

Splijtstof
Jaargang 49, nummer 3
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, Mireille Kouevi, Sidney de Laat, Manon Lambooi, Dani Lensen, 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 van deze editie van Splijtstof is gemaakt door Cato Andersen Röed. De illustraties zijn gemaakt door Kirsten Shuttleworth.

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

Off the record 13

Heleen Murre-van den Berg over de sociale veiligheid op de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen

Door Vera Naamani & Jochem Snijders

Filosoof op de arbeidsmarkt 37

Lev Avitan, de noodzakelijke idealist

Door Sidney de Laat & Janneke Toonders

Philosopher Abroad 53

Anarchy in the UK

By Maxim van Asseldonk

Status Quaestionis 77

Marc Davidson over zijn nieuwe aanstelling als hoogleraar filosofie van duurzaamheid en milieu

Door Paula Müller

PODIUM

Het conflictueuze karakter van de liefde 27

Laura Keulartz

Fighting street harassment with chalk 49

Roos van den Oever & Judith Holtzmann

Violence and Veganism 71

Vera Naamani

Geweld op TV 87

Pieter Theunissen



FORUM

<i>Gedicht: 3-9-2021</i>	34
<i>Ninge Engelen</i>	
<i>Gedicht: Zwart leven</i>	75
<i>Céline Ngapy</i>	
<i>Gedicht: Voorstelling</i>	92
<i>Britt van Duijvenvoorde</i>	
<i>Spijstof: Derrida</i>	95
<i>Willem Vernooij</i>	



Introduction

“Silence is the most spoken dialect in Sardinia” says the Italian novelist Michela Murgia in the episode about the Brontë sisters of the podcast Morgana (available only in Italian, sadly), which narrates the biographies of many extraordinary women (from the past and the present).

Michela Murgia’s words hit me while I’m having my daily run or, in this case, walk. In the episode, Murgia is talking to another Italian author, Chiara Valerio. The two are discussing the lack of Gothic fiction novels in the Italian literary tradition. They wonder whether this has anything to do with the sunny Italian climate. In fact, Gothic fiction novels have been extremely popular in those countries where the short dark days and the foggy weather offered the optimal setting for creepy stories of ghosts, murders and the like. However, novels from Sardinia, one of the sunniest regions in Italy, are exceptionally rich of Gothic themes and topics to the point that, Murgia argues, they might constitute the only example of Italian Gothic literature. According to Murgia, the exposure to the sun is – in a way – the condition of ghosts in that it is a violent condition. To put things “alla luce del sole” – “in sunlight,” if we translate it literally, similar to when we say, in English, that things are “out in the open” – is a violent act. It is a form of violence towards other people, who are denied the possibility of finding out things for themselves, but also towards reality in itself, which by being clearly defined and spelled out loses its fluidity, complexity and multi-faceted nature. That is why, in Sardinia, people speak Silence, or so Murgia says.

To be honest, it was so easy to decide the topic of the themanummer, a topic that ties together this issue and the yearly symposium. If we look at the events of the past year, their violent nature stands out. Just to mention some examples, in May 2020 George Floyd was murdered, then in January 2021 the American Capitol was attacked, in March 2021 Sarah Everard was kidnapped, raped and killed by the police officer Wayne Couzens, and we have sadly witnessed the recent developments of the situation between Israel and Palestine. Yet, it would be a mistake to think that violence “doesn’t belong here,” and that it’s something we read about on the news or see in videos that circulate on social media. We are, in fact, well aware of the fact that our own small and “close-knit” faculty has been involved in cases of misconduct and sexual harassment. Violent acts do not just happen elsewhere. They happen everywhere.

As you will see from the content list of the present issue and from the program of the symposium – which we decided to title “Splijstof strikes back!” to highlight that this is our way, albeit not the only one, of addressing and replying to the widespread violence we see around us – we tried to cover as many forms of violence as possible. The issue contains an interview about the investigation that was carried out at our faculty, pieces about violence against the environment and animals, a column about catcalls, and much more.

Yet, there is one form of violence that I want to highlight in this editorial. Once again, a podcast – the one I mentioned at the beginning of this introduction – gave me some food for thought. The form of violent act I want to reflect upon is the one expressed by words – or the lack of them.

One episode in particular instilled in me the firm belief that there was still something to be said about the violence of words. On Monday, April 12, Michelle Hunziker and Gerry Scotti – the two hosts of an Italian satirical television program – introduced a segment on Italian national broadcasting company RAI’s headquarters in Beijing. They did so while pulling the corners of their eyes up and while pronouncing the sound “l” instead of “r” to caricaturize Asian facial features and pronunciation. Needless to say, this introduction did not go unnoticed. The Instagram account *Diet Prada* immediately exposed the television program and the two hosts by accusing them of racism, and rightly so. Soon after that, Hunziker published a video on her Instagram profile that was supposed to convey her apologies but, actually, just made it worse. In fact, at some point in the video, Hunziker said: “we live in a time in which people are sensitive about their rights, and I have been naive not taking that into consideration.”

The debate just got more heated with hundreds of users leaving angry comments under the video, which has now been removed from Hunziker’s profile. At this point, the two hosts decided to give an interview to one of the biggest Italian newspapers in order to apologize, finally. However, the interview, which has been published on April 15, is still full of problematic aspects. I am just going to translate some quotes from the interview to give you an idea.

- “I have been fighting discrimination and injustice for 25 years. I founded an organization [which fights violence against women] that I try to support on a daily basis, [...] Then something like this happens and everything I’ve done seems forgotten.”
- “There are specialized groups who want to spread hate in the world and they use these debates to increase their exposure.”
- “People are wasting their time talking about me and Gerry pulling the corners of our eyes up while horrible things are happening in China, and we should focus on those things if we really care about human rights.”
- “The ‘politically correct’ requirement [...] looks like a form of dictatorship and fascism.”
- “It was clear that it was a joke and a completely innocent thing. Moreover, me and my daughter Aurora have almond eyes too.”
- “The world is beautiful because it has many colors, although the ‘politically correct’ prefers the monochrome.”
- “Saying the N-word is totally different from caricaturizing the almond eyes. The first is an insult, while the second is a way of joking about a facial feature.”

Honestly, I don't know where to begin. There would be a million of things to say about every and each of these sentences. Clearly, these two people should not be allowed to talk on national television. Yet, this is just a signal of a much more widespread problem. After all, they were allowed to say these things on national TV, someone put them there and let them keep their jobs, and on other channels too hosts use the N-word without consequences. Clearly, Hunziker and Scotti are part of the problem but are they the problem? If this were the case, removing them from their positions would be enough. Unfortunately, I am quite sure that would not be enough. Quite the opposite, really. They would probably just be replaced by other hosts who say the same things using other words, basically.

So what is the real problem? Again, there would be so many things to say, things to which I cannot do justice here. Instead, I will briefly discuss two (interrelated) aspects, which I have talked about in much more details together with Anya Topolski in a recent interview for the blog of the APA (American Philosophical Association) – forgive me for some self-advertising here.

The first aspect I want to touch upon is the displacement of racism and racist practices and the focus on big genocidal events. As Gloria Wekker (Emeritus Professor of Gender and Ethnicity at Utrecht University) stated in her book *White Innocence* (2016), when Europeans think of race and racism, they tend to place it either somewhere else, mainly in the U.S. or in South Africa, or in the past (World War II). We seem to be blind to the fact that racism is here too, and that it does not have to manifest itself through the murder of thousands of people. This is definitely something we can see in the quotes from the interview I have reported above. The two hosts talk about “the horrible things” happening in China as to say that that is problematic, that is what we should focus on, we are just fooling around, innocent stuff here.

People are willing to talk about racism only when it involves huge, genocidal events (Shoah, apartheid...) but not when it involves their everyday practices. Especially not everyday practices of our societies. Why is it easier to call racism the use of the N-word than to admit that pulling your eyes up to imitate Asian people is a form of racism too? Could it be because we tend to associate the use of the N-word with the American context, so something that does not happen here? The geographical dimension intertwines here with the gravity of the event. We are more likely to acknowledge the racist nature of an event when people lose their lives than when an everyday practice is involved. And we are more likely to call an everyday practice racist when it happens far from us than when it happens near.

One of the merits of the works of Philomena Essed (*Understanding Everyday Racism*, 1991) and Gloria Wekker is that they show that the dehumanizing practices that characterize racism affect the everyday lives of certain groups of people, and that

these practices build upon each other. What people fail to acknowledge is not only that racism manifests itself in ordinary situations but also that a buildup of ordinary forms of racial discriminations can have serious and lethal consequences too.

Only five days ago, Seid Visin, a twenty-year-old Italian (and I want to stress this, he was Italian) man, committed suicide because of the racist discrimination he had been experiencing for a long time and that he could not bear any longer. Despite being Italian (he was adopted by an Italian family when he was a child), his skin's color did not match the "typical" Italian one (if such a thing even exists). He was working in a restaurant, a job he had to quit because people refused to get served by him and kept on accusing him of "stealing the job away from other young Italians." Besides the fact that an (Italian) citizenship does not give you the right of having a job (non-Italians need food and clothes and a home as much as Italians do), Seid was Italian. Yet, he experienced lots of racist discrimination, which was not manifested in any big genocidal event. Racism manifested itself in Seid's daily life. Racism was in the behavior of the old man who did not want to be served by Seid at the restaurant, in the woman who accused him of stealing the job away from her son, and in many other similar behaviors. But can you imagine how it feels to hear this day after day? Chances are, that if you are white like me, you cannot imagine it. Still, we can see the extent to which everyday racism is dehumanizing even if not genocidal.

The second aspect I want to discuss – very briefly – is related to the many forms racism can take. We have to acknowledge differences in how racism manifests itself in different parts of the world. European colonial history is indeed different from the American one. The culture is different, the society is different, so many things are different. We cannot expect to see the same manifestations of racism. Contrary to what Hunziker and Scotti claimed, there is no difference between using the N-word and caricaturizing almond eyes. It is unacceptable to claim that the first is an insult while the second is a joke. They are two different forms of racism but this doesn't make the almond eyes' imitation any less racist.

To acknowledge that racism is not something that happens elsewhere, that it manifests itself in ordinary practices, and that it takes many forms and shapes is extremely important. It is also crucial to acknowledge that being a feminist or being supportive of the LGBTQIA+ community does not automatically make you immune from being a racist, as being a feminist does not make you immune from being transphobic, as the J.K. Rowling case has famously and sadly shown. Issues of class, race and sex/gender are indeed intertwined but there is still a distinction among the different social justice projects, as Eve Tuck and K. Wayne Yang have claimed in their paper 'Decolonization is not a metaphor' (2012). These are important elements to be aware of. We are not innocent.

How is this related to violence and, more specifically, to the kind of violence I have mentioned at the beginning of this introduction, the one expressed by our words or the lack of them? I think that what I have said relates to violence in two ways.

First (and in an obvious way), the episode I referred to revolved around an interview, mainly. The words Hunziker and Scotti uttered were even more relevant for our analysis of racism than the caricature itself. Don't get me wrong, the gesture was extremely wrong too. Yet, the words they used to explain themselves (or "apologize" as they called it, although I have not seen much of an apology there) made even more clear how our societies are blind to racism. The words that Seid has heard around him for such a long time hurt him to the point that his own life became unbearable to him. Words can hurt. They can be violent. And racist.

Second, the lack of words can be violent too. Silence is violence, or it can be. The day after the interview came out, I emailed a journalist in Italy asking if he had any intention of writing a piece about what happened. He did not even know about the episode. I haven't seen any article that, inspired by this event, tackled the much more general and widespread problem of racism in our societies. People talked about Hunziker and Scotti for a couple of weeks and then, as it is often the case, everyone forgot about it. I cannot even begin to imagine how hurtful this must have been for those people who experience racism every single day in their lives. When finally something "big" happens, something that puts it out in the open (or in the sunlight, to say it in an Italian way) that racism is here and among us, people are silent about it. Sometimes the lack of words can be as violent (or even more) as the presence of them.

Before concluding, let me be clear about one thing. If you were thinking that I had been talking about an Italian example because this problem is limited to Italy, you could not be more wrong. In a way, I wish it were the case. At least we would know where to act. We could explain a thing or two about racism to Italians and get it over with. But that's really not the case. I have been talking about Italy because, being an Italian myself, that's the context I know best. Yet, examples of everyday racist practices can be found in the Netherlands too, as the works of Philomena Essed and Gloria Wekker show. So, once again, we are not innocent.

Now, really one last thing before concluding this introduction. I have been editor-in-chief of *Splijtstof* for almost three years now and it has been a great journey. But my time has come to say goodbye. I do remember when I joined *Splijtstof*. I was about to start my Research Master's, most of the friends I made during my Erasmus had left, and I was really looking for something that could give me the feeling of belonging to something and to somewhere. *Splijtstof* gave me this. Thanks to *Splijtstof*, I started to find "my place" here, I met most of my closest friends, I had the chance of interviewing great people, of organizing cool events, of writing pieces I really cared or was enthusiastic about. And I got to do all of this with two of the most amazing co-editors I could have asked for, Gaia Klabbers at the beginning and Janneke Toonders later on. In the meantime, I saw *Splijtstof* changing. Many of the people with whom I started this journey left, we welcomed new editors, new board members, new subscribers. In

particular, I want to mention our last two additions to the team, Dani Lensen (BA student of Law and Philosophy at RU) and Mireille Kouevi (BA student of Philosophy, Politics and Society at RU).

To the rest of the editors, board members, Splejtstof fans, thank you all for these three years! I wish you a future filled of Splejtstof plants, fun philosophical talks, and thought-provoking events at the end of which, hopefully, you will be able to enjoy a beer, in person, all together.

Ilaria

Editor-in-chief of Splejtstof





Heleen Murre-van den Berg

“De visie op wat acceptabel is en wat niet is al lang
aan het verschuiven, hoewel het publieke bewustzijn
hierover pas relatief recent is veranderd”

Splijststof erkent dat de inhoud van dit interview een gevoelig onderwerp aansnijdt en dat sommige mensen deze gebeurtenissen (of soortgelijke gebeurtenissen) hebben meegemaakt. Het is niet onze bedoeling iemand hiermee te kwetsen of van streek te maken. We publiceren dit interview omdat we het belangrijk vinden te erkennen wat er is gebeurd en passief zwijgen te voorkomen.

Een paar dagen geleden werd bekend dat prof. dr. Heleen Murre-van den Berg de nieuwe decaan van de faculteit FTR wordt. Per 1 juli volgt zij prof. dr. Christoph Lüthy op. Professor Murre-van den Berg, hoogleraar Mondiaal christendom, was de afgelopen twee jaren vice-decaan en als zodanig ook belast met het dossier ‘sociale veiligheid’. Ze gaf leiding aan een faculteitsbreed cultuurtraject en ging daarover in februari van dit jaar met onze redacteurs Vera Naamani en Jochem Snijders in gesprek. Inmiddels is het cultuurtraject bijna afgerond, waarbij de laatste bijeenkomsten na de zomer zullen plaatsvinden als we hopelijk op de campus weer fysiek bij elkaar mogen komen. Waar relevant is in het navolgende interview met de huidige stand van zaken rekening gehouden.

Het was een bewogen periode op de FFTR, hoe kijkt u daarop terug?

