

Splijtstof
Jaargang 49, nummer 2
2021

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, Laura Keulartz, Sidney de Laat, Manon Lambooi, Vera Naamani, Stefan Schevelier, Jochem Snijders, Pieter Theunissen en Willem Vernooij

Bestuur

Vera Deurloo (voorzitter), Joris van der Meere (penningmeester), Paula Müller (secretaris)

Adresgegevens

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

redactie@splijtstof.com

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

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

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

Prijs

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

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

Het logo van Splijtstof is ontworpen door Dennis Gaens.

Illustratieverantwoording

De cover en illustraties in deze editie van Splejtstof zijn gemaakt door Cato Andersen Røed.

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

<i>Philosopher on the Job Market</i>	23
---	-----------

Alex Groen on philosophy and beer
By Ilaria Flisi

<i>Status Quaestionis</i>	71
----------------------------------	-----------

Jurijn Timon de Vos over zijn onderzoek naar de katholieke identiteit van de Radboud Universiteit
Door Sidney de Laat

PODIUM

Two Houses	9
-------------------	----------

Jason Day

Time and morality: how the passing of time in <i>L'Enfant</i> evokes a sense of moral acknowledgement	35
--	-----------

Julée Al-Bayat de Ridder

De mens als ziener	45
---------------------------	-----------

Pieter Theunissen

Ian Hacking's Dynamic Nominalist Approach and What It Means For #MeToo	61
---	-----------

Leah Jule Ritterfeld



FORUM

<i>Gedicht: Poem</i>	44
Vera Naamani	
<i>Gedicht: De uitdragerij</i>	70
Pieter Theunissen	
<i>Kort verhaal: The Big Zucchini Problem</i>	81
Jason Day	
<i>Boekrecensie: The Recognition Sūtras</i>	85
Venya Patel	
<i>Boekrecensie: Wie is er bang voor Simone de Beauvoir?</i>	91
Cas Buijs & Esmée van den Wildenberg	
<i>Recensie: Dark (Serie)</i>	101
Vera Naamani	
<i>Boekrecensie: The Constructivist Turn in Political Representation</i>	104
Roman Pogrebnyak	



Redactioneel

Beste lezer,

De afgelopen maanden – of eigenlijk: het afgelopen jaar – beleefde ik als één lange aaneenschakeling van ongelofelijke taferelen. Allerlei schokkende spektakels passeerden de revue, waaronder de brand in vluchtelingenkamp Moria, het coronavirus, de explosie in Beiroet, het coronavirus, de Trump-Biden *showdown* (inclusief bestorming van het Capitool), en het coronavirus. Als een ware zondevloed stroomden ze over de wereld. Het contrast kon niet groter zijn: ondertussen zat ik – net zoals vele andere studenten – thuis, in een kamer die ook direct mijn gehele leefruimte was. Ik voelde me losgekoppeld van “de wereld” en tegelijkertijd kon ik wanneer ik daar behoefte aan had geen rust vinden van “al die ruis”. Als gevolg werd ik moe en onrustig tegelijk.

Een schokkend spektakel kan de illusie creëren dat er, verder dan dat schouwspel zelf, niets méér dan dat gaande is. Het spektakel domineert én dramatiseert, en eigent zich zodoende alle aandacht toe. Dat is ook niet vreemd: het spektakel is noodzakelijk *spectaculair*. Soms verdient een spektakel daarom onze onverdeelde aandacht. Het gevaar bestaat echter dat je er vervolgens in wordt meegezogen. Als een onvergetelijke, maar zeer toxische liefde, achtervolgde het spektakel mij de afgelopen maanden op elke mogelijke manier. Het verscheen met pushmeldingen op het vergrendelscherm van mijn telefoon, het kleurde mijn dagelijkse gemoedstoestand grimmig, en het spookte door mijn hoofd wanneer ik mijn gewone, saaie, dagelijkse taken volbracht.

Ondanks de buiten kijf staande relevantie het spektakel, kan je ook kritische kanttekeningen plaatsen bij zijn schijnbare “alomtegenwoordigheid”. Is het spektakel altijd van wereldbelang? En zo ja, wie bepaalt dat belang dan eigenlijk, en over welke wereld hebben we het dan precies? Ik probeer met deze vragen geenszins het spektakel te relativiseren. Sommige gebeurtenissen verdienen meer aandacht dan andere, of dat nu vanwege schaal, impact of ernst is. Maar dat betekent niet dat het constant de *spotlight* hoeft te krijgen. Meerdere malen betrapte ik mijzelf erop langzaam in een tunnelvisie te geraken. Alles wat niet paste in het narratief van het spektakel, verdiende geen plek op het podium. Zodoende overschaduwde het andere gebeurtenissen als vanzelf, maar daar is natuurlijk niets vanzelfsprekends aan. Integendeel, het schouwspel *wordt* uitgebuit, om andere zaken de coulissen in te drukken.

In Nederland maakt ondertussen een nieuw spektakel zijn opmars: de Tweede Kamerverkiezingen van 2021. Zonder twijfel verdient ook dit schouwspel onze aandacht, maar precies daarom geeft het ook de uitgelezen kans om het *als spektakel* uit te buiten. Vermoedelijk zal het in elke mogelijke geur, kleur en vorm gepresenteerd worden. Denk daarbij aan de coronacrisis, de toeslagenaffaire, of een nog altijd zeer dreigende klimaatverandering. Los van de specifieke invulling, moet je je echter wel

blijven afvragen wat er dankzij dat spektakel *niet* benoemd, en welke verantwoording *niet* gegeven, hoeft te worden. Dat gebeurt waarschijnlijk met (al dan niet duidelijke) verklaringen, met (wel of niet gegronde) redenen, en met (mogelijk terechte) bombarie en heisa. Spektakels zijn allesbehalve irrelevant en ze kunnen daarom zeer strategisch ingezet worden om andere zaken te verbloemen. Prioriteiten moeten er altijd gesteld worden, maar wees je er wel van bewust op welke manier.

Voor diegenen die daarnaast af en toe (net als ik) de behoefte hebben om ook even te ontsnappen aan “al die ruis”, zijn in deze editie de bekende kritische reflecties te vinden in de vorm van essays, interviews en recensies. Zo schreef Julée Al-Bayat de Ridder een essay over de film *L’Enfant* en recenseerde Venya Patel een boek getiteld *The Recognition Sūtras*. Daarnaast bevat deze uitgave een interview met Jurijn Timon de Vos, waarin hij uitweidt over de verdwenen katholieke status van de Radboud Universiteit.

Ondanks dat we *Splijststof* qua inhoud zo constant mogelijk proberen te houden, verandert er zo nu en dan wel eens wat aan de samenstelling van de redactie. We namen afscheid van (hoofd)redacteur Piet Wiersma en (beeld)redacteur Mark van Doorn. Naast dat zij in hun respectievelijke functies rijkelijk hebben bijgedragen aan de inhoud van *Splijststof*, schroomden zij daarnaast niet om ook anderen te ondersteunen wanneer dat nodig was. Namens de redactie wil ik hen hiervoor nogmaals ontzettend bedanken. Gelukkig kreeg *Splijststof* er ook twee nieuwe redactieleden bij: Sidney de Laat en Vera Naamani. Met frisse moed zijn zij aan de slag gegaan en hebben elk een stuk voor deze editie geschreven.

In ieder geval biedt deze uitgave genoeg leesvoer voor de komende weken (ongeacht of deze iets spectaculairs met zich meebrengen of niet).

Veel leesplezier en tot na de verkiezingen,

Janneke Toonders
Hoofdredacteur



Two Houses

Chance and the Analogy of the Architect in
Darwin and Hume

Jason Day

Introduction

In the *Origin of Species*, Darwin famously rejected the three dominant explanations for the origin of species: that it is caused by intelligent design, by chance or by an innate necessity for development. Darwin instead identified natural selection as the cause of the origin of the species. In *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, Darwin argued that natural selection does not, however, cause variations or determine their favourability. Thus, the relation between natural selection and variation is one of chance. Darwin makes this argument by means of the analogy of the architect. Natural selection is compared to an architect who constructs the living structure of the species from variations which, like stones fallen from a precipice, have already been formed by natural laws before being selected.

I will provide a critique of the analogy of the architect referring to Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. Here it is argued that an analogy cannot be made between a house and nature in order to draw the conclusion that nature is the product of intelligent design. I will argue that Darwin's analogy of the architect is weak not only considering Hume's confutation, but in view of Darwin's own rejection of any analogy between the products of nature and human contrivance in the *Origin*.

However, Darwin's concept of natural laws and chance in the specific sense of probability is strongly influenced by his study of Hume. I will give a Humean account of natural laws as the constant conjunction, which we call necessity, of the sequence of events in nature as ascertained by us. The origin of species can accordingly be understood as the outcome of what I will call "coincidental necessities." I will finally argue that natural selection cannot be understood as the cause or architect of the origin of species, but only as a principle which describes the most probable course of that outcome.

Chance and Chances in the Origin of Species

Darwin's account of the origin of species can be summarised as follows: Of the variations which appear in organisms by what we call chance,¹ those variations that are favourable to an organism's survival have a better chance of being naturally selected.² This means that favourable variations give an organism a better chance of surviving the struggle for existence and of reproducing.³ This increases the likelihood that

1 Charles Darwin, *The Origin of Species, 150th Anniversary Edition* (New York: Signet Classics, 2003), 71. First published 1859.

2 Darwin, *The Origin of Species*, 61.

3 Darwin, *The Origin of Species*, 5.

favourable variations are inherited by offspring and that unfavourable variations are eliminated. After many generations, following this process of natural selection, gradual modifications in a population tend to bring about the emergence of a new species.

Three different meanings of “chance” can be identified in *The Origin of Species*. I will first address the meaning which concerns the general appearance, inheritance and selection of variations in organisms of the same population. According to Darwin, this is the outcome of two factors: the nature of the organism, the most

According to Darwin, variations unequivocally do not appear “by chance” if chance is here taken to mean “without a cause”.

important of the two factors,⁴ and changes in the organism’s surrounding conditions of life. The latter consists of environmental conditions and the complex relations of organisms to one another in the struggle for existence; the most important of all relations.⁵

These conditions of life act either directly on the whole organism or indirectly on the highly sensitive reproductive system of the organism. Every variation accordingly has an efficient cause and all causal factors are governed by many complex laws.⁶

So, according to Darwin, variations unequivocally do not appear “by chance” if chance is here taken to mean “without a cause”⁷ as it is in Lamarck’s concept of spontaneous generation or in the idea that variations are the result of something like the Epicurean concept of *clinamen*.⁸ In accordance with the most dominant view of his time, Darwin argued that chance is only an expression of our profound ignorance of the cause of variations and the natural laws which govern variability.⁹ However, despite our ignorance, we can nonetheless observe general sequences of cause and effect in nature which we can ascribe to the governance of natural laws, though these are imperfectly known.¹⁰

4 This is because nearly similar variations sometimes arise under dissimilar conditions and dissimilar variations sometimes arise under uniform conditions (Darwin, *The Origin of Species*, 10).

5 Darwin, *The Origin of Species*, 379.

6 Darwin, *The Origin of Species*, 485.

7 Darwin, *The Origin of Species*, 71, 128.

8 Darwin would thus not agree to the contemporary idea that errors in the copying process of DNA care uncaused deviations from the default process. Christoph Lüthy and Carla Rita Palmerino, “Conceptual and Historical Reflections on Chance (and Related Concepts)”, in *The Challenge of Chance. A Multidisciplinary Approach from Science and the Humanities*, ed. Klaas Landsman and Ellen van Wolde, (Cham: Springer, 2016), 37.

9 Darwin, *The Origin of Species*, 12.

10 Darwin, *The Origin of Species*, 157.

On the basis of this provisional knowledge of natural laws, Darwin employs chance in a second, probabilistic sense. There are better or worse chances of the appearance, inheritance and natural selection of variations depending on certain complex contingencies.¹¹ I will return to this conceptualisation of chance in the section *A Humean Interpretation of Natural Selection*. For now, it is sufficient to acknowledge that favourable variations have a better chance of being selected and inherited by countless generations, while unfavourable variations are eliminated, until such a great divergence of character has taken place that a new species originates.

Darwin's Analogy of the Architect

In *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, Darwin emphasises a third meaning of chance. In this work, Darwin focuses on giving a detailed exposition of artificial selection. However, he also provides an argument for a statement that he had made in *The Origin of Species*: natural selection does not cause variability but only preserves favourable variations after they have already been caused.¹² The favourability of variations, relative to certain conditions, is not determined by natural selection. Thus, the relation between natural selection and variations is a matter of chance. In order to illustrate this point, Darwin has formulated the analogy of the architect:

I have spoken of selection as the paramount power, yet its action absolutely depends on what we in our ignorance call spontaneous or accidental variability. Let an architect be compelled to build an edifice with uncut stones, fallen from a precipice. The shape of each fragment may be called accidental; yet the shape of each has been determined by the force of gravity, the nature of the rock, and the slope of the precipice,—events and circumstances, all of which depend on natural laws; but there is no relation between these laws and the purpose for which each fragment is used by the builder. In the same manner the variations of each creature are determined by fixed and immutable laws; but these bear no relation to the living structure which is slowly built up through the power of selection, whether this be natural or artificial selection.¹³

In one of his letters to Lyell, Darwin stated that “natural selection is to the structure of organised beings what the human architect is to a building.”¹⁴ In another letter to

¹¹ Darwin, *The Origin of Species*, 346.

¹² Darwin, *The Origin of Species*, 77.

¹³ Charles Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, Volume 2 (London: James Murray, 1868), 248-249.

¹⁴ Darwin to Lyell, 1860, in *The Correspondence of Charles Darwin*, Vol. 8, ed. Burkhardt et al. (Cambridge: Cambridge University Press), 258.

Matthew (1863) Darwin also stated that “by merely selecting the well-shaped stones and rejecting the ill-shaped, an architect called Natural Selection could make many various noble buildings.”¹⁵

The Analogy of the Architect in Hume’s Dialogues

Darwin is known to have studied *Hume’s Dialogues Concerning Natural Religion*¹⁶ in which the interlocutor Philo rejects an argument for design that is made on the basis of an analogy between a house and nature. It is formulated as follows: The perfect

Just as we know with certainty upon seeing a house that it must have been designed by an architect, we know upon observing nature that there must be an intelligent power who designed it.

adaptation of means to ends in nature resembles exactly a production of an intelligent and divine designer. Just as we know with certainty upon seeing a house that it must have been designed by an architect, we know upon observing nature that there must be an intelligent power who designed it.¹⁷ For since the effects resemble each other, all the rules of analogy lead

us to infer that the causes also resemble each other.¹⁸ Philo argues that this is a weak analogy that is “liable to much error and confusion”¹⁹ for the following reasons:

1. The dissimilitude between a house and nature is so great that no analogy can be made between them. Nature and its parts far exceed any human contrivance in size and complexity and are simply not of the same kind; a house is not a living organism. The effects do not resemble each other and therefore, no similar cause can be inferred for both a house and nature.²⁰

2. The property of one part of nature, human intelligence and design, cannot characterise the whole or any other part therein. The principle of reason and design in

15 Darwin to Matthew, 1863, in *The Correspondence of Charles Darwin*, Vol. 11, ed. Burkhardt et al. (Cambridge: Cambridge University Press), 672.

16 William B. Huntley, “David Hume and Charles Darwin,” *Journal of the History of Ideas* 33, no. 3 (1972): 458

17 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 21. First published 1779.

18 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 19.

19 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 20.

20 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 21.

humans is so limited within the scope of nature that it cannot possibly be posited as characterising the cause of or as presenting a model according to which we can understand the whole of nature.²¹

3. It is equally possible that rather than being a product of design, matter contains within itself an infinite number of unknown springs and principles, internal and active causes,²² which necessitate the adaptation of means to end.²³ Here, Philo draws an analogy with mathematics: “the products of nine compose always either nine or some lesser product of nine if one adds together all the characters of which any of the former parts is composed.”²⁴ An ignorant observer might claim that such a perfect regularity is the effect of either chance or design. However, an algebraist knows that this regularity is the work of necessity alone and that it must always result from the nature of the numbers themselves.

Philo concludes that it is most probable that the whole of nature is “conducted by a like necessity.”²⁵ If every one of the springs and principles of organic beings were known to us, we would see that no result other than the perfect adaption of means to ends in nature is possible.

The Eye and the Telescope

In the *Origin*, Darwin rejects any analogy between the products of nature and human contrivance on much the same grounds as Philo. Most notably, Darwin rejects an analogy made between the human eye, the paradigm example of perfection in nature given by proponents of theistic design, and a telescope.²⁶

Darwin admits that to attribute the perfect adaptation of the eye to natural selection seems, at first, to be absurd in the highest degree.²⁷ However, when one recognises that variations cause slight alternations in an organ such as a simple and imperfect eye, that generations of inheritance multiply these variations almost infinitely, that natural selection preserves each improvement, over millions and millions of years, and that numerous gradations of complexity and perfection of eyes are consequently shown to exist in nature, then the perfect adaptation of the eye becomes explicable only on the theory of modification by natural selection.²⁸ Considering the complexity

21 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 24.

22 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 24.

23 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 25.

24 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 66.

25 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 66.

26 Darwin, *The Origin of Species*, 175.

27 Darwin, *The Origin of Species*, 172.

28 Darwin, *The Origin of Species*, 174-176.

of the relations of organic beings to one another and the diversity of structure, constitution and habits which this causes,²⁹ it would be inexplicable if favourable variations had *not* occurred. As there is variability in nature, in both organisms and the environment, it would be an inexplicable fact if natural selection had *not* occurred.³⁰

Darwin argues that the productions of nature, by the accumulation of innumerable slight variations through natural selection, are far greater in complexity and perfection than anything producible by humans and that the many greater powers of nature cannot be limited to, nor presumed to be analogous with, the intellectual power of humans.³¹

Darwin rejects the idea that species are immutable and independent creations of an intelligent designer who continuously intervenes in nature.³² The dissimilitude between natural selection and human design³³ as well as between the productions of

Darwin rejects the idea that species are immutable and independent creations of an intelligent designer who continuously intervenes in nature.

nature and human contrivances, is too great to allow for any such analogy to be drawn. Darwin also rejects theistic design because there are a host of facts that cannot be accounted for on

this view. If species had been independently created, communities of descent from extinct ancestors and the consequent resemblance and analogous variation of organisation in different species would be inexplicable.³⁴ If immutable species had been perfectly designed by an intelligent creator, the fact that there are commonly organs or parts throughout nature which are entirely useless to the organism³⁵ and that the function of any useful organ can change³⁶ would be equally inexplicable.

Moreover, there is no absolutely perfect adaptation of means to ends in nature that requires the explanation of perfect design. The structure of each organism is not the best possible structure under all possible conditions.³⁷ Natural selection does not produce absolute perfection,³⁸ but tends to make an organic being only as perfect

29 Darwin, *The Origin of Species*, 125.

30 Darwin, *The Origin of Species*, 487.

31 Darwin, *The Origin of Species*, 80, 176, 478.

32 Darwin, *The Origin of Species*, 7.

33 Darwin, *The Origin of Species*, 478.

34 Darwin, *The Origin of Species*, 126, 489.

35 Darwin, *The Origin of Species*, 469.

36 Darwin, *The Origin of Species*, 478.

37 Darwin, *The Origin of Species*, 167.

38 Darwin notes that not even the human eye is absolutely perfect, as it does not perfectly correct for the aberration of light.

or slightly more perfect than those organisms with which it comes into competition.³⁹ Just as Darwin argued that chance is nothing more than an expression of our ignorance of natural laws and causes, so he states that expressions such as “the plan of creation” and “unity of design” only serve to hide our ignorance of natural laws and causes.⁴⁰

A Humean Critique of Darwin’s Analogy of the Architect

Given that Darwin rejected arguments for design and any analogy between the powers of nature and the human intellect on the one hand, and the productions of nature and those of human contrivance on the other, it is clearly contradictory that Darwin should give the analogy of the architect in which he does precisely that. This is especially odd since Darwin read Hume’s confutation of a similar analogy in the *Dialogues*.

The analogy of the architect primarily illustrates that the appearance of variations is not caused by natural selection and that the relation between natural selection and variations is therefore a chance relation. Darwin’s analogy is strong in so far as it makes this meaning of chance clear. However, it is weak in view both of Philo’s argument and the arguments which Darwin himself presented in *The Origin of Species*. It is weak in respect to its presentation of natural selection as an architect that intelligently constructs or causes a species as if the latter were a building.

Natural selection is already a metaphor for the preservation of favourable variations and the elimination of unfavourable variations. Darwin states in the *Origin* that “natural selection” is a literally false term⁴¹ which is nonetheless necessary for brevity of explanation. Darwin insists that everyone knows what is meant by, and does not object to, any such metaphorical expressions in the sciences. For example, the attraction of gravity or the elective affinities of elements.⁴² The trouble is, however, that Darwin uses this metaphor inconsistently. This results in often contradictory characterisations of natural selection.

On the one hand, Darwin refers to natural selection as the cause of divergence of character and extinction, to the agency and predominant power of natural selection, to the accumulative action of natural selection, and to natural selection as being the most important but not exclusive means of the modification of species. On the other hand, Darwin refers to the principle of natural selection according to which favour-

39 Darwin, *The Origin of Species*, 195.

40 Darwin, *The Origin of Species*, 499.

41 Darwin, *The Origin of Species*, 77.

42 Darwin, *The Origin of Species*, 77-78.

able variations are preserved and unfavourable variations are eliminated and to the probable course of natural selection. He also states that natural selection is better expressed by Spencer's term "the survival of the fittest."⁴³

Darwin specifically chose to retain his use of the term "natural selection," rather than "survival of the fittest," in order to mark its relation to artificial selection.⁴⁴ By drawing a constant analogy between natural selection and artificial selection in *The Origin of Species*, Darwin was not arguing that natural selection is an intelligent cause of species,⁴⁵ but that we can see how natural selection functions when its principles are applied and manipulated by humans in artificial selection. However, in the analogy of the architect, Darwin contrarily portrays natural selection as an intelligent cause like artificial selection.

Why are these characterisations of natural selection contradictory and which characterisation most accurately represents Darwin's theory of natural selection as the explanation for the origin of species?

A Humean Interpretation of Natural Selection

This can be answered by showing that Darwin's conceptualisation of natural laws and chance is strongly influenced by Hume. In the *Origin*, Darwin clarifies that by nature he means "only the aggregate action and product of many natural laws, and by laws the sequence of events as ascertained by us."⁴⁶ Given that Darwin closely studied Hume,⁴⁷ we can interpret this statement as an articulation of Hume's assertions concerning natural law in *An Enquiry Concerning Human Understanding*. When we experience the frequent succession of a certain species of events, argues Hume, we never observe any necessary connection between them but only a constant conjunction of events.⁴⁸ So, following Hume, what we call "necessity" is the constant conjunction of similar objects⁴⁹ that we observe in nature.

However, we do not need to make the strong ontological claim that natural laws therefore have no innate necessity. It is sufficient to say that because our knowledge of natural laws is incomplete, and because we do not observe "necessity" itself, that we are limited to saying that natural laws only describe observed regularities in nature.

43 Darwin, *The Origin of Species*, 61.

44 Darwin, *The Origin of Species*, 61.

45 Jonathan Hodge, "Contingency, Chance and Randomness in Ancient, Medieval, and Modern Biology" in *Chance in Evolution*, ed. Grant Ramsey and Charles H. Pence (Chicago: University of Chicago Press, 2016), 55.

46 Darwin, *The Origin of Species*, 78.

47 See Huntley, "Hume and Darwin."

48 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 51-55. First published 1748.

49 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 48.

Darwin asserts that natural laws have necessity and that they are fixed and immutable.⁵⁰ But we can temper such a strong ontological claim by considering natural laws to be constant conjunctions in nature as they are ascertained by us.⁵¹

Darwin holds that every event in nature has an efficient cause. Even if we do not follow Hume in saying that a “cause” is only an observed regular connection to a certain effect⁵² and instead admit Darwin’s assertion of efficient causes, natural selection still cannot be understood as the cause of the origin of species. A law is not a cause; it cannot act.⁵³ It is, rather, an observed constancy in causal sequences of events. Therefore, natural selection cannot be said to be both a law and a cause. Natural selection is better understood as a principle:

Natural selection still cannot be understood as the cause of the origin of species. A law is not a cause; it cannot act.

favourable variations are preserved and unfavourable variations are eliminated. This is the most constant outcome of the many complex and interacting natural laws such as growth with reproduction, inheritance, variability, and “a ratio of increase so high as to lead to a struggle for life, and as a consequence to natural selection.”⁵⁴

Natural selection does not cause favourable variations to be preserved or unfavourable variations to be eliminated, nor does it cause the entailing divergence of character and extinction of less improved forms which leads to the origin of species. As a principle, natural selection only stands for the most constantly observed conjunction, between the relative favourability of variations and their accordant preservation or elimination (actually caused by reproduction, inheritance, competition, climate etc.), in the sequence of events which leads to the origin of species.

In any case, Darwin states that a “species” is not something essentially definable, but that it is only a useful term for classification.⁵⁵ So, one cannot say that a species is actually caused or completely constructed, like a house, at any moment. Nor can natural selection be understood as an architect that causes species, for it is only an observed constant conjunction of causal events. Natural selection is therefore not a cause that externally acts on species as the analogy of the architect suggests.

A Humean account of natural laws allows us to make sense of what Darwin means when he speaks of “chance” in a probabilistic sense. Darwin argues that some factors

50 Darwin, *The Variations*, 204; *The Origin of Species*, 428-429.

51 In *Variations*, Darwin abandoned the idea held in the *Origin* (507) that natural laws are set in place by God, citing the problem of evil.

52 Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 48.

53 Curtis Johnson, *Darwin’s Dice: The Idea of Chance in the Thought of Charles Darwin* (Oxford: Oxford University Press), 52.

