgen.

Een laatste kritiekpunt betreft de Nederlandse vertaling. In de colofon staat vermeld dat het origineel is verschenen onder de titel *The End of Love* bij de uitgeverij Suhrkamp Verlag in 2018, maar hier is overduidelijk iets fout gegaan: het origineel is namelijk *in het Duits* verschenen bij Suhrkamp in 2018, met de titel *Warum Liebe endet*. Het blijft daarom enigszins onduidelijk wat de brontaal van de Nederlandse vertaling is, maar het boek staat zo vol met tenenkrommende anglicismen en vertaalfouten dat het lijkt alsof we hier met een vertaling van een vertaling van doen hebben. Wanneer bijvoor-

beeld het Engelse woord *subject* meermaals wordt vertaald met ‘onderwerp’, terwijl dit slechts een betekenisvolle zin oplevert met het Nederlandse woord ‘subject’, lijkt het niet alleen alsof de tekst door een vertaalmachine is gegaan, maar vraag je je eveneens af wat er met de eindredactie is gebeurd.

Daar kan Illouz echter weinig aan doen en het laat de waarde van haar werk onverlet. *Waarom liefde eindigt* is in de eerste en laatste plaats een ongelooflijk rijk en veelzijdig boek waarin grote dwarsverbanden worden gecombineerd met gedetailleerde analyses op basis van een enorme diversiteit aan bronnen. Naast de filosofische en sociologische theorie wordt de lezer afwisselend getraakteerd op herkenbare, saillante of grappige passages uit één van de circa 100 diepte-interviews die de ruggraat vormen van Illouz’ onderzoek. Daarnaast passeren vele literaire fragmenten de revue – van Jane Austen en Flaubert tot *Fifty Shades of Grey* – en worden populaire films, krantencolumns en internetfora geregeld aangehaald ter illustratie. Dit alles maakt het tot een aanbevelenswaardig werk voor iedereen met een interesse in de perikelen van de hedendaagse romantiek en het mislukken van de liefde.

SPLIJT|STOF

ZOEKT | REDACTEURS



© Willemieke Kars

Filosoof op de arbeidsmarkt

Laura Keulartz



Sofie Lakmaker

“In mijn tweede jaar kwam ik er echter achter dat het
met iedereen intelligentie wel meeviel.”

Ik ken Sofie Lakmaker van de bachelor filosofie aan de Universiteit van Amsterdam (UvA), maar het is al een aantal jaar geleden dat ik haar voor het laatst heb gezien. Ik ontmoet haar op het terras van literair café de Engelbewaarder, tegenover het Bushuis, één van de UvA-gebouwen in de binnenstad. Ondanks het vieze weer is het druk. We zitten op een uitbreiding van het terras, een vlot op het water. De tafel staat nogal scheef, en ik ben steeds bang mijn telefoon - die het interview opneemt - in het water te laten vallen.

Sofie heeft gepubliceerd in de eerste *Sampler*, een bundel van uitgeverij Das Mag met verhalen van aanstormend schrijftalent. Ze schrijft columns voor De Groene Amsterdammer en in februari komt - volgens bol.com - haar eerste roman uit, ook bij Das Mag. Die roman zal dezelfde naam dragen als haar verhaal in de *Sampler*: ‘De geschiedenis van mijn seksualiteit’.

Dit verhaal is een persoonlijke vertelling over seksuele en romantische ervaringen en ontwikkelingen. Het werd voluit geprezen, onder anderen door recensent Lodewijk Verduin, die het verhaal als volgt beschreef: “Haar relaas, dat schommelt tussen maatschappijkritiek en emotionele bekentenis, is rommelig, rauw, teder en ontzettend grappig geschreven.” Daarnaast bakt Sofie pizza’s bij Pizzabakkers.

Wij kennen elkaar van de bachelor filosofie aan de UvA, maar ik las dat je eerst Russisch en toen Literatuurwetenschap hebt gestudeerd, voor je aan filosofie begon. Hoe ben je uiteindelijk bij filosofie terecht gekomen?

“Om eerlijk te zijn dacht ik dat ik te dom was voor filosofie. Uit nood ben ik toen dus Russisch gaan studeren om vertaler te worden. In mijn tweede jaar kwam ik er echter achter dat het met *iedereens* intelligentie wel meeviel – bij Russisch net zo goed als bij filosofie – maar dat ze zich bij filosofie met iets prikkelendere vragen bezighouden. Met een omweg via Literatuurwetenschap ben ik toen uiteindelijk toch bij filosofie terecht gekomen. Bij mijn eerste vak dacht ik: ‘ja maar dít is gewoon wat ik wil’. Ik ben er nog steeds blij mee dat ik toen die keuze heb gemaakt.”

Dus daar ben je toen uiteindelijk mee doorgegaan?

“Ja, ik heb mijn bachelor afgemaakt en ben ook aan een master begonnen. Maar tijdens mijn master had ik al getekend bij Das Mag, en ik vond het moeilijk te bolwerken omdat filosofie in feite hetzelfde soort werk is: nadenken en schrijven. Daarnaast vond ik het ook een beetje een belediging naar filosofie, om die master enkel te doen in een poging structuur aan mijn leven te geven. Na een maand ben ik dan ook gestopt met die master. Als ik daar ooit weer aan begin, wil ik een research master doen en er dan vol voor gaan.”

Je zegt dat je toen al getekend had bij Das Mag. Ik weet dat je een schrijfkamp hebt gedaan van Das Mag. Is dat hoe je bij hen terecht bent gekomen?

“Ik wist al langer dat dat schrijfkamp bestond, en ik was al heel lang met schrijven bezig. Ik wist ook al lang dat het kamp me op het lijf geschreven was, en juist daarom kreeg ik er de zenuwen van. Je moet door een selectieprocedure heen om überhaupt mee te mogen, en ik dacht: stel het strandt daar al - herstel ik daar dan nog van? Dus dat heb ik nog best een tijd voor me uitgeschoven, maar toen heb ik op een soirée gedichten voorgedragen en niet lang daarna heb ik een verhaal opgestuurd naar Das Mag. Dat kamp was echt heel goed.”

Hoe moet ik me dit kamp voorstellen? Duurde dit één week? Hoe veel mensen waren er?

“Het duurt 10 dagen en het is in een herberg in het Vlaamse gedeelte van Limburg. Het is een soort hel, maar ook wel weer fijn. Je werkt toe naar een kort verhaal en iedere ochtend moet je je intekenen bij iemand die je feedback geeft. Je wordt op zo’n kamp in het diepe gegooid, maar het is beter dan dat je zelf gaat zitten malen. Wat je eigen hoofd jezelf aan weet te doen is vrijwel altijd erger dan wat de realiteit te bieden heeft. Wat me opviel: het was doodeng, maar ik had eigenlijk geen last van echte angsten.”

Ik kan me ook voorstellen dat je na 10 dagen best gek wordt van al die mensen om je heen. Of ben je een groepsmens?

“Nee, ik ben eigenlijk best wel slecht in groepen. Maar ik heb er één vriend gemaakt, en ik heb zelfs nog getongd. Op de bonte avond heb ik mijn slag geslagen.”