Het was sowieso een gek jaar. Een jaar geleden begon het hele coronaverhaal. We zaten dus al in een vreemde situatie waarin we alles online vanuit huis deden. In die situatie is het proces voor de nieuwe decaan in gang gezet. We kregen toen bericht van de zaken die speelden rond Paul [Bakker], die per 1 juli 2020 als decaan had moeten aantreden, waarna alles in een stroomversnelling terechtkwam. Het is lastig om daar in het algemeen iets over te zeggen, maar zoals altijd bij dit soort dingen: het is heel vervelend dat het gebeurd is zoals het gebeurd is, vervelend dat de incidenten hebben plaatsgevonden, en vervelend dat dat nu allemaal in één keer naar buiten komt. Tegelijkertijd hebben we ook veel geleerd in dit proces. Bijvoorbeeld dat de faculteit erg veerkrachtig is. De enorme discussies die we hebben gehad zijn naar mijn

mening altijd in goede sfeer verlopen. Natuurlijk hebben we soms felle discussies en meningsverschillen gehad over hoe je dingen moet doen, maar ik kijk met veel voldoening terug op de manier waarop het gesprek daarover gevoerd is. Ook al is dat gesprek nog lang niet klaar, ik ben blij dat het nu op gang is. Soms is dat gesprek ook vervelend, bijvoorbeeld omdat er nieuwe zaken boven komen. Dat zijn dingen ... soms wil je dingen liever niet weten, laat ik het zo zeggen. Toch ben ik eigenlijk vooral blij dat mensen nu de ruimte voelen om die zaken te melden. Dat vind ik een enorme winst van het afgelopen jaar, ondanks dat het af en toe niet prettig was. In mijn positie kun je niet alleen maar luisteren, maar moet je ook reageren en handelen. Dat is natuurlijk erg ingewikkeld.

Tijdens het voorbereiden van dit interview merkten we dat het soms lastig is de gemoeiden van studenten te verwoorden in de juiste vragen. Hoe ver zouden we in deze kwestie kunnen prikken zonder dat de sfeer onaangenaam wordt?

Dat is inderdaad lastig. Feitelijk is het dezelfde worsteling als waar we allemaal mee zitten. Wij willen dat de faculteit hier zo goed mogelijk uitkomt. Niet in de zin dat er niks negatiefs in de pers mag komen, maar dat we klaar zijn om op een gezondere manier met dit soort kwesties om te gaan dan in het verleden. Dat is ingewikkeld, omdat er heel veel verschillende manieren zijn om hiernaar te kijken. Ook al heeft iedereen op de lange termijn misschien dezelfde belangen, op korte termijn lopen die uiteen. Het CvB, wij als faculteitsbestuur, en jullie als Splijtstof – we zijn allemaal bezig in onze rol die belangen af te wegen. Dat is een heel ingewikkeld verhaal.

Hoe is het balletje eigenlijk gaan rollen? Zijn deze klachten rondom het nieuws van Paul Bakkers benoeming allemaal tegelijkertijd naar boven gekomen?

Het is volgens mij geen geheim dat Paul Bakkers benoeming tot decaan de aanleiding van de klachten was. Dat Paul op die manier in het nieuws kwam was voor één van de melders aanleiding te zeggen: “Op basis van wat ik van hem weet vind ik het niet kunnen dat hij decaan wordt.” Toen dat eenmaal bekend was zijn er nog meer mensen naar voren gestapt.

U had het net over discussies die hierover zijn gevoerd. Nu merken we dat er bij studenten juist veel frustratie heerst over dat het allemaal zo –

[Lachend:] – geheimzinnig gaat. Die frustratie herkennen wij ook een beetje: als bestuur wil je soms eigenlijk meer zeggen dan je kunt zeggen. Ik kan op dit punt eigenlijk alleen maar herhalen wat we steeds verteld hebben, ook tegen de studenten waar we mee gesproken hebben [naar aanleiding een ingezonden petitie, red.]: het College van Bestuur heeft de keuze gemaakt de melders te beschermen, en bescherming betekent dat je geen namen en geen details noemt, zodat de klachten niet herleidbaar zijn. Dat is een lastige keuze, want om melders te beschermen maak je het voor de faculteit moeilijk om hiermee aan de slag te gaan, zowel voor docenten en

medewerkers als voor studenten. Het CvB vindt dat je dit soort kwesties niet goed kan aanpakken op het moment dat je geen volledige anonimiteit en veiligheid kan garanderen voor de melders. Want hen is vertrouwelijkheid beloofd toen ze hun melding deden. Kom je daar vervolgens op terug, dan denkt de volgende melder: ik kan wel ‘anoniem’ melden, maar op enig moment komt het toch naar buiten. Dat maakt de drempel voor nieuwe melders hoger. Ik begrijp die redenering. Misschien was er een tussenweg geweest, maar dit is zoals het gegaan is.

In welke zin wordt het proces precies bemoeilijkt wanneer de aantijgingen expliciet worden gemaakt?

Als je melders belooft dat ze anoniem blijven en je niet op de aard van de melding in zal gaan, dan moet je je daaraan houden. Wat betreft het feitelijke proces: ik weet niet in hoeverre dat nu nog schade kan lijden. We zijn al zoveel stappen verder. Mijn zorg ligt vooral bij het welzijn van de melders. Ongeschonden kan niet meer, maar ik hoop dat we er met elkaar voor kunnen zorgen dat zij zo goed mogelijk uit dit verhaal komen. Naar mijn overtuiging kan dat het beste als zo min mogelijk mensen weten om wie het gaat en waar het precies over gaat.

Uiteindelijk zou het hier gaan om één melder. Hadden jullie de rest niet wel openbaar kunnen maken?

Of het om één of meerdere melders gaat maakt uiteindelijk niet uit. Sowieso zouden we geen namen naar buiten brengen: geen van de melders wilde dat. Het enige waar het om ging was of wij meer zouden kunnen zeggen over de aard van de meldingen. Daarvan is afgesproken dat dit vertrouwelijk zou blijven... Daar is geen route omheen: die kun je niet tegelijk wel en niet melden. Het was misschien makkelijker geweest als we wel iets over de aard van de gebeurtenissen hadden kunnen zeggen, maar dit was de situatie zoals die tussen de melders en het College van Bestuur was

Of het om één of meerdere melders gaat maakt uiteindelijk niet uit. Sowieso zouden we geen namen naar buiten brengen: geen van de melders wilde dat.

afgesproken. Ik ben heel benieuwd hoe we hier over een paar jaar naar kijken, als we meer weten over hoe vergelijkbare gevallen elders zijn aangepakt. Wat zien we dan met elkaar als goede werkwijze in dit soort gevallen? Soms komen dit soort gebeurtenissen helemaal niet in het nieuws, terwijl er zwaardere straffen worden gehanteerd. Dan worden mensen ontslagen terwijl iedereen verder over het voorval zwijgt. In dat geval kun je ook geen oordeel vellen over de rechtvaardigheid van die straf. Als universiteit moeten we nadenken over hoe we dit soort zaken op een goede manier oplossen. Je bent immers ook nog steeds werkgever van de mensen die over de schreef gaan. Een werkgever heeft verantwoordelijkheid ten opzichte van diens mensen. Er

zit een enorme spanning in hoe je zowel aan die verantwoordelijkheid recht doet, als aan de melders die geleden hebben onder de situatie. [Hier wordt overigens inmiddels breed over nagedacht, ook in het verband van de gezamenlijke universiteiten – zie bijvoorbeeld “Adviestraject voedingsbodem en preventie van ongewenst gedrag in de wetenschap” van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW)¹, red.]

Van tevoren had ik me niet goed gerealiseerd hoe groot het effect is op al die mensen die er niet direct, maar wel indirect bij betrokken zijn. Wat jullie nu verwoorden vanuit de studenten, dat is iets dat je van tevoren niet goed overziet. Je overziet de problemen voor de melders, en voor degene die aangeklaagd wordt, maar niet wat dat faculteitsbreed doet. Daar hebben we denk ik nog geen goede weg voor. We moeten dat eens vergelijken met hoe men dat op andere plekken doet en wat daar de plussen en minnen van zijn. Er is geen ideale route, ben ik bang.

Onder sommige studenten bestaat het beeld dat het CvB druk zou hebben uitgeoefend op het faculteitsbestuur om ervoor te zorgen dat de klachten niet in de openbaarheid kwamen. In hoeverre lopen de visies van het faculteitsbestuur en het CvB uiteen over de afhandeling hiervan?

Ik denk dat daar echt een misverstand is ontstaan. Zoals ik eerder zei was tussen het CvB en de melders afgesproken dat geen details zouden worden gedeeld. Zowel het CvB als wij hebben daar extra navraag naar gedaan, en het is heel helder dat dat inderdaad het geval is. Het CvB heeft daar om allerlei redenen, maar vooral voor de bescherming van de melder, een grens getrokken. We zijn het soms niet volledig eens over de route, maar wel waar het naartoe moet. Als we het ergens oneens over zijn wordt dat altijd in goede harmonie opgelost.

Hebben jullie contact met Paul Bakker?

Aan het begin van het tweede semester heeft het faculteitsbestuur weer contact opgenomen met Paul, mede in het kader van een reïntegratietraject. Zoals reeds aan studenten en medewerkers is uitgelegd, komt Paul voorlopig niet terug om colleges te geven, maar in eerste instantie alleen voor zijn wetenschappelijk werk.

Welke voorwaarden zijn er verbonden aan zijn terugkeer?

Eén heb ik al genoemd: wij moeten er echt van overtuigd zijn dat er geen kans is op enige vorm van herhaling. Dat is nogal helder: er moet geen enkele twijfel over bestaan dat het veilig is. Dat begint in elk geval met gesprekken met het faculteitsbe-

1 “Adviestraject voedingsbodem en preventie van ongewenst gedrag in de wetenschap,” Adviezen, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, laatst bezocht op 14 juni, 2021, <https://www.knaw.nl/nl/adviezen/lopende-adviezen/voedingsbodem-en-preventie-ongewenst-gedrag-in-de-wetenschap>.

stuur en met betrokken partijen. Dan blijkt vanzelf wel wanneer je het punt bereikt waarop je denkt: oké, dat vertrouwen hebben we. Sommige dingen moeten misschien op papier, andere dingen zijn misschien meer een kwestie van nog eens een keer praten. Daarnaast moeten we zorgen dat het voor de melders doenbaar is. Die hebben ook een stem in wat er wel kan en niet kan.

Legt dat in bepaalde opzichten geen druk op de melders? Zullen zij zich ergens niet verplicht voelen om toch akkoord te gaan?

Dat gesprek gaan we aan. Uiteindelijk moet Paul op een bepaalde manier mee in het proces waar wij doorheen zijn gegaan het afgelopen jaar. We zijn met zijn allen een stap verder dan een jaar geleden, en daar moet hij zich op een of andere manier ook toe verhouden. Daarnaast moeten we de studenten ervan overtuigen dat het inderdaad weer veilig is.

In één van de eerste nieuwsberichten naar aanleiding van de situatie stond dat er met diverse individuen ‘indringende gesprekken’ waren gevoerd. Het is niet bekend om wie het hier gaat. Sommige studenten zeggen het juist onprettig te vinden dat ze niet weten wie het zijn, omdat ze niet weten welke docenten en medewerkers ze kunnen vertrouwen. Dat blijft een probleem in het algemeen. Dit geldt ook voor het tweede Berenschot-rapport. Dat rapport is anoniem: we weten alleen de aard van de meldingen, maar niet over wie het gaat. Als student heb je hier van buitenaf misschien niet veel aan, maar in

situaties waarin het voor ons duidelijk was wat er moest gebeuren, is dat ook gebeurd, in overleg met vertrouwenspersonen, het CvB, personeelszaken en anderen. Er zijn in elk geval geen redenen geweest om aangifte te doen. Je kunt er vanuit gaan dat zowel het faculteitsbestuur als het CvB in iedere situatie uitgaat van de veiligheid van

medewerkers en studenten. Dat geldt ook voor het terugkeertraject van Paul Bakker. Dat doen we niet als we denken: mwah, benieuwd hoe dit gaat lopen. Het is onze verantwoordelijkheid ervoor te zorgen dat de faculteit veiliger en opener wordt dan hij was, en dat dingen bespreekbaar gemaakt worden. Als wij vermoeden dat iemand daar om een of andere reden niet aan mee wil werken, of daar anders over denkt, dan is het aan ons als faculteitsbestuur hier iets aan te doen.

*Het is onze verantwoordelijkheid
ervoor te zorgen dat de faculteit
veiliger en opener wordt
dan hij was, en dat dingen
bespreekbaar gemaakt worden.*

Jullie nemen deze afweging dus wel serieus. Wat jullie hier tot nu toe over hebben gezegd klinkt voor sommige studenten te vaag of te vrijblijvend. Hoe willen jullie naar studenten communiceren dat er wel degelijk op hun veiligheid wordt gelet?

Dan komen we bij het cultuurtraject. We zijn nu bezig als docenten, medewerkers en leidinggevend en hoe we met elkaar om zouden moeten gaan. Hierbij komt een breed spectrum aan relaties voorbij die goed of minder goed kunnen gaan. Denk aan oudere hoogleraren die jongere docenten in de weg zitten; relaties tussen docenten en studenten; studenten die zich in college niet prettig voelen omdat de docent nogal prominent diens mening oplegt, of juist studenten die tijdens een college te veel ruimte innemen, en studenten en docenten die moeite hebben met afwijkende politieke of religieuze meningen. Hoe gaan we daarmee om? Wat zijn onze gedeelde normen en waarden hierbij? Sommige dingen zijn overduidelijk. In andere kwesties zijn we het niet per se oneens, maar zit de één wat meer aan de ene, de ander wat meer aan de andere kant van de glijdende schaal: het is nooit zwart of wit. Dit gesprek leidt uiteindelijk hopelijk tot een gedragscode. Als daar een conceptversie van klaar is, gaan we studenten er ook bij betrekken. We willen dan van jullie horen of jullie je erin herkennen, waar jullie het mee eens zijn, en wat jullie juist raar vinden of anders aan zouden pakken.

We kunnen dus niet op individuele gevallen ingaan, zeker niet als werkgever ten aanzien van werknemers. Als je studenten daarbij betreft schaad je al snel de vertrouwelijkheid. Wel kunnen we studenten deel laten nemen aan het gesprek over omgangsvormen op de faculteit. Daar mogen jullie ons natuurlijk aan houden. Het is aan jullie om de hand op te steken en te zeggen: "Jullie zeggen dit nu wel, maar in de praktijk zien we wat anders." Vice versa geldt dit ook, natuurlijk.

Dit proces zou uiteindelijk twee dingen moeten bewerkstelligen. Ten eerste aan zowel werknemers als studenten duidelijker maken welke normen we belangrijk vinden in de omgang op de faculteit. Dat is net iets specifieker dan alleen de wet volgen: als docent heb je te maken met professionele normen, en als student heb je ook rechten en plichten. Daar willen we explicieter over zijn. Ten tweede dat dit soort kwesties makkelijker bespreekbaar worden. Dat zie ik overigens nu al gebeuren. Hier willen we studenten actiever bij betrekken. Wat doen jullie bijvoorbeeld als je ziet dat een docent en een student wel erg intiem met elkaar worden? Ik als mededocent zou daar iets van moeten en kunnen zeggen, maar ook een medestudent zou de vraag moeten kunnen stellen of het wel gepast is wat daar gebeurt. Zo zijn er nog meer voorbeelden. Als een collega-student dusdanig veel ruimte in de klas inneemt dat anderen geen kans krijgen hun zegje te doen, is het dan alleen aan de docent om in te grijpen, of ook aan de overige studenten? Uiteindelijk moeten we zorgen dat dit ook voor toekomstige generaties studenten en docenten geldt, maar dat is een kwestie voor later.