54 Darwin, *The Origin of Species*, 507.

55 Darwin, *The Origin of Species*, 504.

have a greater weight or force⁵⁶ than others in the accumulative action that brings about the origin of species. For instance, the complex relations between organisms are more important than changes in climate, and natural selection is the most important factor in the modification of species. Because Darwin attributes different weights to certain factors,⁵⁷ he can speak about the better or worse chances for individual survival, reproduction, inheritance and modification of species given certain conditions. This ascription of different weights and authority to certain factors in proportion to each other, as we find them to be more or less frequent, is precisely what Hume called probabilistic reasoning in the *Enquiry*.⁵⁸ In this respect, Darwin refers to the “doctrine of chances.”⁵⁹

Darwin’s statements concerning “the probable course of natural selection”⁶⁰ now become comprehensible. Laws are not formulated in observation of any ontolog-

Darwin’s task in The Origin of Species is to ascertain the springs and principles of nature that explain the outcome of the origin of species.

ical and necessary connexion between events, but only describe the constant conjunction of sequences of events as ascertained by us. Because our ascertainment of these events is always incomplete, laws describe only the most probable course of events which lead to regular outcomes. Natural laws are thus probability statements.⁶¹ Natural selec-

tion, as an outcome of natural laws, describes the most probable course of the origin of species. Favourable variations tend to be preserved and unfavourable variations tend to be eliminated, leading to divergence of character and finally to the origin of species.

Darwin’s task in *The Origin of Species* is to ascertain the springs and principles of nature that explain the outcome of the origin of species. In doing so, Darwin rules out chance and theistic design as causes. However, Darwin’s theory of natural selection also excludes Philo’s postulation that all of nature is necessitated in a manner analogous to a mathematical sequence. While a mathematical sequence is necessitated by the nature of numbers alone, the sequence of events that leads to the appearance, inheritance and selection of a variation is not necessitated by the nature of organisms

56 Darwin, *The Origin of Species*, 40.

57 Darwin’s ascription of chances is compatible with but too imprecise to be considered a form of statistical probability Hodge, “Contingency, Change and Randomness,” 42; Johnson, *Darwin’s Dice*, xii.

58 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 27-28.

59 Darwin, *The Origin of Species*, 15.

60 Darwin, *The Origin of Species*, 78.

61 Johnson, *Darwin’s Dice*, 8.

alone.⁶² An organism's structure, constitution and habits are rather the result of many complex contingencies. Darwin states that "divergence of character is not a necessary contingency"⁶³ and that there is "no evidence for the existence of any law of necessary development."⁶⁴ The adaption of means to ends in nature is therefore not innately and singularly necessitated in the same way that a sequence of numbers is. Philo's alternative analogy to the analogy of the architect is therefore weak. There is not just one sequence of events that leads to the origin of species, but a complex interaction of many sequences of events whose respective constancies of conjunction is described by natural laws.

It can finally be argued that the ways in which natural laws interact are not necessitated, even though each natural law has necessity at least in Humean terms. There is no law which governs all-natural laws, none apart from the sequences of events which a law describes, which would necessitate their interactions and the outcomes thereof. In this sense, the interactions of natural laws can be called coincidences. This means that there is no pre-determined sequence of events that results in the origin of species. There are only particular sequences of events which have a greater or lesser weight in the outcome produced by their coincidence than others.

Conclusion

Thus, the origin of species is the probabilistic outcome of "coincidental necessities."⁶⁵ Natural selection is the principle that describes the most constant outcome or probable course of these coinciding necessities in the origin of species. Darwin's analogy of the architect does not facilitate such a conclusion, referring as it does to natural selection as the cause of the origin of species. The analogy is, in Philo's words, liable to much error and confusion. As for why Darwin used such an analogy despite having read Philo's confutation of a similar analogy, I can find no reasonable explanation.

I agree with Darwin that metaphor and analogy are required in explanation of his and indeed any scientific theory. We cannot completely know and fully describe any sequence of events in nature let alone the complex interactions between chains of these sequences. The human mind, as Darwin says, cannot possibly grasp the full effects of many slight variations accumulated during an almost infinite number of generations.⁶⁶ Therefore, metaphors and analogies are required to explain events in nature without requiring complete knowledge of nature. Yet it remains the case that

62 Darwin, *The Origin of Species*, 5.

63 Darwin, *The Origin of Species*, 361.

64 Darwin, *The Origin of Species*, 379.

65 Because the origin of species is the outcome of coincidental necessities, the origin of any species cannot be predicted with certainty even if one had complete knowledge of all natural laws and causes.

66 Darwin, *The Origin of Species*, 499.

there are strong and weak analogies. I suggest that a strong analogy is one which increases the explanatory power of a theory while minimising possible misinterpretations of that theory.

The analogy of the architect is weak in this sense. While it increases the explanatory power of Darwin's notion of the chance relation between natural selection and variation, it more greatly increases misinterpretations of natural selection as the cause of the origin of species. Strong analogies are integral, not only to the analytic strength of an argument⁶⁷ but to the critical and public reception of a scientific theory,⁶⁸ few of which have been so fraught with misinterpretation as Darwin's theory of natural selection. Strong analogies are important because, in many respects, the history of science can be characterised as the survival of the fittest analogies.

67 Benjamin C. Jantzen, *An Introduction to Design Arguments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 106-108.

68 Michael Ruse, "Darwinism and Mechanism: Metaphor in Science," *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 36 (2005): 286.

SPLIJT|STOF

ZOEKT|HOOFDREDACTEUR



Figure 1: Oedipus Brewery © Ted van Aanholt

Philosopher on the Job Market

Ilaria Flisi



Alex Groen

Always be a philosopher (and drink beer)

A few years ago, I would have never imagined myself writing about beer. When I was living in Italy, I did not even like beer. At some point, pilsners appeared in my life but they did not look like a particularly original choice. IPAs seemed much more interesting. Then I started working in a bar, and I discovered the magical properties of sour beers. In case you are in need of a recommendation, among my favorites are: Rodenbach Gran Cru (6% ABV), Vibrant P'océan (a collaboration between Rodenbach and Dogfish Head, 4.7% ABV), Florida Weisse (Thornbridge Brewery, 4.5% ABV), Blos (brewed by Nevel Artisan Ales for Café De Kluizenaar, 5.5% ABV). Yet, one of the beers that literally stole my heart was Studio Oedipus no. 30 (4% ABV), a delicious raspberry Berliner Weisse with a beautiful pinkish color. This is where our story begins.

Admittedly, this interview started in quite an unusual way. What normally happens is that, during our editorial meetings, we decide to interview a person for a section of the magazine, and one of the editors (me in this case) volunteers to do the interview. What actually happened this time is that my initial timid excitement about Oedipus brewery fermented over time, and lead me to write an email and ask if there was a way – *any* way – to write a piece about philosophy and beers that involved their brewery.

My email travelled here and there, and finally arrived at Alex Groen, who, besides working behind the bar at Oedipus, studied (and recently started studying again) philosophy. I was lucky enough to be given the possibility to visit the brewery. Such an event had to be captured and photographed. Therefore, a *Splijstof* delegation composed of Ted, our web and design editor, and I went to Amsterdam on a cold Saturday afternoon to meet Alex.

If you have ever visited Oedipus' website or seen their labels, you know what I mean when I say that the brewery has a colorful style. After so many months of Zoom interviews, it feels nice to actually see an interviewee (no worries, corona rules were being followed). Alex welcomes us with a friendly and open attitude, and a low and slightly husky voice. A combination of characteristics that makes me feel calm and comfortable immediately. He shows us the big tanks where the magic happens, and

the back room where a huge machine extends its two arms as if it wanted to hug the alcoholic nectar placed in the center one last time before putting it into bottles and cans. We also see a few barrels that were once filled, Alex explains, with wine or whisky, but that are now used to add flavor and body to beer. In September, Oedipus has released the second beer of a trilogy (the third and last beer still has to come out, so stay tuned!) brewed following a special method called *bière de coupage*. This technique consists of blending old and new beer together, allowing them to work in synergy. Like in a relationship between grandparent and grandchild, young beer gives old beer new



Figure 2: The Tanks © Ted van Aanholt

vigor, and the old beer adds complexity and depth to the young one. More specifically, Studio no. 23, the first beer of the trilogy and one of Alex's favorites, is made blending two parts grisette with one part Berliner Weisse aged in a red wine barrel. Studio no. 35, the latest one, is composed of one part grisette blended with two parts of a saison aged in a red wine barrel and refermented with *Brettanomyces*. We take a

moment to look around and then we move back to our starting point, where we sit comfortably, and Alex offers us a beer. Ted accepts. "What kind of beer do you like? IPA, blonde, sour...?" Alex asks naming a few popular beer styles. I guess it is about time to see what kind of person Ted is.

"Sour," Ted answers firmly.

Alex walks behind the bar and grabs a Polyamorie (mango sour, 5% ABV) for Ted and a País Tropical (session IPA, 4.5% ABV) for himself.

"Why did you start working in bars and how did you end up at Oedipus?" I ask after checking with Ted that the recording has started, and that the voices can be heard well. Imagine coming all the way to Amsterdam and, only after being back in Nijmegen, finding out that the only thing that got recorded was the music they were playing inside the brewery.

"In the beginning, it was just a student job." Alex begins, probably anticipating my question. "I was studying, I needed a job but I didn't want to work in a supermarket and there was a small bar in Utrecht, where I was living back then, that was hiring. They didn't ask for any experience so I just started there. After my Bachelor, I moved to Den Haag and then to Amsterdam and, in the meanwhile, I got my beer diploma and started to work in a bar called Proeflokaal Arendsnest. It is a really nice bar in the center of Amsterdam with more than 50 beers on draft, and they only do

Dutch beers. That was amazing but then corona happened and my contract wasn't extended. Luckily, Oedipus was hiring because they just opened the Badhuis in Amsterdam-Oost so I started working here."

"And when did you develop a serious passion for beers?"

"A couple of years after I first started working in Utrecht. I remember that I felt very special when I stopped drinking regular pilsners and switched to La Chouffe or Duvel (both Belgian golden strong ales and both around 8% ABV)." We all giggle a bit because we have all felt very special when we started ordering something different from a pilsner on draft while, as Alex points out, pilsners are a very interesting style too. "But then one day I was in a bar with a friend and I tried my first Orval (Trappist ale, 6.2% ABV)." Alex continues. "That was my *eureka* moment. I said to myself 'if beer tastes like this, then I want to know everything about it.'"

"Oh, so that's how you started the journey to become a beer sommelier?" I ask remembering that, during our first Skype call, Alex mentioned a beer diploma.

"Well, kind of. A colleague of mine was doing the course to become a beer sommelier. I thought it was cool and I decided to give it shot."

"Cool!" I exclaim. "How does that work?" Maybe this is a sort of beer-course-chain in which someone does the course, talks about it, makes other people interested, other people do the course, talk about it, make even more people interested and so on. What a wonderful world that would be!

"It is an internationally recognized diploma." Alex starts explaining. "Officially, the diploma is given out by an institute in Germany and Austria. However, two out of the three levels that compose the diploma can be obtained in the Netherlands. The first level consists of ten classes of four hours each. You get an explanation of the basics of beer and of the brewing process, and it includes beer tasting. After that, you have to do an exam. Usually, you are given a short list of twenty possible styles that can be tested in the exam. During the exam itself, you have to recognize the style of about six beers based on their color, taste, and look. The second level is similar but more intense: there are twelve or thirteen classes and each class involves an in-depth explanation of one aspect of the science behind beer. So, one class could be a lecture on yeast, another a lecture on hops and so on. The third level is really awesome because you get to go to Austria to receive your diploma." Alex concludes, still visibly enthusiastic about the whole experience.

All of a sudden, the fact that we both share not only our passion for philosophy but also our enthusiasm for beer and for working in bars (although I clearly have less experience and knowledge than Alex), hits me. There are indeed some obvious reasons why one might like working in a bar. First, as Alex points out, it is a very common job for students. Second, it is a kind of job that sociable people tend to like because it gives the possibility of being around and talking to people. Yet, the high number of philosophy students who do this kind of job makes me wonder whether there is some

sort of deeper reason why we (I am not speaking on behalf of all philosophy students in the world, not even in the Netherlands, but still) like it so much. Unable to answer this question myself, I turn it to Alex.

“When I started, I didn’t really like it. I was a bit scared by the constant interaction with people.” Alex starts answering. “But then, I realized that everyone goes to bars to have fun. All you have to do as a bartender is to give them the tools to have a nice time. Everyday life tends to be so serious and so busy but then you enter into a bar and you get transported to another dimension. It’s a sort of holiday from yourself and an outside-life experience. Even time seems to be standing still. You can talk to someone without realizing that the hours go by. This makes the atmosphere in bars very nice also for those who are working. Most of the time you see happy people.” Alex pauses. “Sometimes even annoying people but that’s part of the deal.” He adds chuckling. “Especially if I work over the weekend, it almost feels like I am not even working. I can just have a nice time with my colleagues and with the guests.”

I reflect a bit on the beginning of Alex’s answer. It reminds me of a scene that I witnessed this summer while I was working. One evening, I was on my own behind the bar. Besides taking care of the remaining guests, I had to close the terrace so I went outside. There were still a few people inside, in particular a couple who comes quite often. At one point, the guy stands up and comes to the bar to pay. I see him from outside, so I start walking inside towards the register. While walking, I notice that the guy is looking at the girl who is with him with an intense look. The kind of look you have when you are very proud of being with that particular person. The girl notices it, blushes, and they smile at each other. I was witnessing this whole scene from behind, the perfect angle to see its full development, and it gave me this insight, which might not be entirely philosophical but really changed my perception of the job I am doing. Like in Adam Smith’s theory of the invisible hand, where, by pursuing my own self-interest, I fulfill everyone’s best interest, I fulfill the couple’s best interest (giving them nice food, drinks and, hopefully, a nice date) by pursuing my own self-interest (not being fired, doing my job well, getting paid for my hours...). But maybe this is too much of a cynical and economic way to put it. What really touched me of the scene was the feeling of being and, at the same time not being, part of their story. I felt like a participant spectator. On the one hand, I am a participant and I am part of their story because, as Alex said, I am giving them the tools to have a nice date. I could also make it hard for them to have a nice time. I could be very rude or I could forget their orders, for instance. Hopefully, they will remember their date with pleasure. Yet, on the other hand, I am also a spectator and I am not part of their story. It is *their* story. I am only looking at it from behind the bar.

I realize that I zoned out for a while. “So, you started studying philosophy in Utrecht?” I ask, trying to go back to the early days of his philosophical interests.

“Yes, I honestly didn’t know what I wanted to study.” He admits. “I was interested in philosophy but I also didn’t really know what it was about because I didn’t have this

“And then?” Now I am curious to know if his interest in philosophy just died out at some point.

start a Master until I found something that really inspired and motivated me. In the meanwhile, other things happened. I got a manager position in a bar and, all of a sudden, I realized that I had been working full time for four years. Back then, I was working so many hours per week that I ended up hating my job in bars. It was like waking up from a long sleep. That was the moment when I decided to start studying again.”

“I am doing a Master in Filosofie van Cultuur en Bestuur. One of the conditions of this Master is that you have to combine it with another Master, so I went for a Master in political science. Global Environmental Governance, Sustainability and Climate Change, it’s called.”

SPLIJT|STOF 27

“I was in a debating club in high school, and I have always been interested in politics so I thought that a Master in political science was a good option for me.”

I ask Alex if he sees any connections between the two Masters he is currently doing.

“I am definitely trying to combine them because I have to write two theses at the end so it would be handy if there was some overlap.” Alex begins with a pragmatic but indeed astute answer. I do not know many people who would enjoy writing two

theses back-to-back. “Yet, besides that, I think my specialization is quite tied to philosophy in that it aims at exploring our attitudes towards nature and towards the world around us. Philosophy can actually be of great help to political science here. In every age philosophers have said ‘now philosophy is more relevant than ever’ but I do actually think that this is particularly true for our age. In a moment in which



Figure 4: Alex Groen © Ted van Aanholt

everything is becoming so scientific, in which capitalism teaches us that something is valuable only if it can be counted in monetary terms, philosophy is extremely relevant.”

“What do you mean?”

“Well, we can see it with populism and fake news. People are not trained to be critical and I think philosophy would be able to teach people to think for themselves. Of course, people cannot be forced to read Heidegger or Hegel but they should be asking themselves why the things around them are as they are and why the events happen the way they happen.”

It might be just me but I have never seen as much interest in beer and brewing as in the last few years. So many people have recently developed a real and great passion for this (not only) blonde alcoholic beverage. Some have started brewing beers at home with friends. Others have even found a way to make a living out of it. I express my thoughts aloud and ask Alex “Do you have an idea why special beers are such a thing now?”

Alex starts answering without hesitation as if he ruminated on this topic already and found a convincing answer. “I think it’s part of a broader phenomenon that started, at least in the Netherlands, in the 1980s but that has definitely accelerated in the last ten or fifteen years. People are being more careful about what they buy and about what they put in their bodies. We now have superfoods, homemade bread, growing

numbers of vegans, vegetarians and even those who still eat meat or fish are more careful about its provenance. The consumer culture is changing. People are getting fed up with mass-produced products whose taste is very bland and whose quality is iffy. People are starting to look for special flavors, for high quality and uniqueness.”

“Is this something you are trying to do at Oedipus too? To give an experience that is not just about the drink but also about the food, the music, the style?” I ask while looking around. A powerful but comforting smell of soup hit us as soon as we entered the brewery. We did not quite know where it came from until now, when a curly-haired guy named Wiard joins us and sits on the couch in front of me. After a few minutes, Lien appears from a door that I did not notice before, wearing baggy blue trousers and holding a small bowl of red soup. Lien offers the soup to Wiard, he tastes it and nods as sign of approval.

Alex witnesses the soup trial, then turns to me and exclaims “Absolutely! Oedipus brewery has a very dynamic atmosphere. You are always surrounded by beers, good food, and music.”

The beer-food connection makes me think of the Amsterdam symposium on the history of food I attended last year. I start telling Alex about it, and about how some of the speakers discussed the differences between the production of coffee and the production of wine. Coffee is usually produced by poor countries for rich countries, while wine is produced by rich countries for rich countries. This parallel raised many questions of inequality among the speakers at the symposium. While I was preparing the questions for this interview, I realized that beer does not really seem to fit the coffee-wine parallel even if, like coffee and wine, beer seems to be living its golden age. You can become quite successful by brewing beers without having a big company behind you. This rarely happens with wine and even more rarely with coffee.

Alex seems to agree with me and adds his own thoughts to mine. “What I really like about the history of beers is that they are very connected to a certain place. For instance, pilsners are originally from the Czech Republic, where the soft water coming from a well close to the Radbuza River gave this beer style its peculiar taste. It wouldn’t be a pilsner without this particular water (try for instance Urquell, 4.4% ABV). Or think about IPAs, whose typical bitterness is given by the high percentage of calcium present in English waters. Back in the days, beer was part of the household, it was a sort of everyday drink because in the Northern countries it was simply too cold to grow grapes. Nowadays the beer industry has its own problems of inequality. Most of the companies are owned either by Heineken or SABMiller or InBev, which have some water sources in South America and, as it turned out, they are not always behaving fairly towards the local employees and the population at large.¹ I think that

¹ See the scandal that involved Heineken a few years ago about the exploitation of women working in its African breweries <https://www.theguardian.com/news/2019/feb/12/heineken-claims-its-business-helps-africa-is-that-too-good-to-be-true/>.

the inequalities you mentioned about the coffee or wine industry are still there but they seem to be more related to the companies themselves than to the kind of product they sell.”

A few years ago, I was presented with this piece of evidence by a friend of mine: people who love *Harry Potter* tend to like *The Lord of the Rings* less (and vice versa). There definitely was not a deep scientific truth behind this statement but I found out that, for some reason, it was quite an accurate description of people’s likes and dislikes. Since then, I found myself in many “either *Harry Potter* or *The Lord of the Rings*” situations, starting from the classic battle between salty and sweet snacks. The preference for either wine or beer is a classic situation of this sort. People who love beer tend to like wine (a bit) less. And even those who claim to love both equally deep down prefer one of them. The following comment made by Alex convinces me even more of the truth behind the “either *Harry Potter* or *The Lord of the Rings*” situations. “Beer is more honest than wine, and the brewery subculture is less competitive than the wine subculture. Breweries help each other. Beer is also inclusive in a way that wine isn’t. Two or three years ago, I was travelling in Peru, and I found the smallest brewery in the middle of nowhere. It was owned by three guys who went on holiday together and tried a craft beer that they had never tasted in their home country. They liked it so much that they started making craft beers themselves in Peru using local ingredients. It was a fantastic beer and a fantastic experience.”

At this point, I realize that the clock is ticking and that I want to know more about Oedipus. Therefore, I ask Alex about how the brewery was founded.

Alex must know the story quite well because he starts answering promptly adding some fun facts here and there. “Three of the four founders worked together at the Beer Temple in Amsterdam, which is an American beer bar. Because of their job, they had the chance of trying many beers that were not on the Dutch market yet, and they got inspired. They started brewing and they went totally crazy. They were brewing at the place of one of them and the first year they made so many beers that they completely filled up all the fridges he had. Then they decided to open a company. They needed a name, and they thought about something they all had in common, namely the love for their mothers. That’s how Oedipus was born.” The reference to Freud is too obvious not to laugh about it. Then Alex adds, “Many other breweries founded around those years share the same story. They all tried to fill a gap in the Dutch beer culture.”

This summer, when cafés were allowed to open again, my boss changed the beer menu quite drastically. What I had learned about the beers that were previously on the menu was not useful anymore and, to be completely honest, I was a bit tired of repeating to the guests the characteristics of each beer only based on the information my boss (or some more experienced colleagues) gave me. I decided that it was about time to learn the different beer styles myself, to try them out and to be able to give more helpful and more constructive recommendations to the guests. As every philosophy student, I started my journey towards a greater understanding of the beer world

not from practice but from a book. I did some research and, eventually, I found a book titled *The Complete Beer Course. Bootcamp for Beer Geeks* by Joshua Bernstein, an American beer journalist and critic. In the introduction, Bernstein says that this is the best time in history to be a beer drinker but it is also the most confusing one because of the humongous choice we have. Looking at the Oedipus website, I wonder what their approach to this is. They do have some year-round beers (one of my favorites is the Swingers, lemon gose, 4% ABV), some seasonals and then there is the Studio section, which is absolutely crazy cool. So, what kind of choice is Oedipus trying to give?

Alex listens to me patiently and then comments. “I actually think Oedipus is not really following trends. Now, for instance, New England IPAs and hazy IPAs (a good one is Can-O-Bliss Hazy IPA by Oskar Blues 7.2% ABV) are a big thing, or pastry stouts (an example, Caramel Fudge Stout by Kees 11.5% ABV) but we do not do that. The first beer that was ever made at Oedipus was the Mannenliefde (6% ABV),



Figure 5: Studio No. 35 & Studio no. 32 © Ted van Aanholt

a saison, which was a very popular style at the time but they never made a classical saison. If you check any Oedipus saison, you can see that there’s always a twist in it, like lemongrass or pepper. Oedipus is also trying to give a very specific identity with its own peculiarities to each beer. I think that has to do with the fact that Oedipus was founded with an ideology behind it. The Mannenliefde was meant to break the stereotype of beer as a mainly masculine drink. The label was, and still is, pink, and the whole design is inspired by openness, diversity and vulnerability. Mannenliefde wanted to give the message that beer is for everybody. What you say about the humongous choice we now have, beer-wise, is true but I think it’s an advantage and an interesting aspect of the beer culture over the wine culture, for instance. Beer gives so many possibilities to experiment with and to express different identities that, if people are really interested in it, they can find what suits their personality best.”

“And where does the experimentation happen?” I ask. I did not miss Alex’s quick and subtle reference to the wine culture. Classic “either *Harry Potter* or *The Lord of the Rings*” situation, as I said. Beer 2, Wine 0.

Alex luckily does not see me giggling, and replies. “Well, we try to keep improving every beer, although there are some beers that we do not change anymore (like the

ThaiThai, spicy tripel 7% ABV). Yet, if you are referring to the real experimentation, that happens with the Studio series. Of course, this also means that sometimes experimentations fail. Once, for instance, all the bottles exploded because the fermentation went wrong.”

“Where do you take inspiration from?” I am now quite interested in finding out what the steps that lead you from “Oh! This painting is cool!” to “I want to make a beer out of it!” are.

“Inspiration can come from everywhere!” Alex exclaims enthusiastically. “For instance, Studio no. 24 (black session IPA, 6.5% ABV) is inspired by John Coltrane’s *Giant Steps*. We also made a lemon tart ale (Studio no. 32, 7.5% ABV), which is inspired by Massimo Bottura, the chef and owner of Osteria Francescana, and his ‘Oops, I Dropped the Lemon Tart.’” My face lightens up when Alex utters this sentence. I lived in Modena, where the Osteria Francescana is located, for three years while doing my Bachelor. I do remember that when I first started watching the Netflix documentary series *Chef’s Table* I saw that the first episode of the first season was about this little three-Michelin-star restaurant in Modena, which, of course, I only knew from the outside. It was almost surreal to see all the streets where I used to walk every day in a series. Alex continues. “But inspiration can also come from something completely different. Studio no. 27 (5% ABV), for example, is a wild ale made in collaboration with ARTIS Micropia, the first museum of microbes. I think that’s also why philosophy and beers are similar, so to say.” He concludes.

“Ah! Gotcha!” I think. “What do you mean?” I quietly say.

“It’s just the mindset. Philosophy teaches you not to take things for granted, to ask yourself why things are the way they are. The same goes for beer. The same kind of curiosity pushes you to want to know why a beer tastes like that or why these hops give a certain flavor.”

“Is it your piece of advice for philosophy students?” Ted asks.

“Yes,” – Alex says turning towards him – “just make sure to keep the philosophy mindset, always be critical, ask questions and keep thinking. There will always be new things to discover. Oh, and keep drinking beer.”

We all laugh again. I do not have any other questions; I am quite happy and satisfied with the material I have. Ted stops the recording. Alex asks us if we want one last beer before leaving. This time I accept as well. Alex stands up, goes to the fridges and comes back holding a Studio beer with a beautiful blue and yellow label. It is Studio no. 35 (6.5% ABV). Wiard, the curly-haired, joins us again. We chat for a while, with the same easiness and pleasure that you feel when you are talking to your friends. Yet, it is getting dark and it is time for us to leave.

In case you included trying out new beers among your new year’s resolutions, let *Splijtstof* help you! There already are quite a few names of good beers here and there

throughout the article. Yet, in case that was not enough, here are two top 5 lists of Oedipus beers made by Alex (who wants you to know that he is a very sour person, which explains why his lists are mainly composed of sours).