En hebben ze op dat schrijfkamp dan mensen gescout voor de *Sampler*? Of zijn er ook nog andere mensen in de *Sampler* gekomen?

“Er zijn twee mensen van dat kamp toen in de *Sampler* gekomen. Sarah Arnolds, die nu ook een contract heeft bij Das Mag, en ik. Maar ja, het is een soort scoutingkamp à la Ajax. Das Mag maakt een hele duidelijke beweging toe naar jonge schrijvers. Dus ze hebben me gevraagd, waarop ik natuurlijk ja zei. Wel dacht ik opeens: ‘Nu moet ik zakelijk zijn.’ Dus ik heb toen laten weten dat ik niet akkoord ging met het bedrag.”

Heb je toen echt gezegd: ik wil meer?

“Ja, ik liep een klein beetje vooruit op mijn onderhandelingspositie, en ik heb ook niet meer gekregen. Ze zeiden: ‘Als het een bestseller wordt, ben je de eerste die de royalty’s krijgt.’”

En nu mag je debuten bij dezelfde uitgever. Hoe is dat gegaan?

“Al voor de *Sampler* werd gepubliceerd, hadden ze me een boekcontract aangeboden. Dit werd vervolgens wel een woelig proces. Ik moest mijn bachelorscriptie voor filosofie schrijven en *Sampler* kwam uit. Ik had voor *Sampler* een verhaal van 5.000 woorden geschreven, maar nu moest ik ineens een boek schrijven van 50.000 woorden. Je krijgt ook heel veel vrijheid, wat ik ingewikkeld vond, want ik schreef in het begin alle kanten op.”

Het was wel vanaf het begin het idee dat het een vervolg of uitbreiding van je verhaal in de *Sampler* zou worden toch? Dat korte verhaal heette ‘De geschiedenis van mijn seksualiteit’ en zo gaat je roman ook heten.

“Ja, ik had eigenlijk drie ideeën: een uitbreiding van dat verhaal, een boek over voetbal of een fragmentarisch en ontoegankelijk boek. Ik wil ze alle drie gaan schrijven, in deze volgorde ook. Toen ik thuiskwam heb ik Alles is Liefde aangezet en heel geconcentreerd gekeken. Later ben ik in bed gaan liggen, en heb ik kort nagedacht over het gegeven dat het einde geen einde kent. Maar ik word altijd zo misselijk van die gedachte, niet van walging maar door de diepte. Vervolgens ben ik in slaap gevallen, want op mijn tiende had ik dit soort ideeën ook al en toen heb ik met mezelf afgesproken er alleen op zonnige momenten aan te mogen denken.”

“De geschiedenis van mijn seksualiteit - luidt: dat ik altijd op zoek ben geweest naar iemand die de deuren en ramen zou sluiten, zou zeggen: & nu is het goed. Meer concreet viel ik eerst op mannen en toen op vrouwen, natuurlijk altijd al op vrouwen, op Muriël de roodharige bijlesdocente met de lange benen, op wie niet, maar ik hield mijn ogen of iets anders erg cruciaals ongeopend. Dat doet ook eigenlijk weinig ter zake.”

- De geschiedenis van mijn seksualiteit

Je hebt al een vijfjarenplan zo te horen. Hoe ver ben je met schrijven inmiddels?

“De aanloop heeft lang geduurd, maar ik ben nu een halfjaar aan het schrijven en over een maand is de eerste versie af.”

Dat is mooi, want het staat al op bol.com. In februari komt het uit.

“Oh echt? Tering. Dat wist ik helemaal niet, fijn dat je me hierop attendeert. Gelukkig voel ik weinig tot geen verantwoordelijkheden richting bol.com.”

Verder schrijf je ook nog voor De Groene Amsterdammer, hoe ben je daar terecht gekomen?

“Naar aanleiding van de *Sampler* werd ik gevraagd op Crossing Border, een literair festival in Den Haag. Toen heeft De Groene me gevraagd of ik iets wilde schrijven. Het mocht daarover gaan óf over schrijven óf over Den Haag. Toen heb ik iets over Den Haag geschreven, waar ik ooit voor een cateringbedrijf op een chic diner Jan-Peter Balkenende heb bediend. Ze waren enthousiast over die column, en hebben me gevraagd of ik op vaste basis iets voor ze wilde schrijven. Dat doe ik nu één keer per maand.”

Deze rubriek gaat over filosofen op de arbeidsmarkt. Zie jij nog filosofie terug in wat je nu doet?

“Voor zover ik pizza’s bak niet, maar ik denk wel dat - en dit is een beetje een open deur - filosofie mijn hoofd heeft opengebroken, waardoor dat hoofd nu een stukje beter werkt. Ik heb wel het gevoel dat ik daar tijdens het schrijven ook profijt van heb, dat dat bevragende wel goed is.”

Dus door filosofie heb je een bepaalde houding aan leren nemen?

“Ja, ik denk ook dat filosofie me geleerd heeft dat het niet per se heel tof is om je gelijk te halen. Ik heb altijd meer sympathie gevoeld voor filosofen zoals Foucault, die kijken hoe het *mis* is gegaan, en niet per se zelf met een positieve formulering komen van hoe het dan wel moet. Met schrijven heb ik dat ook: ik vertel het liefst over vergissingen.

De titel van je verhaal en toekomstige roman verwijst, neem ik aan, naar Foucault. Klopt dat? Hoe zie je zelf de relatie tussen zijn filosofie en jouw verhaal?

“De geschiedenis van de seksualiteit’ van Foucault heeft - voor zover ik het heb begrepen - als hoofdgedachte dat seksualiteit in onze samenleving datgene is waar alles uiteindelijk op neerkomt, het ‘verborgen’ hoofdmotief achter alle handelingen. Het leek mij leuk om dat als titel te kiezen, omdat mijn ‘geschiedenis’ aan de ene kant volkomen bevestigt hoeveel leunt op een ‘aangename’ beleving van je seksualiteit. Aan de andere kant geloof ik dat mijn ‘ongeluk’, als gevolg van het jezelf aanpassen aan een soort heteroseksuele standaard, natuurlijk niet zou hebben bestaan als we überhaupt een meer vrije opvatting zouden hebben gehad van seksualiteit. Dus mijn geschiedenis ‘past’ in een conventionele opvatting van seksualiteit - zo van: ‘Oh ze

was ongelukkig toen ze lang blond haar had, maar toen ging ze naar de Trut (een alternatieve, niet-commerciële homodiscotheek in Amsterdam, red.) en bleek ze lesbisch en was alles een stuk beter' - maar ik berouw dat dat mijn geschiedenis is, omdat het een gevolg is van zulke starre en vastgepinde opvattingen over identiteit."

Ik heb in een interview gelezen dat schrijven eng is voor je, ik was wel benieuwd waardoor je denkt dat dat komt. Of heb je dat niet meer?

"Jawel. Het gevoel dat je met schrijven alle kanten op kan, werkt voor mij op een gegeven moment verlamrend. Ik schrijf heel persoonlijk, maar dat is geloof ik niet de angst. Eigenlijk is het enige waar ik bang voor ben, dat het niet goed zou zijn."