Ik beantwoord je vraag hier eigenlijk met een omweg. We kunnen niet het vertrouwen in alle docenten garanderen door van iedereen een soort van strafblad met langere of kortere lijstjes aan vergrijpen publiek te maken. We kunnen wel

zeggen: “Hier mogen jullie ons aan houden.” Als je ziet dat we over de schreef gaan, steek je hand op en loop op iemand af. Als je dat niet durft of kan, om wat voor reden dan ook, benader dan iemand anders om dingen aan te kaarten.

In eerste instantie wordt er dus onder medewerkers gespard om tot een gedragscode te komen. Hoe worden studenten hier vervolgens precies bij betrokken? Is er sprake van een pilot?

Dat moeten we nog even zien. Een lijn daarin is dat we naar een concrete tekst toe werken die vervolgens wordt voorgelegd aan de FSR, en waarschijnlijk een grotere groep actieve studenten waaronder de OLC. Binnen het traject spreken we nu in groepjes van vier à vijf medewerkers, en inmiddels [in juni] zijn de studenten van FSR en OLC hier ook bij betrokken. Dit levert nieuwe input op voor het vervolg. Belangrijk punt is hier denk ik om na te denken over hoe je ook nieuwe generaties studenten hier bewust van maakt. Die wisselen immers nog veel sneller dan docenten. Hoe zorgen we ervoor dat zij weten wat ze kunnen verwachten, wat normaal en niet normaal is? Het overgrote deel is niet zo ingewikkeld en daar ben je het al snel over eens. Er zijn echter ook grijze gebieden waarover ik graag de mening van studenten zou horen.

Hoe wordt deze gedragscode vervolgens gehandhaafd? Zo’n tekst is ook niet 100% waterdicht. Wat als men belandt in een grijs gebied?

Dat hou je altijd. Een simpel voorbeeld betreft een docent die zijn colleges niet goed voorbereidt. Daar kun je bij de OLC over moppen, en vervolgens gaat er iemand met die docent spreken. Als dit nog steeds niet

Er zijn ook grijze gebieden waarover ik graag de mening van studenten zou horen.

leidt tot verbetering volgen er meer gesprekken en wordt de docent op cursus gestuurd. Soms helpt dat. In andere gevallen moet je constateren dat die docent de cursus niet meer kan geven zonder dat studenten eronder lijden. Dat geldt voor dit soort zaken ook. Van sommige kwesties is het meteen duidelijk dat ze niet door de beugel kunnen: als iemand er met de kas vandoor gaat heb je weinig bedenktijd nodig. Er zijn allerlei vormen van straffen, sancties en berispingen, van gesprekken tot ontslag. Je moet per situatie kijken wat je ermee doet. De kern is natuurlijk dat je het er met elkaar over eens bent dat bepaalde dingen niet normaal zijn en dat je naar oplossingen zoekt als deze dingen zich voordoen. Oplossingen waarbij je voorkomt dat zoiets nog eens gebeurt.

In sommige situaties kan dat lastig zijn, bijvoorbeeld tussen studenten onderling. Wat als studenten zich onprettig voelen bij een bepaalde medestudent. De faculteit kan niet per se controleren wat iemand buiten de collegezaal doet. Hoe gaan jullie daarmee om? Dat is wel één van de lastigste kwesties. We hebben allemaal ook een leven buiten de campus, zowel docenten als studenten. Wat niet op de campus gebeurt kan niet op

dezelfde manier worden beoordeeld als wat wel op de campus plaatsvindt. Natuurlijk is het wel zo dat, als duidelijk wordt dat een bepaalde student een gevaar vormt voor zijn collega-studenten, we daar iets mee moeten doen. Dat geldt ook voor docenten. Er zijn allerlei manieren om daarop te reageren, maar het blijft ingewikkeld. Dat ligt niet zozeer aan de faculteit of de academie als zodanig, maar aan het feit dat de samenleving als geheel ingewikkeld is. Stel dat iemand die bij jou in de straat woont doordraait. Op een bepaald moment moet je ingrijpen en moet iemand misschien opgenomen worden, maar wie doet dat? We heeft het recht daartoe, en wie beslist überhaupt wanneer iemand 'doorgedraaid' is? Ik denk niet dat er simpele antwoorden zijn op dit soort vragen.

Dit sluit misschien ook aan op het onderscheid dat u eerder maakte tussen de wet en gedragsregels op de faculteit.

Zodra de wet is overtreden kun je aangifte doen. Dat is ook niet altijd makkelijk,

want dat levert zijn eigen ellende op. Stel dat een medewerker een ernstig auto-ongeluk heeft veroorzaakt. Dat hoeft op zichzelf geen reden te zijn om die persoon te verbieden college te geven, terwijl hem of haar mogelijk wel gevangenisstraf boven het hoofd hangt. Ook

Er spelen allerlei verschillende factoren. Eén daarvan is dat je niet bang bent voor collega's of studenten en vice versa. De enige manier om dat te bewerkstelligen is met elkaar.

daar zitten weer variaties in. Uiteindelijk willen we een omgeving creëren en in stand houden waarin wij allemaal goed kunnen doen waarvoor we hier komen. Waarin we ons onderzoek kunnen doen, onze colleges kunnen geven en volgen, en tentamens kunnen maken op een manier waar we ons prettig bij voelen. Waarin we kunnen floreren, we zo goed zijn als we kunnen zijn. Dat heeft te maken met veiligheid, maar bijvoorbeeld ook of het gebouw goed in elkaar zit. Er spelen allerlei verschillende factoren. Eén daarvan is dat je niet bang bent voor collega's of studenten en vice versa. De enige manier om dat te bewerkstelligen is met elkaar. Je moet niet denken: daar heb je het bestuur, en daar de FGV [Facultaire Gezamenlijke Vergadering, red.], die zijn hier verantwoordelijk voor. Verantwoordelijk ben je uiteindelijk met elkaar, anders gaat het nooit werken. Natuurlijk heb je regels nodig, en een bestuur dat deze regels handhaaft. Als de hele faculteit daar echter vervolgens niet aan meewerkt, gaat het nooit lukken.

Hoe gaat het melden precies in zijn werk? Bij wie kunnen melders terecht?

Dat is een goed punt. Er zijn verschillende niveaus waarop dat kan. De meldingen waar we nu mee te maken hebben gehad zijn bijna allemaal via de vertrouwenspersonen gegaan. Dat is de meest voor de hand liggende route en die is ook nog verder verbeterd.

Dit stond al op de agenda voor de zaken op onze faculteit losbarstten. Eerder hadden faculteiten, waaronder de FFTR, hun eigen vertrouwenspersonen, maar dat werkte niet goed genoeg. Het CvB heeft het aantal vertrouwenspersonen voor de universiteit als geheel groter en nog professioneler gemaakt, met speciale vertrouwenspersonen voor studenten en voor docenten. Daar zullen we apart aandacht aan besteden. Ik merk dat studenten het nog te veel als een drempel ervaren om naar een vertrouwenspersoon te stappen. We denken erover na of één van de studieadviseurs daar een rol in zou kunnen spelen, zodat we ook binnen de faculteit iets laagdrempeligs hebben. Eigenlijk zijn de vertrouwenspersonen nu al heel toegankelijk. Je kunt er altijd mee praten, *juist* ook als je niet zeker weet of iets ernstig genoeg is om melding van te maken. Je hoort veel dat studenten daarover twijfelen. We willen daar binnen de faculteit meer aandacht aan besteden. Wellicht dus via de studieadviseurs, of via de mentoren. Soms loopt het nu via de studenten in de OLC of de FSR, als het niet om al te persoonlijke zaken gaat.

Naast de vertrouwenspersonen is er de officiële klachtenprocedure. Die is nu niet aan de orde geweest, en is eigenlijk een juridische procedure. Voor de klager – in deze procedure is dat niet langer een melder – hangt daar veel aan vast. In ons geval is er geen sprake geweest van zo’n procedure. Ik weet dat het op andere universiteiten wel voorkomt, en dat het een grote last meebrengt voor de klager. Door de universiteiten wordt daarom gemeenschappelijk nagedacht over hoe we zo’n klachtenprocedure makkelijker kunnen maken en kunnen verbeteren. Dat is heel ingewikkeld, hoe je het ook wendt of keert.

Dat sluit denk ik aan bij wat u in de Vox zei: “Als mensen pas in een later stadium aan de bel trekken, bijvoorbeeld via een klachtenprocedure, is het eigenlijk al te laat. Op zo’n moment heb je alleen nog maar slachtoffers.” In welke zin is de aangeklaagde precies slachtoffer in zo’n situatie?

Je kan daar allerlei soorten antwoorden op geven. Ook voor degene die aangeklaagd wordt is het altijd een naar proces. Daarbij maakt het niet uit of de klacht honderd procent terecht is of geheel of gedeeltelijk onterecht. In ons geval is er overigens nooit discussie geweest over de terechtheid van de meldingen. Ook voor degene die over de schreef is gegaan zou het beter zijn geweest als je dit in een eerder stadium had benoemd en iemand had teruggefloten. Er zijn er maar weinig die achteraf zeggen: “Ja kom op jongens, jullie stellen je allemaal aan, dit stelt helemaal niks voor.” In de meeste gevallen zijn degenen die over de schreef gaan zich er wel van bewust dat er ergens iets niet klopt. Het had die persoon geholpen als er eerder was gevraagd: “Is het wel gepast wat hier gebeurt?” In die zin lijdt iedereen onder dat proces. Kijk: degenen die de melding doen hebben het het zwaarst, dat is nogal simpel. Niet iedereen lijdt evenveel, maar alle mensen die bij de situatie betrokken zijn, en de mensen daaromheen, hebben er op een of andere manier mee om te gaan. Dat geldt voor collega-docenten, medestudenten en de faculteit als geheel.

Ik kom dan weer terug op dat je met elkaar het gesprek aan moet gaan, zodat je het in de basis in elk geval eens bent over de ernst van bepaalde dingen. Daarover kan je het in brede lijnen echt wel eens worden, merk ik. Ik ben nieuwsgierig of jullie als studenten onder elkaar ook wel eens praten over wat je acceptabel vindt in het onderlinge gedrag, of verhoudingen tussen studenten en docenten.

Daar hebben we het soms wel over, ja. Ook over in hoeverre wij iets moeten doen als studenten ongepaste relaties aangaan met docenten, ook al lijkt het op vrijwillige basis te gebeuren.

Dat gesprek moeten we denk ik met elkaar aangaan zonder dat het over individuele mensen gaat. Juist als je er open over spreekt kan je in sommige gevallen zeggen: “De start is niet helemaal ideaal, maar er is een mooie relatie met kans van slagen uitgekomen.” Soms is het minder erg dan je in eerste instantie dacht. In andere gevallen is er echt iets problematisch aan de hand, vooral en juist in die gevallen wanneer er niet open over gesproken kan worden. Het allerbelangrijkste is dat je het moet kunnen melden aan de decaan of opleidingsvoorzitter wanneer een docent en een student een relatie krijgen. Als docent kan je geen verhouding met je studenten hebben, dat past niet in je taak als docent. Als er toch zo’n relatie ontstaat kun je van die persoon geen docent meer zijn, dat is nogal simpel.

In de Vox noemden u en Christoph Lüthy het meester-gezelsysteem. Is dat nog wel te handhaven in zijn huidige vorm, of moeten er hardere grenzen gesteld worden aan de professionaliteit van docenten?

Zowel studenten als begeleiders hebben baat bij een beetje meer lucht in zo’n supervisietraject.

Dat sluit elkaar denk ik niet helemaal uit. In de positieve interpretatie van het meester-gezelsysteem kun je, ook met het leeftijds- en machtsverschil, een goede relatie hebben waarin de meer

ervaren persoon de jongere persoon in een vak inleidt. Het zou een beetje raar zijn om te denken dat dat per se een foute kant moet hebben. Het is natuurlijk wel een type relatie dat gevoelig is voor machtsmisbruik, des te meer als contact vooral een-op-een verloopt. Dat doen we dus ook steeds minder. De meeste bachelorwerkstukken, masterscripties en PhD’s worden niet meer een-op-een begeleid. We werken al veel meer in teams omdat dat allerlei voordelen heeft. Zowel studenten als begeleiders hebben baat bij een beetje meer lucht in zo’n supervisietraject. Als je met twee of drie personen een promotie begeleidt heeft de student meer keuze en kan die wat vrijer spreken. Ik denk dat het proefschriften en bachelor- en masterscripties ook sterker maakt. Iets van dat oude systeem blijft natuurlijk. Sommige vakken zijn op een bepaald moment zo gespecialiseerd dat één persoon degene is waar je het meest van kan leren. Dat kan intellectueel ook heel bijzonder zijn. De Duitsers zeggen *Doktorvater* of *Doktormutter*, wat meer op de goede kanten van een ouder-kindrelatie duidt.

Een intellectuele klik tussen een docent en student kan ook een amicale kant krijgen, waardoor voor andere studenten wellicht de schijn van partijdigheid ontstaat. Is dat iets dat wordt meegenomen in de gedragscode?

Ja, dat zal waarschijnlijk ook genoemd worden. Ik vind het in ieder geval een belangrijk punt waar ik als docent probeer op te letten. Ik vind dat je, als je een keer gaat borrelen met studenten, je dat altijd in een groep moet doen. Een keer iets gaan drinken met een groep masterstudenten waar je een leuk college mee hebt gehad, bijvoorbeeld. Idem dito met je promovendi. Pas als iemand is afgestudeerd en de relatie niet meer bepaald wordt door het feit dat je die persoon ook moet beoordelen en diens docent bent, kan zoiets eventueel in een gewone vriendschappelijke relatie doorontwikkelen. Zo lang je nog iemands begeleider bent moet je daar heel voorzichtig in zijn. Je hebt natuurlijk altijd studenten waar het meer mee klikt dan met andere, en waarmee je langer zit te kletsen. Je moet er alleen voor zorgen dat dat niet het leerproces, zowel van de ene student als van de groep in de weg gaat zitten. Daarbij hoort dat je geen verkeerde relatie laat ontstaan tussen jou en die ene student. Dat vinden we nu belangrijker dan dertig of veertig jaar terug. Toen werd daar minder, en soms ook makkelijker, over gedacht. Ik vind het goed dat we daar voorzichtiger mee zijn geworden.

Sommige van de klachten die gedaan zijn gaan tien jaar en misschien langer terug. Hoe ga je om met meldingen die stammen uit een tijd waarin in sommige opzichten andere mores heersten?