Alex's all-time favorites (some of them might not be available anymore):

- Studio no. 20 (Wild Riesling Ale, 7% ABV)
- Studio no. 23 (Saison BA, 6% ABV)
- Studio no. 18 (Grisette with Brett, 4% ABV)
- Unreal (Golden Sour Ale, 6% ABV)
- Gaia (IPA, 7% ABV)

Alex's normal-everyday favorites (available all year round):

- Gaia (IPA, 7% ABV)
- Swingers (Lemon Gose, 4% ABV)
- País Tropical (session IPA, 4.5% ABV)
- Rubberen Robbie (Smoked Porter, 6.5% ABV)
- Polyamorie (Mango Sour, 5% ABV)



Time and morality

How the passing of time in *L'Enfant* evokes a sense of moral acknowledgement

Julée Al-Bayaty de Ridder

In Jean-Pierre and Luc Dardenne's 2005 film *L'Enfant*, protagonist Bruno's (20) girlfriend Sonia (18) has just given birth to their child, Jimmy.¹ Both unemployed, they are barely surviving off her welfare cheques and his crimes, until Bruno decides to sell their baby for a large sum of money to a black market adoption without Sonia knowing. What he sees as a quick fix for their financial instability, she interprets as an utterly disturbing and sickening act. Feeling guilty for the shock he has caused her, Bruno eventually buys the baby back but is then turned down by Sonia. Eventually, Bruno ends up in jail after yet another petty crime. The film ends when Sonia comes to visit him in jail, and we see them embracing one last time in a moment of shared despair and anguish.

While viewing *L'Enfant*, the viewer may have an initial experience of apathy, anger or irritation towards Bruno and his apparently immoral choices and actions with regard to his relations to Sonia and their child Jimmy. Consequently, the viewer might like to condemn Bruno for the immorality of his decision to sell their baby to solve their financial and socio-economic problems. However, by applying Stanley Cavell's theory to interpret the morality of Bruno's actions, the film suggests that it is not necessarily Bruno's responsibility to change his choices, but instead the viewer's responsibility to acknowledge him as a human being, a moral agent. This does not mean we ought to accept and tolerate him, but instead, we could recognize his presence in the world and consider his choices with respect to his socio-economic context. Thus, the film appeals to and questions the rigid and universal moral rules Western society has imposed on human beings, thereby shedding light on the relativity and subjectivity of morality itself. By bringing Gilles Deleuze into this discussion, we can start to realize how post-war films like *L'Enfant* and their corresponding society seem to be precarious and devoid of meaning, intention or direction. This is discernible in the seemingly random objects on screen, the physical space in which the characters find themselves and in the way time passes throughout the film. Thus, this paper attempts to morally acknowledge Bruno and consider his socio-economic context with regards to how the film portrays setting, duration, objects and human interaction. Important to note is that both Cavell and Deleuze have not written about *L'Enfant*. Instead, their concepts will be applied to further understand why the viewer might have an initial apathy or resentment towards Bruno and his seemingly immoral behavior, and how this feeling can be transformed into acknowledgement. In part I and II, we will discuss Deleuze's conceptions of space and objects in order to situate Bruno and Sonia's (economic) status, their relationship and their lack of autonomy

1 Jean-Pierre Dardenne and Luc Dardenne, dir., *L'Enfant* (Sony Pictures Classics, 2005), DVD.

in the physical spaces they inhabit and the objects with which they are surrounded. In part III, we will look at how Deleuze's concepts of time and the consciousness of passing time stands in relation to Cavell's understanding of morality. Lastly, part IV invites the shift from Bruno's condemnation to his moral acknowledgement by questioning Western normative morality according to Cavell's ethics.

(Empty) space

In *Cinema 2: The Time-Image*, Deleuze explains why European post-war films have become dominated by the concept and thematization of time. Films in this era, according to Deleuze, are subjected to the experience and consciousness of time. This

By making the hut by the river an essential, yet hostile, space in which the characters frequently find themselves, the arbitrariness and worthlessness of their actions and existences are heightened.

results in the agency and responsibility of the viewer to realize that *time itself* also plays a role. Deleuze argues that these post-war films, defined as “optical and sound situations,” tend to depict aimless characters in “any-space-whatever.”² In contrast to these optical and sound situations are sensory-motor situations depicted in pre-war films

in which the setting “is already specified and presupposes an action which discloses it.”³ The characters in “any-space-whatever” seem to *find themselves* in this space, and their aimlessness is conveyed through their “disconnection or vacuity.”⁴ The individuals inhabiting it seem to be accustomed to their physical situation and treat it as natural and normal, despite the space's lack of meaning and inability to provide basic warmth or comfort. This heightens the viewer's uncanny feeling, since “we no longer know how to react to [these situations], in spaces which we no longer know how to describe.”⁵ We are thus placed in an “empty space.”⁶

In *L'Enfant*, we often see Sonia and Bruno return to a dilapidated hut by a river, which is only reached by traversing a dangerous and busy road, crossing a bridge and then walking down steps between rugged bushes.⁷ In the first scene where Sonia and Bruno are outside the hut, she playfully trips him, they embrace affectionately, and

2 Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 5.

3 Gilles Deleuze, *Cinema 2*, 5.

4 Gilles Deleuze, *Cinema 2*, 15.

5 Gilles Deleuze, *Cinema 2*, xi.

6 Gilles Deleuze, *Cinema 2*, 5.

7 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:02:54 - 00:08:08.

she says “I’m happy” despite the fact that Bruno was unreachable during her labor.⁸ Noticeably, Bruno is thinking of something else while embracing Sonia and their child (i.e. of money), and thus abruptly ends the embrace and says “let’s go.”⁹ Until this moment, the viewer has not noticed any genuine affection or care from Bruno towards Sonia and their baby. Their picturesque embrace featuring the father, the mother and the baby, seems out of place in the gray, hazy and industrial setting, with background noises of the gushing river and the scraping of pebbles. They seem accustomed to the surroundings, returning to the hut by the river several times throughout the film and treating the space as a home. However, the space is noticeably *not* of a homely nature: it is barren, abandoned, and seems as if it could collapse at any given moment. Moreover, they never sleep or live in the hut; it is merely a place where Bruno stashes some belongings. They often seem to randomly ‘show up’ there without any decisive goal and without really knowing how they ended up there, thereby displaying the vacuity of the space and the characters it accommodates. Such a type of space “take[s] on an autonomy” and becomes for the viewer an “instance of pure contemplation.”¹⁰ Thus, contemplation is not created by how the characters influence the space devoid of value, comfort and relief, but instead by the *space itself* which influences the characters’ behavior and mindset. The scenes by the hut are, counter to the viewer’s expectations, not about Bruno and Sonia as autonomous agents, but rather as meaningless objects altered and shaped by their surroundings. By making the hut by the river an essential, yet hostile, space in which the characters frequently find themselves, the arbitrariness and worthlessness of their actions and existences are heightened. Moreover, Deleuze argues that through the “descriptive power of color and sounds, [the optical and sound situations] replace, obliterate and re-create” the space which the characters fill.¹¹ The space is determined by the colors and sounds of its objects (i.e., the river, the pebbles, the industrial background) which display a harsh climate which the characters, in vain, attempt to tame. The affectionate embrace is juxtaposed with the uncanny and hostile visual and aural surrounding, thereby emphasizing Sonia’s desperate attempt to form a stable relationship and Bruno’s inability to provide or feel affection.

The space itself, and its ability to stand in juxtaposition to the characters’ physical affection, establishes an image of Bruno and Sonia’s socio-economic status. This status prevents them from living and being in a safer, more stable and more heart-warming environment which could foster their relationship. Instead, the physical circumstances in which they find themselves affect their choices. The dilapidated hut which Bruno could call ‘home’ and in which he finds himself, directly affects and

⁸ Dardenne and Dardenne, *L’Enfant*, 00:08:00.

⁹ Dardenne and Dardenne, *L’Enfant*, 00:08:00.

¹⁰ Deleuze, *Cinema 2*, 16.

¹¹ Deleuze, *Cinema 2*, 12.

forms his immoral actions. By recognizing his low standard of living, we are perhaps able to acknowledge his physical and social surroundings and the financial difficulties he faces on a daily basis.

The precedence of objects

Objects within Deleuze's empty spaces also influence the characters, their movements and choices. Deleuze argues that the objects *themselves* "take on an autonomous, material reality which gives them an importance in themselves."¹² This means that, instead of characters influencing or controlling their surroundings, the *world* influences *them* as they "see and hear the things and the people, in order for action or passion to be born."¹³ The body ceases to be a vessel of determination, intention or direction, and is thus wholly dependent on the objects by which it is surrounded. By focusing not on the characters and their bodies' actions, but instead on the objects, the arbitrariness of the objects is illuminated and heightened. The characters in these empty spaces, these optical and sound situations, have no agency, power or control over the objects and spaces in their vicinity, and are therefore unable to "adapt" or "modify" them as individuals usually are able to.¹⁴

There are characteristic objects present during Sonia and Bruno's more affectionate encounters. In the scene mentioned above, the pebbles around the dilapidated hut have a significant role in initiating the playfulness in their relationship. Sonia humorously trips Bruno and then playfully kicks pebbles at him as he throws them in her direction.¹⁵ Their childish, giggly game triggered by the pebbles, initiates the first embrace that we see of them. In a later scene, when holding sandwiches as they violently kiss, their food acts as perverted sources of desire. Their sexual embrace ends as they lean back out of breath, resuming in the activity of eating their lunch after their short erotic intermezzo. Then, Sonia opens a fizzing soda can and points it at Bruno, resulting in the continuation of their childish food fight.¹⁶ It is therefore not their relationship that initiates playfulness or sexual attraction, but rather the objects with which they are surrounded and with which they interact. The last scene of the film, in which Sonia visits Bruno in prison, Bruno gazes down and takes a sip of the cup of coffee sitting between Sonia and him. What follows is a sentimental embrace as both cry, despairing the situation in which they are. *The cup itself* seems to initiate their shared despair.¹⁷ These objects, in triggering short-lived happiness, sexual attraction and mutual feeling, act as centerpieces to their relationship and evoke a

12 Deleuze, *Cinema 2*, 4.

13 Deleuze, *Cinema 2*, 4.

14 Deleuze, *Cinema 2*, 5.

15 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:06:22 - 00:06:31.

16 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:17:25 - 00:19:26.

17 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 01:26:47.

sense of affection towards each other. Thus, the characters depend on the objects at their disposal to foster their relationship, instead of relying on their own autonomous actions, movements or personalities.

Time and morality

The objects, however, that seem to define and initiate the affection in their relationship, are essentially arbitrary, despite their fundamental purpose in fostering the relationship. This apparent randomness sheds light on the relationship itself, which, as a result, appears devoid of meaning, intention or direction. By spending time with the characters and their

objects during their warmhearted moments, we come to realize the frivolousness of their relationship and the lack of purpose in their lives. Thus, the objects, instead of the humans, have a “sense of *presentness*” to them.¹⁸ Cavell’s book *The World Viewed* argues

The characters depend on the objects at their disposal to foster their relationship, instead of relying on their own autonomous actions, movements or personalities.

that filmgoers can re-examine their film experiences by inviting concepts like consciousness, subjectivity, presence and morality into the meta-discussion of film itself. Cavell argues that “[a]t some point the unhinging of our consciousness from the world interposed our subjectivity between us and our presentness to the world. Then our subjectivity became what is present to us, individuality became isolation.”¹⁹ However, Sonia and Bruno are unable to establish a *presentness* in the world, and are thus unable to acknowledge the presence of ‘self’ due to their reliance on their objects and surroundings.²⁰ Without being able to acknowledge oneself as a moral agent with a present, autonomous and authentic ‘self,’ others cannot either. This results in their inability to “establish connection with reality.”²¹ They remain isolated from better living situations and surroundings and from healthier relations with themselves and each other.

Moreover, the logic between scenes and the characters’ apparent aimlessness show how neither the characters nor the viewer comprehends why they are placed in a specific physical situation and what they are supposed to be doing. By perceiving the body as dependent on its surroundings and indeterminate as to its existence, the viewer has the opportunity to *think of* time, be aware that the film appeals to time,

18 Stanley Cavell, *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 22.

19 Stanley Cavell, *The World Viewed*, 22.

20 Stanley Cavell, *The World Viewed*, 22.

21 Stanley Cavell, *The World Viewed*, 23.

and notice that time is passing.²² The absence of a predetermined, predictable narrative further initiates the viewer's contemplation of time, since nothing else presents itself as a source of inspiration or thought. This is perceived in the scene in which Bruno, in utter boredom, prints his muddy shoe-print onto a wall in an arbitrary alley.²³ The viewer sees him aimlessly wandering, and feels how time passes for both Bruno *and* the viewer's experience. We wonder: 'what brought him to this alley, what purpose does he have?' but this remains unanswered, since it cannot be explained by the fact that he is expecting a call from the black market adoption organizers. The viewer, therefore, waits *with* Bruno, feels his boredom and recognizes his aimlessness. In the next scene, the viewer is forced to endure Bruno's uneventful bus ride and stroll towards a building in a park where he has arranged to drop off Jimmy for the adoption, in exchange for a large sum of money.²⁴ Precisely by developing consciousness of time, the film gives rise to and accentuates the characters' false movements, which are actions which do not lead anywhere.²⁵ During this scene, we are able to contemplate Bruno's desultory actions and in what arbitrary and irrelevant ways he passes the seemingly infinite time that he has.

Time becomes thematized further when Bruno carries Jimmy through the building where the illegal adoption exchange is to take place. We see them enter the building through the door and walk through several darkened, empty corridors as Bruno constantly gets phone calls from the people organizing the black market adoption. We then see Bruno in a sterile area *waiting* for the elevators which do not seem to be working.²⁶ We watch him get irritated, and then choose to walk the stairs, an endeavor which we, as viewers, are again forced to endure.²⁷ His impatient waiting appeals to Deleuze's concept of 'time-image,' in which the viewer is obliged to linger on the characters and watch how time itself moves, instead of the characters. The objectivity of time (a matter of very long minutes between Bruno's actions in the building and his exit) is contrasted to the viewer's subjective sense of passing time, which feels longer and perhaps more exhausting. We wait *while Bruno waits*, thereby identifying with his impatience and nervousness. By thematizing time to such an extent that the viewer *recognizes* that it is passing, there arises thought and contemplation of time as a concept within the film. The viewer is somewhat distanced from the film and is capable of reflecting on it, rather than being wholly captivated by it. Bruno's impatience to drop Jimmy off and leave quickly after picking up the money reveals the morality of his actions to the viewer. It takes much longer to find the room

22 Deleuze, *Cinema 2*, 22-23.

23 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:26:58.

24 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:27:51 - 00:28:44.

25 Deleuze, *Cinema 2*, xi.

26 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:29:45 - 00:30:18.

27 Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:30:41 - 00:31:02.

where he has to drop Jimmy off, than to quickly leave the building with the money. By contemplating this contrast in duration, we realize his impatience to get the money, which seems more important than his baby. According to our normative sense of morality, this seems highly immoral behavior. It is exactly through the passing of time and the awareness of its passing that the viewer comes into contact with the ethical and the scene's appeal to and questioning of normative morality.

Presence and acknowledgement

L'Enfant, however, also displays certain elements of the sensory-motor situation, alluding to systematic and goal-oriented actions, which in turn allude to Bruno's urgency to gain money in whatever way possible (whether that is to pawn clothing or to sell his baby). While strolling around with Jimmy, Bruno uses the opportunity to earn some money from an old lady who pities his situation.²⁸ Although it might not be very moral, he has created and pursued a purpose in his life. Moreover, after he gets a call from someone that he has to pay a debt to, he looks down at the stroller, abruptly turns around and makes another call.²⁹ The viewer can see Bruno logically thinking that by putting Jimmy up for adoption, he can gain money and pay the debt. Although external circumstances influence him to form this logical conclusion, he very determinedly pursues his goals. Thus, parts of the film are in actuality layered with pre-established meaning which is disclosed by deliberative, goal-oriented actions.³⁰ Deleuze argues that time is not thematized in such instances since the viewer is completely captivated by the eventful actions. Such instances leave no room for contemplating on matters of morality. Thus, the viewer, lacking time for reflection, immediately concludes by condemning Bruno without realizing the possibility of acknowledging him. The initial feeling of apathy towards Bruno mentioned earlier, is rekindled because we interpret his behaviors as being immoral according to normative understandings of morality. This hasty, and arguably unjust, conclusion is due to the fact that time is not thematized, meaning that it is not overtly present in these scenes: the viewer is captivated and unable to reflect or criticize. It is in such instances that we are unable to question our rules of morality imprinted in society. The result is an impulsive condemnation determined by normative morality, lacking justification or consciousness.

It is exactly through the passing of time and the awareness of its passing that the viewer comes into contact with the ethical and the scene's appeal to and questioning of normative morality.

²⁸ Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:24:22.

²⁹ Dardenne and Dardenne, *L'Enfant*, 00:25:53.

³⁰ Deleuze, *Cinema 2*, 5.

Furthermore, one could argue that Bruno's actions *really are* immoral, that they *truly* oppose our sense of morality and that he deserves his imprisonment. Why should we acknowledge Bruno, as Cavell suggests we do, if he acts in such opposition to our standards of morality, thereby harming innocent and goodhearted people like Jimmy and Sonia? Perhaps one could conclude that it is to relieve our conscience: by acknowledging him as a human with a difficult lifestyle and context, one is being compassionate and benevolent, and thus feels good about oneself. However, this is not what Cavell has in mind. Cavell notes that we have a "terror of ourselves in isolation" which derives from humanity and from ourselves.³¹ To overcome this terror, we must "wish for selfhood," an authentic understanding and representation of the

The film leaves us in a state of confusion as our seemingly rigid sense of morality fractures, thereby creating space for a re-evaluation of time and morality.

self present in reality, as well as the "always simultaneous granting of otherness."³² Will we leave Bruno in isolation from the rest of humanity, or will we include him, despite or precisely *because of*—his immoral behavior? The moral gaze depends on *us*; while viewing *L'Enfant*, we are being tested to see whether we can assert Bruno's selfhood—his moral and autonomous being present and active in the world—and

whether we are morally capable enough to rip ourselves from ideological and normative conceptions of morality. Thus, we get the opportunity to see Bruno within his lifestyle, to consider his socio-economic context, and to acknowledge his priorities. By acknowledging our own presence—our self—in the world, we can do the same for others. Consequently, we can establish some sense of empathy or concern for others. Thus, acknowledgement goes two ways: Bruno shows his life and acknowledges our presence as (film)viewers so that we have the chance to acknowledge him.

In conclusion, *L'Enfant* distinguishes what the film makes us feel from what the film is trying to say or allude to. The film appeals to our ideologically ingrained moral judgments and questions their legitimacy, rigidity and universality. Thus, our initial feeling towards the film (i.e., what the film makes us feel) is to condemn Bruno and his seemingly immoral actions. But this condemnation is too hasty. Instead, the film, through its emphasis on time, space and objects, attempts to suggest a different attitude towards Bruno and his actions. It asks us to question and critique this initial feeling in order to discover other modes of relating to the protagonist. By exploring ways in which the time-image appeals to the viewer's capacity to contemplate Bruno's actions, the events in which he finds himself, and the objects and surroundings enveloping him, this initial feeling diminishes. Thus, his condemnation transforms into

31 Cavell, *The World Viewed*, 22.

32 Cavell, *The World Viewed*, 22.

acknowledgement as the viewer is both immersed in and contemplative of the film, its thematization of time, and its allusion to a more subjective and relativized sense of morality. The film leaves us in a state of confusion as our seemingly rigid sense of morality fractures, thereby creating space for a re-evaluation of time and morality.

A flower drifting in the wind
Looking for something
But in the desert
Roots are a rare treat
Only bestowed upon
Those who can dwell
In a world without water

- *Vera Naamani*

De mens als ziener

Verandering in onze visie op de waarneming aan de hand van Arthur Rimbaud en Maurice Merleau-Ponty

Pieter Theunissen

Inleiding

Het komt vaak voor dat de filosofie en de kunsten elkaar wederzijds beïnvloeden. Kunstzinnige uitingen hebben dikwijls filosofen tot nieuwe inzichten weten te brengen, terwijl omgekeerd veel kunstenaars zich in hun werk door bepaalde filosofische ideeën hebben laten leiden. In dit essay wordt een van de eerstgenoemde gevallen onderzocht, te weten de voortzetting van ideeën over de menselijke perceptie van de Franse dichter Arthur Rimbaud (1854-1891) door de filosoof Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Merleau-Ponty verwijst meerdere keren naar Rimbaud en delen van zijn werk kunnen gezien worden als een systematische uitwerking van de prille inzichten over de waarneming die Rimbaud had opgedaan.¹

Rimbauds meest relevante werk voor Merleau-Ponty's latere ideeën werd in mei 1871 geschreven. Rimbaud was toen nog maar zestien jaar oud. Het gaat om een brief aan de door hem bewonderde dichter Paul Demeny. Deze brief, later bekend als de *Lettre du Voyant* ("Brief over de ziener"), bevat een uiteenzetting van zijn poëtische ideeën: het geeft een alternatieve poëziegeschiedenis, een bepaling van de dichter (als 'ziener') en hoe er een te worden, het bespreekt de functie van literatuur en de samenleving en het zet zich af tegen eerdere generaties en contemporaine dichters. Daarnaast illustreert Rimbaud zijn ideeën met bijgevoegde gedichten.

Zijn ideeën waren destijds revolutionair en zouden, evenals vele andere ideeën uit die tijd, op een later moment weer nieuwe ideeën voortbrengen. Hier zal echter enkel de notie van de dichter als ziener behandeld worden. Rimbaud beweert in zijn brief dat de dichter als taak heeft om het onbekende te ontdekken en daarmee een voortrekkersrol in de nieuwe maatschappij te krijgen. Om dit te bereiken komt Rimbaud met de formule "Ik is een ander": de traditionele relatie tussen het bewuste en het waarnemende subject wordt op de schop genomen. De dichter moet een "ander worden", en heeft daar kennelijk ook de mogelijkheid toe. Men is, zoals zal blijken, meer dan alleen een waarnemend en denkend subject.

Ruim zeventig jaar later verschijnt het boek *Phénoménologie de la Perception* van Maurice Merleau-Ponty. Hij werkt hierin een visie uit op de waarneming die mede handelt over de vraag wie het subject van de waarneming is. Merleau-Ponty werkt onder meer een hele nieuwe opvatting over het lichaam uit, namelijk dat het een actieve rol speelt als subject van de waarneming. Het lichaam neemt zaken waar en reageert hierop. Het wordt zich hier als het ware van bewust, zonder dat dit ook altijd bewust in de gedachten wordt verwerkt. Hieruit volgt ook de veranderende verhou-

1 Maurice Merleau-Ponty, *Eye and Mind*, in "The Primacy of Perception", bew. James M. Edie, vert. Carlton Dallery (Evanston: Northwestern University Press, 1964), 6.

ding tussen subject en wereld: er is een wisselwerking tussen de twee. De wereld doet een beroep op het subject dat op zijn beurt op de wereld reageert. Het subject dat waarneemt incorporeert het waargenomen en duikt er als het ware in:

The sensible gives back to me what I had lent to it, but I received it from the sensible in the first place. Myself as the one contemplating the blue of the sky is not an acosmic subject *standing before* it, I do not possess it in thought, I do not lay out in front of it an idea of blue that would give me its secret. Rather, I abandon myself to it, I plunge into this mystery, and it “thinks itself in me”.²

Wat hier gesteld wordt, vertoont een opmerkelijke overeenkomst met de poëtica van Rimbaud. Het beschouwende individu met zijn eigen gedachten en persoonlijkheid wordt naar de achtergrond verschoven. In plaats daarvan treedt er een complexe relatie en wisselwerking op tussen subject en wereld. Hoewel Merleau-Ponty, buiten enkele verwijzingen, nooit extensief over Rimbaud heeft geschreven, lijkt deze opschorting van het ik op één lijn te staan met Rimbauds ideeën.

Aan de hand van de *Brief over de ziener* en een enkel relevant gedicht zal in dit essay allereerst een concrete uiteenzetting gegeven worden van de ideeën van Rimbaud met betrekking tot de perceptie. Vervolgens zal de theorie van de waarneming volgens

Merleau-Ponty inzichtelijk worden gemaakt aan de hand van het hoofdstuk “Le Sentir” in *Phénoménologie de la Perception*, waarna de link tussen dichter en filosoof duidelijk zal worden. Hierna volgt in de laatste paragraaf hoe compatibel de ideeën over waarneming van de twee werkelijk zijn. Zoals zal blijken is de waarneming zoals Rimbaud die voor ogen had, het doel van een langdurig project, een enerverende onderneming die veel van een

Rimbaud beweert in zijn brief dat de dichter als taak heeft om het onbekende te ontdekken en daarmee een voortrekkersrol in de nieuwe maatschappij te krijgen.

mens vergt en daarom niet voor iedereen is weggelegd. Kennelijk kan niet iedereen een ziener worden. Merleau-Ponty zet zijn ideeën daarentegen uiteen in termen van een algemeen menselijke natuur. De notie van de ziener speelt kennelijk een rol in ons mensbeeld. In hoeverre kunnen we dan zeggen dat iedereen toch een ziener kan worden, of er misschien altijd al een geweest is?

Rimbaud: het project van de ziener

Om Rimbauds werk, de ontwikkeling daarvan en zijn ideeën over het subject correct te interpreteren, is het goed om enige biografische achtergrondkennis te hebben.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, vert. Donald A. Landes (New York: Routledge, 2012), 222.

Zijn werk en zijn leven lopen namelijk dikwijls in elkaar over en zijn tot op de dag van vandaag onderwerp van discussie. Belangrijk is het in ieder geval om hem in de context te zien van de grote veranderingen in het denken die vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw plaatsvonden.