Had je dit ook met het schrijven van papers voor filosofie?

"Ja, maar de eisen die ik aan mezelf stelde waren daar wel minder hoog."

Stelde je daar minder hoge eisen aan jezelf omdat je het belangrijker vindt om goed te zijn in schrijven? Omdat je al bedacht had dat schrijven 'jouw ding' is?

"Ja, maar bij filosofie krijg je best heldere richtlijnen, dus dan vergeef ik het mezelf sneller als het niet goed is. Dan kan ik denken: nou ja, het wás ook een kut vak."

Ik wilde je eigenlijk nog vragen: Hoe wil je verder? Je noemde al welke twee boeken je wil gaan schrijven na je debuut.

"Ja, en ik hoop ook voor De Groene door te gaan. Ik hoop dat mijn column op een gegeven moment fysiek wordt uitgegeven, en niet alleen online. En ik wil heel graag over films schrijven voor De Groene. Dat zijn mijn doelstellingen voor na dit boek. Verder ben ik redelijk overtuigd van het voetbalboek, en wat ik *dan* eigenlijk wil doen is een master filosofie, waarna ik het ingewikkelde boek schrijf."

"Toen ik thuiskwam heb ik Alles is Liefde aangezet en heel geconcentreerd gekeken. Later ben ik in bed gaan liggen, en heb ik kort nagedacht over het gegeven dat het einde geen einde kent. Maar ik word altijd zo misselijk van die gedachte, niet van walging maar door de diepte. Vervolgens ben ik in slaap gevallen, want op mijn tiende had ik dit soort ideeën ook al en toen heb ik met mezelf afgesproken er alleen op zonnige momenten aan te mogen denken."

- De geschiedenis van mijn seksualiteit

De onderzoeksmaster dus?

“Ja, maar niet aan de UvA. Ergens anders, misschien in Berlijn, dat lijkt me leuk. Omdat ik een heel ingewikkeld boek moet schrijven, moet ik eerst heel slim worden.”

Wil je die master dan alleen doen vanwege Het Ontoegankelijke Boek?

“Nee, het lijkt me hoe dan ook heel leuk om alsnog een master filosofie te doen. Ik vind filosofie wel een gezond iets en ik zou me graag echt verdiepen in Foucault en Butler.”

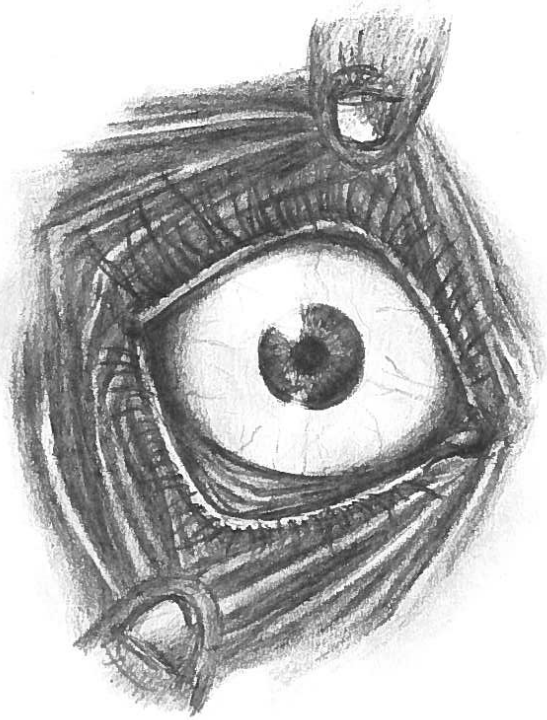
En dan uiteindelijk je geld verdienen bij De Groene?

“Ja, nou ja, geld verdienen bij De Groene... Maar dat moet je misschien maar niet opschrijven.”

Voorlopig blijft Sofie dus naast het schrijven van romans en columns, ook nog gewoon pizza's bakken.

*“Toen het al uit was maar hij
zich nog niet tegen me had
gekeerd, dronken we een keer
koffie en vertelde hij me dat ik nu
alsnog de bulldike was geworden
waar we vroeger zo om konden
lachen. Ik kreeg toen bijna geen
lucht meer, want voor degenen onder
jullie die nog nooit zijn gereduceerd
tot een cultureel stereotype: zo voelt
het, alsof je een keiharde stomp
in je maag krijgt en eventjes bijna
stikt. Het vervelende is dat je door
gebrek aan lucht een tijdlang niet
kan nadenken en daarom altijd
weer hetzelfde doet: glimlachen.”*

- De geschiedenis van
mijn seksualiteit



KRS

Een beter milieu begint niet bij jezelf

Stefan Schevelier

**Jaap Tielbeke - Een beter milieu begint niet bij jezelf**

Das Mag

ISBN 9789493168435

238 pagina's. €23,99

Jaap Tielbeke en ik zijn allebei van 1989. We moeten de campagne waarnaar de titel van zijn boek verwijst op ongeveer dezelfde manier hebben meegekregen: campagne-spotjes op tv en posters en projecten in het klaslokaal. Langzaam sloop de uitdrukking “Een beter milieu begint bij jezelf” onze taal en moraal in. Het milieu redden doen we sindsdien door biologische producten te kopen, goed te recyclen en vegetariër te worden. Tielbeke twijfelt of we het milieu – klimaat zouden wij nu zeggen – kunnen redden zolang we het individu daarvoor verantwoordelijk houden. In 238 pagina’s presenteert hij niet alleen het probleem met die aanpak, maar laat hij ook zien waar een beter milieu wel begint.

Tielbekes twijfel is ingegeven door de sombere data over klimaat en milieu. Die data zijn moeilijk te rijmen met alle inspanning die de mensen die wij kennen leveren om minder vlees te eten, minder energie te verbruiken en meer te recyclen. Die vergeefse inspanning illustreert hij aan de hand van onze vleesconsumptie. Alle flexitariërs, vegetariërs en veganisten die de laatste 15 jaar het vlees hebben laten staan hebben niet kunnen voorkomen dat Nederlanders als groep gemiddeld evenveel vlees zijn blijven eten. Tielbeke vat het goed samen wanneer hij schrijft: “Dus wat nu als al die bewuste keuzes, gezien vanuit het grote plaatje, geen enkel zichtbaar effect sorteren? Dan maakt het gevoel van *empowerment* op den duur juist plaats voor een gevoel van machteloosheid.”

Dat is een treurige vaststelling, die de vraag oproept *waarom* het ons niet lukt een beter milieu bij onszelf te laten beginnen. Auteurs als René ten Bos houden ons in *Dwalen in het antropoceen* voor dat het ecologisch vraagstuk te groot is; het lukt ons niet het op te lossen omdat het ons de pet te boven gaat. In Kate Raworths analyse schuilt het probleem in onze economische groei; landen zijn te veel gefocust op groei om individuele initiatieven te doen slagen. In Nederland is ook de ecomodernistische analyse populair: het lukt ons niet want de technologie is nog niet daar. In Tielbekes analyse luidt het antwoord: het individu heeft niet de macht om beslissingen te maken met voldoende slagkracht.