De visie op wat acceptabel is en wat niet is al lang aan het verschuiven, hoewel het publieke bewustzijn hierover pas relatief recent is veranderd. Je ziet in de grote #MeToo-affaires die spelen in de filmwereld en de politiek dat het vaak gaat om dingen van langer geleden, waar de slachtoffers pas achteraf echt boos over zijn geworden. Dat is niet alleen een woede achteraf, maar ook over dingen die je op dat moment niet kon of durfde te zeggen, of zelfs maar durfde te voelen. Tien jaar later denk je dan: maar dat was helemaal niet gepast dat dat zo gebeurd is, en ik heb daar eigenlijk nog steeds last van. Dat kun je overdreven vinden, maar ik denk dat de manier waarop er toen in de maatschappij als geheel naar gekeken werd veel mensen – vooral vrouwen, maar ook mannen – er toen van weerhield er iets van te zeggen. Soms was dat heel duidelijk: dan wilden ze iets zeggen maar werden ze met zwijggeld of anderszins van dat idee afgebracht – zeker als het om hooggeplaatste figuren ging. Soms ervoeren mensen zelf een barrière, waardoor ze nu pas kunnen praten over wat ze toen overkomen is. Dat speelt bij ons ook, maar gelukkig op een wat minder heftige schaal. Mensen keken terug en dachten: dat was niet aanvaardbaar. Misschien voelden ze dat toen ook al zo, misschien ook niet. Hoe dan ook heb je allemaal het recht om terugkijkend te denken: ik vond het toch niet goed, en ik vind het nog steeds niet goed. Ook al was de

publieke norm misschien net wat anders. De vraag is alleen wat je er dan nu het best mee kan doen, zeker als het geen juridische kwestie is. Dan gaat het toch vooral om het leerproces voor ons allemaal.

Hoe gaat het leerproces tot nu toe?

Zoals ik eerder zei, zijn wat we de ‘cultuurgesprekken’ noemen nu [van februari tot en met mei, red.] aan de gang. Er is een groep samengesteld, *Learning History*, die ook mensen bevat die al veel langer op de faculteit rondlopen. Die kijkt naar het historische proces: wat is er eerder gebeurd, en hoe ging de faculteit er toen mee om? Die hebben een historisch fundament gelegd. De horizon hiervan is zo’n tien à vijftien jaar. Het gaat er de mensen van het onderzoeksbureau vooral om een idee te krijgen van hoe we zelf terugkijken naar wat er de afgelopen jaren is gebeurd. Welke meldingen zijn bekend en welke zijn nieuw? Hoe werd er vroeger gereageerd op bepaalde incidenten en hoe nu? Als je niet weet hoe je het vroeger deed, weet je ook niet hoe je het moet veranderen. Het is niet alleen een kwestie van normen, maar ook hoe je er als faculteit mee omgaat wanneer iemand die normen overschrijdt. Je kunt niet voorkomen

dat er nooit meer iets misgaat – zo werkt de wereld niet. Het is onvermijdelijk dat er op een bepaald moment weer iemand over de schreef gaat. Je moet met elkaar klaarstaan om dat goed op te vangen, de goede stappen te zetten, en sneller in te grijpen. En dat alles effectiever dan we eerder gedaan hebben.

De visie op wat acceptabel is en wat niet is al lang aan het verschuiven, hoewel het publieke bewustzijn hierover pas relatief recent is veranderd.

Naast deze groep is er een begeleidingsgroep met weer een andere doorsnede van de faculteit. Die mensen praten mee over wat er nu gebeurt en hoe de zaken ervoor staan. Met die twee groepen en het bestuur is nagedacht over de casussen die nu in de cultuurgesprekken worden besproken. Die casussen zijn allemaal fictief. Degenen die ze hebben opgesteld hebben wel goed gekeken naar wat er de afgelopen jaren is gebeurd. Sommige doen mij hierdoor wel denken aan casussen die daadwerkelijk hebben plaatsgevonden. Het gaat er hier overigens niet om dat wat er gebeurd is te beoordelen, maar om het met elkaar eens te worden over hoe je naar de toekomst kijkt. Zoals gezegd hebben we groepjes van vier à vijf mensen, en ik geloof dat er in totaal meer dan honderdtwintig mensen van de faculteit meedoen. Er wordt echt heel actief op ingetekend, en daar ben ik heel blij mee. Die gesprekken moeten de basis opleveren om uiteindelijk de gedragscode op te stellen.

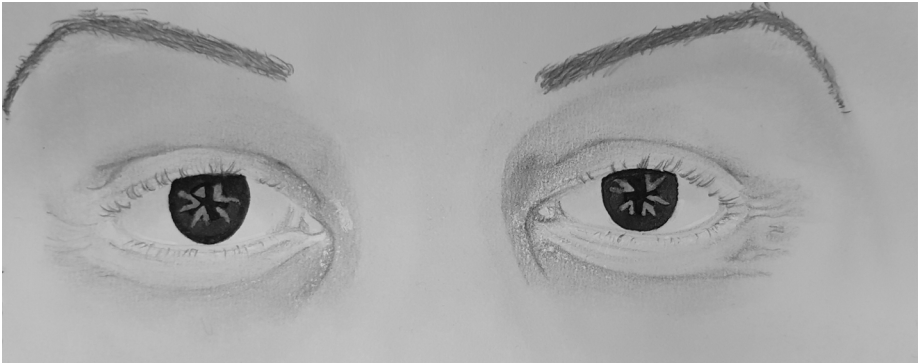
Ondertussen hebben wij nog andere gesprekken vanuit de mensen die leidinggeven: de afdelingsvoorzitters, het faculteitsbestuur, de onderzoeks- en onderwijsdi-

recteurs. Die gesprekken gaan bijvoorbeeld over hoe je als leidinggevende omgaat met meldingen. We zitten nu volop in het proces, en het is heel interessant om te zien hoe het loopt. Iedereen is tot nu toe heel actief en betrokken in de gesprekken.

Wanneer verwachten jullie iets aan studenten te kunnen presenteren?

We zijn nog aan het afwegen in welke vorm we de studenten die niet in de OLC en FSR zitten erbij kunnen betrekken. Ik kan me voorstellen dat er op enig moment een open uitnodiging tot deelname is, maar we moeten even zien wat corona-technisch haalbaar is. Een grote groep studenten nodig je het liefst uit op de campus, niet bij een Zoom-meeting. Je kan in dat laatste geval wel een lezing geven, maar dit soort dingen vereisen toch een interactiever programma. Misschien is er wel wat op te verzinnen. In grote lijnen hangt het er een beetje vanaf wat er mag, en wanneer.

Dit interview levert mij ook wel weer inspiratie op: de vraag is dus waar jullie terecht kunnen met jullie vragen, los van wat wij bedenken in het traject. Op een bepaald moment hebben we als docenten tegen elkaar gezegd dat je je vrij moet voelen nadere toelichting te geven als studenten ernaar vragen. In de praktijk zullen waarschijnlijk weinig studenten aan hun docent vragen wat zij van de kwestie weten en hoe zij er tegenaan kijken. Voor docenten is dat natuurlijk ook een lastige afweging, maar als je met vragen zit: stel ze vooral aan docenten waar je een goede band mee hebt of college bij volgt. Soms zullen zij geen antwoord willen of kunnen geven, maar misschien kunnen ze aan mij of één van de anderen laten weten met welke vragen jullie rondlopen. Voor de studenten is de studentassessor daarbij ook een belangrijk aanspreekpunt, en de huidige studentassessor Charlotte Blaak is nauw betrokken bij de discussies over het cultuurtraject. Voor ons is het ook belangrijk dit soort dingen te horen. Je kunt niet op alles een antwoord geven, maar het is goed om ten minste te weten wat de vragen zijn. Soms kun je in ieder geval een deel van het probleem adresseren.



Het conflictueuze karakter van de liefde

Relatietherapeut Esther Perel in gesprek met
het existentialisme

Laura Keulartz

Wie het woord objectificatie hoort, denkt misschien al snel aan discriminatie, xenofobie of seksisme. Zoals de Amerikaanse relatietherapeut Esther Perel ons echter laat zien, zijn we ook in de liefde soms geneigd 'de ander' te reduceren tot een bepaald beeld dat we van haar hebben. Vanuit onze behoefte aan veiligheid en geborgenheid, zo schrijft ze, zijn we soms bang voor de vrijheid en eigenheid van onze geliefde. Als zij een vrij subject is, kan zij altijd besluiten ons te verlaten. Om dit te voorkomen proberen we haar gevangen te houden in het beeld dat we van haar hebben. Zo komt niet alleen de liefdesrelatie, maar ook onze eigen vrijheid onder druk te staan. In een relatie staan dus twee belangrijke menselijke behoeftes met elkaar op gespannen voet: enerzijds de behoefte aan veiligheid, nabijheid en geborgenheid en anderzijds de behoefte aan vrijheid, eigenheid en autonomie.

Perel is niet de eerste die deze spanning beschrijft: wat betreft thematiek en taalgebruik doet haar werk denken aan het existentialisme van Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir. Jean-Paul Sartre schreef in zijn hoofdwerk *Het Zijn en het Niet*¹ dat alle menselijke relaties onvermijdelijk getekend worden door conflict - óók de liefdesrelatie. Het conflict bestaat er dan eigenlijk altijd uit dat twee individuen die elkaar ontmoeten met elkaar een gevecht aan gaan voor het behoud van de eigen vrijheid en subjectiviteit. In dit essay onderzoek ik in hoeverre Perels overtuigingen overeenkomen met die van Sartre, én waar de belangrijke verschillen liggen. Voor Sartre is er namelijk geen bevredigende oplossing voor 'het conflict.' Perel is optimistischer gestemd: volgens haar kunnen 'veiligheid' en 'vrijheid' naast elkaar bestaan in een gezonde liefdesrelatie. Met behulp van de woorden van De Beauvoir, zal ik dit idee filosofisch duiden.

Het mysterie dat naast je ligt

Perel, die inmiddels tientallen jaren in New York woont, groeit op in Antwerpen als dochter van twee Poolse holocaust-overlevenden. Ze spreekt dan ook naast Pools, Engels en maar liefst 6 andere talen, nog altijd Nederlands. Na in Jeruzalem en Boston te hebben gestudeerd, gaat Perel in New York bij de Argentijnse familietherapeut Salvador Minuchin in de leer. In 1983 opent ze daar haar eigen praktijk, waar ze voornamelijk families met een migratieachtergrond ondersteunt. Achttien jaar werkt ze in relatieve onbekendheid, tot ze in 2001 naar aanleiding van de Monica Lewinsky-affaire een artikel over trouw en ontrouw schrijft. Het artikel gaat *viral* en een uitgeverij benadert haar om het artikel uit te werken tot een boek: haar eerste bestseller is geboren.

1 Jean-Paul Sartre, *Het Zijn en het Niet* (Rotterdam: Lemniscaat Publishers, 2003).

In *Erotische Intelligentie*² breekt Perel met het idee dat een gebrek aan seks veroorzaakt wordt door een gebrek aan intimiteit, een idee dat lange tijd heersend was in relatietherapie. Volgens haar staan erotiek en intimiteit juist op gespannen voet. Met ‘erotiek’ wil Perel benadrukken dat het niet alleen om de handeling van seks gaat, maar ook om verbeelding en levenslust. Het boek onderzoekt de spanning tussen deze twee fundamentele, maar vaak conflicterende basisbehoeftes: de behoefte aan geborgenheid en veiligheid versus de behoefte aan spanning, avontuur en vrijheid.

Volgens Perel wordt intimiteit gevoed door nabijheid, terwijl erotiek juist gevoed wordt door afstand. In een *TED talk* zegt ze het volgende:

In de liefde willen we de geliefde bezitten, de geliefde kennen, de afstand tot de ander minimaliseren, de kloof verkleinen, de spanningen neutraliseren; we willen nabijheid. Maar in verlangen willen we een ‘ander’, iemand aan de andere kant die we kunnen opzoeken. In verlangen willen we een brug om over te steken. Of in andere woorden: vuur heeft lucht nodig.³

In het Westen hebben we, zo stelt Perel, een ideaalbeeld van romantische liefde waarin radicale openheid en eerlijkheid centraal staan, en vreemdgaan de grootste zonde is. Ze heeft in haar praktijk gemerkt dat mensen in een monogame relatie vaak niet alleen moeite hebben met een handeling van vreemdgaan, maar ook al met eventuele fantasieën van partners. Volgens Perel kun je deze fantasieën echter nooit volledig uitsluiten: elke relatie bestaat juist bij gratie van een (ingebeelde) derde. Deze ‘derde’ representeert de keuzes die we niet gemaakt hebben en is in die zin verbonden met onze individuele vrijheid. Denk aan een ex-partner, een bekende Nederlander of een stille *crush*: zij representeren de paden die we niet bewandeld hebben. Door binnen de relatie ruimte te creëren voor dit soort fantasieën, blijft de vrijheid en eigenheid van beide partners volgens Perel gewaarborgd zonder dat zij dit buiten de relatie hoeven te zoeken.

Het erkennen van de mogelijkheid van een derde is één manier waarop we gehoor kunnen geven aan de paradox van intimiteit en erotiek; één manier waarop we in onze verbondenheid en nabijheid toch ruimte en afstand kunnen bewaren. En dit is voor Perel nu juist de sleutel tot een gezonde en gelukkige relatie. Volgens haar moeten we ervoor waken met de ander te willen samensmelten, want als we met de ander smelten, is verbinding niet meer mogelijk: er is dan geen ‘ander’ om die verbinding mee aan te gaan. Een relatie is alleen mogelijk als er twee verschillende individuen

2 Esther Perel, *Erotische intelligentie* (Lev., 2019).

3 Eigen vertaling. TED. “The secret to desire in a long-term relationship | Esther Perel”. 14 februari, 2013. Video, 19:10. <https://www.youtube.com/watch?v=sa0RUmGTCYY>.

zijn, en zo is juist *afstand* de voorwaarde voor connectie. Het is dus zaak de ander als vrij individu te blijven zien, of in Perels woorden: “om open te blijven staan voor het mysterie dat naast je ligt.”⁴

Waarschijnlijk niet geheel onbewust spreekt Perel, in al die negen talen die ze meester is, een tiende, meer universele taal: de taal van het existentialisme. Ze spreekt over vrijheid, over onze relaties met anderen en over de mogelijke bedreiging van de liefde. Dit zijn belangrijke thema's voor het existentialisme, een stroming die in de jaren zestig minstens zo populair was als Perel nu. Met figuren als Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir en Albert Camus in de hoofdrol, en hun Gauloises-rokende, in zwarte coltruien geklede figuranten, spreekt het existentialisme in het naoorlogse Parijs tot de verbeelding. De hoofdgedachte van deze filosofie is dat wij mensen gedoemd zijn tot vrijheid.

Hoewel Perel nooit publiekelijk over de filosofische stroming heeft gesproken, is het leggen van een verband tussen relatietherapie en het existentialisme geen vreemde zet. Er heeft een brede stroming van existentiële psychotherapie bestaan, waartoe ook holocaust-overlever Victor Frankl behoorde, een van de invloeden op Perel. Deze therapievorm werd in de tweede helft van de vorige eeuw ontwikkeld door de Zwitserse psychiater Ludwig Binswanger en is, net als Perels werk, gericht op zingeving en existentiële thema's als angst, de dood en vrijheid. Hoewel Perel als therapeut waarschijnlijk niet bekend is met de aan deze therapievorm ten grondslag liggende filosofie van Sartre en De Beauvoir, kan haar werk gelezen worden als een reactie op het beeld dat zij van de liefde schetsen.