Rimbaud werd geboren in 1854 in Charleville-Mézières, Frankrijk. Reeds op jonge leeftijd stelde men een verbazende intelligentie bij hem vast en schreef hij prijswinnende gedichten. In 1871 vertrok hij op zestienjarige leeftijd naar Parijs, op uitnodiging van de door hem bewonderde dichter Paul Verlaine, na al eerder meerdere malen van huis weggelopen te zijn. Hij was betrokken bij de socialistische revolutionairen van de Parijse Commune en, ondanks het feit dat zijn gedichten alom grote bewondering genoten, bouwde hij spoedig het imago op van *enfant terrible* door zijn minachting voor andere dichters, geweldsuitbarstingen en arrogantie. Tussen 1873 en 1874 schreef hij zijn laatste grote werk: *Une Saison en Enfer*. Hierna zei hij de literatuur vaarwel en ondernam hij grote zwerftochten over de hele wereld. Uiteindelijk werd hij handelaar in Noord-Afrika, waar hij kanker kreeg in zijn been. Hij werd teruggebracht naar Frankrijk, naar Marseille, waar hij stierf op 37-jarige leeftijd.³

Rimbaud en zijn invloed moeten begrepen worden in de context van hun tijd: de tweede helft van de negentiende eeuw was een tijd van nieuwe denkbeelden en revoluties. Het is de tijd van het darwinisme, industrialisering en grote wetenschappelijke ontwikkelingen. Deze periode is de beginfase van grote omwentelingen in het westerse denken. Onder invloed van de Romantiek ontstaat er een fundamentele crisis van de rede. Waar men sinds Plato de mens definieerde in rationalistische termen, met gevoelens als belemmeringen die ingeperkt dienen te worden, verandert dit nu. De mens beheerste met de rede de wereld en zichzelf, maar dit geloof verdwijnt gestaag. Het gevoel gaat een steeds prominentere plaats innemen en de rede wordt steeds minder het voornaamste principe. Rimbaud levert hieraan zijn bijdrage met een oeuvre dat zijn stempel definitief op de poëzie gedrukt heeft. Dit komt, zoals zal blijken, door het radicale breken met de conventionele poëzie door vernieuwende vormen te introduceren, evenals door zijn tot dan toe ongehoorde nieuwe visie op de verhouding tussen de dichter en zijn werk. Dit is wat in hetgeen volgt nader onder de loep genomen zal worden.

‘Ik is een ander’

De basis voor de visie die Rimbaud geeft op de perceptie, en waar Merleau-Ponty uit geput heeft, is de voornoemde *Brief over de ziener*. Hoewel de brief op het eerste gezicht de indruk kan wekken het werk van een geagiteerde puber te zijn – zowel door de toon, de ongenueanceerde argumenten als het strooien met zoveel literatuur –, spreekt er wel degelijk een gegrond inzicht uit en valt de impact die Rimbaud

3 Rimbaud, Arthur, *Gedichten; Een seizoen in de hel; Illuminations*, vert. Paul Claes (Amsterdam: Atheneum – Polak & Van Gennep, 2006), 11-13.

gehad heeft niet te ontkennen. In de brief spuwt hij ongeremd zijn gal op voorgaande generaties dichters. Volgens hem zijn het vooral vastgeroeste “pennenlikkers, klerken, geen echte scheppers”⁴ die zich bezighouden met kunstige rijmelarijen. Hun werk is misschien wel knap gemaakt en vormgegeven, maar volledig verstoken van substantiële inhoud en echte creatie. Volgens Rimbaud is dit omdat hierin de vorm te centraal staat: men is te zeer bezig met het maken van mooie verzen en kunstige werken in plaats van met het werkelijk scheppen van iets nieuws. Men maakt kunstmatige, door de vorm gedicteerde werken die weinig met echte ervaring van doen hebben. De dichters van zijn eigen tijd komen er niet veel beter van af. Aan de hand van zijn kritiek doet Rimbaud zijn eigen, volkomen authentieke poëtica uit de doeken: nieuwe poëzie vraagt om nieuwe vormen. Rimbaud zet hiermee het vrije, niet door technische conventies gebonden vers op de agenda. Hij rekent af met oppervlakkige rijmelarij en pleit voor poëzie die even grillig en ongebreideld is als de menselijke ervaring zelf.

Het criterium aan de hand waarvan hij zijn inhoudelijke oordelen velt, is of de bewuste schrijvers al dan niet *zieners* zijn. Het is dit begrip waar zijn poëtica, maar ook zijn visie op de waarneming, op gestoeld is. Volgens Rimbaud hadden de door hem genoemde auteurs namelijk een totaal verkeerde opvatting over het ‘Ik’. Je ziet bij hen “dat het lied hoogstzelden het werk, te weten de gezongen en begrepen gedachte, van de zanger is”.⁵ De opvatting die volgens hem de juiste is, is dat het Ik begrepen moet worden als iemand anders dan degene die de gedachte heeft:

Want Ik is een ander. [...] Dit is me duidelijk: ik woon het ontluiken van mijn gedachte bij: ik kijk, ik luister ernaar: ik waag een streek op de snaren: het orkest begint zich te roeren in de diepte of springt het toneel op.⁶

Dit ‘Ik is een ander’ is waarschijnlijk een van de vaakst verkeerd begrepen zinnen uit de Franse literatuur.⁷ Het is geïnterpreteerd als een romantisch cliché van een gespleten persoonlijkheid, als een bewijs dat Rimbaud schizofreen was, als een esoterische uitspraak die het menselijk verstand te boven gaat, enzovoorts. Echter, binnen de context van de brief valt de strekking betrekkelijk duidelijk op te maken. De uitspraak is een observatie die men wellicht wetenschappelijk kan noemen. Het ‘Ik’ zoals dat door de westerse filosofie sinds het *cogito ergo sum* van Descartes altijd begrepen is, is onjuist, of ten minste onvolledig. Het wordt gepresenteerd als ondeelbare brok bewustzijn, met alle door het christendom gestuurde morele verantwoordelijkheid van dien. Het alternatief presenteert zich in het betrekkelijk eenvoudige fenomeen van introspectie: Rimbaud beschrijft een geest die zichzelf observeert als hij aan het

4 Rimbaud, *Gedichten*, 131.

5 Rimbaud, *Gedichten*, 129.

6 Rimbaud, *Gedichten*, 131.

7 Graham Robb, *Rimbaud* (London: Picador – MacMillan, 2000), 83.

werk is. Om zijn metafoor te gebruiken: hij is tegelijkertijd de dirigent en publiek van een orkest, maar vooral: het orkest dat de muziek voortbrengt. De rol van de dichter is dus om dat te schrijven wat in hem wordt gedacht. De gedachte wordt hem vanuit hemzelf gedichteerd.

Vervolgens gaat hij verder. Het bewust worden van de eigen gedachten is niet genoeg. De aspirant-ziener moet zijn zintuigen ontregelen. Het waarnemend apparaat dient tot het uiterste gedreven te worden:

[...] elk brein kent een natuurlijke evolutie; er zijn zo veel *egoïsten* die zichzelf tot auteur uitroepen; heel wat anderen schrijven hun intellectuele vooruitgang toe aan zichzelf! - Maar het gaat erom je ziel te misvormen [...]. Ik zeg dat men *ziener* moet zijn, *ziener* moet worden. De Dichter wordt *ziener* door een langdurige, buitenmatige en beredeneerde *ontregeling* van *alle zintuigen*.⁸

Voor Rimbaud had geen enkele dichter ooit op een dergelijke manier aandacht besteed aan de ervaring. De romantici en de sentimentalisten zwolgen weliswaar in hun ervaring, maar benaderden het nooit op zo een radicaal instrumentele wijze.

Het subject verwordt hier tot zijn eigen studieobject, maar niet, zoals bij de romantici, op een dwepende, zwelgende manier. De ervaring is voor Rimbaud echter een middel voor poëzie, niet het doel ervan. Het eigen Ik

*De romantici en de sentimentalisten
zwolgen weliswaar in hun ervaring,
maar benaderden het nooit op zo
een radicaal instrumentele wijze.*

moet onderzocht en ontwikkeld worden. Om vervolgens tot *ziener* te worden, dient men de ervaring tot het uiterste te drijven. Met de “beredeneerde ontregeling van de zintuigen” wordt bedoeld dat men de ervaring tot het uiterste drijft, en dan zover dat het voor een nuchter denkende geest nauwelijks meer te bevatten is. Voor Rimbaud zelf betekende dit krankzinnigheid nastreven: in plaats van orde te creëren vanuit de ervaring, is het de chaos in de geest die tot nieuwe inzichten moet leiden. Uit orde en overzichtelijkheid ontstaat volgens Rimbaud weinig nieuws.

Dit is het uiteindelijke doel dat de dichter als ziener voor ogen hoort te staan: onbekende gebieden te bereiken door het perceptieve apparaat ten volste in te zetten. Rimbaud breekt dus enerzijds met de gekunstelde, oppervlakkige klassieke poëzie en anderzijds met het egocentrische navelstaren van de romantici. Het betreft hier niet het domweg nastreven van hallucinaties en waanbeelden, noch betekent het een stoppen met denken. Het gaat om een experiment dat de barrières tussen de individuele zintuigen naar de achtergrond verplaatst, op basis waarvan de dichter nieuwe werkelijkheden creëert waarmee hij een pionier wordt van een realiteit in een zich

⁸ Rimbaud, *Gedichten*, 131.

constant ontwikkelende wereld. Met andere woorden: hij loopt met zijn inzichten vooruit op de samenleving en krijgt een leidende functie, vergelijkbaar met de rol van de dichters in de Griekse Oudheid, waar de poëzie een veel actievere en prominentere rol in het maatschappelijk leven speelde dan later.⁹

Dichter en wereld

Hoe moet, het project in acht nemende, de verhouding tussen de dichter en de wereld precies begrepen worden? Rimbaud spreekt over het creëren van een universele poëtische taal “die alles omvat, geuren, klanken, kleuren, een gedachte die de gedachte vat en meevoert”.¹⁰ Het project bevat voor een deel een aspect van synesthesie: de vermenigving van de zintuigen, waarbij bijvoorbeeld een klank een bepaalde kleur oproept. Het gedicht *Voyelles* (Nederlands: *Vocalen*) is een van Rimbauds bekendste gedichten en is hier het meest treffende voorbeeld van:

A zwart, E wit, I Rood, U groen, O blauw: vocalen,
Ooit zal ik uw verborgen oorsprong openbaren:
A, harig zwart korset van helle vliegenscharen
Die bommelend rond gruwelijke stanken dwalen,

Nachtgolven; E, blank van dampen en tenten, klare
Ijsslansen, witte vorsten, rillen van petalen;
I, purpers, fluimen bloed, lach van lippen die pralen
In razernij of in rouwvolle roes bedaren;

U, cycli, goddelijke groene zeeënwimpels,
Vrede van weilanden vol vee, vrede van rimpels
Die alchimie prent op elk hoofd dat peinzend boog;

O, Opperste Klaroen vol vreemdsoortige schrilten,
Door Werelden en Engelen doorkruiste stilten:
- O de Omega, violetstraal van Zijn Oog!¹¹

Wat in dit gedicht gebeurt, is dat elke klinker uit het alfabet geassocieerd wordt met een bepaalde kleur, die op zijn beurt weer beeldende associaties met zich meebrengt. Nu is het fenomeen van synesthesie niet iets wat door Rimbaud is ontdekt, maar het werd in de negentiende eeuw wel pas voor het eerst grondig onderzocht.¹² Deze nieuwe

9 Robb, *Rimbaud*, 86-87.

10 Rimbaud, *Gedichten*, 137.

11 Rimbaud, *Gedichten*, 105.

12 Robb, *Rimbaud*, 135.

tak van wetenschap baande daarmee nieuwe wegen voor opvattingen over de waarneming. Het is algemeen bekend dat iedereen in meer of mindere mate synesthetische ervaringen kan hebben en dat dit bovendien per individu anders is. Waar het hier echter om gaat, is het zien van bovenstaand voorbeeld van synesthesie in het licht van het project van de ontwikkeling van de waarneming: het opschorten van de barrières tussen de zintuigen is iets wat in de synesthesie gebeurt. Het is dus niet verwonderlijk dat Rimbaud dit gebruikt en op zijn manier toepast op zijn project.

De betekenis van *Voyelles* voor het inzicht in de waarneming ligt niet daarin dat Rimbaud de kleuren van de klinkers zou hebben ontdekt. Dit kan immers van mens tot mens verschillen. Het gaat om het corresponderen van klanken en klinkers met kleuren, beelden en associaties. Evenals er een tabel van kleuren bestaat en in de muziek de twaalf tonen, zo kan er, zoals het sonnet laat zien, ook met de klinkers een spectrum gemaakt worden. In de ervaring ontstaat er een associatie, een indruk of illusie van een analogie. Deze kan op verschillende manieren plaatsvinden: grafisch (de letter A heeft bijvoorbeeld al de vorm van een vlieg) metaforisch, retorisch en op andere wijzen.¹³ Door dit in een gedicht te vatten heeft Rimbaud enerzijds zelf de ervaring opgedaan en anderzijds roept hij ze op in de lezer. Hiermee creëert hij nieuwe poëzie, maar roept hij ook geheel nieuwe ervaringen op.

We hebben gezien hoe Rimbaud een weg baande voor een nieuwe opvatting over de waarneming. De ziener is hierin de leidende figuur: de dichter/ziener fungeert als 'profeet' die met zijn door gemodificeerde ervaring opgedane nieuwe inzichten vooruitloopt op de samenleving. De ziener heeft als taak om vanuit zijn subjectieve ervaring een objectieve poëzie te scheppen. Bij Rimbaud is nu gebleken dat de waarneming hierbij zowel doel als middel was: de nieuwe kijk op de waarneming leidt in de poëzie als middel tot nieuwe inzichten, maar is tegelijkertijd, in de geschiedenis van het denken, zelf Rimbauds eigen nieuwe inzicht gebleken. In het volgende zal uiteengezet worden hoe het zich later bij Merleau-Ponty manifesteert.

Merleau-Ponty: perceptie en universele menselijkheid

Als we nu de sprong maken naar Merleau-Ponty's onderzoek naar de perceptie, zal blijken hoe Rimbauds ideeën diep wortel zouden schieten. We zien een ontwikkeling waarin die ideeën, in ieder geval een deel ervan, van uitzonderlijk richting gemeen-

*De dichter/ziener fungeert
als 'profeet' die met zijn
door gemodificeerde
ervaring opgedane nieuwe
inzichten vooruitloopt
op de samenleving.*

13 Reuven Tsur, *What Makes Sound Patterns Expressive?: The Poetic Mode of Speech Perception*, (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1992), 121.

goed verschuiven. Volgens Merleau-Ponty biedt de traditionele filosofie een vertekend beeld van onze relatie met de wereld en de rol van de waarneming daarin. In wat volgt zal blijken hoe hij dit bedoelt en wat de functie van Rimbaud hierin is.

Intellectualisme en empirisme

Om duidelijk te maken hoe de mens zich tot de wereld verhoudt, levert Merleau-Ponty allereerst een kritiek op de twee traditionele opvattingen over de waarneming: enerzijds het intellectualisme (ook wel rationalisme genoemd), anderzijds het empirisme. De centrale vraag in zijn kritiek is: wie is het subject van de perceptie en hoe verhoudt zich dat tot de wereld?¹⁴

Allereerst, het empirisme, met David Hume als voornaamste uitdrager, beschrijft hoe een subject waarneemt: er zijn sensaties ('sensations') die de staat van zijn van het subject uitmaken en daarmee diens mentale entiteiten.¹⁵ Deze sensaties zijn het effect van het beroep van een object op mijn zintuigen. Er is daarmee sprake van een causale relatie: waarneming volgt op sensatie. De waarnemer is de plaats waarin de waarneming plaatsvindt. Allereerst is er een gegeven, 'sensible' wereld. De objecten in de wereld worden volgens de empirist geïdentificeerd en vervolgens met elkaar verbonden.

Volgens Merleau-Ponty is deze verbinding echter circulair. Het verbinden van de afzonderlijke objecten in de wereld kan alleen maar gebeuren als de wereld er reeds

Dit betekent ook dat de wereld niet gedacht kan worden zonder betekenis: als er geen betekenis vanuit de wereld komt, kan het waarnemend subject die er ook niet in leggen.

is, voorafgaand aan de waarneming. De wereld en het subject werken gelijktijdig op elkaar in, zonder eerste oorzaak. De waarneming is eerder een herscheppen van de wereld op ieder moment.¹⁶ Het subject staat open voor de wereld en de wereld wordt gegeven. Merleau-Ponty illustreert dit met de metafoor van een schip: voor de empirist is subjectiviteit een schip dat statig, zelfstandig ontdek-

kend de oceaan afzeilt. Echter, we moeten subjectiviteit zien als een scheepswrak op het strand, dat door de golven (de wereld) wordt belegerd. Wij bepalen niet wat we waarnemen, het is de wereld die zich aan onze beperkte middelen presenteert.¹⁷ Het probleem met de empirist is dus dat hij de wisselwerking tussen wereld en subject te eenzijdig opvat: in termen van causale input op een subject, in plaats van gelijktijdige wederkerigheid tussen subject en wereld.

14 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 214.

15 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 229.

16 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 214.

17 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 214-15.

Het intellectualisme gaat, met Immanuel Kant als boegbeeld, vervolgens al een stap verder in de goede richting. Het erkent namelijk expliciet het bestaan van het subject in een actieve zin. Binnen het empirisme wordt het subject namelijk, impliciet, gepresenteerd als een passieve entiteit waaraan de perceptie zich voordoet. In plaats van te verkeren in een staat van bewustzijn van een object, is het subject zich, volgens het intellectualisme, bewust van de staat waarin het zich bevindt: “The state of consciousness becomes the consciousness of a state.”¹⁸ Waar men in het empirisme spreekt over een subject dat slechts indrukken heeft, gaat men in het intellectualisme al uit van een subject dat gedachten heeft over de wereld waar het die indrukken van krijgt. Het ego constitueert de wereld. Echter, ook dit is niet genoeg voor Merleau-Ponty. Het is namelijk te idealistisch: het denkend subject staat centraal, waarbij de rol die de wereld speelt wordt vergeten. Het subject heeft de wereld onder controle door zijn ideeën. De wereld is hiermee gereduceerd tot slechts het bewustzijn dat het denkend subject ervan heeft:

And yet it remains true to say that intellectualism also takes the World as ready-made. For the constitution of the world, such as conceived by intellectualism, is a simple stylistic requirement: to each term in the empiricist description the phrase: “consciousness about...” must be added. The entire system of experience – world, one’s own body, and empirical self – is subordinated to a universal thinker, charged with sustaining the relations among these three terms.¹⁹

Hieruit valt af te leiden dat het probleem dat Merleau-Ponty heeft met het intellectualisme is dat het denkend subject de kern van alle ervaring wordt, met het lichaam en het empirisch zelf als louter elementen in het systeem van de waarneming. Het kan daarbij onvoldoende verantwoorden waar het idee van het object vandaan komt. Zowel intellectualisme als empirisme schieten dus tekort in hun begrip van hoe wereld en lichaam zich tot elkaar verhouden en samenwerken. Tot zover Merleau-Ponty’s kritiek op de traditionele filosofie.

Het lichaam

Waar het volgens Merleau-Ponty om gaat, en waar intellectualisme en empirisme beide geen recht aan doen, is de combinatie van het subject met het feit dat het in de wereld is, i.e. het waarnemend subject en de wereld zijn zowel subject als object. Het is het lichaam dat wortelt in een denkende wereld. Ik ben in de wereld en de wereld draagt aan mij bij; ik werk er dus mee samen. Hoe dit precies begrepen dient te worden en wat de consequenties zijn van deze opvatting zal in het volgende worden uitgelegd.

¹⁸ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 215.

¹⁹ Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 215.

Merleau-Ponty noemt het waarnemend subject *le sensant*, het waarnemende ding, en dat wat waargenomen wordt het *sensible*. Deze twee moeten niet worden opgevat als tegenovergesteld. In de woorden van Merleau-Ponty:

The sensing being [*le sensant*] and the sensible are not opposite each other like two external terms, and sensation does not consist of the sensible invading the sensing being. My gaze subtends color, the movement of my hand subtends the form of the object, or rather my gaze pairs off with the color and my hand with the hard and the soft. In this exchange between the subject of sensation and the sensible, it cannot be said that one acts while the other suffers the action, nor that one gives sense to the other. Without the exploration of my gaze or my hand, and prior to my body synchronizing with it, the sensible is nothing but a vague solicitation.²⁰

Het 'sensible' (voortaan het waargenomene) presenteert zich dus aan het lichaam, dat hierop moet reageren. Het subject moet actief een houding aannemen tegenover het gepresenteerde. Zonder uitwisseling, zonder dat het lichaam het gepresenteerde synchroniseert, is dit niets anders dan een vaag beroep op het lichaam.²¹

Dit betekent ook dat de wereld niet gedacht kan worden zonder betekenis: als er geen betekenis vanuit de wereld komt, kan het waarnemend subject die er ook niet in leggen. De wereld is inherent betekenisvol en deze betekenis komt tot stand en wordt geconstrueerd in de dialoog tussen het waarnemend subject en de wereld. Deze betekenis kan uiteindelijk enkel gevonden worden bij gratie van het lichaam. Het is immers het lichaam waardoor men waar kan nemen. Niet slechts het ego, zoals bij het intellectualisme, maar het gehele lichaam is uiteindelijk het subject. Het is daarom meer dan alleen een materieel omhulsel.

Door de houding van het lichaam krijgt het waargenomene dus betekenis voor het subject, maar deze houding alleen kan nooit genoeg zijn om ook daadwerkelijk waar te nemen. Het subject dat mijmert over het blauw van de lucht, is er nog niet mee geconfronteerd. Louter in gedachten wordt de lucht nog niet door het subject bezeten:

The sensible gives back to me what I had lent to it, but I received it from the sensible in the first place. (...) I do not lay out in front of it an idea of blue that would give me its secret. Rather, I abandon myself to it, I plunge into this mystery, and it "thinks itself in me."²²

20 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 221-222.

21 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 221-222.

22 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 222.

Merleau-Ponty legt dit uit door een onderscheid te maken tussen de lucht zoals die geografisch of astronomisch wordt begrepen en de waargenomen lucht. Van de eerstgenoemde kan niet worden gezegd dat deze strikt genomen voor zichzelf bestaat. De waargenomen lucht, echter, bestaat voor zichzelf op een dusdanige manier dat ze bestaat uit intrinsieke delen, i.e. dat ieder aspect van het geheel gevoelig is voor wat er gebeurt in de andere. Het vormt in de waarneming een dynamisch geheel. Dit illustreert hoe de wereld als een subject de medewerking eist van het waarnemend subject. Beiden zijn tegelijkertijd ontvangend en zendend: de wereld presenteert zich actief, maar wordt verwerkt door het waarnemend subject. Andersom wordt deze door de wereld bestookt met indrukken en moet daar vervolgens actief op reageren. Subject en wereld worden elkaar.

De vraag die het bovenstaande echter oproept is hoe men sensibel bewustzijn, het waarnemen, dan kan onderscheiden van het intellectuele bewustzijn, het denken. Een voorbeeld: het zien van de blauwe lucht is niet hetzelfde als het maken van een keuze. Merleau-Ponty zegt hierover dat het zien van blauw gebeurt omdat ik er als subject ‘sensitive’ voor ben: het komt op me af en ik verwerk dit. Het maken van een keuze is daarentegen het creëren van een situatie. Het verschil tussen deze twee ligt daarin dat de waarneming iets is dat in mij plaatsvindt: iets neemt waar in mij, niet ik neem waar. Hierdoor treedt er in iedere ‘sensation’ een vorm van depersonalisatie op. “I have no more awareness of being the true subject of my sensation than I do of my birth or my death.”²³ Er kan wel bewust op gereflecteerd worden, achteraf, maar feitelijk vindt de waarneming plaats aan de ‘periferie van mijn zijn’, evenals bij Rimbaud die het ontluiken van zijn gedachten bijwoont.

*Waar Rimbaud openlijk
de traditionele dichtkunst
bekritiseert, geeft Merleau-
Ponty in meer bedekte
termen kritiek op de
traditionele filosofie.*

De rol van het lichaam in synesthesie

Met Merleau-Ponty's opvatting over de waarneming uiteengezet, wenden we ons naar zijn kijk op de synesthesie. Aangezien dit een rol speelde in Rimbauds project, zal het verduidelijkend werken om dit fenomeen uit te leggen in de meer voltooide termen van Merleau-Ponty. Ook zal daarmee bovenstaande uiteenzetting op een concrete casus worden toegepast.

Merleau-Ponty maakt al gauw duidelijk, aan de hand van psycholoog Heinz Werner, dat het subject in het geval van synesthetische ervaring niet slechts een geluid en een kleur op hetzelfde moment waarneemt: het is de klank die hij ziet op de plaats waar de kleuren vandaan komen. Om dit te verantwoorden, is het zaak om af te stappen van de heersende notie om zicht slechts te definiëren met visuele qualia. De

23 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 223.

fysische opvatting over de lichamelijke werking beperkt ons begrip van de daadwerkelijke waarneming. Er dienen dus nieuwe definities gevormd te worden op dit terrein, aangezien synesthesie als fenomeen wel bestaat.

Volgens Merleau-Ponty is de uiterlijke vorm van objecten niet hun geometrische gesteldheid. Die staat namelijk in relatie met de aard van het object en spreekt tegelijkertijd tot al onze zintuigen. Wanneer we ons op een ding richten, openen al onze zintuigen zich ervoor. Tastbare eigenschappen zijn zichtbaar in de voorwerpen die ze bezitten: 'By opening up to the structure of the thing, the senses communicate among themselves. We see the rigidity and the fragility of the glass and, when it breaks with a crystal-clear sound, this sound is borne by the visible glass.'²⁴ Ook in de beweging van een tak waarvan een vogel net is opgevlagen, kunnen we zijn flexibiliteit en elasticiteit zien. Eveneens kunnen we spreken van droge of zachte geluiden. Dit wijst op een eenheid in de verschillende zintuigen: "the senses communicate in perception just as the two eyes collaborate in vision".²⁵

Wanneer men een geluid ziet, betekent dit dat de vibratie van de klank door het gehele zintuiglijke wezen echoot, voornamelijk in dat deel dat kleuren ziet. Ook dit toont aan hoe het hele lichaam, zoals eerder gesteld, actief en op complexe wijze haar rol vervult bij de totstandkoming van de perceptie: "My body is the common texture of all objects and is, at least with regard to the perceived world, the general instrument of my 'understanding.'"²⁶ Het is de eenheid van het lichaam, die van de zintuigen en die van het object die hier gheredefinieerd wordt.