De eerste helft van het boek ontkracht Tielbeke de mythes die ons gevangen houden in het idee dat een beter milieu bij onszelf begint. Nee, zegt hij, niet iedereen is even schuldig aan de ecologische crisis. Nee, van een technofix hoeven we niets te verwachten. Ook beter boekhouden lost de zaak niet op. En groen consumeren is een wassen neus. Dat lucht op. Mijn ecologische zonden worden weggewassen.

De tweede helft van het boek is echter een serie aanwijzingen waar een beter milieu dan wel begint. Het is in deze tweede helft dat het boek op zijn sterkst is. Daar leert de lezer hoe het milieu gered kan worden in de rechtszaal, op straat en in de politieke arena. “Niet door de CO₂-uitstoot van onze vliegreizen te compenseren, maar door het luchtverkeer aan banden te leggen.” Dat biedt perspectief voor de lezer die zich afvraagt wat hij wel aan het milieu kan doen. Het is bovendien een verhaal over macht en hoe de milieubewuste burger die zou kunnen verkrijgen.

Wat ik mis in het boek is een vijand. In alle drie de sferen waar we volgens Tielbeke collectieve actie moeten ondernemen, helpt het een tegenstander te hebben: een ‘bad guy’. Maar daar wil Tielbeke niet aan. Het is alsof hij niet echt uit wil halen naar de topmannen van Shell en Unilever, alsof hij niet echt durft te zeggen dat er mensen zijn bij wie een slechter milieu wel degelijk begonnen is.

En op een meer filosofisch niveau roept het boek vragen op. Bijvoorbeeld over de groepsprocessen die maken dat generaties pubers die dierlijke producten laten staan geen effect hebben op de nationale vleesconsumptie. Die groepsprocessen spelen ook een rol bij ons gebruik van de auto, onze liefde voor het vliegtuig en ons collectieve onvermogen om de industriële uitstoot van broeikasgas in te perken. Worden we tegen elkaar uitgespeeld door grote bedrijven? Is de ecologische crisis inderdaad te groot voor het individu, zoals de antropoceendenkers ons voorspiegelen? Die vragen blijven helaas liggen.

Een beter milieu begint niet bij jezelf had veel aandacht in de pers. Dat maakt duidelijk dat dit pas het begin is van een gesprek over de grondslagen van een beter milieu. Vijfentwintig jaar na de overheidscampagne is het mijns inziens hoog tijd.

SPLIJT|STOF

By Venya Patel

It melts losing its form,
Turning into a sculpture.
I can hear it no more,
For it sways within a furry forest,
Buried in wax,
A muffled sound escapes.

Stretch marks on a prow,
A low growl peeks through veins,
Eyes lined with red see her.

The lines break outside roots,
Slithering down foamy wax,
Down my scales and stripes.

I listen,
A lick, a flicker, a slither, a growl.

Against negative spaces,
Between hair, forest, scars,
Is a sound, a cry,
So silent.

In between my scales,
She sings, she speaks, growling and screaming,
Buried.
Under-wax, between scales-
Threatening to tip them over,
And drown the red line in her waters.

- A woman's meditation

Hegel in de supermarkt

Maaïke Bijlsma, Nobilee van den Bos, Wout Engels

INLEIDING

De uil van Minerva begint zijn vlucht pas bij het invallen van de schemer.¹ Pas achteraf kunnen we gebeurtenissen filosofisch doordenken en proberen te begrijpen. Een van de meest impactvolle recente gebeurtenissen die om zo'n begrijpen vraagt, is de coronacrisis. Deze heeft invloed op alle lagen van de samenleving: van internationale economie en binnenlandse zorg, tot het niveau van werk en leven in isolement. Nu we al een tijd in de zogenoemde anderhalvemetersamenleving leven, kunnen we beginnen de coronacrisis filosofisch te doordenken en zo proberen te begrijpen.

Deze paper bestaat uit drie perspectieven, die zullen bijdragen aan dit begrijpen via een specifieke route: Hegels *Hoofddlijnen van de Rechtsfilosofie*. Als systeemdenker leent Hegel zich uitstekend voor het begrijpen van zo'n alomvattende gebeurtenis als de coronacrisis. Zijn systeem omvat alles: alle dingen in de wereld vinden hun plaats erin en alles kan erin begrepen worden. Zijn rechtsfilosofie, slechts een deel van dit systeem, leent zich op haar beurt weer uitstekend voor het begrijpen van het sociaal-filosofisch niveau van de wereld, het domein van mens en maatschappij.

Om het filosofisch doordenken verder aan te scherpen wordt een specifieke casus onderzocht: de situatie in de coronasupermarkt. Hiermee worden alle coronaeigen gebeurtenissen bedoeld die zich in de supermarkt afspelen: bijvoorbeeld het hamsteren van toiletpapier door de klant en het rantsoeneren van bepaalde producten door de supermarkt zelf. Hierbij zullen de drie perspectieven antwoord proberen te geven op vragen als: In hoeverre heeft de supermarkt het recht om deze maatregelen te treffen? Blijft de vrijheid van de burger dan nog bestaan? Hoe kan de burger zich hier op moreel vlak toe verhouden? We hopen zo zowel via Hegel de coronacrisis beter te kunnen begrijpen, als andersom.

Aangezien Hegels systeem een rode draad in deze paper vormt, zal eerst de belangrijkste rode draad van Hegels systeem zelf ingeleid moeten worden. Deze rode draad betreft de beruchte dialectiek: de drieslag van these, naar antithese, naar synthese. Deze drieslag komt overal terug: van de meest macro-indeling van Hegels systeem, en daarmee de gehele werkelijkheid, tot de paragraafindeling van Hegels teksten.

Dit betekent ook dat dialectiek een erg rijke en veelbetekenende beweging is die zich lastig laat vatten in een paar zinnen. Deze inleiding biedt een korte karakterisering om het begrijpen ervan een duwtje in de goede richting te geven. Op elk afzonderlijk dialectisch moment zal in elk afzonderlijk paper dieper ingegaan worden zodat het totaalplaatje uiteindelijk een beter begrip van Hegels dialectiek kan bieden.

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hoofddlijnen van de Rechtsfilosofie*, vert. Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2014), 25.

De basisbeweging van de dialectiek is naast these – antithese – synthese te karakteriseren als de beweging van *an sich* (op zich), naar *für sich* (voor zich), naar *an-und-für-sich* (op en voor zich). Door deze beweging heen is een lijn van abstractie naar concreetheid te trekken. Volgens Hegel zijn alle dingen in de wereld eigenlijk altijd al met elkaar verweven. In de thetische positie verschijnt de wereld abstract *an sich*, als een onmiddellijke en vanzelfsprekende eenheid. Deze eenheid valt echter uiteen in de antithetische positie. Hierin maakt ons denken onderscheidingen, dingen worden gescheiden van elkaar *für sich*. In de synthese keert de eenheid tot zichzelf terug. De concrete wereld wordt weer als geheel begrepen, maar nu wel intern onderscheiden: *an-und-für-sich*. Dit terugkeren heft de voorgaande tegenstellingen in de antithese op naar een hogere positie. Dit proces heet de *Aufhebung*. Hierin wordt alles wat redelijk was aan deze tegenstellingen bewaard, terwijl de beperkingen van de antithese achtergelaten worden.