In het existentialisme van Sartre en De Beauvoir speelt de (on)mogelijkheid van de liefde geen onbelangrijke rol. Het is op een bepaalde manier altijd een twistpunt geweest tussen beide filosofen, die tevens elkaars geliefden waren. Volgens Sartre was 'echte liefde' onmogelijk, omdat alle menselijke relaties uiteindelijk onontkoombaar conflictueus zijn. Volgens hem ontstaat er namelijk een strijd om de vrijheid wanneer twee subjecten elkaar ontmoeten. In sommige opzichten lijken de taal en argumentatie van Perel op die van Sartre, al is haar beeld van relaties ontegenzeggelijk optimistischer. Zowel Sartre als Perel spreken over de behoefte aan vrijheid in een relatie, en de behoefte de ander te bezitten zonder hem of haar te reduceren tot een ding. In tegenstelling tot Sartre is Perel er echter van overtuigd dat een relatie waarin de vrijheid van beide partners wordt gewaarborgd mogelijk is. In deze zin sluit Perels gedachtegoed beter aan bij dat van De Beauvoir, die als reactie op Sartre een pleidooi voor de mogelijkheid van een gelijkwaardige liefdesrelatie schreef.

Een ideaalbeeld van romantische liefde waarin radicale openheid en eerlijkheid centraal staan, en vreemdgaan de grootste zonde is.

4 Eigen vertaling. TED, “The secret to desire.”

Sartre en de strijd om vrijheid

Jean-Paul Sartre stond er bij het grote publiek om bekend er een sober mensbeeld op na te houden. Hij beargumenteerde dat elk individu uiteindelijk volledig verantwoordelijk is voor zijn eigen handelen, en dat hij in relatie tot zijn medemensen in een strijd om de vrijheid belandt. Het conflictueuze karakter van de relatie met de ander bespreekt Sartre in zijn eerste hoofdwerk *Het zijn en het niet*. Daar schrijft Sartre dat zelfs de liefde een verhouding van conflict is.

Ten eerste maakte Sartre een onderscheid in de manier waarop wij mensen bestaan en de manier waarop de dingen om ons heen bestaan. Waar wij ons bewust zijn – van zowel onze omgeving als van onszelf – zijn de dingen slechts zoals ze zijn. Dit wil zeggen dat de dingen in de wereld met zichzelf samenvallen: ze hebben geen relatie van bewustzijn tot zichzelf, zoals mensen dat wel hebben. Dit betekent ook dat waar dingen passief bestaan, wij mensen actieve en vrij handelende wezens zijn. Een subject, een mens, valt nooit met zichzelf samen, maar verschilt altijd van zichzelf. Zo is zij niet te reduceren tot een vaststaande identiteit ontleend aan haar klasse, ras, gender of beroep, omdat zij ook een *houding* kan aannemen *ten opzichte van* die ‘identiteiten.’ Een mens valt zelfs niet samen met wat zij geweest is, omdat zij altijd in staat is te veranderen. Precies dit vermogen te veranderen is onze menselijke vrijheid.

In relatie tot andere mensen ontstaat er echter een strijd om die vrijheid. Sartre legt dit uit aan de hand van een voorbeeld van iemand die door een sleutelgat gluurt uit jaloezie of nieuwsgierigheid. Zolang zij alleen op de gang is, is zij zich niet expliciet bewust van zichzelf. Maar dan komt er iemand de gang op en zij verstart. Plots wordt zij zich bewust van zichzelf; van haar kromme houding, van wat haar handeling uitdrukt. In andere woorden: de aanwezigheid van de ander maakt haar bewust van zichzelf als het object dat zij onder de blik van de ander wordt. Niet alleen zij, maar ook de dingen op de gang krijgen nu betekenis voor de ander.

Als ik alleen in een ruimte ben, krijgen alle dingen in de ruimte betekenis in relatie tot mij en mijn projecten: de dingen in de ruimte openbaren zich aan mij als mijn mogelijkheden. Een trap toont zich als iets waar ik op kan klimmen, maar ik kan er bijvoorbeeld ook op gaan zitten, deze mogelijkheden zijn *mijn* mogelijkheden. Door de blik van de ander ontstaat er in de situatie echter een reële dimensie die aan mij ontsnapt: er kan iets gebeuren dat ik niet had voorzien, juist door de subjectiviteit van de ander. Als ik alleen in een ruimte ben kan er ook wel iets gebeuren dat tegen mijn verwachtingen in gaat, zoals een vaas die valt en breekt doordat ik aan een plankje trek. Dit is echter volgens Sartre niet iets dat ik niet had kunnen voorzien: het plankje valt als gevolg van mijn eigen onhandigheid. Als een ander de ruimte betreedt krijgen de dingen echter een nieuwe dimensie: ze krijgen nu betekenis in relatie tot die ander, en niet meer slechts *voor mij*.

Nu kunnen we begrijpen waarom Sartre stelt dat elke relatie conflictueus is. Juist omdat de ander mij ziet, is zij een subject en ben ik het object van haar blik. Voor Sartre is het niet mogelijk dat twee subjecten *elkaar* zien: subjectiviteit is immers iets

wat men niet kan zien, maar alleen kan zijn. Alles wat we kunnen zien verschijnt als object aan ons, zo ook de ander. Onze relatie tot anderen bestaat dus als strijd om de vrijheid: wie is het object, en wie het subject? Alleen een subject kan vrij zijn, en men wil zich dus niet gereduceerd zien tot een louter object. Zo moeten we volgens Sartre ook de liefdesrelatie begrijpen: de liefde is als het ware een poging de eigen subjectiviteit, en daarmee de eigen vrijheid, in relatie tot de ander terug te winnen.

Het onmogelijke project van de liefde

Waarom verlangen we de liefde? Volgens Sartre gaat het in de liefde niet om louter fysieke begeerte, want die kan makkelijk bevredigd worden: als seksueel verlangen liefde is, dan zou betalen voor seks liefde zijn. Gaat het dan, vraagt Sartre zich af, om het verlangen iemand te bezitten? Ook dat lijkt niet het geval te zijn, want het verlangen van de minnaar is nooit om het voorwerp te worden van mechanische, passieloze liefde. Een minnaar begeert niet haar geliefde te bezitten zoals men een ding bezit, zo schrijft Sartre, zij wil daarentegen de vrijheid van de ander *als vrijheid* bezitten. Hier stuiten we op een ogenschijnlijke tegenstrijdigheid: hoe kun je een vrijheid bezitten?

Hier ligt een duidelijke overeenkomst met het werk van Perel: wij mensen hebben behoefte aan liefde, veiligheid en geborgenheid. Daarom willen we iemand volledig kennen, met iemand samensmelten, iemand bezitten. En toch willen wij de ander niet als slaaf van onze passies: zodra we de geliefde volledig bezitten, zodra er geen afstand meer bestaat, wordt zij voor ons oninteressant. Zoals we hebben gezien blijft het verlangen slechts leven als men de geliefde als vrij en eigen persoon kan blijven zien. Dan blijft de vraag: hoe ontsnappen we aan deze paradox van de liefde?

Voor Sartre is het antwoord simpel: niet. Ook de liefdesrelatie ontsnapt er volgens hem niet aan in essentie conflictueus te zijn. Het project van de minnaar is bemind te worden, maar hiervoor moet zij eerst de beminde verleiden door zich als object in haar blikveld te plaatsen. En hier stuiten we op een tweede probleem: niet alleen is het onmogelijk de vrijheid van de ander te bezitten *als vrijheid*, maar nu blijkt ook dat ik me, om mijn eigen subjectiviteit te herwinnen, eerst tot object voor de ander moet reduceren. Dit komt doordat er volgens Sartre binnen een relatie nooit twee subjecten kunnen bestaan.

Als het me dan toch lukt de ander voor me te winnen, dan is de liefdesrelatie die tot stand komt kwetsbaar: het gevaar tot object te worden gereduceerd is misschien even geweken, maar ligt desalniettemin altijd nog op de loer. Zo kan elk bewustzijn “zich op elk moment uit zijn ketenen bevrijden en de ander opeens als *object* bezien.”⁵ Alleen al de gedachte dat dit opeens kan gebeuren, boezemt de geliefde angst in. Nu

Ook de liefdesrelatie ontsnapt er volgens hem niet aan in essentie conflictueus te zijn.

5 Sartre, *Het Zijn en het Niet*, 485.

kunnen de geliefden zich uit alle macht proberen te verzetten tegen deze onwenselijke uitkomst, ze hoeven maar bekeken te worden door een derde persoon, en ze worden gelijk beiden tot object. Dit is volgens Sartre de reden dat geliefden zich graag samen afzonderen. Deze poging de liefde te bewaken slaagt echter niet, want deze derde persoon hoeft niet letterlijk aanwezig te zijn: alleen al de mogelijkheid van haar blik vernietigt de liefde.

Ook hier zien we overeenkomsten met de ideeën van Perel: we zijn bang voor de vrijheid van onze geliefde omdat deze betekent dat de betovering op een dag verbroken kan zijn. Hij of zij kan ons plots weer als object gaan zien, als een dit of een dat. Hij of zij kan dan zelfs besluiten op te stappen. Hierdoor proberen we uit alle macht de ander dicht bij ons te houden. Dit doen we onder andere, zoals we hebben gezien, door de mogelijkheid van een derde persoon uit te sluiten. In de moderne monogame liefdesrelatie vormen zelfs fantasieën over anderen een bedreiging.

Wat Perel echter van Sartre onderscheidt is haar geloof in de mogelijkheid de derde onschadelijk te maken. Voor Sartre betekent de (ingebeelde) derde het einde van de liefdesrelatie: de blik van de derde maakt beide geliefden namelijk tot object

De boodschap luidt: heb de ander lief, in al zijn vrijheid en eigenheid.

en zonder subject is de liefde onmogelijk. Volgens Perel biedt deze derde, die symbool staat voor de vrijheid van je partner, juist mogelijkheden. Zo kun je volgens haar deze 'derde' juist een plek geven in de slaapkamer. Dit betekent niet per se een open relatie of groepsseks: ook in fantasie kun je de derde in je

seksleven incorporeren, bijvoorbeeld door rollenspel. Zo hoeven de geliefden zich niet uit alle macht af te zonderen - een project dat gedoemd is te falen - maar kunnen zij zonder angst de vrijheid van de ander aanvaarden.

Wat ten grondslag ligt aan het verschil in opvattingen hier, is dat Perel er uiteindelijk wel in gelooft dat twee vrije individuen een relatie met elkaar aan kunnen gaan. Waar Sartre op grond van zijn filosofie moet concluderen dat een relatie tussen twee subjecten fundamenteel onmogelijk is, is het voor Perel juist de kunst die mogelijkheid op te zoeken en uit te dagen. Perel is geen filosoof, en geeft als zodanig geen theoretische analyse over die mogelijkheid. Ze geeft daarentegen praktische tips en inspireert haar lezers en luisteraars om de ander als vrij individu te blijven zien, en zo de relatie levendig te houden.

Het liefhebben van een vrijheid

Voor zover Perel gelooft in de mogelijkheid de ander als vrij individu lief te hebben, sluit haar gedachtegoed meer aan bij dat van De Beauvoir dan dat van Sartre. In haar verhandeling *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* reageert De Beauvoir op Sartres eerste hoofdwerk, en op de misvattingen hierover. Het existentialisme wordt verweten dat het individualistisch is - een verwijt dat niet geheel onbegrijpelijk is gezien Sartres opvattingen over onze relaties tot anderen. Zoals De Beauvoir schrijft:

Volgens deze even verbreide als onjuiste interpretatie zou het individu, dat zich kent en kiest als schepper van zijn eigen waarden, deze aan anderen willen opleggen; daaruit zou een conflict van vijandige willen voortkomen, allen opgesloten in hun eigen eenzaamheid.⁶

Dit beeld herkennen we van Sartres relaas over de conflictueuze aard van onze relaties. De Beauvoir probeert het existentialisme echter tegen zulke verwijten te verdedigen en plaatst er een filosofie van wederkerigheid tegenover. Volgens haar kunnen we alleen zelf vrij zijn, door ook anderen vrij te laten. Over de liefde schrijft ze:

Alleen omdat hij vreemd is en verboden, omdat hij vrij is, onthult de ander zich als ander; en hem authentiek liefhebben betekent hem liefhebben in zijn andersheid en in die vrijheid waardoor hij ontsnapt. De liefde is in dat geval een afzien van elk bezit, van elk samenvallen.⁷

Kortom: net als Sartre en Perel ziet De Beauvoir in dat we niet met een ander kunnen samenvallen, maar waar Sartre volhoudt dat het daar stopt, geloven Perel en De Beauvoir in de mogelijkheid van de ander te houden *als* vrijheid, als altijd anders, als aan ons ontsnappend. De boodschap luidt: heb de ander lief, in al zijn vrijheid en eigenheid. En hoe verleidelijk het soms ook kan zijn, pin je partner nooit vast in wat je over hem of haar denkt te weten. Het liefhebben van een vrijheid is een sprong, een waagstuk, een nooit-helemaal-weten, maar juist die onzekerheid maakt de liefde zo magisch.

6 Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* (Utrecht: Bijleveld, 1995), 71.

7 De Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 66.

3-9-2021 - Ninge Engelen

We have seen the rooftops lifted for Olympus
seen the prophetic catastrophes crease
Have seen the handful of miracles on TV
seen blood clots on gutter mornings
We fondled the grainy photographs
have raised our feet in resentment
we have been given the repositories of wooden toys
but not the heart to break them
eaten the tendons of our rhythmic borders
we put shower drains on our eyes
We have seen We have seen We have seen
our fingertips blistered from
snapped guitar strings
have seen the permed tree lines rise in Atlanta
astounded
Have seen ourselves asking, “why
are we still surprised?”

We have seen the kids kick sidewalks
under sprays of brownstone fire hydrants

We have seen the narkoman peering from doorless
frames on Sovetsky Road
September on Sovetsky Road on our way
to the beauty salon, heard them say
“don’t look—they are the given-up ones”

We have read Spivak reminding us about
‘the international division of labor’ but
frankly—
we don’t have time/We have seen Deleuze

at a Patti Smith concert in 1975 giving birth
to the cutup machine

We have jumped out hotel windows in A’dam
Looking for new experiences
new combinations—

First, there was John Coltrane who said, *meh*
& plunged headfirst into the Abyss

and we followed and now we have
a-tonal dancing pe/PAP
which goes something like this:



We have been fountains through magnum operas
and thought, yes, *yes*, of course, uhuh, uhuh, uhuh

blown 'cross zoom meeting irruptions forced us
to think: "who is this 'we' we speak of?"
turned off our cameras, leaning back,
whispered:

Jesus fuck
to our empty rooms.