Dichter en filosoof: de weg naar een nieuwe mens

De respectievelijke ideeën van Rimbaud en Merleau-Ponty met betrekking tot de waarneming vertonen, zoals inmiddels is gebleken, een geleidelijke breuk met heersende opvattingen over de menselijke perceptie. Het moge duidelijk zijn dat de twee niet hetzelfde voor ogen hadden. Rimbaud manifesteert vooral revolutie: radicale nieuwe ideeën waarmee de ervaring met een grote klap op de kaart gezet wordt. Merleau-Ponty plukt daarentegen enkele bruikbare, zeer kernachtige aspecten uit Rimbauds oeuvre en gebruikt die in een vernieuwend systeem. In deze laatste paragraaf zal worden uiteengezet hoe Merleau-Ponty zich verder tot Rimbaud verhoudt en wat voor invloed dit heeft gehad op het westerse mensbeeld.

Merleau-Ponty's depersonalisatie van de waarneming is waar de link met Rimbaud voor het eerst duidelijk zichtbaar wordt: de waarneming vindt plaats in mij. Zoals Rimbaud zegt: "Ik woon het ontluiken van mijn gedachte bij."²⁷ Merleau-Ponty

24 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 238.

25 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 243.

26 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 244.

27 Rimbaud, *Gedichten*, 131.

heeft geen grondige studies gewijd aan Rimbaud, maar hem wel meermaals genoemd met betrekking tot het vorige citaat. Volgens commentator Palmeiro is dit genoeg om conclusies te kunnen trekken:

Merleau-Ponty focuses on several literary writers, without discussing Rimbaud's work at length. Nevertheless, the few references he makes to Rimbaud suffice to show that, if Merleau-Ponty does not discuss his work in detail, this is because it stands as his own initial position concerning literature.²⁸

Waar Rimbaud openlijk de traditionele dichtkunst bekritiseert, geeft Merleau-Ponty in meer bedekte termen kritiek op de traditionele filosofie. Er is echter sprake van overlap. Beiden focussen op de notie van het 'Ik'. Rimbaud past dit toe op de literatuur: het ik als auteur van de tekst moet worden heruitgevonden door te streven naar een objectievere poëzie. De ervaring wordt het middel van de poëzie en niet, zoals bij de romantici, het doel. Om dit tot stand te brengen vraagt de poëzie ook om nieuwe versvormen: de benauwende, traditionele vormen laten geen ruimte voor het creëren van nieuwe werelden.²⁹ Rimbaud streeft waanzin na om zijn doelen te bereiken. Hij wordt ziener en ontregelt daarvoor zijn zintuigen. Dit is een grote breuk met de heerschappij van de rede: niet de ratio is wat de mens verder helpt, maar de intense ervaring en alle gevolgen van dien.

*Ze bepleiten een meer
chaotische wereld waarin
interactie de boventoon
voert: interactie tussen het
observerende en poëtische
ik, tussen subject en wereld.*

Merleau-Ponty toont op zijn beurt aan in welk opzicht intellectualisme en empirisme in de filosofie geen recht hebben kunnen doen aan de complexe verhouding tussen wereld en subject. Aan de rol van het lichaam dat op een actieve wijze interactie heeft met de wereld heeft men geen recht kunnen doen. Het intellectualisme stelt het denkend subject te centraal, daarbij het lichaam verwaarlozend. Het empirisme spreekt over waarneming in termen van input op een subject, in plaats van een wisselwerking tussen subject en wereld.

Zowel Rimbaud als Merleau-Ponty stellen dat het ego en de ervaring zich op een andere wijze tot elkaar verhouden dan gedacht. Het denkende subject is voor beiden niet langer heer en meester over de wereld die hij ervaart. Rimbaud wijst ons op de kracht die de ervaring bezit: het Ik en de zintuigen kunnen ontregeld worden en ons

²⁸ Tito Marques Palmeiro, "Rimbaud's Poetic Vision as a Clue to Perception in the Later Merleau-Ponty," *Canadian Philosophical Review* 53, nr. 2 (juni 2014): 235.

²⁹ Het gedicht 'Voyelles' is geschreven in de klassieke vorm van het sonnet. Het stamt echter uit de tijd voordat Rimbaud aan zijn vormexperimenten begon.

sturen. Merleau-Ponty stelt daarbij dat de wereld zelf inherent betekenis bezit en in dialoog aan het subject overbrengt, anders kan deze die er niet inleggen. De wereld werkt op ons in en wij moeten ons daartoe verhouden.

Ook wanneer we de systemen toepassen op het gebied van de synesthesie zien we een grote samenhang tussen dichter en denker. De wetenschap en traditionele opvattingen hebben ons onze relatie met de wereld en de complexe werking van onze zintuigen doen vergeten. Rimbaud illustreerde met zijn beroemde en door velen onderzochte sonnet de rijkheid en complexiteit die de menselijke ervaring eigen is, en hoe deze ervaring concreet kan worden ingezet bij het opdoen van nieuw inzicht. Merleau-Ponty toont met de synesthesie aan hoe de werking van de zintuigen gecompliceerder is dan gedacht: er bestaat wel degelijk correspondentie tussen de verschillende zintuigen. Dit toont aan hoe groot de rol van het lichaam als subject is.

Zowel Rimbaud als Merleau-Ponty breken uiteindelijk met de heersende gedachte van een rationele dominantie. Ze bepleiten een meer chaotische wereld waarin interactie de boventoon voert: interactie tussen het observerende en poëtische ik, tussen subject en wereld. Het onderscheid tussen subject en object vervaagt hierin: het Ik is object van mezelf en tussen subject en wereld bestaat oneindige wederkerigheid. De ratio is niet meer bij machte hier verder orde in aan te brengen. De interactie bij Rimbaud is echter van passieve aard, de zelfwaarneming is namelijk eenzijdig, terwijl Merleau-Ponty een actieve interactie tussen subject en wereld voorstelt. Hij breekt daarmee feitelijk veel radicaler met de heersende traditie dan Rimbaud.

Dan rest enkel nog het probleem van de ziener. Rimbaud pleit ervoor dat een aspirant-dichter zijn zintuigen moet vervormen en offers moet brengen ten gunste van een rijke ervaring. Merleau-Ponty heeft echter aangetoond dat de ervaring die de mens reeds bezit al van een aanzienlijke rijkdom is en zich al buiten ons bewustzijn

afspeelt. Als we deze visies tegen elkaar afwegen kunnen we het volgende concluderen: ieder mens is in potentie een ziener. De wereld doet zich op dynamische wijze aan ons voor en inmiddels weten we dat we als subject eveneens in een dynamischer, minder rechtlijnige verhouding tot de wereld staan dan die waar Rimbaud mee

Met betrekking tot de ziener kunnen we concluderen dat deze notie erg ambigu is: men moet het verschil in acht nemen tussen de ervarende mens en de mens die van zijn ervaring een missie maakt.

brak. Anderzijds, om een ziener in de zin van *dichter* te zijn, komt hier, naast literaire begaafdheid, ook nog eens het toeschrijven van belangwekkendheid aan de eigen ervaring bij kijken. Dit, en de mate van bereidheid om hiernaar onderzoek te doen en er offers voor te brengen, maakt het verschil tussen de mens als ziener in termen van waarnemend subject, en de mens als ziener in de meer uitverkoren zin des woords.

Conclusie

In de voorgaande paragrafen is gebleken dat Rimbaud en Merleau-Ponty beiden op hun manier hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van het mensbeeld. De wereld van de ervaring, het gevoel en lichamelijkheid is mede door hun aandeel in de crisis van de rede prominenter op de filosofische agenda gezet.

Met betrekking tot de ziener kunnen we concluderen dat deze notie erg ambigu is: men moet het verschil in acht nemen tussen de ervarende mens en de mens die van zijn ervaring een missie maakt. Voor Rimbaud zelf betekende het om doelbewust waanzin na te streven om nieuwe inzichten op te doen. Dit kan echter op vele manier worden bewerkstelligd en het is bovendien moeilijk uit zijn geschriften op te maken of het niet ook anders kan. Of hij er voor zichzelf ook in geslaagd is ziener te worden blijft nog maar de vraag, maar te stellen dat we Rimbaud zelf op een zekere manier als ziener kunnen zien is te verdedigen. Hij heeft immers met zijn nieuwe benadering van de ervaring en met zijn ideeën over het belang van de ervaring voor een nieuwe poëzie wel degelijk vooruitgelopen op de samenleving.

Bij Merleau-Ponty blijkt dat zienerschap op een zekere wijze inherent menselijk is. Dit volgt uit hoe het subject in de waarneming actief interactie heeft met de wereld en dat hieruit betekenis in de wereld tot stand komt. Deze interactie blijkt, door de manier waarop subject en object aan gelijk aan elkaar zijn, op nog fundamentele wijze vernieuwend te zijn dan de aanzet die Rimbaud gegeven had. Daarmee hebben beiden hun rol als ziener zeker vervuld.



Ian Hacking's Dynamic Nominalist Approach and What It Means For #MeToo

Leah Jule Ritterfeld

This essay will examine the concept of dynamic nominalism, proposed by Canadian philosopher of science Ian Hacking, which describes the conjoint emergence of new classifications and new identities for people and the unavoidable interrelatedness between the two. Hacking's analyses of the historical developments of social categories,¹ such as mental illnesses and child abuse, provide an interesting perspective for examining new social developments like the #MeToo movement and the categories that have become more salient in public discourse.

The first part of this essay will introduce Hacking's main terms and arguments, introducing the concept of dynamic nominalism. This will create the backdrop for the second part of the essay discussing what Hacking's framework could mean for understanding the emergence of newly available categories in the #MeToo movement.

1. Hacking's Dynamic Nominalism

1.1 Making Up People and the Looping Effect

In his analysis of the interaction between classifications of people and the people classified, Hacking introduces the term "making up people" which describes how a (new) classification (e.g. of a mental illness) creates a new "kind of person": a new way of being a person.² In other words, someone who is classified will come to see themselves as belonging to this classification and this can alter their experience of who they are.³ For example, if someone receives the diagnosis of ADHD or depression, they might be more likely to attribute certain thoughts and actions to this diagnosis. This will reinforce and strengthen their identification with the diagnosis and thus lead them into a self-fulfilling prophecy of increasingly embodying the role of someone with this diagnosis, ergo becoming this kind of person. In Figure 1, this concept of making up people is represented by the top blue arrow.

Additionally, classified people can, in turn, influence the classification, for example by developing new symptoms or traits which will change the way a certain classification is (generally) understood. In Hacking's words: "What was known about people of a kind may become false because people of that kind have changed in virtue of what they believe about themselves."⁴ People can, therefore, be seen to have some degree of autonomy, changing the conception of certain categories (represented by

1 In the present paper, I will use the terms "categories" and "classifications" interchangeably.

2 Ian Hacking, "Kinds of People: Moving Targets," in *Proceedings of the British Academy, Volume 151, 2006 Lectures*, ed. P. J. Marshall (Oxford: Oxford University Press, 2007), 2, 13.

3 Hacking, Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Massachusetts and London: Harvard University Press, 1999), 102.

4 Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, 104.

the bottom blue arrow in Figure 1).⁵ This *mutual* influencing between classification and the classified is what Hacking coined the “looping effect”⁶ and is illustrated by the spiral in Figure 1. It is a continuous, reciprocal interaction which exemplifies the necessity to “endlessly renegotiate [...] our notion of reality.”⁷ More specifically,

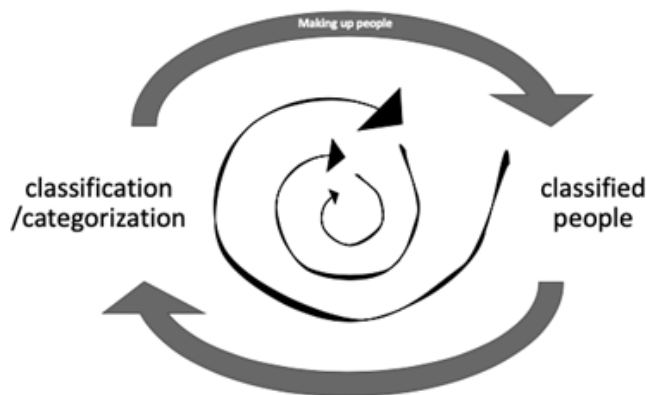


Figure 1. Illustration of Hacking's Concept of Dynamic Nominalism

a certain kind of people will never be a static entity: these people cannot be considered as having definite properties or unchangeable essences. Instead, they are a constantly evolving “moving target.”⁸ In consequence, both the category and the categorized have the potential for continuous change and are constantly evolving in conjunction. Both the categories and the kinds of people can thus only be understood in relation to each other. In

Hacking's words: “The category and the people in it emerged hand in hand.”⁹

1.2 Between Real and Constructed

It should be clarified that Hacking does not propose that *everything* we can classify in the world will bring with it this interaction. He differentiates between what he calls “indifferent kinds” and “interactive kinds,” the latter including all agents who are sufficiently self-aware to be affected by their classifications (thus enabling the looping effect between them and their categories), while the former encompasses all things of which one cannot assume such an interaction as they cannot be said to be aware of their classifications.¹⁰ In consequence, we are only referring to categories of *people* (not things) when speaking of the looping effect.

The question that looms in the background is whether the categories we use to classify people are definite and distinct categories that can be found in nature, and which we are simply learning to distinguish (the realist approach), or whether these

5 Ian Hacking, *Historical Ontology* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2002), 111.

6 Hacking, “Kinds of People,” 2.

7 Hacking, *The Social Construction of What?*, 101.

8 Hacking, “Kinds of People,” 2.

9 Hacking, *Historical Ontology*, 107.

10 Hacking, *The Social Construction of What?*, 101, 103, 104.

are merely human-made categories that we have developed to make sense of a world that does not sort itself into such distinct classes (the nominalist, or social constructivist, approach). In other words, are the categories we utilize “real” or merely socially constructed? According to Hacking, these two approaches need not be mutually exclusive and need to both be regarded “without too much immediate confrontation.”¹¹ Instead, his approach is an attempt at reconciling the two, allowing us to regard certain categories as both real *and* socially constructed. For example, child abuse is, as an act or event, undoubtedly real, while the *idea* of it is constructed. It is a category that we have developed just over the last few decades, which did not exist before, and which is highly contingent on its historical, social, cultural, and political context as well as the interactions that occur between the classified and classification.¹² Hacking’s approach is thus neither fully realist, nor fully nominalist. Instead, he believes that while many of the categories we employ do indeed come from nature (they are not solely constructed), they are not static but *dynamic*: they continuously change over time due to the fact that they are contingent on their context and interact with the object of classification (looping effect). He, therefore, calls this approach “dynamic nominalism.”¹³

1.3 Possibilities of Personhood

If the categories we use are so highly contingent on context, the sample of such categories will, at different points in time or place, never be identical. In consequence, the different “possibilities for personhood”¹⁴—the ways in which people can understand themselves and others—will also differ and can change depending on the context and the categories that are available to those individuals. In Hacking’s words: “possible ways to be a person can from time to time come into being or disappear.”¹⁵ According to this framework then, it would not have been possible to consider oneself someone with ADHD, or someone who suffered from child abuse, before the categories of “ADHD” and “child abuse” emerged. We can only identify ourselves and our actions with the possibilities given to us by the sample of categories available to us at a given time. To conclude, the ways in which we interpret ourselves and the world is substantially determined by the (ceaselessly evolving) sample of categories available to us. In this sense, “we are not only what we are but [also] what we might have been, and the possibilities for what we might have been are [continuously] transformed.”¹⁶

11 Hacking, *The Social Construction of What?*, 101.

12 Hacking, *The Social Construction of What?*, 125-128.

13 Hacking, *Historical Ontology*, 106.

14 Hacking, *Historical Ontology*, 107.

15 Hacking, *Historical Ontology*, 107.

16 Hacking, *Historical Ontology*, 110.

2. Application of Hacking's Framework to Categories Emerging in the #MeToo Movement

At the end of 2017, we saw the emergence of #MeToo as a viral movement. It was set in motion after an actress called for replies to her post on Twitter from other women who had experienced sexual assault or abuse (though the idea of such a movement had been started a decade earlier). Since then, #MeToo has drastically increased public awareness for the pervasiveness of sexually undesirable behavior and initiated a multitude of public accusations and convictions of (past) wrongdoings.¹⁷ For this essay, I would like to examine the increased availability of certain classifications of people that have emerged from and due to the #MeToo movement. Applying Hacking's dynamic nominalism to this development is intriguing because it enables us to acknowledge that, while it may not be the case that a new kind of *behavior* developed, it can be observed that the availability of new *categories* has developed. These categories would, according to Hacking, change the sample of possibilities of personhood and therefore change the possible ways in which we can identify and understand ourselves (and others). I would like to raise a few questions and concerns following from this perspective.

2.1 Available Categories

Following the #MeToo movement, its media coverage, and the extent to which it has become a prevalent topic in public discourse, we have become familiarized with categories such as "sexual assault victim," "sexual offender," and "sexual predator." Due to an assumption that—in terms of their usage and *availability*—an increased prevalence (and use) of already existing categories has a comparable effect to the emergence of entirely new categories, it will not matter whether or not these categories are completely new or not. Through their availability, they become categories people can use to interpret themselves and the world around them. According to Hacking then, we can say that the increased availability of these categories has changed the sample of *possibilities of personhood*, thus offering people new ways of being, new *kinds of people*, new possibilities for classifying themselves and others.

This raises the following questions: What are the potential repercussions for people who identify with these categories? What effect does it have on people to experience themselves as a victim, or even as a perpetrator? Moreover, how do these new categories (i.e., the new prevalence of these categories) change our ways of interpreting certain behaviors? This is an important question to be sensitive to, especially in cases in which the (legal or unofficial) conviction is not unambiguous or self-evident (e.g., no further witnesses or corroborative forensic evidence), and, therefore, the

17 Sophie Hindes and Bianca Fileborn, "'Girl Power Gone Wrong': #MeToo, Aziz Ansari, and Media Reporting of (Grey Area) Sexual Violence," *Feminist Media Studies*, 20, no. 5 (Spring 2020): 639-656.

conviction partially relies on whom to believe (victim or perpetrator). For instance, a team of criminology researchers have argued that, in cases of sexual and child abuse, “decisions about the veracity of statements made by the accuser and the accused are likely to be influenced by the prevailing cultural discourse and consequent preconceptions about sexual predators and their alleged victims.”¹⁸ Additionally, definitions employed for categories such as “unwelcome sexual advances” depend to a certain degree on the perception of the receiver of such attention and are hence not solely defined by the *behavior* itself but by the *perception* of the behavior.¹⁹

The application of Hacking’s framework pinpoints this difficulty and explains its emergence by emphasizing the dynamic processes in which the availability of categories is fundamentally interconnected with the interpretations of behavior. If nothing else, this analysis offers us reason for concern: the emergence and availability of categories may fundamentally affect our interpretations and perceptions of behaviors and people.

2.2 How and When to Judge

These questions become even more difficult when we have to interpret and judge *past* events of sexual misconduct. It is namely not immediately obvious how such events were perceived *at the time*. According to Hacking, one cannot interpret an event as something for which the category does not yet exist. Needless to say, this does not trivialize the event itself, nor deny that it happened. As with Hacking’s example of child abuse, the *behavior* happened, but the *idea* of it, the interpretation of this behavior as we do today (e.g., as child or sexual abuse) is constructed. Therefore, if such an event happened at a time when those involved did not yet have the categories available to them, then it becomes less clear whether or not we can judge them as such from today’s perspective.

Of course, there are huge differences between behaviors (ranging from rape to verbal sexual misconduct)—that I by no means intend to equate—and the ways in which they are conceived as criminal or immoral from today’s perspective. Yet, as an

The emergence and availability of categories may fundamentally affect our interpretations and perceptions of behaviors and people.

18 Carolyn Hoyle, Naomi-Ellen Speechley, and Ros Burnett, *The Impact of Being Wrongly Accused of Abuse in Occupations of Trust: Victims’ Voices*. University of Oxford, Centre for Criminology, Oxford, 2016, 3.

19 Andrea Melanie Kessler, Leif Edward Ottesen Kennair, Trond Viggo Grøntvedt, Ida Bjørkheim, Iduin Drejer, and Mons Bendixen, “The Effect of Prototypical #MeToo Features on the Perception of Social-Sexual Behavior as Sexual Harassment,” *Sexuality & Culture* 24, 1271–1291 (Autumn 2020).

obvious example: in the Netherlands and Germany, “marital rape” is a relatively new category. The notion of “rape” was only extended to marital contexts in the 90s (and this change was not without resistance).²⁰ These changes require us to ask ourselves how we deal with marital rape situations that occurred at a time when they were not conceptualized (and thus not conceived of) as such.

At the end of the fifth chapter of *The Social Construction of What?*, Hacking very shortly touches on the topic of judging past events of abuse and demonstrates the difficulty of applying such categories of child abuse and sexual abuse to the past, a time in which these categories did not yet exist. He describes how, from today's perspective, many women and men would regard themselves as having been sexually abused.²¹ No doubt, for many, the outspoken situation today is a great relief (they know and have known *exactly* what has happened to them) and perpetrators of criminal actions can be convicted. But, “there is also the phenomenon of retrospectively seeing events as abusive which were not directly and consciously experienced as such at the time.”²² In other words, we are re-classifying past events with today's categories, possibly resulting in completely different interpretations of certain situations.

Hacking describes two responses to this phenomenon, both of which he regards as ideological. First, if we can raise our consciousness about past experiences to the extent that if we now evaluate them as abusive, then they must have always been abusive. Second, the action was not abusive at the time, but it would be today. Hacking does not take sides but rather leaves this controversy as it is. But, he mentions a concern regarding the first of the two interpretations for prevalence statistics: if researchers let the first interpretation seep into their methodologies (e.g. interviews with the victims), their prevalence figures will go up significantly, which in turn can have substantial effects on policy.²³ Additionally, though Hacking himself does not go into this, one could argue that—according to dynamic nominalism—such changes in prevalence statistics and policy will also have an effect on both the classifications we use and have available to us as well as the classified people (e.g. those who identify themselves as victims or perpetrators). This, again, gives reason for concern and caution, especially as we are often confronted with the dizzyingly high prevalence rates for sexual harassment, ranging from 23-81% (this wide range and uncertainty

20 Cristina Helberg, “Diese Abgeordneten stimmten 1997 gegen die Strafbarkeit von Vergewaltigung in der Ehe,” *Correctiv*, November 14, 2018, accessed May 22, 2020, <https://correctiv.org/fakten-check/politik/2018/11/14/diese-abgeordneten-stimmten-1997-gegen-die-strafbarkeit-von-vergewaltigung-in-der-ehe>; “Verkrachting binnen het huwelijk (Artikel 242 sr Wetboek van Strafrecht),” *Zedendelict-advocaat*, accessed May 22, 2020, <https://zedendelict-advocaat.nl/verkrachting-binnen-huwelijk/>.

21 Hacking, *The Social Construction of What?*, 161.

22 Hacking, *The Social Construction of What?*, 161.

23 Hacking, *The Social Construction of What?*, 162.

may be explained by the different definitions employed, stark differences between international and national studies, the methodological practices of the studies, as well as the large number of unreported cases).²⁴

A final concern that might be worth addressing in this context is the possibility of people being *wrongly* accused of being a certain kind of person. Specifically, we can imagine scenarios in which someone (person A) is classified as a kind of person by others, who attribute this category to A based on the conviction that A committed a certain behavior which A, in fact, *did not*. An example to illustrate this can be found in the unfortunate fact of innocent men (or anyone, for that matter) who have been *falsely* labelled as sexual perpetrators.²⁵ In some situations, it seems that, because these categories have become so readily available to us, we are too quick in judging certain actions by applying these categories (e.g., “sexual abuse”). For example, an unwanted touch or compliment (let them be misguided, but (as of yet) not belonging to the category of sexual abuse) might be more easily *interpreted* as sexual abuse when those involved are convinced of the ubiquity of sexual abuse and have these categories readily available to them. Needless to say, this in no way is an argument against #MeToo. Nonetheless, it is worth mentioning in light of this essay because it raises similar questions (and stresses their importance), specifically the questions of what the identification with certain categories does to the people identifying themselves with them. Thus, it points to the question of what effect a *wrongful* identification with categories like “sexual abuse victim” or “sexual perpetrator” has on people. What does it do with people to falsely identify themselves with these classifications? How does it influence their subsequent perception of themselves and the world around them?

Again, my last point is only meant as a cautious concern. Following Hacking’s example, I cannot (and do not wish to attempt to) provide answers to the posed

*A final concern that might
be worth addressing
in this context is the
possibility of people being
wrongly accused of being
a certain kind of person.*

24 “Facts and Figures: Ending Violence Against Women,” UNWomen, accessed May 22, 2020, <https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>; “Prevalence of Sexual Assault,” Stop Violence Against Women, last updated June, 2019, accessed May 5, 2020, http://www.stopvaw.org/prevalence_of_sexual_assault; Rhitu Chatterjee, “A New Survey Finds 81 Percent of Women Have Experienced Sexual Harassment,” NPR, February 21, 2018, accessed May 5, 2020, <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2018/02/21/587671849/a-new-survey-finds-eighty-percent-of-women-have-experienced-sexual-harassment?t=1590150548824>.

25 Ros Burnet, Carolyn Hoyle, and Naomi-Ellen Speechley, “The Context and Impact of Being Wrongly Accused of Abuse in Occupations of Trust,” *Howard Journal of Crime and Justice*, 56, no. 2, (Summer 2017): 176–197, <https://doi.org/10.1111/hojo.12199>.

questions but rather wish to use his framework to demonstrate the difficulties arising from the fact that there is such a powerful and dynamic interplay between our categories and the way we may identify ourselves.

3. Conclusion

Using Hacking's framework, we can analyze social developments like the #MeToo movement and examine the ways in which they create (a new availability of) categories. The dynamic nominalist approach offers a powerful framework for understanding such developments and a meaningful lens from which to consider the consequences of such changes. With it, we can differentiate between behavior and categories, discerning that behavior is not necessarily accompanied by the categories that we use to interpret the behavior. Following the #MeToo movement, we have made more readily available (or even created) certain categories with which to describe certain "kinds of people" and certain behavior. The questions and concerns following from this analysis point our attention to the potential repercussions that such categories might have on the people identifying themselves, or others, with them. They demonstrate the difficulty of overseeing the responsibilities that follow from the emergence of such categories (which is further stressed by the possibility of *false* categorizations). What becomes clear is the necessity of further thinking about (and being aware of) the dynamic interplay between categories, behavior, and people.