Nog een belangrijke manier om de dialectische beweging te karakteriseren, is in termen van geest. De drieslag die dan gemaakt wordt gaat van subjectieve geest naar objectieve geest, naar absolute geest. Door deze beweging heen is een lijn van bijzonderheid (in de zin van singulariteit) naar algemeenheid te trekken. De subjectieve geest bij een mens is het meest natuurlijke. Het is wat zich ‘tussen de oren’ van een individu afspeelt. Hegels theorie hierover is wat in de huidige tijd psychologie, fenomenologie of zelfs cognitiefilosofie genoemd kan worden.

De objectieve geest is de veruitwendiging van deze subjectieve geest. Dit is de wereld van de ‘sociale constructen’ waarin wij mensen ons als in een tweede natuur bewegen. Een goed voorbeeld is deze paper zelf. De concrete gedachten van

Je hoeft slechts de speelgoedauto uit de handen van het kind te trekken om een fysieke uiting van het aangedane onrecht te zien.

de schrijvers vallen in het domein van subjectieve geest, die veruitwendigd worden in deze paper. Let wel dat de objectieve geest hier het verhaal is dat opgeschreven wordt, niet het natuurlijke aspect van inkt op papier. Het lezen en begrijpen van de opgeschreven

tekst is het moment van de absolute geest. Het is de terugkeer van de veruitwendiging van het verhaal in een geest, naar de gedachten en het begrijpen van iemand. Deze absolute geest is zowel het moment van de filosofie als van kunst en religie.

Hegels rechtsfilosofie is het doordenken van de objectieve geest, het domein van de sociale constructen die desalniettemin een objectief en onontkoombaar bestaan hebben (bijvoorbeeld geld). Binnen de objectieve geest is de volgende driedeling te maken, die overeenkomt met de drie hoofddelen van het boek: het Abstracte Recht; de Moraliteit; de Zedelijkheid. Elk perspectief in deze paper behandelt een van deze momenten en verbindt deze met wat er gebeurt in de hedendaagse coronasupermarkt. Zo wordt er een overzicht gegeven van Hegels rechtsfilosofie, met voorbeelden gestoeld in de actuele coronawerkelijkheid.

WILLEND IKKEN: Het abstracte recht in de coronasupermarkt

Maaïke Bijlsma

In *Het Abstracte Recht*, het eerste deel van zijn boek *Hoofddlijnen van de Rechtsfilosofie* behandelt Hegel de wil zoals die zich in de onmiddellijkheid aandient. ‘De wil’ is in dit deel vanzelfsprekend: zonder erover na te denken willen mensen dingen in de wereld. Daarbij aansluitend hebben mensen ook een vanzelfsprekende maatstaf van wat ‘recht’ is. Dit merken we omdat we het instinctief weten wanneer ons onrecht wordt aangedaan. Bij baby’s kan je dit instinct al zien, je hoeft slechts de speelgoedauto uit de handen van het kind te trekken om een fysieke uiting van het aangedane onrecht te zien: de baby zet het op een krijsen.

We hebben dus altijd al een idee van wat onze rechten zijn, bijvoorbeeld wat eigendom is. Daar hoeven we geen rechten voor te hebben gestudeerd. Dit komt omdat we deze concepten zelf gemaakt hebben. Je begrijpt wat eigendom is, omdat je zelf eigendom hebt. Maar waarom heet het eerste deel dan het ‘abstracte’ recht? Om het tegen te stellen aan dat wat concreet is. Waar ‘concreet’ zo iets als ‘samenegroeid’ betekent, is ‘abstract’ juist het tegenovergestelde: ‘uit elkaar gehaald’. Mensen hebben een intuïtief idee van welke rechten ze hebben en passen dit ook direct toe als hen onrecht wordt aangedaan (concreet). In het eerste deel haalt Hegel dus als het ware dit intuïtieve uit elkaar, door het abstract te bekijken. We weten bijvoorbeeld intuïtief al dat het hebben van eigendom een recht is, maar in dit deel worden ‘eigendom’ en ‘recht’ uit elkaar gehaald. Hieruit volgt het abstracte recht; het gaat er in dit deel niet om wát ik wil, maar dát ik wil.

Om het abstracte recht verder te onderzoeken zal ik uitweiden over het ‘willende ik’, zoals Hegel het menselijke individu omschrijft. Ik zal onderzoeken welke rechten deze persoon heeft en dit vervolgens toepassen op de huidige situatie omtrent de coronamaatregelen. De hoofdvraag die ik ga onderzoeken is: in hoeverre wordt er in coronatijden recht gedaan aan het abstracte recht?

1.1 Willend ik

Het individu dat in deel 1 van de *Hoofddlijnen* van belang is, is het willende ik. Het uitgangspunt van Hegel is dat ieder menselijk individu een ‘willend ik’ is, dat rechten draagt en dingen wil. De vrije wil van de mens “bevindt [...] zich in de bepaaldheid van de *onmiddellijkheid*.”² Daarmee bedoelt Hegel dat het feit dat mensen dingen willen vanzelfsprekend is. In de werkelijkheid is te zien dat mensen, zonder erover na te denken, dingen willen en zich deze eigen maken. De wil is naast onmiddellijk ook oneindig: er zit geen grens aan de kwantiteit of kwaliteit van het willen. Mijn willen zal altijd terugkeren. Als ik bijvoorbeeld honger heb en verlang naar een appel, dan zal een dag na het eten van deze appel mijn maag leeg zijn en zal ik opnieuw verlangen naar voedsel.

2 Hegel, *Hoofddlijnen van de Rechtsfilosofie*, 65 (§34).

De wil is dus onmiddellijk en oneindig. Daarover zegt Hegel: ‘Die wil is verder [...] het werkelijk-oneindige (*infinitum actu*), omdat het er-zijn van het begrip, oftewel zijn voorwerpelijke uiterlijkheid, het innerlijk zelf is.’³ Hieruit spreekt dat een willend ik in principe ultiem vrij is. Als persoon kun je alles doen wat je wil – je bent ultiem vrij. Dit moet echter wel plaatsvinden in de sfeer van het abstracte recht. Je mag in principe alles doen wat je wil, maar in de werkelijkheid zitten er wel consequenties aan verbonden als je de handelingen ook echt uitvoert (daarover meer in deel 2 ‘Moraliteit’ en deel 3 ‘De Staat’). Je mag dus, indien je dat wil, ook zomaar bij mensen naar binnen gaan en hun spullen kapot maken. De wil is daarbij ook vrij, in gedachten kan je alle spullen op de wereld kapot maken. In de praktijk gaat dit natuurlijk niet lukken, maar je kunt dit alles in principe wel willen.