We read Ayn Rand on a Sunday and thought

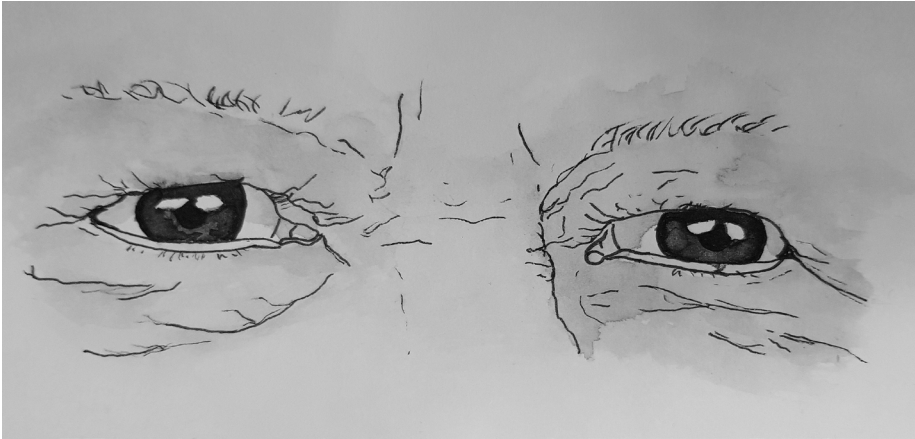


what?

We've talked into long city nights about Me and You
tried to say something clever about
how it was *us* all along
scoff scoff you silly bugger

until we stepped out into the cold again
unlocked our bikes and UP
the Berg en Dalseweg again
seen our own faces in shop windows
flashing by
attacking our own imaginations, pushing
and punishing

We have tried lifting the rooftops for Olympus
but we forgot to evict our minds in time,
the rumbling of the excavators
fills the morning



Filosoof op de arbeidsmarkt

Sidney de Laat &
Janneke Toonders



Lev Avitan

De noodzakelijke idealist

Lev Avitan is spoken word-artiest en oud student filosofie aan de FFTR. Tijdens zijn studie is Lev begonnen met spoken word en inmiddels is hij een bekende stem bij poëzieplatform 'Mensen zeggen dingen'. Daarnaast is hij medeoprichter van de podcast 'Echtemannentakkies' (te vinden op Spotify) en betrad hij recentelijk het podium van Paradiso bij 'Poetry on Sunday' met het gedicht 'Onzekerheden'. In zowel zijn optredens als zijn filosofie besteedt Lev aandacht aan hoe structureel geweld op individueel niveau ervaren wordt. Daarbij maakt hij gebruik van emotieve termen, zoals wonden en helen, om uit te drukken wat geweld voor hem betekent. Op deze manier probeert Lev zich niet alleen kritisch te verhouden tot de maatschappij en haar gewelddadige infrastructuur, maar ook tot wat het betekent om filosofie te beoefenen.

Kun je ons vertellen hoe jij over geweld nadenkt? Speelt je achtergrond in de filosofie een rol in de manier waarop je daarover nadenkt?

Mijn achtergrond in de filosofie speelt zeker een rol in mijn kunst. Filosofie speelt sowieso een grote rol in wat ik doe, en in hoe ik bepaalde thema's benader. Voor beide geldt dat ik twee vragen stel, namelijk: wat voel ik hier intuïtief bij en hoe denk ik dat uit en breng ik dat onder woorden? Dat doe ik zowel voor een filosofisch essay als voor een poëtisch verhaal. Bovendien trekt poëzie van nature het 'vanzelfsprekende' in twijfel, anders zou het er heel plat komen te staan. Dat zegt Aristoteles immers ook in zijn *Poëtica*; dat de vorm van uitbeelden gelijk is in de filosofie en in de poëzie.

Het idee van floreren speelt een grote rol in hoe ik nadenk over geweld. Wanneer ik over geweld spreek, dan begin ik voornamelijk vanuit mijn doorleefde ervaring. Ik ben opgegroeid in een achterstandswijk in Arnhem. Er speelden daar een aantal zaken die de levenskwaliteit van mij en mijn naasten beperkten. Daarin zie ik geweld, omdat wij moeilijk konden floreren. Floreren doe je namelijk niet in je eentje, dat gebeurt in een gemeenschap, in een situatie met anderen. Je hebt een voedingsbodem nodig en die verdwijnt langzaam maar zeker wanneer er alleen maar azijn op die bodem wordt gegoten. Helaas werkt voor veel mensen hun omgeving nu zo beperkend, dat we het moeilijk een leefbare context kunnen noemen. Leefbaar bedoel ik niet in de zin van

overleven, maar in de zin van floreren. Dat is iets van waaruit ik vertrek: de noodzaak om omgevingen te creëren waarbinnen floreren mogelijk is. En dat kunnen we alleen samen doen, zowel op kleine als grote schaal.

Niet met deze thematiek bezig zijn, is voor mij geen optie. In dat geval zou ik de werkelijkheid om mij heen in al haar veelvoud – en mijn specifieke verhouding daartoe – miskennen. Ik denk dat de relaties, waaruit de veelzijdigheid van de werke-

Floreren doe je namelijk niet in je eentje, dat gebeurt in een gemeenschap, in een situatie met anderen.

lijkheid bestaat, vaak worden genegeerd. Zodoende reduceren we onszelf en anderen tot individuen, bijvoorbeeld tot ‘Nederlanders’ of ‘Europeanen’. Het negeren van die relaties en de verschillende verhoudingen die deze met zich meebrengen, maakt voor mij deze samenleving heel schizofreen. Want op deze

manier worden vele vormen van geweld, die er op zoveel lagen van ons alledaagse leven doorsijpelen, niet gezien. Daarom is geweld voor mij de kern waar ik op verschillende manieren bezig mee wil zijn. Hoe laat je dat zien?

Het is dus niet zomaar een soort theoretische ‘exercitie’. Het blijft voor altijd een onderdeel van de positie van waaruit jij spreekt. Wat je persoonlijk hebt meegemaakt en waar je in grotere structuren over nadenkt.

Ik richt mij vooral tot de gevoelswereld. In mijn filosofische essays kan ik zaken theoretisch uiteenzetten, maar met mijn poëzie leg ik de nadruk op het voelen van geweld en wil ik de kijker of luisteraar gevoelig maken voor het feit dat dit geweld er is. Ik hoop dat dat laatste als effect heeft dat als men een volgende keer in een achterstandswijk rondloopt, niet alleen ziet dat de gebouwen zijn verloederd, maar ook het leed voelt dat daaruit volgt. Natuurlijk is poëzie nog steeds een soort uiteenzetting via woorden en concepten, maar het heeft een ander doel: niet dat je het beter begrijpt met je zogenaamde ratio, maar dat je voelt wat erachter zit.

Ik denk dat het belangrijk is om te erkennen dat er door bepaalde structuren wonden worden veroorzaakt, want leed ontstaat niet zomaar. Sterker nog, in onze maatschappij zijn systemen werkzaam die niet enkel wonden aanrichten, maar waarin die wonden openblijven omdat de omstandigheden voor heling zelden geboden worden. Door mijn studie filosofie ben ik beter geworden in het zien van hoe zaken in grotere structuren geplaatst zijn. Volgens mij bestaan geweldsstructuren vaak uit eenzelfde soort patroon. Geweld veroorzaakt wonden. Deze zouden geheeld kunnen worden in meer of mindere mate, maar zo lang dat niet gebeurt blijven mensen handelen vanuit hun wond. Handelen vanuit je wond veroorzaakt vervolgens vaak weer nieuwe wonden. Wanneer een wond verzorgd wordt, dan kan het een litteken worden. Helaas bestaan er nog genoeg geweldsstructuren – ‘racisme’ is niet iets van 100 jaar geleden. Er zijn vingers die vandaag de dag steeds weer in diezelfde wond wroeten, met als gevolg dat zo’n wond onmogelijk kan helen. Een vraag waar ik mij

vaak mee bezighoud, is hoe we ervoor kunnen zorgen dat die wonden langzaam littekens worden. Helen is ontzettend belangrijk. Nu zijn we als samenleving onszelf aan het beroven van de potentie tot helen die onze gemeenschappen te bieden hebben.

Om te kunnen helen moeten we ons wel kwetsbaar opstellen. In die zin is kwetsbaarheid iets goeds. Er zijn op dit moment echter zoveel geweldstructuren die deze kwetsbaarheid tegenwerken. Wanneer men zich kwetsbaar opstelt, dan opent dat een intieme ruimte waarin nieuwe wonden kunnen ontstaan. Waar ik bang voor ben, is dat we daarom langzaam onze kwetsbaarheid helemaal niet meer kunnen, of willen, tonen. Mensen willen niet meer teleurgesteld worden, want dat doet ontzettend veel pijn. Het grootste obstakel dat ik zie voor een liefdevolle toekomst is de miskenning van onze wonden. Ik denk dat we veel meer kunnen beseffen wat onze wonden zijn en hoe deze worden veroorzaakt. Dat brengt ons dan uiteindelijk bij institutioneel geweld, iets dat zich bevindt op verschillende lagen. Wanneer we een beter idee hebben van onze wonden en hoe we *gericht* bezig kunnen zijn met helen, dan kunnen we langzaam maar zeker minder vanuit die wond spreken en voelen. Op die manier word je naar mijn idee voorzichtiger in het veroorzaken van nieuwe wonden.

Hoe heb je jezelf als spoken word-artiest ontwikkeld? Zocht je een manier om die wonden op een andere manier te kunnen uitdrukken?

Ja, ik miste de gevoelswereld. Academische filosofie verzandt uiteindelijk toch vaak in een theoretische exercitie. Ik ben dan zelf ook wel echt anders filosofische essays gaan schrijven. Vaak gebruik ik nu persoonlijke anekdotes. Daarmee probeer ik aan te tonen wat het doorleefde element van mijn onderwerp is, waarom ik mij er dus mee bezighoud en waarom het onderwerp van belang is. Die ruimte heb ik geclaimd voor mijzelf. Ik schreef ooit een paper over Sara Ahmed en haar idee van 'de socialiteit van pijn'. Ik schreef dat in een periode toen mijn moeder net was overleden. Ik heb toen veel voor haar gezorgd. Uiteindelijk heb ik daar voorbeelden uit kunnen halen, over hoe sociaal haar pijn was. Ik had zelf ook paniekaanvallen, omdat al haar pijn met mij gecommuniceerd werd, vooral zonder spraak. Dus Ahmeds theorie *gaat ergens over*; op dat moment sprak het heel erg tot mijn wereld. Dus er is zeker wel filosofie die zich bezighoudt met de gevoelswereld. En dat zijn dan ook de auteurs waar ik mij graag mee bezighoud.

Ik gebruik ook vaak emotieve termen, want ik zie daar de meerwaarde van in. De *manier* waarop wij praten, is vrijwel altijd vanuit emotie. Ik denk dat daar ontzettend veel kennis in zit. Als ik 'kadaverkamp' zeg, dan spreekt dat tot de verbeelding. Vervolgens stel ik dat dan gelijk met achterstandswijken, *favela's* en *banlieues*. Door die link uiteen te zetten, ontstaat er een nieuw gevoel. Het idee dat er kennis zit in het spreken vanuit emotie neem ik over van Audre Lorde. Helaas wordt het vaak nog niet gezien als kennis, omdat die 'manier van spreken' niet gezien wordt als kennisproductie binnen de academische filosofie. *Spoken word* is aan de andere kant juist heel erg gericht op de gevoelswereld van mensen. Gevoel op papier kunnen overbrengen is

namelijk één ding, maar als er iemand voor je staat die in je gezicht staat te schreeuwen, of juist te fluisteren of te huilen, dan wekt dat een gevoel op bij mensen. Ik ben ook een specifiek soort *spoken word*-artiest. Je hebt verschillende soorten: sommige mensen zijn heel poëtisch, anderen meer abstract. Ik wil tijdens een voorstelling vooraan staan en het publiek echt recht in de ogen kijken. Dat is hoe ik alles wat ik voel, alles dat er ‘woekert’ in mij, overbreng.

In mijn persoonlijke ontwikkeling ben ik momenteel veel bezig met mijn wonden en met het helen van die wonden. Dat proces kwam pas echt op gang afgelopen jaar, toen ik erachter kwam hoeveel wonden er nog open stonden uit mijn jeugd. Zo was

Ik wil tijdens een voorstelling vooraan staan en het publiek echt recht in de ogen kijken. Dat is hoe ik alles wat ik voel, alles dat er ‘woekert’ in mij, overbreng.

ik continue op ‘de wereld daarbuiten’ en grote structureren gericht, om me maar niet op mezelf te hoeven richten. Dus ik huilde niet om mijn eigen wonden, maar alleen voor alle andere die ik om mij heen zag. Dat is wat ik tegenwoordig ook integreer in mijn optredens. Veel van mijn stukken gingen eerst alleen maar

over ‘de maatschappij’. Natuurlijk is dat nog steeds een belangrijk thema, maar ik focus me nu meer op de link: welke wonden veroorzaakt de maatschappij bij *mij*? Het is een soort balans tussen persoonlijk voelen en maatschappelijk bewegen. Dat deze twee zaken met elkaar verweven zijn, is nu steeds meer centraal komen te staan in mijn poëtisch werk. Dat was eerst echt veel minder.

Zou je meer kunnen vertellen over hoe je meer emotie en meer persoonlijke ervaringen hebt gebracht in je schrijven? Waar ben je als spoken word-artiest begonnen?

Ik ben begonnen bij het open podium *Tapschrift* in Nijmegen. Dat werd toen georganiseerd door dezelfde mensen die ook *Mensen Zeggen Dingen* organiseerden. Wanneer ze bij *Tapschrift* talenten zagen dan konden ze je doorsturen naar het grotere podium. Zo is dat voor mij begonnen. Maar ik worstel al een groot gedeelte van mijn leven met taal als medium om me in uit te drukken en daar vervolgens vaak op afgewezen te worden. Ik heb echter wel wat dingen opgestoken van deze worsteling, waardoor de taal nu een van mijn meest vertrouwde compagnons is om mezelf mee vorm te geven.

Wat ik aan jullie lezers zou willen meegeven is het volgende. Er zijn héél véél mooie woorden, er zijn zo veel mensen die goed kunnen schrijven, die prachtige beelden kunnen opwekken. Voor mij is de kunst niet het rijmen, hoewel ik wel het geluk heb dat ik van mijzelf al vrij ritmisch spreek. Voor mij is de kunst: oprechtheid. Dat is de kunst voor mij als mens, maar ook de kunst die ik graag op het podium wil brengen. Het is de kunst waar ik graag naar kijk én de kunst die ik graag lees. Ik wil het gevoel hebben dat ik een oprecht wezen voor me heb. Er is een overvloed aan woorden en we zijn van nature vrij creatieve wezens. Daarom vind ik mooie dingen

genereren niet zo indrukwekkend. Hetgeen dat me echt pakt – wat me écht raakt – is hetgeen dat me beweegt. Dan zie ik een mens voor me en ik zie wat diegene in haar eigenheid voelt. Ik voel dat ik me tot diegene moet verhouden omdat het niet slechts een plaatje is wat je me voorschotelt. Iets dat met heel het hart geschreven is, met het idee dat hier niets te verbergen valt, zal veel meer resoneren dan iets vlaks.