SPLIJT|STOF

ZOEKT | REDACTEURS

De uitdragerij

Ik word door vele vreemde handen uitgeplozen.
Van alle kanten komen ze. Mijn berg aan schatten
staat hen voor ogen met hun grote, lege kratten.
Dat wat ze nemen wordt naar willekeur gekozen.

Men schreeuwt en graait en paradeert met mijn trofeeën:
Kostuums, blazoenen, archaïsmen, kandelaren.
“Je kunt hier best wel zonder, joh!” – het werk van jaren.
Ik wordt verlost onder de felste barensweeën.

In weerwil van mijn uitgespreide armen wordt
Mijn stapel alsmaar kleiner. Men grijpt en graait en port
En gooit baldadig met gewezen grote luister.

Niet eens de grond onder mijn voeten staat nog vast.
Ik zie een diepte gapen waar de stapel was
en tuimel achterover in het stille duister.

- Pieter Theunissen



Jurijn Timon de Vos

“Een geruststelling: Christus had ook geen katholieke universiteit aan zijn zijde.”

Per vijftien november heeft de Radboud Universiteit het predicaat ‘katholiek’ verloren, en is de universiteit officieel geen katholieke universiteit meer. Dit is een besluit dat is genomen door de bisschoppenconferentie op basis van onenigheid over de benoeming van bestuursleden. Tijdens dit interview spreek ik met Jurijn Timon de Vos, promovendus aan de FFTR. Jurijn is sinds 2019 werkzaam aan de faculteit en zijn onderzoek richt zich op het verleden en de toekomst van de katholieke identiteit van de Radboud Universiteit. Hij is daarom de uitgelezen persoon om ons te vertellen over deze gebeurtenis. Voordat Jurijn aan zijn promotie werkte, studeerde hij geschiedenis en Nederland-Duitsland studies in Nijmegen en Münster.

Er schijnen twee redenen te zijn geweest waarom het predicaat ‘katholiek’ van de RU is ingetrokken: onenigheid over de opmaak van het bestuur en onenigheid over de invulling van de katholieke cultuur. Kun je misschien vertellen wat er precies is gebeurd?

Een terechte vraag, maar wel een die niet zo makkelijk te beantwoorden is. Zelf ben ik namelijk niet direct betrokken geweest bij het proces dat tot deze keuze heeft geleid. Het proces heeft namelijk achter gesloten deuren plaatsgevonden tussen enerzijds de bisschoppenconferentie en anderzijds het bestuur van de Stichting Katholieke Universiteit. De Stichting Katholieke Universiteit is de feitelijke raad van toezicht van de Radboud Universiteit. Hoewel het stichtingsbestuur op een gegeven moment naar de rechter is gestapt om deze keuze aan te vechten, hebben het stichtingsbestuur en de bisschoppenconferentie deze situatie uiteindelijk onderling afgehandeld. Daarom is het ook moeilijk om een directe aanleiding aan te wijzen.

Dat neemt niet weg dat er sprake is van grotere ontwikkelingen die al een tijdje spelen. Het een en ander is dan ook doorgesijpeld. Waar het op neer komt is dat het stichtingsbestuur van mening was dat zij van nieuwe stichtingsbestuurders niet meer konden verlangen dat zij per se katholiek zouden moeten zijn. De bisschoppenconfe-

rentie was echter van mening dat dit wel het geval moest zijn. Er speelt waarschijnlijk nog meer, maar daar heb ik geen zicht op. Zelf heb ik toegang tot de notulen van het stichtingsbestuur tot 2006, maar over ná 2006 is nog veel onbekend.

Ik vind het daarnaast lastig om te zeggen wat de bisschoppen precies vinden. Je kunt namelijk niet over de bisschoppenconferentie spreken als een monoliet. Er zijn verschillende stemmen in het bestuur en er waren ook bisschoppen die vonden dat de universiteit katholiek genoeg was om het predicaat te behouden. Je kunt om die reden ook niet zeggen dat er in het verleden één doorlopende lijn was waarin de bisschoppen altijd eensgezind waren. De bisschoppenconferentie wisselt door de tijd heen ook qua samenstelling en dus verschijnen er ook andere meningen, standpunten en opvattingen. Wat nu het geval is, is dat de meerderheid van de bisschoppen vond dat aan het hoofd van de Stichting Katholieke Universiteit katholieke bestuurders moeten zitten. De vraag is dan uiteraard wat men onder een 'katholiek' verstaat. Wanneer ben je als Stichtingsbestuurslid katholiek genoeg?

Er zijn twee perspectieven omtrent deze vraag. Enerzijds heb je het dominante perspectief volgens welke de bisschoppen belachelijke eisen stelden. De bisschoppen vonden bijvoorbeeld dat, om katholiek genoeg te zijn, bestuursleden hun kinderen naar een katholieke basisschool moesten sturen. Anderzijds kun je je ook met recht afvragen of de eisen nu allemaal zo onbehoorlijk waren. Wanneer een bestuurslid zichzelf katholiek noemt, maar tegelijkertijd zijn kinderen niet laat dopen, kun je je afvragen of het katholieke geloof dan wel belangrijk genoeg is voor die persoon. De bisschoppen hadden hier bijvoorbeeld hun twijfels bij. De universiteit was daarentegen van mening dat die twee niets met elkaar te maken hoeven hebben. Zolang je het katholieke maar respecteert, is het goed. Dit zijn het soort standpunten waar de bisschoppen over vielen, maar waar de gesprekken precies over gingen, kan ik je niet vertellen.

Een ander punt dat speelde was dat de leden van het stichtingsbestuur ook redelijk oud waren. Zij konden niet afzwaaien, want hun opvolgers werden continu tegengehouden door de bisschoppen, omdat ze niet katholiek genoeg waren volgens de bisschoppenconferentie. De bestuurders vonden het mooi geweest, maar zij konden niet weg want er kwam geen opvolging. De bisschoppen droegen ook wel eens mensen voor, maar dan vonden de stichtingsbestuurders die personen niet capabel genoeg. Dat lijkt te impliceren dat volgens het stichtingsbestuur de combinatie katholiek en capabel niet meer mogelijk is.

Het lijkt er dus op dat het louter een conflict betreft tussen enerzijds de bisschoppenconferentie en anderzijds het stichtingsbestuur. De universiteit in bredere zin heeft hier dus vrij weinig mee te maken?

Nee, absoluut niet. De bisschoppen hebben meestal geen weet van wat er op de universiteit in bredere zin gebeurt. Ook het college van bestuur is grotendeels buiten dit proces gehouden. Wat ik zelf onverstandig vond, is dat de argumentatie van de

bisschoppen om het predicaat in te trekken, volledig leunt op het begrip ‘invloed’. De bisschoppen wilden het predicaat niet verlenen wanneer ze geen invloed meer konden uitoefenen. Zij hebben het in die zin alleen maar over macht en machtsuitoefening. Dat vind ik een erg nauwe definitie van katholiciteit. Ze hadden veel beter kunnen zeggen dat ze vinden dat de katholieke inspiratie onvoldoende wordt gewaarborgd. Door hun argumentatie dusdanig te presenteren, reduceren de bisschoppen de gehele discussie tot een machtsdiscussie, en naar mijn beleving zou het daar niet om moeten gaan. Het wordt zo een louter politiek conflict waarin de katholieke inspiratie niet voorkomt. Dat vind ik onverstandig, want daarmee stappen de bisschoppen zelf in het discours van de kerk als machtsfactor.

Wat ook ongebruikelijk is, en tevens ongehoord, is dat een katholieke stichting naar een burgerlijke, dus niet-kerkelijke, rechter gaat om de bisschoppen aan te klagen. Dat valt niet goed binnen de katholieke kerk, want die wil zo iets intern oplossen. En dit is ook hoe de zaken altijd zijn afgehandeld, zoals valt te lezen in de interne stukken. In die stukken is te zien dat er veelvuldig discussie is geweest over andere punten, zoals medisch-ethische kwesties. Die kwamen in de loop der jaren veelvuldig voor, maar deze werden altijd binnenskamers opgelost. Er werden compromissen gevonden, of men accepteerde dat men het oneens met elkaar was. Nu, voor het eerst, is het punt bereikt dat één partij zegt: ‘Wij stappen naar de rechter.’ Dat is best een historische gebeurtenis.

Het wordt zo een louter politiek conflict waarin de katholieke inspiratie niet voorkomt.

Kan je zeggen dat er altijd sprake is geweest van problemen tussen het stichtingsbestuur en de bisschoppenconferentie, en dat de samenstelling van bisschoppenconferentie nu dusdanig is dat er ook gehandeld kan worden naar deze wrijving?

Nee, ik zou niet zeggen dat er altijd een probleem is geweest. Katholiek zijn betekent ook met elkaar de discussie aangaan. We hebben het dan over een bepaalde inspiratie. Katholieken zijn niet allemaal van dezelfde mening, óók de katholieke kerk is geen monoliet. Vandaar dat het ook eigen is aan het katholiek zijn, dat je op bepaalde punten discussie voert. Dat is gezond, want dat is vruchtbaar voor de theologie en hoe je omgaat met het verkondigen van de ‘blijde boodschap’. Ik zou het niet als probleem oormerken en ik heb mij er dan ook aan gestoord wanneer dat wel gebeurde. Je ziet dit wel terug in de media, waar de mensen die het hardste roepen dat ze het aan zagen komen, er het verst van af staan. Mensen die wat rancuneus zijn en even komen vertellen hoe het allemaal zit. Dat vind ik te gemakkelijk. Als iets een voldongen feit is kan je altijd zeggen dat je het aan zag komen. Ik ben ervan overtuigd dat het ook anders had kunnen lopen.

Ik had niet verwacht dat het zo ver zou komen. Het bestuur uiteraard ook niet, want anders hadden ze mij niet aan het werk gezet tot 2023. Als je echter nadenkt over welke kwesties speelden en de grote lijn ziet, kun je dit resultaat wel begrijpen. Het is dus ook weer niet een donderslag bij heldere hemel.

En hoe zit het eigenlijk met deze geschiedenis van de katholiciteit van de RU?

De Radboud Universiteit is dus opgericht in 1923, als *Roomsch*-Katholieke Universiteit Nijmegen. Destijds de enige universiteit op aarde die ook de toevoeging 'Roomsch' droeg. Alle andere katholieke universiteiten waren gewoon 'katholiek'. De Vrije Universiteit van Amsterdam diende eigenlijk als voorbeeld voor de Radboud, omdat deze zich los worstelde van het liberale binnen de wetenschapsbeoefening. Dat zochten de katholieken ook te bereiken met de Katholieke Universiteit Nijmegen. Het ideaal was de verheffing van de katholieke bevolking, zodat men als katholiek kon gaan studeren binnen een omgeving die vertrouwd was. Het verschil met de Vrije Univer-

siteit is wel altijd geweest dat de Katholieke Universiteit Nijmegen nooit de pretentie heeft gehad om hier 'katholieke' wetenschap te gaan beoefenen. De wetenschapsbeoefening moest hier hetzelfde zijn als aan een rijksuniversiteit, het verschil was alleen dat die wetenschap werd

Als iets een voldongen feit is kan je altijd zeggen dat je het aan zag komen.

beoefend door katholieken. Aan de VU zouden ze misschien zeggen dat de wetenschap daar 'zuiverder' is dan die van de rijksuniversiteiten. Dat is hier nooit beweerd. Er werd wel erkend dat katholieken andere vragen stellen, wat het mooi maakt dat wij, katholieken, bij elkaar kunnen komen in één universiteit. Het was ook een kwestie van bewijzen dat katholieken ook gewoon wetenschap kunnen beoefenen, want er werd op katholieken neergekeken. Dat is wat men dan ondervangt met het begrip katholieke 'emancipatie'. Dat zie je voortdurend terugkomen.

Begin 2000 hebben we de naam 'Katholieke Universiteit' losgelaten en dragen we daarom nu in onze naam de Nederlandse beschermheilige van de wetenschappen: Sint-Radboud. In die zin is het katholieke meer impliciet aanwezig. Toch kun je niet ontkennen dat het katholieke, tot op heden, altijd een bijzondere plek heeft gehad. Er zijn hier bovengemiddeld veel katholieken aanwezig, en bovengemiddeld veel mensen die misschien niet katholiek zijn, maar die traditie een warm hart toedragen. Ik zeg daarmee niet dat je die traditie op één manier kan uitleggen, maar dat mensen daar op verschillende manieren inspiratie uit putten.

Wat zijn, in concreto, de gevolgen van het intrekken van het predicaat 'katholiek' voor de Radboud Universiteit? Is het terugtrekken louter een formaliteit, of zijn er wel degelijk concrete gevolgen voor studenten, docenten en het bestuur?

Op de korte termijn zijn er weinig gevolgen. De studenten zullen er nauwelijks iets van merken. De universitaire instituties die je als katholiek kan oormerken, zoals

‘Radboud Reflects’, blijven gewoon bestaan, net als de eucharistieviering en de diesviering. Het gebed blijft bestaan, het wapen blijft bestaan en de naam blijft bestaan. Al die ‘uiterlijkheden’ blijven gewoon bestaan. Het is daarnaast ook niet het geval dat er nu heel veel katholieken zijn die opeens naar de KU Leuven vertrekken. Er is geen sprake van een exodus.

Degenen die er misschien iets van zullen merken zijn de nieuw aangestelde hoogleraren. Deze worden normaliter en traditiegetrouw gevraagd naar hun positie ten opzichte van de katholieke signatuur van de universiteit. Dat is niet zo verwonderlijk, want als je bij een bedrijf gaat werken, wordt ook van je verwacht dat je de bedrijfscultuur respecteert. Ik denk dat die vraag ook gesteld blijft worden, maar dat deze minder van belang zal zijn.

Op de lange termijn wordt het wat interessanter. Aanvankelijk had het college van bestuur de intentie om te wachten tot het eeuwfeest in 2023 alvorens het besluit te nemen omtrent de katholieke identiteit van de Radboud. Nu wil het toeval dat tegen die tijd mijn onderzoek ook uitkomt. Het nadenken over de katholieke identiteit stond dus al op de agenda, maar door deze gebeurtenis wordt de discussie naar voren getrokken.

Ik denk dus dat er de komende jaren vrij weinig verandert, behalve dan dat er een universiteitsbrede discussie op gang wordt gebracht over wat deze katholieke identiteit moet zijn. Dat juich ik toe, want dat maakt niet alleen dat mijn onderzoek actueler wordt, maar dat we het dan ook eindelijk over de inhoud kunnen hebben. Ik zie dat als een zegen, omdat de machtsdiscussie dan niet meer centraal staat. Voorheen bleef de discussie hangen bij de vraag naar de invloed van de bisschoppen. Nu kunnen we onszelf gewoon de vraag stellen wat wij willen met die katholieke identiteit. Welke elementen willen we eruit, en welke willen we erin laten? Ik zou het mooi vinden als er heel veel stemmen hoorbaar zijn in deze vraag, van zowel katholieken als niet-katholieken. Wanneer je eerlijk met elkaar het gesprek aangaat, kun je ook wat van elkaar leren. Dat vind ik heel erg positief. Ik weet alleen niet in hoeverre het bestuur daarin een rol gaat spelen.

Ik ga mij ook in die discussie mengen in die zin dat ik de katholieke inspiratie erin naar voren kan laten komen. We moeten namelijk niet vervallen tot vooroordelen, want dan heb je geen inhoudelijke discussie. Als je alleen maar roept ‘Ja, maar de kerk is tegen het homohuwelijk’ of ‘Het is niet van deze tijd’ heb je geen inhoudelijk argument. Ik wil het daar ook niet over hebben en daar zou de discussie ook niet over moeten gaan.

Je hebt duidelijk een eigen visie over hoe die katholieke identiteit vormgegeven kan of moet worden.

Die visie is in ontwikkeling in mijn onderzoek. Het eerste deel van mijn onderzoek is historisch: waar komen we vandaan, wat heb je nodig om over identiteit na te kunnen denken, hoe was die identiteit vroeger, waar liggen die wortels, enzovoort. Het tweede

deel is systematisch-theologisch, met als vraag: ‘Wat zou het katholiek-zijn in de toekomst kunnen betekenen?’ Daarmee bedoel ik het zijn van een universiteit die geworteld is in de katholieke traditie. Dat onderzoek is nog lopende, dus ik kan niet zeggen dat ik al een bepaald beeld heb van hoe een katholieke universiteit eruit zou moeten zien.

Wat ik van waarde vind, en wat ik hoop, is dat mijn onderzoek inhoudelijk kan bijdragen aan die universiteitsbrede dialoog en dat het ook voor het individu iets zou kunnen betekenen. In die zin is het fijn dat we het predicaat kwijt zijn, want nu is de schijn dat ik iets aan het schrijven ben voor het bestuur, verdwenen. Ik schrijf iets voor de mensen voor wie de katholieke identiteit iets betekent en die dat willen toepassen in hun werkzaamheden. Wat ik belangrijk vind om te benadrukken, is dat ze daar volledig vrij in zijn. Het gaat erom dat ik met mijn dissertatie een optie aanbied. Die kun je uiteraard links laten liggen, maar ik hoop dat de mensen die iets willen met dat katholieke, daar ook over kunnen nadenken.

Wij blijven een bijzondere universiteit en ik hoop dat wij ons mogen blijven onderscheiden van rijksuniversiteiten. Ik hoop dat wij iets uit de katholieke traditie kunnen putten, waardoor wij misschien socialer zijn dan rijksuniversiteiten en misschien ook minder commercieel. Het mooie van onze faculteit is natuurlijk dat wij het kloppend hart zijn van de discussie, ook al zien andere faculteiten dat misschien niet zo. Wij zijn ten slotte wel dé zingevingsfaculteit.

Het verlies van het predicaat kan dus een discussie op gang brengen en is in die zin een moment voor het individu om te reflecteren. Zouden studenten zich om die reden moeten interesseren in het verlies van het katholieke predicaat?

Nu staat natuurlijk niet elk individu open voor reflectie. Dat is jammer, want diep

Louter handelen omdat je ergens tegen bent en niet omdat je ook ergens voor bent, is voor ons geen mogelijkheid.

van binnen hebben we allemaal behoefte aan reflectie of bezinning. Niet iedereen geeft daar aan toe, of weet hoe je daar aan toe moet geven. Dat is ook de waarde van theologie en filosofie. Niemand moet iets, uiteraard. Niemand hoeft zich ergens voor

te interesseren. Je kunt mensen ook niet gebieden ‘Gij zult geloven’, of ‘Gij zult zich interesseren voor dit of dat.’ Interesse komt tot stand in vrijheid, maar je kunt het wel op vrijblijvende basis stimuleren. Dat is voor een katholieke universiteit misschien een optie. Dat doen we feitelijk al door middel van Radboud Reflects, waar zingevingsvragen een belangrijke rol spelen.

Het zou mooi zijn als de Radboud door middel van zijn katholieke identiteit de eenvormigheid van de academische wereld zou kunnen doorbreken. Daar moet je wel lef voor hebben en bijvoorbeeld niet overlaten aan de pr-machine. Die komt namelijk niet verder dan: ‘Wij hebben een katholieke traditie en daarom zijn we duurzaam.’

Toen ik aan mijn eerste facultaire stafberaad deelnam, kwam een duurzaamheidsofficier langs om ons mede te delen dat de FFTR iets met duurzaamheid moest gaan doen. Ik was nieuwsgierig, stak mijn hand op en vroeg: ‘Waarom dan?’ De reactie die ik kreeg was teleurstellend: ‘Dat is tegenwoordig toch zo?’ Ik denk dat je daar onze faculteit niet mee gaat winnen. Je moet je kunnen afvragen waarom, op welke manier én met welke invulling. We moeten niet voor duurzaamheid zijn omdat de halve wereld dat ook is, en omdat het bestuur het leuk vindt om dat in brochures te zetten. Begrijp me niet verkeerd: ik zeg niet dat we katholieker moeten zijn wat betreft duurzaamheid, maar juist dat we vanuit onze traditie niet onverschillig mogen zijn.

Het zou dus beter zijn als het beleid van de universiteit zich niet baseert op recente trends, maar dat een bestendige identiteit ten grondslag ligt aan het wezen van de universiteit waar het beleid op wordt gebaseerd. En als ik het goed begrijp, hoeft dat voor jou dus niet per se een katholieke universiteit te zijn, zolang er maar een identiteit is?

Jazeker. Je kunt daarnaast ook niet zomaar stellen dat we niet meer katholiek zijn, want dat zit in ons DNA hier en het zou ahistorisch zijn dat te denken. Dan neem je een anti-identiteit aan en dat is per definitie een zwakke identiteit. Louter handelen omdat je ergens *tegen* bent en niet omdat je ook ergens *voor* bent, is voor ons geen mogelijkheid. Je staat in dat geval namelijk nergens voor. Onder een duurzame identiteit versta ik overigens niet een identiteit die niet dynamisch kan zijn, ook die identiteit kan zich ontwikkelen.

Ik ben natuurlijk niet volledig onbevooroordeeld in deze kwestie. Ik onderzoek immers deze opdracht om na te denken over de waarde van de katholieke identiteit in de toekomst, dus het spreekt voor zich dat ik daar zelf ook waarde aan hecht. De precieze invulling van de katholieke identiteit moeten we samen bepalen. Nu biedt katholiciteit op vele fronten handvatten.

Je zegt zelf dat je onderzoek tweeledig is, in de zin dat het een historisch en een theologisch element heeft. Merk je wel eens een botsing tussen deze twee perspectieven? Vertroebelt je historische blik je theologische wel eens en vice versa?

Nee, die twee verrijken elkaar. Ik heb er bewust voor gekozen die twee strikt te scheiden. Wat ik vooral bedoel met die scheiding, is dat het twee verschillende disciplines zijn. Wanneer je systematisch-theologisch te werk gaat, schrijf je eerder een normatief betoog. Dat kan ik als historicus niet doen. Als historicus maak ik gebruik van bronnen en probeer ik daarin een lijn in te ontwaren. Ik moet deze elementen ook strikt gescheiden houden, want anders denkt men bij mijn oorspronkelijke Faculteit der Letteren, waar ik geschiedenis studeerde, dat ik mij heb laten besmetten door de theologen. Andersom denkt men bij de theologie dan weer dat ik theologie besmet

met al dat historische. Desondanks is er af en toe sprake van een soort kruisbestuiving. Soms merk ik dat een theologische tekst mij de inspiratie geeft om de historische aspecten uit te zoeken of vice versa. In deze zin verrijken ze elkaar.

Je begon met je onderzoek is 2019, nu heeft je onderzoek plotseling een onverwachte wending gekregen. Vind je dat het verlies van het predicaat veel invloed heeft gehad op je onderzoek?

Natuurlijk dacht ik wel even: goh, wat gaan we nu doen. Met de dag groeide echter het besef dat ik eigenlijk niets hoeft te veranderen. Het historisch onderzoek staat als een huis, want dat bestaat uit historische feiten. Voor het theologische deel maakt het een beetje uit, maar niet echt veel. Het enige wat is veranderd, is dat mijn onderzoek actueler is geworden. In die zin is dat alleen maar prettig.

Ik kan wel zeggen dat ik er niet goed door heb geslapen die nacht. Er gaan natuurlijk wel wat dingen door je hoofd spoken. Op zo'n moment wil ik het er ook gewoon met andere mensen over kunnen hebben. Dat gaat alleen wat moeilijker tegenwoordig, want er lopen vanwege het coronavirus nu niet zo veel collega's rond in het gebouw.

Is er kans op verzoening? Kan het predicaat nog terugkeren?

Kijkend naar het kruisbeeldje hier in mijn kantoor zeg ik: er is altijd kans op verzoening, daar hoop en vertrouw ik op. Dat zou voor de RU echter niet moeten betekenen dat we in institutionele zin weer de banden aanhalen met de bisschoppen. Ik denk niet

Een geruststelling: Christus had ook geen katholieke universiteit aan zijn zijde.

dat dat gaat gebeuren en dat hoeft ook niet. Het huidige College van Bestuur heeft terecht gezegd dat ze het gesprek blijven aangaan en dat de bisschoppen altijd welkom zijn. Dat is voldoende. Die deur blijft dus open staan en dat vind ik waarachtig katholiek. Een institu-

tioneel raamwerk is misschien niet noodzakelijk om katholiciteit te beoefenen, maar het zou het katholieke wel stimuleren. Een bepaalde institutionele band is historisch te rechtvaardigen en zou ook nu van betekenis kunnen zijn, maar dan is de invulling daarvan wel belangrijk.

Wat betekent dit voor de katholieke, of door het katholicisme geïnspireerde studenten en docenten? Heb je een boodschap voor ze?

Voor katholieke studenten en docenten is dit een extra oproep om op een eigentijdse manier het katholieke uit te dragen, los van machtsdiscussies, om zich ook te laten horen in het publieke debat. Want als de katholieken geen woorden meer kunnen vinden voor datgene waar zij voor staan, en niet het gesprek aangaan, dan kun je niet verwachten dat er een dialoog plaatsvindt. Er zijn mensen geraakt en gekwetst door wat er is gebeurd, maar we hebben het uiteindelijk over een traditie die al tweeduizend jaar bestaat, die kan heus wel tegen een stootje. Sterker nog, die past zich gewoon

aan. De vraag is of je gaat treuren in een hoekje en teruggrijpt naar een geïdealiseerd verleden, of dat je de vlucht naar voren neemt en zegt 'Hier sta ik voor. Waar sta jij voor?'

Ik blijf benadrukken dat het niet zo had hoeven lopen, maar dit zijn nu eenmaal de feiten en daar moeten we het mee doen. Tot 1923 hadden we ook geen katholieke universiteit. We kunnen positief zijn, want we hebben dat institutionele niet nodig. Een geruststelling: Christus had ook geen katholieke universiteit aan zijn zijde. Daar werd zijn boodschap toch ook niet minder om?