1.2 Hegel in de coronasupermarkt

In paragraaf 44 schrijft Hegel: “Ik als persoon heb het recht om mijn wil in elke zaak te leggen, die daardoor de *mijne* wordt.”⁴ Dit betekent dat een persoon in de supermarkt ook het recht heeft om het hele schap aan toiletpapier leeg te kopen. De mens heeft immers een absoluut recht om zich zaken toe te eigenen. Met “mijn wil in een zaak leggen” bedoelt Hegel dat je een verlangen naar een zaak (zaken zijn altijd materieel),⁵ kunt omzetten naar het bezitten van hetgeen waarnaar je verlangde. Dit doe je door er je wil in te leggen; enkel het uitspreken van de woorden ‘dit is van mij’ is soms al genoeg,⁶ of, zoals in het voorbeeld van het toiletpapier het geval is, je iets toe-eigenen door een zaak in je winkelwagen te leggen.

Om in te gaan op een voorbeeld buiten de supermarkt: de Amerikanen die laatst in het nieuws waren met hun anti-corona protesten hebben misschien wel een punt vanuit Hegels perspectief.⁷ Een spandoek droeg de tekst “We are human, we are free.”⁸ Dit zegt Hegel ook; mensen hebben als eigenschap dat ze willende ikken zijn, en deze wil is vrij. Dus inderdaad: als mens ben je ultiem vrij om te gaan en staan waar je wilt, ook in tijden van corona. Alleen gaat dit, zo zal in de komende delen blijken, niet altijd zomaar zonder consequenties. Als mens ben je inderdaad vrij en kan je

3 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 53 (§ 22), laatste zin niet-ingesprongen deel.

4 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 71 (§ 44).

5 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 69 (§ 42).

6 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 78 (§ 54).

7 Jeong Park, “Hundreds protest coronavirus stay-at-home in San Clemente,” *The Orange County Register*, 19 april, 2020, <https://www.ocregister.com/2020/04/19/hundreds-protest-stay-at-home-order-in-san-clemente/>.

8 Kalani Robb (@kalanirobb), “San Clemente is officially over it 🇺🇸!!!,” Instagram, 19 april, 2020, (https://www.instagram.com/p/B_LL0gZnblU/?hl=nl).

dus lak hebben aan de maatregelen die worden opgesteld. Feit is echter wel dat je in een maatschappij leeft waarin een bepaalde moraliteit heerst. Vrij zijn kan je dus in principe altijd, maar dat is nooit helemaal zonder consequenties.

HAMSTERENDE HUICHELAAERS MET WINKELWAGENTJES: Moraliteit in de supermarkt

Nobilée van den Bos

In het tweede deel van Hegels *Hoofdpijnen*, *De Moraliteit*, wordt het willende ik uit het voorgaande deel een moreel subject. Een moreel subject is iemand die actief het goede wil en nastreeft. Het subject kan dit doen omdat het zich bewust is geworden van zijn status als willend ik en dus handelt met kennis van zijn eigen wil: het morele subject is daarom ook een bewust handelend subject. We bevinden ons met de moraliteit dus in de sfeer van de objectieve geest, onder andere gekenmerkt door actualisering, negatie en uitwendigheid.

Aangezien het morele, bewust-handelende subject kennis heeft van zijn eigen wil kan het een plan maken: het kan handelen met voorbedachten rade. Vanwege die verantwoordelijkheid voor het eigen handelen is er hier ook plaats in het systeem voor intentie (de bedoeling van een handeling), schuld (verantwoordelijkheid voor de gevolgen van een handeling) en geweten (kennis van het goede en daartoe kunnen handelen; het geweten hebben).⁹

Als het subject kennis heeft van wat het goede is en kennis heeft van zijn eigen wil, dan kan het ervoor kiezen om wel of niet het goede na te streven in zijn handelen.

We hebben echter ook al gezien dat het morele subject actief het goede wil en nastreeft. Dit niet doen zorgt dus voor een slecht geweten – een schuldgevoel. De wil om het goede na te streven kan ook op een andere manier gemanipuleerd worden, dit

noemt Hegel ‘huichelarij’.¹⁰ Door huichelarij ontzeg je anderen en jezelf het recht op het goede door jouw ‘slechte’ handelen te laten voorkomen als juist handelen.

Dit fenomeen van de huichelarij is interessant in de casus van het coronavirus. In hoeverre vertoont het gedrag van mensen ten opzichte van de door de regering ingestelde maatregelen om de verspreiding van het coronavirus tegen te gaan sporen van huichelarij? Om die vraag te beantwoorden zal ik eerst laten zien wat huichelarij is volgens Hegel, om vervolgens aan de hand van de casus ‘Hegel in de supermarkt’ te laten zien hoe mensen al dan niet huichelachtig omgaan met de gestelde maatregelen.

*Door huichelarij ontzeg je anderen
en jezelf het recht op het goede
door jouw ‘slechte’ handelen te
laten voorkomen als juist handelen.*

⁹ Evert van der Zweerde, Leeswijzer 4&5 bij Hegels *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 2020.

¹⁰ Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 149 (§140).

2.1 Huichelarij

Huichelarij is volgens Hegel wat er optreedt wanneer een zelfbewustzijn “een handeling voor anderen en voor zichzelf als goed [laat] doorgaan, waarbij de negatieve, wezenlijke inhoud ervan tegelijk binnen dat *zelfbewustzijn*, als in zichzelf gereflecteerd, en dus zich bewust van het algemene van de wil, wordt vergeleken met het algemene.”¹¹ De misstap die hier gemaakt wordt is dus dat het morele subject pretendeert dat zijn subjectieve wil het goede – het absolute – is. Huichelarij bevat daarom de volgende momenten: 1) het subject weet wat het goede is om te doen, 2) het subject wil iets wat hier tegenin gaat en 3) het subject kan de zaken uit (1) en (2) met elkaar vergelijken en weet dus dat zijn wil uit (2) een kwade wil is.

Dit bovenstaande beschrijft echter nog niet huichelarij als volledig, maar slechts het handelen met een kwaad geweten. Een belangrijk onderdeel van de huichelarij is namelijk misleiding: de huichelaar weet het kwade zo vorm te geven dat het zich aan anderen op de eerste plaats voordoet als goed, en presenteert daarbij zichzelf als een gewetensvolle weldoener terwijl hij dat dus juist niet is: hij houdt alleen de schijn op van goed handelen.¹²

Een laatste, nog ergere vorm van huichelarij is de ironie. Daarin stelt de huichelaar zichzelf als het ware boven de wet, en presenteert zichzelf als een ongelooflijke weldoener omdat hij er ondanks zijn wet overstijgende status toch voor heeft gekozen om zich aan die wet te houden.¹³ In deze vorm doet een egoïst zich voor als altruïst, en houdt hij niet alleen anderen maar ook zichzelf voor de gek. Een redelijk persoon kan namelijk helemaal niets anders kiezen dan wat hij goed acht, en kan er in die zin dus helemaal niet voor kiezen om zich toch maar aan de wet te houden.

Kort gezegd is huichelarij volgens Hegel dus je eigen bijzondere mening doen voorkomen aan anderen als het absolute, waarbij je bewust een kwaad op de plaats van het goede zet. Hierbij misleid je niet alleen anderen, maar in het ergste geval ook jezelf omdat je als redelijk subject wel weet, of minstens in staat bent om te weten, wat het absoluut goede eigenlijk is.