Natuurlijk is het oprecht kunnen zijn ook een vorm van een geprivilegieerde positie. Ik weet dat ik mensen om me heen heb waarbij ik deze kwetsbaarheid mag tonen. Als je dat niet om je heen hebt en je dus nergens heen kan met je gevoelens en onzekerheden, dan is het een heel ander verhaal. Het is voor mij wel de kunst die ik zelf continu probeer te brengen op het podium. Gewoon het lef om jezelf te laten zien. Daarin zie ik dus ook een link tussen *spoken word* en hiphop. Het draagt eenzelfde soort energie uit: mensen die zichzelf laten zien en hun ruimte claimen. Je hoeft niet te doen alsof je ‘beter bent dan anderen’; het heeft niets te maken met kwaliteit. Het gaat om het besef dat jij in ieder geval goed genoeg bent, als jezelf, om deze ruimte te betreden én jezelf te laten zien.

Ik schrijf dus niet het mooiste op wat ik kan bedenken, maar wat *ik wil laten zien*. Het gaat erom wat ik graag met jullie wil delen, zodat jullie *mij* leren kennen. Dat is wat ik graag aan anderen zou willen meegeven en het is ook meestal het begin van de workshops die ik geef: blijf alsjeblieft heel dicht bij wat je voelt. Je moet het natuurlijk wel veilig voor jezelf houden. Maar probeer ook te kijken waarom sommige dingen onveilig voelen. Het kan soms al heel *empowering* voelen om daarover na te denken en om dan toch te proberen om het te delen. Ik had dat bijvoorbeeld toen ik meer over mijn ervaring van ‘islamofobie’ ging spreken op het podium. Elke keer dat ik daarover sprak voelde dat ontzettend *empowering*, omdat ik het gevoel had dat ik het gesprek naar mijn hand zette. Dat was een heel ander gevoel dan wat ik krijg als ik witte mensen met elkaar zie discussiëren over een thema dat mijn leven aangaat. Ik wil graag die discussie betreden en mijn perspectief laten zien. Racisme gaat niet alleen over mij, racisme gaat ook niet alleen over zwarte mensen, of mensen van kleur. Dat vind ik zo sterk aan het verhaal van Aimé Césaire, het idee dat de kolonisator even goed geraakt wordt als de gekoloniseerde. Het is geen eenzijdig gesprek. Eenieder moet zich tot deze discussie verhouden en dat moeten we samen doen.

Is die oprechtheid voor jou gelinkt aan de meer persoonlijke aspecten van je verhalen en optredens?

Deels. Er was altijd al veel ruimte voor mijn boosheid, voor mijn vragen en voor mijn nieuwsgierigheid. Nu voel ik echter pas ruimte voor mijn pijn en voor mijn trauma: voor de wonden. Ik relateerde die vorige drie, boosheid, vragen en nieuwsgierigheid, ook vooral aan zaken die buiten mij lagen. Ik dacht voornamelijk na over hoe ik tegenover die zaken stond. Nu merk ik dat ik het ook belangrijk vind om ruimte te geven aan wat het met *mij* als persoon gedaan heeft.

Het lijkt soms alsof oprecht zijn jou vrij gemakkelijk afgaat, in vergelijking tot veel anderen. Je benoemt dat je het ook moeilijk hebt gevonden om die oprechtheid te 'kweken'. Hoe heb je dat uiteindelijk gedaan?

Ik denk dus ook dat je jezelf kan verwonden, bijvoorbeeld door al dat geweld van 'buitenaf' te internaliseren. Dat merk ik bijvoorbeeld aan de aantal keren op één dag ik mezelf kan verwonden met negatieve gedachten. Ik als persoon sta natuurlijk niet los van de grotere structuren van geweld. Ook die gedachte haal ik uit filosofie. Het idee dat ik niet stop bij mijn huid. Er bestaat niet iets zoals een brug tussen de wereld en mij, die twee zijn onlosmakelijk met elkaar verweven. Dat betekent dat er veel zaken van 'buiten' iets met mij doen, en oprechtheid is voor mij een manier om daaraan recht te doen.

Bovendien doe ik de ander ook geweld toe, wanneer ik diegene geen recht toe kan doen. We delen deze wereld met elkaar, dus ik *moet* me tot jou verhouden. Jij dringt je op in mijn bestaan dus ik kan niet om jou heen. Op die manier is er een bepaalde verhouding. En in plaats van tevoren te proberen te bepalen wie of wat de ander precies is, moeten we accepteren dat we dat simpelweg niet kunnen weten. Het feit dat iemand een Nederlander is, of een vrouw, zegt op zichzelf weinig specifiek. Ik kan daar wel ideeën over hebben, maar ik heb de ander nog niet gesproken. Voor dat gesprek moeten we ruimte maken denk ik: ruimte voor de ander om aan te geven hoe we hen recht kunnen doen. Dat is een bepaalde omgang met elkaar die we kunnen cultiveren, en die weg wilt blijven van het reduceren van de ander.

Op die manier kan ik ook weer reflecteren op hoe ik met mezelf omga. Pas ik de waarde die ik hecht aan het de ruimte geven aan de ander ook toe op mezelf? Moet ik mezelf niet recht toe doen? In het ruimte geven aan de ander, maar ook aan mijzelf, staat oprechtheid voor mij centraal. Soms ben ik nog steeds niet compleet open over

Ik kan daar wel ideeën over hebben, maar ik heb de ander nog niet gesproken. Voor dat gesprek moeten we ruimte maken denk ik: ruimte voor anderen om aan te geven hoe we hen recht kunnen doen.

wat er precies op mijn hart ligt en daar voel ik me zwaar bij. Het kost zoveel meer negatieve energie. Daarom probeer ik dat steeds meer toe doen, oprechtheid uit te dragen. En ik merk hoeveel voordeel me dat biedt, hoeveel rust me dat biedt én hoeveel zelfvertrouwen me dat biedt. Hoe vaker ik dit doe, hoe

lichter ik me voel. Bovendien hoeft de ander er niet altijd 'iets' mee, ik wil soms ook gewoon delen hoe ik mij voel bij iets. Soms is dat in de vorm van een gesprek en soms in de vorm van een optreden op het podium. En ik begrijp ook zeker dat niet altijd iedereen in elke situatie zichzelf helemaal blootgeeft. Maar ik merk wél dat het mij

heel veel rust biedt, door te voelen dat vrijwel elk deel van mij waardig genoeg is om liefdevol benaderd te worden. En vooral in deze schizofrene wereld is het voelen van deze liefdevolle benadering zo *ontzettend* kostbaar.

Vaak reageren, redeneren en voelen mensen toch vanuit een net wat andere positie. Dat betekent niet dat ze de ander niet kunnen snappen – of in ieder geval kunnen proberen te begrijpen vanuit welke positie de ander denkt – maar simpelweg omdat een ander gewoon jou niet is. Het is daarom zo belangrijk dat je enerzijds je eigen plek claimt – jezelf recht toe doet – en, anderzijds, daarin niet uitdraagt de ander te willen overreden. Het hoeft niet *ten koste* van de ander, want deze ruimte is van ons *allebei*. In sommige ruimtes kan men ook bij de ‘ingang’ een soort onderhandeling hebben gedaan over wie er in die ruimte de ruimte krijgt en wie er even een stap terug zet. Stemmen vanuit bepaalde dominante posities zijn veelal de norm, dus soms is het goed wanneer je dat actief probeert te corrigeren. Maar er is geen onderhandeling die moet gelden voor alle ruimtes – die universeel is. Ik vind dat we juist af moeten van iets vooraf willen bepalen wat in alle gevallen geldig zal zijn, en dat is denk ik een heel dekoloniaal gedachtegoed. Ik ben voorstander van het idee dat een selecte groep in zijn eentje de structuur niet van tevoren mag bepalen, maar dat we samen overleggen hoe we iets vormgeven waarin we als gelijken (maar niet hetzelfde) kunnen participeren.

We staan in relatie tot elkaar en daarom moeten we de onderhandeling aangaan. In plaats van dat *bepaalde* mensen vanuit een *bepaalde* positie de dynamiek van de ruimte van tevoren bepalen, moeten we het erover hebben hoe we die dynamiek kunnen openbreken. Dat betekent dat we constant moeten overleggen en onderhandelen over elke ruimte. Wanneer je met een grote groep mensen bent is het belangrijk oog te hebben voor welke dynamieken er meespelen en waarom. Vanuit daar kan je vervolgens de onderhandeling aangaan. Dan kan er gezegd worden dat men het belangrijk vindt actief ruimte te geven aan stemmen die nauwelijks gehoord worden omdat ze historisch gemarginaliseerd zijn. Bovendien is het ook belangrijk dat dergelijke onderhandelingen niet aan elkaar gelijk staan. Soms hebben witte mensen bijvoorbeeld het gevoel dat er geen ruimte is voor hen in bepaalde BLM-omgevingen, of wanneer mannen denken dat ze niet mogen participeren in bepaalde vrouwen-groepen. Volgens mij is dat niet eenzelfde soort interventie als wanneer we gemarginaliseerde groepen centraal stellen. Ik denk dat dat naast elkaar kan bestaan en dat dat ook ligt aan het type ruimte. Maar dan ben ik nu zelf eigenlijk alweer aan het structuren, terwijl ik juist wil zeggen dat het belangrijk is om zoveel mogelijk ruimtes daarvan te verlossen.

Een belangrijk aspect dat daarbij komt kijken is wie er mee mag doen aan de vergadertafel. Een van de grootste problemen is dat er nu vaak een bepaalde groep de onderhandeling doet, waarbij anderen worden buitengesloten. Daarnaast zorgt die onderhandeling er vervolgens ook voor dat bijvoorbeeld mijn stem, doordat ik niet betrokken was bij de onderhandeling, niet wordt meegenomen in de besluitvor-

ming. Daarom ga ik bijvoorbeeld niet met mensen die alt-right groepen steunen in debat. Wanneer iemand een mening heeft die mijn bestaansrecht in het specifiek, of het intellect van mensen van kleur in het algemeen, ter discussie stelt, dan heb ik al niet mogen meepraten over de voorwaarden van dat gesprek. Ik kan en wil zelden ruimtes betreden waarin vooraf bepaald is dat dergelijke standpunten geponeerd mogen worden als onderdeel van debat.

Je benadrukt het belang van ruimtes waarin we kunnen onderhandelen. Zoals je zegt, zijn er vaak ruimtes waar je onderdeel van bent, maar waar de onderhandeling al heeft plaatsgevonden voordat jij er was. Hoe ga jij daarmee om?

Dat ligt eraan. Wanneer een onderhandeling ‘goed’ werkt, dan zou er in principe niemand bij voorbaat uitgesloten mogen worden. Maar het gebeurt vaak genoeg dat iemand aangeeft te merken uitgesloten te zijn, omdat diegene niet aanwezig was voor de

onderhandeling. Je ziet nu, denk ik, dat steeds mensen ruimtes betreden, waarin ze daarvóór niet welkom waren. Zij moeten dan nog steeds handelen op basis van voorwaarden, die geen rekening houden met hun positie. Deze mensen moeten dan aangeven dat zij ook mensen zijn,

Ik mag blijkbaar de ruimte betreden, maar ik kan me er niet thuis in wanen.

maar er bestaat een heel discours dat hen – en vooral die heronderhandeling – van die ruimtes wil uitsluiten... De enige legitieme reden voor uitsluiting is wanneer iemand uitgesproken is over het feit dat diegene geweld zal gebruiken. Geweld moet je, naar mijn idee, altijd vetoën.

Er zijn nog genoeg ruimtes waar een onderhandeling historisch heeft plaatsgevonden gebaseerd op geweld. Die worden nu meer en meer opengesteld voor de mensen die uitgesloten waren, maar de originele onderhandeling zelf is niet aangepast. Ik mag blijkbaar de ruimte betreden, maar ik kan me er niet *thuis* in wanen. Ik kan daarin niet floreren, omdat de voorwaarden waarop deze ruimte berust, mij nooit hebben meegenomen. Er zit geweld tegen mij in verweven. Daarom is het belangrijk dat we die voorwaarden opnieuw samen vaststellen. Daar is een ontzettende machtsdynamiek bij betrokken en veel mensen zint het ook niet om opnieuw over die voorwaarden na te denken. Maar dat is volgens mij wel wat we continue moeten doen, in iedere ruimte en in iedere relatie. Men moet de ruimte krijgen om aan te geven dat deze relatie gegrond is in voorwaarden waar diegene niet aan deel heeft kunnen nemen.

Het lastige is – en zo blijf ik terugkomen bij het idee van wonden – dat die heronderhandelingen zo worden bemoeilijkt door de wonden waar iedereen mee rondloopt. Wanneer je zo beschadigd bent door het systeem waarin je leeft, dan wordt het heel lastig om die onderhandeling in de vorm van een rustig gesprek te houden. De (her-) onderhandeling zoals ik deze net voorstelde is eigenlijk een soort ideaaltype. In de werkelijkheid werkt het gewoon niet zo, want we lopen rond met ontzettend veel wonden, overtuigingen en belangen. Mensen hebben eigenlijk gewoon hulp nodig.

En dan heb ik het niet alleen over zwarte mensen, of gemarginaliseerde mensen. Ik denk dan ook aan mensen die leven in een situatie van armoede, of je *corporate* kapot werken. Dit schizofrene systeem laat menig mens verwond achter. Mensen betreden de onderhandelingstafel vanuit al die wonden. Hoe ga je dan een *vruchtbaar* gesprek voeren? Hoe ga je zo'n gesprek kunnen voeren als zoveel trauma, zoveel leed en zoveel wonden meespreken in het gesprek?

Wanneer ik dus zeg dat we dat gesprek, die onderhandeling, constant moeten aangaan, bedoel ik óók dat we oog moeten hebben voor de situatie van waaruit mensen dat gesprek moeten betreden. Alleen op die manier kunnen ook deze mensen het gesprek voeren vanuit 'hun oprechtheid'. Oprecht zijn gaat gemakkelijker wanneer er je geen, of minder, geweld wordt aangedaan. De reden dat oprechtheid voor mij makkelijker gaat, is omdat ik er tot bepaalde mate los van gekomen ben, door bijvoorbeeld theoretisch opgeleid te zijn. Deze vergadertafels moeten we echter niet voorstellen als letterlijk tafels waaromheen we met elkaar spreken in dezelfde taal en goed geformuleerde argumenten aandragen. Naar mijn idee is het eerder een ruimte waar mensen kwetsbaar zijn, en de drang de ander in al hun kwetsbaarheid recht te doen centraal staat.

Hoe stel je je die ruimtes voor? Er zijn verschillende ruimtes waar mensen wel of niet aan kunnen deelnemen op basis van voorwaarden waarover onderhandeld kan worden. Vaak bestaat er ook een hiërarchie tussen die ruimtes. Als een ruimte dusdanig ingericht is, dat bepaalde stemmen op fundamenteel niveau niet binnen kunnen treden, dan blijkt het vaak lastig om die dynamiek te doorbreken. Hoe sta jij daar tegenover?