The Big Zucchini Problem

Jason Day

It is my birthday today. A friend gave me a zucchini as a gift. A zucchini of such a size that anyone who saw it would almost surely say that it was a very large zucchini, and that they had not known that zucchinis could be quite so very large. Unsure of what to do with such a large vegetable, I set it upon a shelf. There, I could remark on its largeness whenever my gaze drifted from the small tasks of the day. I could wonder what should be done with it. I could, of course, eat the zucchini. It was certainly not too large to eat if only I were to divide it up between a number of meals. But it still seemed too large to be eaten. That is, in the sense that there ought to be something suitably different that one does with a very large zucchini, something different to what one does with a zucchini, or indeed any vegetable, of a regular size. Namely, to eat it. Growing exasperated by the lack of any ready solution, I decided to renew my efforts in the morning.

The next day, my gaze no longer drifted to the very large zucchini between the small tasks of the day. Now, I was almost entirely fixated upon it. It seemed to be ever so slightly larger, perhaps only because it was now the centre of my attention. I had already neglected to eat both breakfast and lunch, consumed as I now was with the big zucchini problem. The idea of eating the very large zucchini was, so to speak, off the table for certain. But it could not be left on the shelf for much longer. My small apartment was cluttered enough already. Nor could it simply be thrown away. That would not only be wasteful, but a failure of imagination for which I could not forgive myself. Perhaps the very large zucchini had not been a gift so much as a passing on of an unbearable burden.

I did not sleep that night. Instead, I moved a lamp from the corner of my room to the shelf so that I could keep the very large zucchini clearly illuminated at all times. Pacing up and down the room, ever keeping an eye on it, I discovered that I could best study it from the corner of the room in which my bed was set. I then decided to remove the bed from the room so that I could vary my perspective on the very large zucchini by pacing up and down in that optimal corner. Yet every idea of what should be done with the very large zucchini inevitably failed to do justice to its remarkable largeness.

Over the next few days, I removed everything from the room except the very large zucchini so that I could focus on it more clearly. What remained, besides the very large zucchini, was only the shelf on which it was placed and a single chair on which I needed to slump ever more often, weak as I was from hunger. Being no longer able to produce new ideas on a stomach left empty for many days, and being distracted from thinking by its pained howls, I permitted myself a moment to search the kitchen for food. By now, all the food had gone rotten. It was, however, impossible to lose any more time by leaving the house for fresh food. I was unsure how

long it would be until the very large zucchini itself turned rotten (the zucchini, being so very large, did not fit inside the refrigerator). The problem of what to do with it had to be solved before then. It had to be solved before nothing could be done with it at all.

I have taken the very large zucchini from the shelf and set it on the floor close beside me. I am too weak to stand. I drift in and out of fitful sleep, always waking with a start, thrown back and forth from a dreamless black void into a world of zucchini green.

SPLIJT | **STOF**
ZOEKT
TOT NADENKEN

ननु विश्वस्य यदि चितिः हेतुः तत् अस्या
उपादानाद्यपेक्षायां भेदवादापरित्यागः स्यात्-
इत्याशङ्क्य आह

स्वेच्छया स्वभित्तौ विश्वमुन्मी-
लयति ॥ २ ॥

‘स्वेच्छया’, न तु ब्रह्मादिवत् अन्येच्छया,

तयैव च, न तु उपादानाद्यपेक्षया,—एवं हि
प्रायुक्तत्वात्प्रहान्या चित्तमेव न घटेत्—‘स्व-
भित्तौ’, न तु अन्यत्र क्वापि, प्राक् निर्णीतं ‘विश्वं’
दर्पणे नगरवत् अभिन्नमपि भिन्नमिव ‘उन्मी-
लयति’। उन्मीलनं च अवस्थितस्यैव प्रकटीक-
णम् ।—इत्यनेन जगतः प्रकाशैकात्म्येन अवस्था-
नम् उक्तम् ॥ २ ॥

CHAPTER TWO

Kṣemarāja's original text

Objection: “Surely, if Awareness is the Creator, it needs something to create with, in which case you have failed to avoid a dualistic doctrine.”—To address this doubt, it is taught:

Through Her own Will, Awareness unfolds the universe on the “canvas” that is Herself. ॥ २ ॥

“Through Her own Will”, not through another’s will, such as Brahmal’s or anyone else’s.

Through that Will alone, without relying on any external materials or causes—for if She were dependent in that way, she would not have the autonomy that we have described as inherent to Awareness; therefore, the very fact of being Awareness would be compromised.

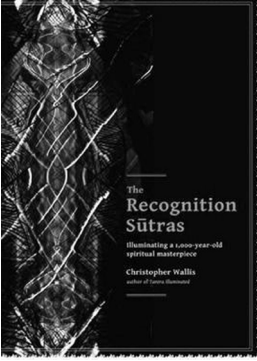
“On the canvas which is Herself”, and not on anything else, She unfolds the universe as if it were separate and different from Herself, though in actuality it is not separate, just like the image of a city reflected in a mirror.

And this process of unfolding is simply the making manifest of what abides within Awareness as latent potential.

Therefore, it is taught here that the world exists in a state of oneness with the Light of Awareness. ॥ २ ॥

The Recognition Sūtras

Venya Patel



Christopher Wallis - *The Recognition Sūtras:*
Illuminating a 1,000-year-old spiritual masterpiece

Mattamayura Press

ISBN 9780989761383

528 pages. €26,99 (paperback)

Take the sūtras deep inside and let them marinate; let them work within you...
explore the feelings, the textures, the colours, and the flavours of the teachings.
(17)

This book is written stylistically as an exegesis, a “complete translation and explanation of” a book called the *Pratyabhijñā-hṛdaya* (The Essence of the Recognition Philosophy/The Heart of the Teachings on Recognition), originally written by the great sage, Rājānaka Kṣemarāja. The book contains 20 sūtras, with commentary, in total. Kṣemarāja was a disciple of Abhinavagupta who was one of the most revered Masters of Classical Tantra.

The Recognition school of philosophy finds its roots within the non-dualistic Śaiva Tantrik tradition that arose in Kashmir in the early 900s and spread around the Indian subcontinent. This tradition expounds a view of the world as being divine. To understand this, the transcendent aspect is personified as masculine Śiva (Consciousness) and the immanent world/potentiality as feminine Śakti (Power/Energy). What makes it non-dualistic is the understanding that Śiva and Śakti are not separate but one. This indigenous philosophy flourished within Tantrik Kingdoms until the Islamic conquest in the 1300s. The texts that survived were passed down through Kashmiri pandit families for six centuries and were put into printed format once the British Colony appointed a Hindu ruler, Sir Pratāp Singh Sāhib Bahādur. However, only 3% of the texts were reprinted, 20% remains in manuscripts and 75% of the literature has been lost. Kṣemarāja’s *Pratyabhijñā-hṛdaya* is only one of the books that have survived and have been reprinted. Therefore, the fact that we are not just able to hold his book, but also to read and understand it through translations and explanations by Wallis is almost miraculous.

This book contains scanned original Sanskrit sūtras that have also been Romanised and translated into English, and Wallis’s explanation and analysis of what

Kṣemarāja is alluding to. *Pratyabhijñā-hṛdaya* is not just treated as a book, but as a form of direct and active transmission of teachings as one would gain from Kṣemarāja himself.

There is a creative element that is prominent in Wallis's writing. This may be because Wallis does not write purely for an academic audience, but, through his identity as a scholar-practitioner, he also writes for spiritual seekers. This allows Wallis to reach a wider audience within and outside academia and so, I can recommend the book for both types of audiences. It provides for Wallis the freedom to create spaces for contemplation, reflection and feelings for the reader, in between sections where he asks the reader to engage with the teachings directly through one's experience in the form of a "Contemplation Exercise" or meditative guidance through an "Awareness Cultivation Exercise."

Due to this, Wallis's tone can switch from scholarly (philosophical language) to practical (spiritual language) or to a combination of both, that can speak to a wider audience. To provide an example of the two tones:

Having become all wrapped up in the embodiment-and-personality game, due to being understandably fascinated by it, we seek to stabilize in our deepest Centre without relinquishing the body or running away from the conditions of embodiment. What, then, are the aspects of embodiment with which we become identified and attached? (286)

Notice the subtle switch of tone for those fascinated by spiritual embodiment to a more questioning tone that seeks to further philosophical exploration. He goes so far

Contemplation Exercise

Think of the times in your life when you have felt spontaneous joy, a sense of freedom and lightness and that 'all is right with the world'. This is *ānanda*. What do you think was the cause of these experiences of *ānanda*? Did all these experiences have any objective feature in common?

You may notice that you can't identify any external element that is the same in all the experiences. The only thing they have in common, probably, is the fact that you were fully present and in harmony with yourself (however briefly) in each case. Tantrik philosophy argues that the sole cause of true *ānanda* is this fullness (*pūrṇatā*) of awareness. When the fullness of the Light of Awareness manifests, Bliss automatically manifests with it. When the fullness is not manifest, it is always because you are internally divided, and are identifying with a part of yourself instead of the whole. The path to joy is that of seeing the truth of the whole of your being.

as to tell the readers to skip sections that do not resonate with what they are seeking. To fully guide the reader, Wallis includes a chapter called “How to Read This Book” in which he emphasizes the need for critical reading and experiential application, treating the experience as a journey.

The style or method of the book, as briefly mentioned, is an exegesis where each word is carefully translated from its original form and then explained, where Kṣemarāja’s voice is clearly distinguishable from Wallis’s voice. Kṣemarāja clarifies that his work is not a *śāstra* in the sense of outlining rules of science or philosophy, but an *upadeśa* (wisdom teachings) that should not just be passively learned, but practiced (32). The sūtras are written following the logic of argumentation. Kṣemarāja cites numerous ancient texts and other Tantric Masters to support his claims, which derive from the Trika lineage. He also often imagines objections to his proposals and then responds to them. Since the reader may be unaware of Kṣemarāja’s cultural-spatial-temporal standpoint, Wallis provides ample background and history to provide for greater clarity. Summaries of the main argument are also provided at the end of every chapter to mitigate the density of the explained sūtras.

The book propounds a philosophy of life, aesthetics and embodiment, that aims to provide readers and practitioners with an understanding of non-dual Tantric metaphysics and epistemology. It does not derive from the *Vedas* nor is this meant for only monastics.¹ Tantric practices and knowledge were for the household and for the everyday person. This is a philosophy that challenges the position of the reader, as it demands practice and cultivation of the teachings in one’s life in order to *experience* alternative modes of being by shifting perspectives. Its goal is to pierce through mental conditioning, towards the joy of embodied living. Kṣemarāja brings attention to everyday life, to moment-to-moment cognitions, sensations and emotions, to gain a deeper understanding of one’s (and the world’s) true nature (25). His philosophy aims to attain an embodied liberation, living in a non-dual state, through these practices, without needing to escape this world. The result may look like living in a state of pure awareness and bliss without needing to escape reality/suffering. This means living and acting like a normal person who has *recognised* their own non-dual nature. Hence, it provides a metaphysics and philosophical teaching that attempts to render dualisms,

1 The *Vedas* (literally translated as “knowledge”) are considered the first ancient Indian texts that have shaped mainstream philosophies and religions in India, especially Brahminism which shaped Hinduism. Schools that rejected the authority of the *Vedas* are known as unorthodox schools (such as Buddhism and Jainism). The *Vedas* are that which was heard (*śruti*) rather than remembered (*smṛiti*). Hence, the authorship of the *Vedas* is ambiguous, which contributes to them being held in high regard, as they are not written by human, man, or any super being. Many Indian schools cultivated discipline, ascetism, and control of the senses, mind and body in order to attain transcendental liberation. Non-dual Tantra rejects such extremes and bases its philosophy on the pleasures of being embodied, to lead to an embodied liberation.

such as the subject/object distinction, without having to sacrifice diversity or multiplicity. Non-dual Tantra argues that it is a misunderstanding to consider ourselves/world/others dualistically, it limits our capacities to experience ourselves/world/others as a *whole*. Through this sense of wholeness, one can experience one's true

nature, which is blissful Consciousness.

The main theme throughout the book is the combination of Awareness (*citi*) and Consciousness, personified as the Goddess *Śakti* and the God *Śiva*. It is idealism in the sense that everything is internal to Awareness, as a trans-individual field. The Recognition Sūtras touch upon various topics and themes related to cognition, wonder, beauty, emotions, desire, phenomenology etc., to provide a holistic framework of the world as a form of the self. The text also adds to the richness

of Indian literature by responding to and arguing against philosophies of popular schools of Kṣemarāja's time such as the Cārvākas, Naiyāyikas, Vaiśeṣikas, Vedāntins, Mādhyamika Buddhists, Sāṅkhyas, Pātañjala Yogins and Bhartṛhari. However, what makes Kṣemarāja unique in his arguments with the different views/schools (*darśana*) is his appreciation of the multiplicity of interpretations of reality that add to the richness of reality.

There is so much to be said about this book, I only encourage you to read it. This book stood out to me because of how carefully Wallis has translated the sūtras and guides the reader through his translation and Kṣemarāja's commentary. Because the distinction between Wallis's and Kṣemarāja's voice is clear to the readers, it allows them to engage with the knowledge and to determine for themselves which wisdom-teaching or practice resonates. This personal space for the reader is provided more explicitly through the "Exercises" scattered throughout the book. On a more critical remark, the text can be difficult to fully grasp without a background in Indian philosophies or philosophy in general. If you are seeking an introduction to everything about Classical Tantra, I can suggest that you read *Tantra Illuminated* also by Christopher Wallis. However, if you are seeking to expand your boundaries beyond Western



CHAPTER THREE

with explanation

Now, to begin to explain the nature of the universe in terms of its various parts, it is taught:

॥ TAN NĀNĀNURŪPA-GRĀHYA-GRĀHAKA-BHEDĀT ॥ ३ ॥

It is diverse because it is divided into mutually adapted subjects and objects.

[Gloss:] It = the universe. Diverse = has multiple aspects. In what way? Because of its division, i.e., its diversification, into 'graspers' [those who perceive], and 'grasped' [that which is perceived], which are mutually adapted—that is, existing in a state of mutual congruity [or 'fittedness'].

॥ TAD-BHŪMIKĀḤ SARVA-DARŚANA-STHITAYAH ॥ ४ ॥

The positions held by all the philosophical Views
are Its [various] roles, the levels of Its [self-expression].

philosophy, I encourage you to challenge yourself by starting with *The Recognition Sūtras*. It spoke to me because of the possibility of actualising a philosophy by attempting to live it more fully than I could have imagined. I hope it speaks to you as it did to me.





Boekrecensie
**Wie is er bang voor
Simone de Beauvoir?**

Cas Buijs
& Esmée van den Wildenberg

**Ruud Welten - *Wie is er bang voor Simone de
Beauvoir?***

Uitgeverij Boom Amsterdam

ISBN 9789024433605

190 pagina's. €22,50 (paperback)

Deze recensie is geschreven in de vorm van een briefwisseling door Cas Buijs en Esmée van den Wildenberg. Samen bespreken zij een aantal centrale thema's en vragen die in het boek aan bod komen, waaronder of de De Tweede Sekse een psychoanalyserend werk is en welke rol De Beauvoirs persoonlijke leven speelt.

Voor Cas,

Ongeveer een maand geleden heb ik jou gevraagd om, als man, samen met mij een recensie te schrijven over het nieuwe boek van Ruud Welten, *Wie is er bang voor Simone de Beauvoir?* Volgens Welten (en De Beauvoir) is er namelijk niet zoiets als een 'vrouwenprobleem'. Integendeel, de onderdrukkende situatie waarin de vrouw zich bevindt is een probleem van onze samenleving als geheel: we leven in een samenleving waar de geldende spelregels gevormd zijn door én in het voordeel van de man. Deze spelregels worden echter verhuld in een 'neutraal' jasje, namelijk als geldend voor de mens in het algemeen. Dit laatste zorgt ervoor dat de weg naar vrijheid simpel oogt: de vrouw hoeft zich enkel *aan te passen* aan de neutrale, doch mannelijke standaard van mens-zijn. Zeventig jaar na het verschijnen van *De Tweede Sekse* is het werk vooral gelezen door vrouwen — want tja, mannen hebben zich natuurlijk bezig te houden met échte problemen. Welten wil hier verandering in brengen. Via zijn nieuwe boek, roept hij andere mannen op om *De Tweede Sekse* te lezen.

Hierboven heb ik al kort wat gezegd over Weltens hoofdmotief voor het schrijven van dit werk. Hij wil – vindt het zelfs noodzakelijk – dat ook mannen worden geconfronteerd met de waarheid die De Beauvoir, wanneer nodig (en dat *is* nodig), hard verkondigd. Er is niet zoiets als een vrouwelijke essentie, een biologisch of sociaal lot, die haar tot tweede sekse maakt. De mens, inclusief de vrouw, is een vrij wezen. Gekarakteriseerd door een 'constant worden', in plaats van een 'gefixeerd zijn', is de

mens ten alle tijden op zichzelf geworpen en draagt verantwoordelijkheid voor haar keuzes. Echter, in een patriarchale samenleving zoals de onze is de vrouw altijd al geworpen in een situatie die haar vrijheid en dus ook haar mens-zijn ontkent.

De onderdrukking van de vrouw en De Beauvoirs oproep tot het nemen van onze verantwoordelijkheid is niet alleen het thema van *De Tweede Sekse*, maar speelt ook een centrale rol in haar andere werken — hetzij soms meer impliciet. Juist omdat het denken van De Beauvoir moet worden begrepen middels haar verschillende (autobiografische) boeken, argumenteert Welten voor de noodzaak van een lezing van *De Tweede Sekse* tegen de achtergrond van zowel De Beauvoirs eigen werk, als de boeken die zij zelf las ter voorbereiding en tijdens het schrijven van *De Tweede Sekse*. Zoals De Beauvoir de ervaringen en karakteristieken van vrouwen als gesitueerd in een masculiene samenleving beschreef, zo tracht Welten De Beauvoir te begrijpen vanuit De Beauvoirs eigen geleefde situatie.

Hoe vond jij het boek weggelezen? Was je ook zo emotioneel geëngageerd als ik? Ik ben benieuwd... Nog nieuwsgieriger ben ik naar je mening over Weltens conclusie, namelijk dat *De Tweede Sekse* een psychoanalytische studie is? Voor mij – en De Beauvoir stelt dit zelf ook – is *De Tweede Sekse* een fenomenologisch werk, gemixt met een existentialistische ethiek. Bedoelt Welten misschien dat De Beauvoirs boek *zelf* een psychoanalyserend boek is, waarin het boek de psychoanalyticus is en de lezer de patiënt?

Ik heb Weltens nieuwe boek nu ruim een week uit. Ik heb je niet eerder geschreven; ik had wat tijd nodig om alles te laten bezinken, om mijn mening te vormen, en mezelf te kunnen verhouden tot de woorden die me op momenten ongemakkelijk, gefrustreerd, maar toch vaak ook weer opnieuw verliefd maakten. Hierover heb ik nog het een en ander te zeggen, maar voor nu wacht ik jouw antwoord af. Kijk maar of je alle vragen kan beantwoorden, hoor. Het zijn er nogal een hoop.

Dag Esmée,

Het voelt soms als een vloek, soms als een zege, om gevraagd te zijn dit werk samen te recenseren. Enerzijds een vloek, aangezien ik gemengde gevoelens bij het boek blijf te hebben. Anderzijds een zege, voor exact dezelfde reden. Simone de Beauvoir heeft altijd in de achtergrond van mijn curriculum gezweefd. Ik heb Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty en Freud – alle grote (*mannelijke*) namen om haar heen – zowel voor mijn studie als in mijn vrije tijd gelezen. Van De Beauvoir lees ik dan af en toe een stukje, vaak als voetnoot bij Sartre of als aftrap bij een seminar over feminisme. Het feit dat ik er nu over moet schrijven onthult aan mijzelf in hoeverre ik het heb uitgesteld om werkelijk over het werk na te denken, om kleur te bekennen en een oordeel te formuleren.

Zodoende begin ik, om je moeilijke vragen te beantwoorden, met wat algemene opmerkingen. *Wie is er bang voor Simone de Beauvoir?* is een ambitieus werk dat eer tracht te doen aan de veelzijdigheid van zowel het denken als het karakter van Simone de Beauvoir. Een blik op de inhoudsopgave doet vermoeden dat het werk een uiteenlopend verzameling artikelen is over enkele aspecten van De Beauvoir, maar er zit wel degelijk een rode draad in het werk. Het boek begint en eindigt met een bespreking van de publieke en academische status van de filosofie van De Beauvoir, alles daartussen in is een duik in haar filosofie. Welten begint met een uiteenzetting over De Beauvoirs bekendste invloedbronnen: het existentialisme en de filosofie van Jean Paul Sartre. De onvervreembare vrijheid van de mens is én blijft een hoeksteen in het denken van De Beauvoir, maar deze vrijheid wordt onderdrukt in de sociale situatie waarin de vrouw wordt geplaatst, namelijk door de mythes die over haar zijn ontwikkeld (bijvoorbeeld dat het doel van het leven van de vrouw moederschap is). In mijn optiek slaagt Welten erin om deze invloeden helder te maken zonder daarbij in de val te trappen om De Beauvoir te reduceren tot Sartre, zoals al zo vaak is gebeurd in het verleden. Vanuit deze bespreking wordt de situatie van de vrouw aan de kaak gesteld en hoe de mythes over de vrouw doordrongen zijn tot vrijwel alle sferen van de samenleving. Welten bespreekt eerst de kritiek van

In mijn optiek slaagt Welten erin om deze invloeden helder te maken zonder daarbij in de val te trappen om De Beauvoir te reduceren tot Sartre, zoals al zo vaak is gebeurd in het verleden.

De Beauvoir op de religie en de mystiek, wat overgaat in een analyse van wellicht de meest directe confrontatie tussen de man en de vrouw, namelijk in de erotische relatie. Hoe deze relatie een onderdrukkende verhouding heeft kunnen worden, krijgt in het voorlaatste hoofdstuk een psychoanalytische verklaring. Middels de structuur van het boek geeft Welten enerzijds de veelzijdigheid van het denken van De Beauvoir weer en weet hij anderzijds de rode draad van haar project vast te houden.

In de leeservaring bleef het mij echter wel duister wie precies het publiek van dit boek moet zijn. Soms lijkt het een oproep binnen de academische filosofie om *De Tweede Sekse* serieuzer te nemen, zeker als Welten terecht aan de kaak stelt hoe genderstudies vaak een apart hoekje in de filosofische faculteiten krijgen. Maar tegelijkertijd kan ik mij moeilijk voorstellen dat er veel academische filosofen zijn die geloven dat Ivanka Trump een echte feminist is, terwijl Welten een aanzienlijk deel van de conclusie besteedt aan het behandelen van deze vraag. Soms is het boek een introductie tot De Beauvoir en Sartre en soms is het een kritiek op beide. Niet dat deze dingen onmogelijk samen kunnen gaan, maar het wordt hierdoor wel lastig om aan te raden aan anderen, aangezien bepaalde delen voor verschillende lezers waarschijnlijk minder relevant zullen zijn.

Om over te gaan op iets meer inhoudelijks: ik had ook zo mijn twijfels gehad bij de stelling dat *De Tweede Sekse* een psychoanalytische studie is. Het lijkt mij nogal een kostbare hypothese, zeker aangezien De Beauvoir inderdaad vaker wordt gezien als fenomenoloog en existentialist. Je suggestie dat *De Tweede Sekse* een psychoanalyserend boek is, vind ik interessant, maar ik heb er ook mijn bedenkingen bij. Zo is degene die het meeste spreekt in de relatie tussen analysant en analyticus toch wel altijd de eerste, terwijl in het geval van het lezen van een boek er eerder sprake is van een ononderbroken monoloog vanuit de tekst. En hoewel een boek je aan het denken kan zetten over diepgaande en persoonlijke kwesties, is het maar de vraag of deze zelfanalyse je kan brengen tot de aanwijzingen die de psychoanalyse zoekt: de verborgen boodschap in een dagdroom, de verspreking, de waarheid in een grap, etc. Dat het bewuste diens onbewuste zou moeten kunnen vinden, lijkt mij nogal paradoxaal. Er zou per definitie geen psychoanalytisch doe-het-zelf boek moeten kunnen bestaan.

Als we willen bepalen of *De Tweede Sekse* een psychoanalytisch werk is, staat voor ons vooral de taak om de psychoanalyse te definiëren. De definitie van Welten zelf bestaat uit het aanstippen van drie hoofdthema's van de psychoanalyse: de irrationaliteit van de mens, het concept 'onbewuste', en het belang van de seksualiteit. De tweede uit dit rijtje wordt echter onmiddellijk op losse schroeven gezet, aangezien

*Zonder de hantering van het
begrip van het onbewuste
dreigt de psychoanalyse
diens essentie te verliezen.*

zowel Sartre als De Beauvoir het bestaan van het onbewuste ontkennen. Maar kunnen we spreken van psychoanalyse zonder het concept van het onbewuste? Welten heeft zonder twijfel aangetoond dat de psychoanalyse van invloed is geweest op de filosofie van De Beauvoir, maar of

De Tweede Sekse daarmee ook zelf een psychoanalytische studie is, valt te betwijfelen. Hoofdstuk vijf, 'Tijd voor psychoanalyse', zet voornamelijk uiteen hoe de vrouw gevormd wordt in de vroege kinderjaren, en hoe deze vorming haar uiteindelijk vervreemdt van haar eigen seksualiteit. Deze sociale analyse kwam echter op mij over als een fenomenologische analyse, in het spoor van Maurice Merleau-Ponty en Iris Marion Young. Zo heeft Young in haar essay *Throwing Like a Girl* geen psychoanalyse nodig om aan te tonen hoe het vrouwelijk lichaam-subject cultureel gedisciplineerd wordt om zich ingetogen en nederig te gedragen. Deze processen zijn alleen onbewust in de zin dat men het meestal niet expliciet opvalt dat en hoe ze plaatsvinden, maar dit is nog niet hetzelfde als stellen dat het verdrongen is.

Zonder de hantering van het begrip van het onbewuste dreigt de psychoanalyse diens essentie te verliezen. De andere twee thema's die haar zouden moeten karakteriseren – de irrationaliteit van de mens en de seksualiteit – zijn op zichzelf te breed om de psychoanalyse te beschrijven. Een psychoanalyse zonder onbewuste heeft in

mijn optiek een sterker betoog nodig dan dat het krijgt in *Wie is er bang voor Simone de Beauvoir*? Daarmee impliceer ik overigens niets over de kwaliteit van De Beauvoirs analyse van de vorming van de vrouw.