2.2 Typetjes in de supermarkt

Wanneer Hegel vandaag de dag een voet zou zetten in een supermarkt, zou hij schrikken van het hoge aantal huichelaars dat hij er aan zou treffen. Tenminste, als we ervan uitgaan dat ‘het goede’ in dit geval de genomen overheidsmaatregelen zijn. Denk hierbij aan het zoveel mogelijk thuis blijven, winkelen met een winkelwagentje, boodschappen doen in je eentje, minstens anderhalve meter afstand houden van andere mensen en thuisblijven als je verkoudheidsklachten hebt. Een ander voorbeeld is het verbod op hamsteren. Hegel zou zich hier keurig aan houden, maar

11 Hegel, *Hoofdlijnen van de Rechtsfilosofie*, 149 (§140).

12 Hegel, *Hoofdlijnen van de Rechtsfilosofie*, 151 (toelichting §140)

13 Hegel, *Hoofdlijnen van de Rechtsfilosofie*, 162 (toelichting §140)

zou (onder andere) het volgende huichelachtige type tegenkomen in de supermarkt: de persoon die weliswaar dankbaar gebruik maakt van het winkelwagentje, maar die deze gebruikt om al het wc-papier uit de supermarkt in te slaan. Deze persoon maakt zich schuldig aan huichelarij zoals Hegel die beschrijft. Hij maakt zichzelf namelijk wijs dat hij voldoet aan de eis van het goede door te winkelen met een winkelwagentje (waardoor er een gepaste afstand tot andere winkelaars gegarandeerd wordt), maar schendt bewust de niet-hamsteren maatregel: 'Ik heb tenslotte een heel huishouden te onderhouden, dat vraagt nou eenmaal om veel wc-papier!'

De wil om een grote hoeveelheid wc-papier te hebben gaat in tegen wat het goede is om te doen: slechts één pak wc-papier kopen zodat iedereen datzelfde kan doen. Zo schendt dit typetje welbewust de maatregelen. Door zichzelf wijs te maken wél te voldoen aan de maatregelen, misleidt hij niet alleen zichzelf maar ook de andere mensen in de supermarkt. Want hoewel het winkelwagentje garant staat voor de veiligheid van anderen, miskent deze persoon anderen het recht op wc-papier door het schap leeg te kopen. Wc-papier hamsterende huichelaars met winkelwagentjes houden zichzelf dus voor de gek en onzeggen daarmee anderen en zichzelf het recht op het goede.

*De wil om een grote hoeveelheid
wc-papier te hebben gaat in tegen
wat het goede is om te doen.*

HET RECHT VAN DE STAAT: Zedelijkheid in de Supermarkt

Wout Engels

In De Zedelijkheid, het derde deel van de *Hoofdlijnen*, wordt het morele subject uit het voorgaande deel een volwaardig burger. De burger wordt eindelijk in zijn volledige concrete synthetische omgeving begrepen, en begrijpt zichzelf daar ook in. Dit komt doordat dit derde en laatste deel de dialectische beweging afsluit. Daar waar het abstracte recht en de moraliteit nog over abstracties gingen, gaat de zedelijkheid over het individu in alle concreetheid.

Om de zedelijkheid te begrijpen, zal haar innerlijke dialectische dieldeling uiteengezet moeten worden, te beginnen met 'de familie'. Dit is de concrete onmiddellijkheid waarin de burger geboren wordt. Hoewel dit wederom de eerste stap vormt van een dialectische beweging, is het individu hier niet meer een enkeling zoals het dat nog wel in het abstracte recht was. De burger is hier onderdeel van een concreet geheel, de familie, die een onscheidbaar onderdeel van zijn identiteit uitmaakt.¹⁴

De tweede zedelijke gestalte is 'de burgerlijke maatschappij'. In deze maatschappij is de burger uit zijn familie gestapt; hij is volwassen geworden. Zo is hij losgemaakt van zijn onmiddellijke eenheid met een geheel. In deze maatschappij begrijpt de

¹⁴ Hegel, *Hoofdlijnen van de Rechtsfilosofie*, 175 (§158).

burger zichzelf weer als een enkeling, die als enkeling in interactie treedt met andere individuen.¹⁵ Dit heeft een kille vorm van verhouding tot gevolg, geleid door marktrelaties.¹⁶ Ieder is uit op zijn eigen gewin, en de orde wordt gehouden door externe machten zoals de politie.¹⁷

Dit wil echter niet zeggen dat de burgerlijke maatschappij geen plaats kent in een zedelijke samenleving, of dat het een slechte omgangsvorm is. Het vormt wel degelijk een belangrijk en noodzakelijk moment waar de burger doorheen moet groeien. De burger moet echter wel gaan inzien dat de burgerlijke maatschappij inherent onhoudbaar is. Als dit gebeurt wordt het derde deel van de zedelijke drieslag bereikt: 'de staat'.

Hegels visie op de staat zal in dit deel onderzocht worden. Het is belangrijk om je te realiseren dat deze schets van de staat slechts een schets van de ideale staat is. Met name de rol van het individu en hoe dit zich tot de (ideale) staat verhoudt zal centraal staan. Hierna kan de hoofdvraag van dit deel behandeld worden: in hoeverre heeft de overheid van de ideale staat het recht om radicale maatregelen zoals isolement aan haar burgers op te leggen, en hoe vertaalt dit zich naar de coronasupermarkt? Er zal beargumenteerd worden dat de overheid binnen een staat volledig het recht heeft om maatregelen op te leggen aan haar individuele burgers, en dat het abstracte recht van de burger daarbij in principe niet onder druk komt te staan.

3.1 De Staat

De staat kent zelf ook een drieslag, wat zich laat indelen in intern recht, verhoudingen tussen staten, en wereldgeschiedenis.¹⁸ Als we de relatie tussen burger en staat willen begrijpen zullen wij ons moeten wenden tot het eerste moment, het interne recht. Dit moment is er één van onmiddellijkheid, een burger bevindt zich direct en concreet in de samenleving, en komt hier ook uit voort. Het is dus niet zo, zoals bij de contractdenkers, dat er eerst burgers waren die vervolgens een staat besloten te vormen.¹⁹ Staat en burger komen hand in hand op.

Gelieerd aan het idee van onmiddellijkheid is dat we ons met de staat, zoals met de gehele rechtsfilosofie, in de objectieve geest bevinden. Dat houdt in dat, hoewel de staat een 'sociaal construct' is, we ons er altijd toe te verhouden hebben. Het heeft een objectief, onbetwistbaar bestaan. In deze zin, waarin de regering slechts een externe macht is, heeft de staat altijd al overmacht over de privépersoon. De staat kan namelijk simpelweg een grotere macht op het individu uitoefenen, via instanties zoals de politie, dan andersom.

15 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 192 (§182).

16 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 192 (§183).

17 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 225 (§231).

18 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 244 (§259).

19 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 239 (§258, toelichting).