Mijn vraag voor jou is nu als volgt: de invloed van het existentialisme, de psychoanalyse, de literatuur en zelfs de mystiek op de filosofie van De Beauvoir worden allen uitvoerig behandeld. Maar zeker met het oog op wat ik hierboven besprak vraag ik mij af of de invloed van de fenomenologie wel voldoende aan bod komt.

Cas!

Bedankt voor je interessante hersenspinsels. Je zet me zoals gewoonlijk weer aan het denken. Ik moet eerlijk toegeven dat ik persoonlijk niet veel heb met – en dus ook vrij weinig weet van – psychoanalyse. We hebben hier natuurlijk al vaker discussies over gehad, maar zoals je weet ben ik na Freuds *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* afgehaakt.

Ik volg je betoog en ik ben het zeker met je eens dat *als* het onbewuste geen rol speelt voor Sartre en De Beauvoir, Welten's theorie minder houdbaar is. Maar valt er niet wat voor te zeggen? Neem bijvoorbeeld het existentialistische begrip van 'te kwader trouw', kunnen we dan toch niet spreken van verdringing? Het fenomeen is door haar paradoxale karakter natuurlijk niet zo simpel te vatten, er is immers sprake van bewust doch onbewust liegen tegen jezelf. Anders gezegd, te kwader trouw kan alleen maar 'succesvol' zijn mits het bewuste erin slaagt het object van de kwader trouw naar het onbewuste te verdringen: de Sartreaanse vrouw op het eerste afspraakje. Het tweede punt dat ik wil aanhalen komt uit *De Tweede Sekse* zelf: hoofdstukken twaalf tot en met zestien zijn gewijd aan de vorming van 'de vrouw'. Vooral het twaalfde hoofdstuk, 'De Kinderjaren', waarover Welten het ook heeft in zijn boek, haalt De Beauvoir Freudiaanse en Lacaniaanse thema's aan. Ze heeft het (impliciet) over Lacans spiegel fase, maar, heel losjes opgevat, ook over een parodie op Freuds penisnijd, of nou ja, de gevolgen voor de vrouw voor het niet hebben van een penis in een patriarchale samenleving. Heel breed opgevat betekent dit dat de vrouw door haar vrouw-zijn niet werkelijk deel kan nemen aan de menselijke wereld en daardoor in haar volwassen jaren veel *ressentiment* voelt jegens mannen, maar ook jegens de wereld in algemene zin... Maar misschien ben ik nu te veel aan het speculeren — iets waar, tot mijn ergernis, de psychoanalyse trouwens niet vies van is...

Jouw vraag, of de fenomenologie wel genoeg aan bod komt, vind ik moeilijk te beantwoorden. Zeker is dat Welten De Beauvoirs existentialistische denken en de invloeden van zowel religie als psychoanalyse uitvoerig bespreekt. De invloed van de fenomenologie op haar werk komt niet of nauwelijks aan bod. Ik denk dat dit te verklaren valt doordat Welten De Beauvoir tracht te vatten middels het volgende drieluik: de door haar geschreven en gelezen boeken en haar persoonlijke leven zelf.

Aangezien de fenomenologie in dat opzicht een stuk abstracter en theoretischer is dan bijvoorbeeld existentialisme en religie, lijkt het me logisch dat Welten eerder thema's zoals deze laatstgenoemden bespreekt in zijn toch meer concrete lezing van De Beauvoir.

En, Cas, ben je al/nog steeds/nog steeds niet bang voor Simone de Beauvoir? Hoor je haar oproep tot vrijheid, voor zowel jezelf als de ander, waar ze ons in *De Tweede Sekse* telkens weer opnieuw op attendeert? Heeft Welten je overtuigd wat betreft de noodzaak voor mannen om *De Tweede Sekse* te lezen?

Voor Esmée,

Het is grappig dat je mij vraagt of ik overtuigd ben van de noodzaak van *De Tweede Sekse*, want ik had zowel voor als na het lezen van Weltens boek volmondig 'ja' geantwoord. Toch is er iets veranderd tijdens het lezen van *Wie is er bang voor Simone de*

Welten merkt zelf ook op dat het doorspitten van het privéleven van een filosoof iets weg heeft van een schandaalpers, maar dat is voor mijn gevoel nog maar de kleinste zorg.

Beauvoir?, namelijk mijn redenen voor die relevantie. Ik was zeker emotioneel geëngageerd tijdens het lezen, maar net als jij met enige frustratie. Vooral in hoofdstuk vier, waarin het persoonlijke leven van de Beauvoir getoetst wordt aan haar filosofie. Met name wordt er gewezen op het feit dat, hoewel de Beauvoir sterke kritiek heeft geuit op vrouwen die zichzelf volledig willen

verliezen in hun romantische relaties, ze zich daar zelf schuldig aan heeft gemaakt. Nu gaan we het krijgen, dacht ik. Wordt hier nu werkelijk door de dagboeken gegraven voor een *ad hominem* kritiek? Maar dat is echter niet wat er gebeurt. Welten benadrukt het tegendeel in de conclusie, waarin hij de lezer oproept om toch de noodzaak om *De Tweede Sekse* te lezen.

Waarom worden deze stappen gemaakt in dit vierde hoofdstuk? Het zit me nog steeds niet helemaal lekker. Welten merkt zelf ook op dat het doorspitten van het privéleven van een filosoof iets weg heeft van een schandaalpers, maar dat is voor mijn gevoel nog maar de kleinste zorg. Open je immers hier niet ook de deur naar een seksistisch en essentialistisch tegenargument? Als De Beauvoir zich gedraagt als de vrouwen die ze bekritiseert, is het dan niet makkelijk voor 'de seksist' om te claimen dat ze hiermee bewijst dat de mythe van de vrouw gewoon een feit is?

Aan de andere kant denk ik dat hier een risico wordt genomen dat ook sterke voordelen kan hebben. Juist het opzoeken van de ambigue aspecten van De Beauvoir draagt bij aan de centrale these van het boek. Mannen moeten het lezen, want hier staat echt iets op het spel. Het is gemakkelijk om het in abstracte zin met De Beauvoir eens

te zijn: de mythe van de vrouw plaatst haar systematisch op de tweede plek en daar moeten we iets aan veranderen. Maar door je er zo gemakkelijk van af te maken ga je juist voorbij aan de grondige analyse van onze gemythologiseerde existentie die de Beauvoir van ons verwacht. Precies door in te zoomen op de meest ongemakkelijk elementen hiervan, worden de opvattingen die je zelf hebt – maar waar je liever niet aan denkt – aan het licht gebracht. En het contrast tussen het persoonlijke en professionele leven van De Beauvoir laat ook zien dat dit geen simpele opgave is. Dat is wat er voor mij duidelijk is geworden in het lezen van dit boek. Hoewel ik waarschijnlijk had ontkend om voor Simone de Beauvoir te vrezen, had ik daar blijkbaar toch mijn twijfels over.

Esmée, hoe weeg jij het ongemak af dat het boek bij je oproept? Is het risico dat Welten neemt in hoofdstuk vier het uiteindelijk waard? Zou jij dit boek aan een ander aanbevelen? Ik wacht je antwoord met spanning af.

Dag Cas,

Hoofdstuk vier was voor mij vooral confronterend, een confrontatie waarvan ik lange tijd geleden al had besloten die uit de weg te gaan. Ik zal je uitleggen waarom.

Alle keren dat ik verliefd ben geweest op iemand ben ik mezelf compleet verloren. Ik dacht dat *dat* liefde was. Jezelf overgeven aan het spel der liefde in de hoop dat die liefde uiteindelijk wederzijds is. Tijdens mijn vorige relatie had ik dit spel echter niet uitgespeeld; ik had mijn partner nooit écht veroverd, snap je? Hoewel B. me achteraf iedere keer belofde dat het niet meer zou gebeuren, had B. er een gewoonte van gemaakt om een paar keer per jaar met een ander in bed te duiken. Diep in mijn hart, of misschien *juist* mijn hoofd, wist ik dat het slechts een kwestie van tijd was tot het opnieuw zou gebeuren, maar op het moment zelf accepteerde ik de belofte, klampte me eraan vast.

Achteraf realiseer ik me dat ik constant tegen mezelf loog. Ik zag mezelf als slachtoffer van een wrede, meedogenloze liefde die net iets te ver buiten mijn bereik bleef. Tegelijkertijd was ik ervan overtuigd dat *ik* B. wél kon veranderen zolang ik maar genoeg liefde en geduld toonde. Maar ik was natuurlijk niet alleen *slachtoffer*. Ik bleef zelf vrijwillig vier jaar in die relatie, eigenwijs en goed- (of slecht-?) gelovig als ik ben. Ik koos er bewust voor mijn geluk in de handen van een ander te leggen. Tot op de dag van vandaag kan ik er niet bij dat ik blijkbaar in staat ben mezelf zo aan een ander over te geven, zelfs als het mijn eigen ondergang betekent. Een typisch voorbeeld van te kwader trouw zijn, als je het mij vraagt.

In mijn boekenkast staat sinds drie jaar De Beauvoirs *Brieven aan Sartre*. Ik heb het tot op heden nog niet gelezen. Het idee dat ik De Beauvoir in een ander — *zwakker, typisch vrouwelijk* (ja, ook ik denk soms zulke dingen...) — daglicht zal zien, maakt me namelijk ook bang. In het vierde hoofdstuk van *Wie is er bang voor Simone de*

Beauvoir? wordt deze angst in eerste instantie bevestigd. In een brief aan haar toenmalige geliefde Nelson Algren belooft ze hem dat ze braaf zal zijn en alle huishoudelijke taken op zich zal nemen, dat haar liefde voor hem ervoor zorgt dat ze niet anders kan dan zich gedragen als een voorbeeldige en conventionele echtgenote.

Maar waarom maakt zulke heftige verliefdheid van vrouwen me zó bang, ongemakkelijk, en soms zelfs kwaad? Het lijkt alsof mijn beeld van tegen-het-patriarchaat-schoppende-vrouwen niet samengaat met mijn beeld van vrouwen die zich aan

Is De Beauvoir in haar verliefdheid niet typisch mens?

de voeten van hun mannelijke geliefden werpen. Maar als mannen verliefd zijn, en hun autonomie (tijdelijk) *lijken* op te offeren voor de liefde dan vind ik dat

romantisch en mooi. Was het trouwens ook niet juist De Beauvoir die schreef dat wederzijdse erkenning tussen mannen en vrouwen haar oorsprong vindt in de erotische liefde? Waarom voelt het dan toch zo verkeerd als De Beauvoir zich in haar brieven zo nederig opstelt naar Algren? En waarom prefereer ik het om De Beauvoir als voorbeeld van vrouwelijke emancipatie en onafhankelijkheid te zien, in plaats van als werkelijk persoon? Haar *Brieven aan Sartre* staat al een paar jaar stof te vangen in mijn kast, en dat is een bewuste keuze van mijn kant, want ik *weet* dat ik allerlei soorten emoties zal ervaren tijdens het lezen ervan. Is dit dus toch ook/weer een gevalletje te kwader trouw zijn?

Dit zijn de gedachten die na het lezen van hoofdstuk vier, 'Mijn Geliefde', in me opkwamen. In zijn boek zoekt Welten constant de ongemakkelijkheden en pijnpunten op tussen enerzijds De Beauvoirs *echte* leven en anderzijds haar filosofie en publieke imago. In plaats van De Beauvoirs filosofie óf haar leven als uitgangspunt te nemen – en de ander daar vervolgens aan op te hangen – plaatst Welten zich in een constante dialoog tussen die twee stemmen waardoor je als lezer niet anders kan dan zelf ook oordelen.

Als er iets is veranderd in mij, dan is het mijn bewondering voor De Beauvoir. Hoofdstuk vier, bezorgde me gemengde gevoelens. Is De Beauvoir in haar verliefdheid niet typisch mens? Waarschijnlijk moet ze zichzelf ook bewust zijn geweest van het contrast tussen wat ze in *De Tweede Sekse* over verliefde vrouwen schrijft en hoe ze zichzelf gedroeg. Maar is die dubbelzinnigheid niet juist precies waar De Beauvoir voor stond? Ligt daarin nu niet onze vrijheid?

Hoewel het publiek waarvoor het boek geschreven me niet helemaal duidelijk is en de claim dat *de Tweede Sekse* een psychoanalytische studie is beter onderbouwd had kunnen worden, laat het boek toch zeker een positieve indruk achter. De bovengenoemde aspecten doen geen afbreuk aan het feit dat Welten succesvol argumenteert voor het hedendaagse belang van De Beauvoirs feministische en existentialistische filosofie. In zijn zoektocht naar de vrouw achter *De Tweede Sekse* is Welten niet bang om het werk te lezen tegen de achtergrond van De Beauvoirs eigen leven. In plaats van

voort te breien op bestaande literatuur over haar, situeert hij haar voornamelijk aan de hand van haar eigen werk en haar eigen leven. Bovendien doet hij dit vanuit zijn eigen eerste-persoonservaring, namelijk vanuit zijn eigen lezing van De Beauvoir.

Ik kan niet anders zeggen dan dat ik *Wie is er bang voor Simone de Beauvoir?* met interesse en passie heb gelezen. Het boek is origineel (ook voor iemand die al meer over De Beauvoir heeft gelezen), provocerend en intiem. Vanaf de eerste pagina is het duidelijk wat Weltens missie is: de actualiteit en het belang van *De Tweede Sekse* aantonen, ook onder mannelijke lezers. De verschillende hoofdstukken met ieder hun specifieke thema laten De Beauvoir in een ander daglicht zien dan normaal gesproken. Dat daglicht is met vlagen confronterend, maar bang voor De Beauvoir ben ik er niet van geworden.





Recensie (serie)

Dark

Vera Naamani

Dark (Netflix 2017-2020)

Genre: Thriller, Drama, Mysterie

Gemaakt door: Baran bo Odar, Jantje Friese

Seizoenen: 3

Er zijn weinig wetenschappelijke thema's die zo tot de verbeelding spreken als tijdreizen. Naast dat het een ontzettend intrigerend wetenschappelijk en filosofisch thema is, heeft het mogelijke bestaan ervan natuurlijk ook enorme consequenties voor ons begrip van meer alledaagse zaken, zoals bijvoorbeeld onze aannames over vrije wil. De serie *Dark* legt deze spanning maar al te goed bloot. Het is niet bepaald een serie die je met een half oog wegkijkt, maar een die je aan het denken zet. Alhoewel het eerste seizoen al verscheen in december 2017 en de serie in de zomer van het afgelopen jaar tot haar einde kwam, wil ik toch waarschuwen dat er een aantal mogelijke spoilers in deze review zitten.

De serie volgt vier families en begint vlak nadat een jongen uit een van deze families spoorloos uit het dorp verdwijnt. Dit is drieëndertig jaar geleden op precies dezelfde wijze ook gebeurd. In drie seizoenen vertelt *Dark* het verhaal van Jonas (Louis Hofmann) die aanvankelijk probeert om de verdwenen jongen - Mikkel - te vinden, maar vervolgens verwikkeld raakt in een verwoede strijd om het voortbestaan van de wereld. Elke stap die hij zet, lijkt de apocalyps waar hij zo hard tegen strijdt, juist dichterbij te brengen.

De sfeer is gedurende de gehele serie bijzonder grimmig. Het verhaal speelt zich af in het fictieve dorp Winden, waar het altijd lijkt te regenen. Winden ligt onder andere naast een donker bos (waar de vogels soms dood uit de lucht vallen) én een enorme kerncentrale (waarvan het gevaar altijd als het zwaard van Damocles boven de hoofden van de inwoners hangt). De families die in het dorp wonen, hangen van schandalen aan elkaar en niemand lijkt elkaar te kunnen vertrouwen.

Gedurende de drie seizoenen vlieg je van de ene emotie naar de andere: van verwarring over hoe alles precies in elkaar steekt, naar frustratie omdat het maar niet lijkt te lukken om een oplossing te vinden, tot sluimerende hoop dat alles onverwachts toch nog goed komt. Dat maakt *Dark* ontzettend spannend.

Bovendien worden er gedurende de serie allerlei kleine hints gegeven, waardoor men zijn eigen theorieën kan vormen over waar het uiteindelijk heen zal gaan. Er

worden een aantal belangrijke uitspraken gedaan zoals: “*Alles ist mit Einander verbunden*” en “*Nicht nur die Vergangenheit beeinflusst die Zukunft. Auch die Zukunft beeinflusst die Vergangenheit*” oftewel “het verleden beïnvloedt niet alleen de toekomst. De toekomst beïnvloedt ook het verleden.” Deze gedachte heeft in de serie grote gevolgen voor het begrijpen van zoiets als ‘de vrije wil’. Als de toekomst immers al vaststaat en zelfs het heden kan beïnvloeden, bestaat er in het heden alleen nog maar een soort schijnvrijheid. Een belangrijk verschil met de serie *The Umbrella Academy*, waarin tijdreizen eveneens een rol speelt, is dat *Dark*, zoals de naam als suggereert, op een pessimistischere manier naar tijdreizen kijkt. In *The Umbrella Academy* is het tijdreizen voornamelijk een handig hulpmiddel, terwijl het in *Dark* grote consequenties met zich meebrengt. Om deze reden is *The Umbrella Academy*, in mijn opinie, een serie die je makkelijker wegkijkt, maar geeft *Dark* een meer realistische weergave van wat tijdreizen zou behelzen.

In *Dark* zijn daarom een heel aantal filosofische concepten en ideeën relevant. Een gevolg van tijdreizen kan immers zijn dat niet alleen personen zich door de tijd kunnen bewegen, maar óók objecten of stukken informatie. Deze objecten worden

De families die in het dorp wonen, hangen van schandalen aan elkaar.

op deze manier niet op een specifiek moment gecreëerd, maar zijn gevangen in een cirkel van oorzaak en gevolg. Dit staat ook wel bekend als ‘The Bootstrap Paradox’: het idee dat een object (terug) door de tijd wordt gestuurd en daardoor niet op een bepaald moment en op een bepaalde

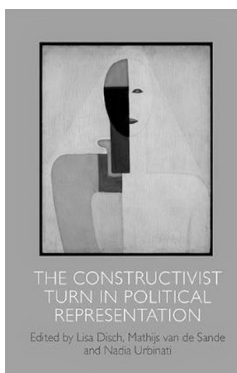
manier is ontstaan. In *Dark* gebeurt deze reis door de tijd met een belangrijk boek dat ook nog eens zélf over ‘de tijd’ gaat. Er wordt gedacht dat het boek is geschreven door H.G. Tannhaus (Christian Steyer). Deze professor ontvangt het boek echter vóórdat hij het geschreven heeft, van iemand uit de toekomst.

Een probleem waar de personages in *Dark* continu tegenaan lopen is de dreigende realisatie dat hun streven naar een betere toekomst zinloos is. Arthur Schopenhauer geloofde dat een persoon die werkelijk begrijpt hoe zinloos zijn streven is, zich van zijn wil om te leven zal terugtrekken en zal belanden in een staat van rust. Vergelijkbaar met de ideale staat van rust in het boeddhisme, zegt Schopenhauer dat je de onvermijdelijke frustraties van het leven kunt verminderen door het verminderen van je verlangens.¹ De personages in *Dark* lijken echter precies het tegenovergestelde te doen. Ondanks dat de hoofdpersonen constant aanlopen tegen het feit dat ze geen keuze lijken te hebben in wat ze (moeten) doen, aangezien de toekomst al vaststaat, blijven ze (hopeloos) proberen de apocalyps te voorkomen. Op deze manier toont

1 Robert Wicks, “Arthur Schopenhauer,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Lente 2019) red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/schopenhauer/>.

Dark dat een dergelijke staat van rust slechts een ijdele hoop is. Zelfs wanneer hun eigen toekomst aan de hoofdpersonages gepresenteerd wordt, kunnen zij zich er stuk voor stuk niet aan over geven.

Deze ideeën zijn nog maar het topje van de ijsberg van alle symboliek en filosofie die in *Dark* verborgen zit. *Dark* is daarom een ontzettend complexe serie, waar met name de kleine details je aandacht verdienen. Daarnaast zijn er zijn nagenoeg geen vrolijke of komische momenten, waardoor de serie vrij ‘zwaar’ is. Bovendien is het door het grote aantal personages lastig om met één iemand echt mee te leven, maar dit geeft ook aan dat de personages van ondergeschikt belang zijn. Het is het grotere, overkoepelende, verhaal dat belangrijk is.



Book review
***The Constructivist Turn in
Political Representation***

Roman Pogrebyak

Lisa Disch, Mathijs van de Sande, Nadia Urbinati (eds.) -

The Constructivist Turn in Political Representation

Edinburgh University Press

ISBN 9781474442602

320 pages, €29,95 (paperback)

Whether Western democracy is in a state of systemic crisis or just of moderate turmoil is debatable, and the position one defends in this debate is strongly linked to one's political mindset. Perhaps a person's ideological glasses contribute much more to this than the actual facts. However, no matter which political ideology one prefers, it is most likely that one agrees that the democratic system established in the West during the last two centuries has some inherent and deep-rooted flaws. The representative model of democracy,¹ which used to be the cornerstone of the development of society, has now become an almost intolerable burden society has to carry. Mass parties, previously one of the key elements of the representative model, have died out almost everywhere in Europe. This was accelerated by the rise of political leaders such as Trump or Orban, who claimed to express "the real voice of the people" in contrast to the "establishment" and to "politicians who do not represent us anymore!" One can doubt whether someone like Trump, the son of a millionaire and a billionaire himself, can truly be the *vox populi*. However, Trump's claims and the massive support these claims received from his voters, highlight that *populi* actually lack the *vox*. The representative model of democracy failed to do its job and left room for demagogues and other political dodgers. To find out what went wrong with democratic representation, one needs to take a fresh yet comprehensive perspective. The book *The Constructivist Turn in Political Representation* aims to offer just that.

The book is a collection of essays edited by the collective of Lisa Disch (University of Michigan), Nadia Urbinati (Columbia University), and Mathijs van de Sande (Radboud University). It consists of fourteen chapters, one of which is the first English translation of an essay written by the famous political philosopher Claude Lefort. Before reviewing some of these chapters, it is necessary to briefly explain what the constructivist turn is. Combining findings from semiotics, Michael Saward's account of

1 Notwithstanding some authors such as David van Reybrouck who question the democratic-ness of representative democracy.

“representative claims,” and Mouffe and Laclau’s poststructuralist radical democratic theory, constructivists try to establish a new understanding of how political representation works. “Theorists of constructivist turn,” Lisa Disch writes, “understand power and representation to be intrinsically linked” (5). For them, the classic picture of “people divided into groups by interest and then represented politically” is no more than a simplification of the real,

To find out what went wrong with democratic representation, one needs to take a fresh yet comprehensive perspective. The book The Constructivist Turn in Political Representation aims to offer just that.

complex, and dynamic structure of society. A group of people, constructivists argue, is not merely the presupposition of its political representation, rather it is permanently affected by its representation, facilitating the transformation of this group and the formation of new ones. To reveal the multi-faceted nature of this approach to the reader, the volume has been divided into three parts.

The first part, containing seven essays, presents a genealogy of the constructivist turn, tracing its historical roots within the Western tradition and simultaneously linking it to recent findings in semantics and political theory. Jan Biba’s article regarding Machiavelli’s account of political representation is, in my opinion, of particular interest. In the essay, Biba explores sixteenth-century debates about republican forms of governance, focusing on Francesco Guicciardini’s version of it. Biba presents Guicciardini’s vision as a precursor of modern democratic elitism, and contrasts it to Macchiavelli’s proposal on the reform of the Florentine government in 1520. Biba comprehensively displays the ways in which sixteenth-century thinkers dealt with political reality, particularly with issues of conflict and representation. As is often the case, thinkers from the distant past are both fascinating and relevant.

The second part of the book contains four essays about the normative consequences of the constructivist turn. The first essay of this part is Samuel Hayat’s article about the question of agency of the represented. In it, Hayat suggests an alternative, normative criterion for democratic representation, which is based on the concept of representation as proposition. According to this criterion, the represented receives from the process of representation not only the respective identity but also the capability to judge that identity. Based on this, Hayat argues for inclusiveness as a new norm for constructivist representation. He claims that his approach gives theorists the capacity to normatively assess and distinguish between less and more democratic acts of representation. The normative challenges posed by the constructivist turn discussed in this part provide a smooth transition to the topic of the third and last part of the book.

The third part deals with contemporary political reality and the ways the constructivist turn changes our understanding of current events. Here, two essays are especially thought-provoking: the first by Mark Devenney and the second by Mathijs van de Sande. As for Devenney's piece, it is notable for being a thorough critique of the constructivist approach to political representation. The editors of the volume were brave and prudent to publish it in the book. Devenney, in a quite compelling manner, shows the failure of constructivist theorists to account for the relationship between representation and inequality. In response to this critique, Van de Sande's essay demonstrates the theoretical depth of the constructivist turn. There, the author considers the critique of the *Occupy* movement by Chantal Mouffe. Van de Sande outlines Mouffe's arguments against the strategy chosen by protesters, particularly her assessment of them being naïve for their refusal of political representation. Subsequently, by using the constructivist framework, Van de Sande shows that Mouffe misses that the symbolic representation ("we are 99%") was still there. According to him, the whole case should be judged in a more comprehensive manner. Thus, Van de Sande's essay, being the last one in the volume, illustrates the versatility of constructivist discourse by showing the ways in which the findings of this new theoretical turn can be used to critically assess constructivist discourse "from the inside."

Concerning the volume as a whole, I want to share my personal experience of reading it. Before reading the volume, I was not very familiar with the literature concerning the constructivist turn in particular, and social constructivism in general. The book aims at providing "comprehensive introduction and critical exploration of the constructivist turn in political representation." While it certainly succeeds in offering a deep critical exploration, the book is too advanced for those readers who are looking for an introduction to the topic. The manner in which the essays are ordered and the material is presented, seems to be better suited for a more experienced reader, who has already some knowledge about contemporary political theory, and about representation *and* constructivism. An inexperienced reader will most likely have to fill the gaps by reading further literature before being able to truly understand and appreciate the content of this book. Therefore, although the book is very insightful and a great contribution to the field, I would not recommend it as an "introduction" to the topic.

Editorial note: in 2019, *Splijstof* has published an interview with Lisa Disch and Mathijs van de Sande in which the hot-off-the-press book was presented. You can find it in issue 47-3.