Deze externe druk is echter niet meer nodig in de ideale staat. De staat, als zedelijke substantie, heeft namelijk de redelijke delen van alle voorgaande dialectische momenten in zich opgenomen. Sterker nog: de staat is slechts redelijk voor zover ze dit gedaan heeft.²⁰ Dit geldt ook, of zelfs bij uitstek, voor de radicale vrijheid van het willende ik uit het abstracte recht. Hegel verduidelijkt: “De staat is de werkelijkheid van de concrete vrijheid.”²¹ Het doel van de staat is dan ook het algemeen belang en daarmee het behouden van de bijzondere belangen waar dat algemeen belang uit bestaat.²²

De burger binnen de staat heeft dit ook door. In de staat is zijn bijzondere recht volledig ontwikkeld en is het overgegaan in de algemeenheid. Deze burger heeft door dat de algemene wil ook zijn wil is en bevat. Dit leidt zelfs tot een vorm van patriotisme: de burger ziet in dat de huidige (algemene) staatsvorm de beste is. De staat wordt daarom ook vertrouwd door de burger, die de staatsvorm wil behouden en tot gewoonte wil maken.²³

3.2 Zedelijkheid in de supermarkt

Nogmaals: deze schets van de staat is slechts een schets van de ideale staat. Elke werkelijk bestaande staat zal hier dus bijna noodzakelijkerwijs in meer of mindere mate van afwijken. Tevens is niet elke burger in een staat ook een compleet zedelijke burger, denk bijvoorbeeld aan de huichelaars en hamsteraars. Natuurlijk zijn er verschillen in de mate waarin burgers doorhebben dat de staat hun eigen bijzondere belangen dient en hun vrijheid verwerkelijkt. Dit geldt voor zover de staat dat dan ook werkelijk doet.

Aangenomen dat onze staat redelijk dicht bij de ideale staat ligt, hebben de relevante instanties binnen onze staat het volledige recht om maatregelen zoals isolement op te leggen aan zijn burgers, zonder dat daarbij de vrijheid van de individuele burgers op het spel komt te staan. De staat (en de beslissingen die voortkomen uit de staat) komt namelijk voort uit de individuele bijzondere vrijheid, en handelt ernaar om dit recht te behouden. Maatregelen die getroffen worden door een supermarkt vanwege de coronacrisis zijn

Natuurlijk zijn er verschillen in de mate waarin burgers doorhebben dat de staat hun eigen bijzondere belangen dient en hun vrijheid verwerkelijkt.

20 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 263 (§272).

21 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 245 (§260).

22 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 250 (§270).

23 Hegel, *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie*, 249 (§268).

hiervan een direct verlengde. De maatregelen van de supermarkt zijn tenslotte een extensie van de maatregelen van de overheid, die weer een extensie is van de eigen bijzondere vrijheid en recht.

Een verschil in inzicht tussen burgers onderling vinden we ook terug in de coronasupermarkt. De meeste burgers zien in dat de genomen maatregelen van de supermarkt er zijn om hun eigen belang te beschermen. Deze burgers houden zich dan ook netjes aan de maatregelen, in het vertrouwen dat het voor hun eigen bestwil is.

Burgers die dit vertrouwen in de staat niet hebben vallen dan ook terug op gedrag dat kenmerkend is voor de burgerlijke maatschappij. Hierin voelt het individu zich weer alleen, en vervalt het in een spel van 'ik tegen de wereld'. Het verlies van vertrouwen in de staat en de houding die het terugvallen op de burgerlijke maatschappij met zich meebrengt is hetgeen dat dan ook leidt tot het hamsteren van toiletpapier.

CONCLUSIE

De inzet van deze paper was zowel om via Hegel de coronacrisis beter te begrijpen, als door de coronacrisis Hegel beter te begrijpen. Door intensief bezig te zijn om de coronacrisis te begrijpen met behulp van Hegels gedachtengoed, ontstaat een beter begrip

Wat deze mensen daarbij uit het oog verloren hebben, is dat ze eigenlijk wel beter weten.

van dat gedachtengoed zelf. Nu in deze paper de coronasupermarkt met behulp van Hegels *Hoofdpijnen van de Rechtsfilosofie* dialectisch doorlopen is, is een beter begrip van de coronacrisis mogelijk geworden. De gebeurtenissen in de supermarkt vormen

als het ware een verkleinde weergave van wat de coronacrisis teweegbrengt in mensen zelf (de klanten), tussen mensen (de interactie tussen klanten) en in onze samenleving als geheel (de supermarkt). Wanneer de gebeurtenissen in de supermarkt dus beter begrepen worden, kan dit ons helpen de coronacrisis zelf ook beter te begrijpen.

Te beginnen bij de mensen zelf: de uitbraak van het coronavirus was voor veel mensen reden voor paniek. Zouden de winkels wel openblijven? Wat als we straks ons huis helemaal niet meer uit mogen? Zijn de ziekenhuizen nog wel veilig? Die paniek resulteerde in voor ons land, dat al 75 jaar vrede en vrijheid kent, bijzondere taferelen: mensen gingen wc-papier en conserven hamsteren, stonden 's ochtends urenlang in de rij om de supermarkt in te mogen en vochten om winkelwagentjes en pakken toiletpapier. Wanneer we hier Hegels rechtsfilosofie op loslaten blijkt het echter helemaal niet zo uitzonderlijk te zijn. Menselijke individuen zijn namelijk in eerste instantie 'willende ikken' met het abstracte recht om vrij hun wil te vervullen. De panikerende mensen hebben dus de wil én het recht om te hamsteren, in de rij te staan en om met elkaar te vechten om schaarse producten.

Wat deze mensen daarbij uit het oog verloren hebben, is dat ze eigenlijk wel beter weten. Mensen zijn namelijk niet alleen willende ikken, maar ook morele subjecten

met kennis van goed en kwaad. Toen de overheid besloot om maatregelen te treffen die de verspreiding van het coronavirus tegen moesten gaan en de rust in de samenleving weer moesten doen terugkeren, waren mensen als morele subjecten in staat om het goede daarvan in te zien. Door anderhalve meter afstand van elkaar te houden en niet al het wc-papier van de supermarkt op te kopen wordt een groter algemeen leed voorkomen, en dat is goed. Mensen zijn in staat om dit goede redelijk in te zien, en kunnen daarom ook verontwaardigd raken wanneer iemand zich niet aan dit goede houdt.

De ingrijpende overheid komt ook voor in Hegels rechtsfilosofie. De overheid heeft namelijk, in het geval van Hegels ideale staat, het recht om in te grijpen in de samenleving en om bepaalde regels en maatregelen op te leggen aan haar burgers. In een ideale staat handelt de overheid namelijk altijd zo dat ze het recht van de burgers op hun (individuele en bijzondere) vrijheid kan waarborgen. Ook al lijkt de intelligente *lockdown* van Nederland op het eerste gezicht de individuele vrijheid van haar burgers in te perken, hij doet volgens Hegels rechtsfilosofie eigenlijk het tegenovergestelde door juist het recht op vrijheid te waarborgen. Wanneer een aantal mensen wc-papier blijft hamsteren, blijft er voor de meeste anderen weinig vrijheid over om een ‘sociaal acceptabele’ hoeveelheid wc-papier te kopen.