Wat ik hier schets is natuurlijk een ideaalbeeld: zo zou ik het graag willen zien. Het klopt dat tegenwoordig we vooral ruimtes hebben waar de onderhandeling al heeft plaatsgevonden, en waar veel mensen fundamenteel niet betrokken zijn in die ruimte. Gelukkig is daar verzet tegen. Mensen zoals ik op het podium, of mensen in de academie, zijn hun plek aan het nemen. Op die manier vechten deze stemmen zich een weg in het publieke debat. Juist door de gaten in het systeem is het mogelijk om deze te veranderen. Dit systeem kan nooit alomvattend zijn, want dan zouden we bijvoorbeeld dit gesprek nu niet kunnen hebben. Ook dit gesprek is onderdeel van een heronderhandeling. Een aantal ruimtes zijn aan het veranderen, ook al is dat niet altijd direct een positieve verandering. Dat laatste kan je bijvoorbeeld zien aan hoeveel ruimte we tijdens de verkiezingen hebben gegeven aan gewelddadige fascistische partijen en gedachtegoed. Dus er zijn nog veel ruimtes die gebaat zouden zijn bij een heronderhandeling, maar er zijn genoeg stemmen die zich proberen te injecteren in dat gesprek.

We moeten proberen al die relaties te doorbreken waarin er heel duidelijk hiërarchieën aanwezig zijn en waarin dus structureel bepaalde stemmen uitgesloten worden. Dat is de beweging waaraan ik zou willen bijdragen. En daarbij kunnen we nooit in de kern de stem van geweld toelaten. Dat betekent niet dat je door gebruik van geweld meteen uitgesloten bent van het gesprek. Het betekent wel dat het gebruiken

van geweld zelf is uitgesloten. Het gaat erom dat we geweld niet kunnen toelaten. Als ik nadenk over de gevolgen van geweld, al dat leed en die wonden... Dan denk ik: mensen kunnen *helemaal* niet tegen geweld. Het is toch absurd? Als mensen geweld ondervinden dan krijgen ze trauma's, lichamelijke verschijnselen van paniek en angst, problemen met hechting en vertrouwen, agressiviteit en onzekerheden. *Waarom* is geweld dan zo'n wezenlijk onderdeel gemaakt van ons systeem? Volgens mij worden we daar super ongelukkige wezens van.

Het idee is dat we een *wezenlijke* stem geven aan meerdere mensen. We zijn allemaal wezenlijk onderdeel van deze wereld, dus laat dan ook iedereen participeren om een ruimte te maken voor ons samen. Dit klinkt alweer super ideaal [Lev grijnst].

Een noodzakelijk idealisme misschien?

Ja, het *moet* zo: of samen, of niet. Je kan nu de gevolgen zien van wat er gebeurt als we het niet samen doen en dat gaat echt niet de goede kant op. Zo min mogelijk geweld, leed en dood – dan kunnen we iets creëren dat leefbaar is. Een omgeving waarin mensen kunnen en mogen floreren.

SPLIJT|STOF

ZOEKT | REDACTEURS

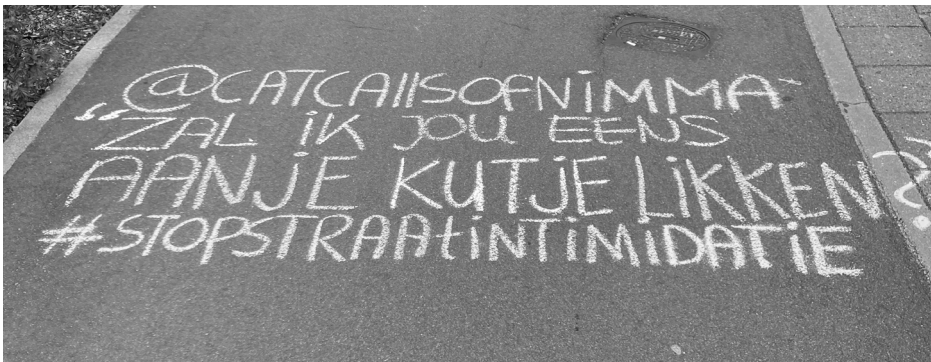


Image directly above by Bert Beelen, all other pictures by @CatcallsOfNimma

Fighting street harassment with chalk

Roos van den Oever & Judith Holtzmann

A notification shows a new message at the top of the screen: “Hey whore!” it says. It is another direct message on Instagram with a story of street harassment in Nijmegen...

This is just one example of the many messages we have been receiving since our Instagram account *Catcalls of Nimma* was founded last year. The idea behind this account is to create a platform where people share their experiences of street harassment. They tell us what has been said and where it has been said. We then go to the place and chalk down a quote from the story. The picture of the chalked quote, together with the rest of the story, is then shared on our account – without mentioning the name of the sender(s).

The purpose of our account is to make visible what is invisible. Verbal instances of street harassment, such as catcalling, are still largely ignored by the wider public. Victim blaming plays an important role, meaning that the focus is on the victim rather than on the perpetrator. When a woman speaks up, people tend to question the decisions she has made. She is likely to get blamed for the kind of clothes she was wearing, for the attitude she adopted or even for walking alone in that particular area. In other words: she probably asked for it, or so they say. Because of the hurdles that women encounter when trying to report sexual harassment and intimidation, women become more hesitant to share their experiences and expose their harassers.

As women, we have first-hand experience with street harassment. It happened to us, as to many other women, numerous times in our lives. For a long time, we have felt as if it was something that “women just have to deal with.” Catcalling, and street harassment in general, has been so normalized that women have started to think that it is a phenomenon they just have to live with and endure. It almost feels as if talking about it will not make a difference. The only solution seems to ignore it and get out of the situation as quickly as possible. However, you can never really ignore it. Even though you might not want to, catcalling does affect you emotionally and even physically. We, as women, do remember the things that have been said to us and the places where those words were said. Sexual harassment and intimidation change the way we feel and behave in the future.

In October 2020, we had the clear feeling that we had reached a breaking point and that it was time for action. We did not want instances of street harassment to be ignored anymore, we wanted them to be noticed and validated. We wanted to say it out loud: street harassment must stop.

Luckily, we noticed that we were not alone in our attempt to tackle this problem. We came across an international movement, called “Chalk Back,” which fights street harassment through public chalk art, digital media, and education. Activists from all over the world can join this initiative by creating an Instagram account called “Catcallsof” followed by the city that the activist is located in.

That is how *Catcalls of Nimma* was born. By collectively speaking up we want the world to know that street harassment is unacceptable. By sharing all of our stories in a safe environment we can create more awareness of this almost invisible societal problem together. Currently, more than 150 cities in almost 50 different countries have an account like ours. Everyone works independently, which means that you have complete freedom with regard to its set-up and content. You can design your own logo, choose the best format for your posts and decide how active you want to be.

Nevertheless, there is a strong community feeling. All the owners are part of a WhatsApp group, where you can seek advice and support if you face some difficulties managing your account, experience hate comments or if you struggle with the consequences of being an activist. There, you can always find members willing to help you out.

The WhatsApp group is also a way to keep each other updated on what is happening in other parts of the world. Recently, the case of Sarah Everard, the 33-year-old woman who was kidnapped and murdered by a policeman in South London while walking home, elicited heavy emotions. *CatcallsofLondon*, as well as several other accounts, showed support by chalking down: “She was just walking home.”

The case of Sarah Everard (and many others, regrettably) shows that women do not only *feel* unsafe in the streets but that they *are* unsafe. Violence against women takes many forms and shapes. According to Bianca Fileborn, author of a resource sheet for the ACSSA (Australian Centre for the Study of Sexual Assault),¹ street harassment often manifests itself as verbal comments and requests for sexual interaction (like sexist remarks or catcalling), non-verbal actions (such as hand or facial gestures) and physical harassment (such as touching, groping or rubbing). The boundaries between the different types are blurry, and they often overlap with other forms of sexual violence. We receive DMs with experiences of verbal street harassment but also of sexual violence that has occurred in public places in Nijmegen.

An important aspect of (street) harassment is that it depends on how the experience is perceived by the victim. This makes the context an important indicator of harassment. Sometimes people comment on our posts that the catcalls that we chalked down are compliments. Even though only the victims can determine whether (and to what extent) they felt uncomfortable or harassed, it is safe to say that catcalls are never compliments.

1 B.F. Fileborn, “Conceptual understandings and prevalence of sexual harassment and street harassment,” (Australian Centre for the Study of Sexual Assault, 2013), <https://apo.org.au/sites/default/files/resource-files/2013-07/apo-nid35118.pdf>.

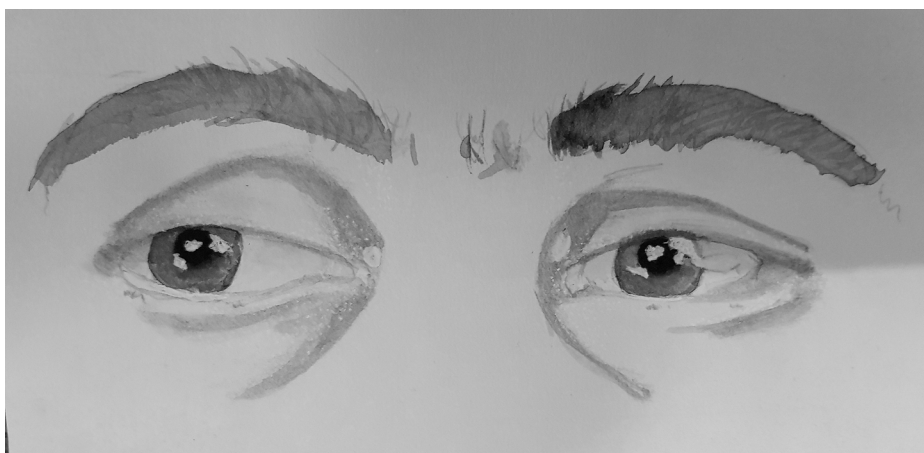
Even though perpetrators are not able to see the full extent of their allegedly “small comments,” the effects of catcalling can be substantial. Not only the act itself, but even the fear of street harassment makes many women adjust their behaviour in public spaces in order to avoid getting into dangerous situations. These “adjusted behaviours” vary from not making eye contact with men to avoiding certain public places during the day and especially at night.² In order to make the effects of catcalling more concrete, every Instagram post has a textbox with the complete experience of the victim. This textbox explains the situation and stresses the feelings of the victims. In this way, we want to tackle the grey area between compliments and street harassment and make people more aware of the effects that street harassment can have.

Our main goal is to make street harassment known and recognized and to enact social change. We believe that in order to accomplish this, it is important that we reach as many people in our society as possible. Therefore, we regularly team up with different initiatives. Recently, we worked together with the Anti-Racism Awareness collective of the Radboud to address sexism and racism, and their intersection(s).

Some people say that we are an account for women (who are often catcalled) and against men (who are often the catcallers). Even though the majority of the catcallers are male, we do not want to create a dichotomy. We are not against men, but we are against the disrespectful behaviours that some men exhibit towards certain groups (women, LGBTQIA+ and many more) on the streets. Everyone, men included, should take a stand. Street harassment must stop, and we believe that the only way to stop it is to work together.



2 T.F. Fischer and N.S. Sprado, “Seksuele straatintimidatie in Rotterdam” (Erasmus Universiteit Rotterdam, 2017), <https://www.rotterdam.nl/wonen-leven/straatintimidatie/Onderzoek-EURstraatintimidatie.pdf>.



Philosopher Abroad



Maxim van Asseldonk

Anarchy in the UK

Life as a political philosopher in the United Kingdom sure is interesting these days. Less than half a year after I moved to Scotland, the UK formally left the European Union. As it did so, it dragged an unwilling Scotland along with it – about two-thirds of Scotland had voted to remain in the EU, the highest proportion of all the UK's constituent countries. The COVID-19 pandemic, which struck shortly afterwards, widened the gap between Scotland and the rest of the UK yet again. While the UK government led by Boris Johnson stumbled from one poor decision to another scandal, Nicola Sturgeon's messaging from the Scottish parliament at Holyrood was clear, to the point and confident. Interestingly, Westminster and Holyrood did not differ that much at all in their policies to curb the spread of COVID-19, but the optics were vastly different for the two leaders. In the meantime, calls for a renewed referendum on Scottish independence are growing louder, fuelled by the UK changing the terms of the agreement only two years after Scotland had voted "no" in the 2014 referendum. Many Scots who were on the fence in 2014 were swayed to vote against independence by the prospect of automatically leaving the EU when leaving the UK. In the upcoming Scottish elections in May 2021 pro-independence parties are set to narrowly achieve an absolute majority in parliament even though the electoral system is set up to prevent any one party from achieving a majority. Interesting times indeed.

As a matter of fact, I was originally going to write about something else altogether. But in mid-March, two things happened in the UK prompting me to reconsider. The first was the by now widely known murder of Sarah Everard by an off-duty police officer in London, sending shockwaves across the country. For present purposes however, all the more telling than just that, was the Metropolitan Police's violent repression of a vigil organised primarily in memory of Sarah Everard, but also served to highlight the fact that for many women across the UK, this horrific murder was an extreme outcome of a general feeling of unsafety when walking the streets alone at night, rather than an exception in an otherwise safe environment. The police's ham-fisted response, made worse by the fact that the suspected murderer was himself a police officer, brought to the fore a second issue: the 'Police, Crime, Sentencing and Courts Bill', which received its second reading in the House of Commons just days before the vigil.

The bill itself is a massive piece of legislation of almost three hundred pages, but one passage in particular prompted widespread outrage. The passage in question proposes to impose a maximum ten-year prison sentence on protests causing, among other things, “serious annoyance” or “public nuisance.”¹ The prison sentence itself is

The passage in question proposes to impose a maximum ten-year prison sentence on protests causing, among other things, “serious annoyance” or “public nuisance”.

made extra painful in the current circumstances due to the fact that it imposes a higher punishment for annoying protest than is given for many cases of sexual assault. Widely interpreted as aiming to stifle protest by reducing demonstrations to “whispering in the corner,”² once publicly known the

bill provoked immediate outrage and protests under the moniker of “Kill the Bill.” One of these protests stands out from the rest. On Sunday, 21 March, a protest in Bristol turned violent in circumstances that remained heavily debated a week later – did the police try to violently disperse protesters who were, admittedly, in breach of COVID-19 restrictions but nonetheless protesting for legitimate reasons, or was this nothing more than an ordinary violent riot?

Commentators and politicians on all sides rushed to assert the latter. While it is certainly possible to be opposed to this bill, the general consensus appeared to be that showing one’s opposition in this way ironically reinforces the need for such restrictions on protests. Such superficial denunciations, I think, do little more than rehashing the tired old assumption that any use of violence delegitimises protest from the outset. It is especially egregious, if not entirely surprising, coming from politicians such as Darren Jones, a Labour MP for Bristol, who took to Twitter during the protests to denounce the protest-turned-violent as “criminal behaviour.” Such comments are unsurprising because they come from an MP whose party is officially the largest opposition party in Westminster, but which has also consistently refused to mount any meaningful opposition to the leading Conservative Party over the past months. Indeed, before massive public pressure propelled the Labour Party into some kind of action, Labour was not even going to vote against the bill, opting instead to abstain. This highlights the irony of an opposition party supposedly lecturing protestors on how to protest, while themselves simultaneously abstaining from any meaningful opposition to the bill that was being protested against. In the face of ordinary repre-

1 Home Office, ‘Police, Crime, Sentencing and Courts Bill’, n.d., <https://publications.parliament.uk/pa/bills/cbill/58-01/0268/200268.pdf>.

2 Kenan Malik, ‘If You Thought the Right to Protest Was Inalienable, Then Think Again’, *The Guardian*, 14 March 2021, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2021/mar/14/if-you-thought-the-right-to-protest-was-inalienable-then-think-again>.

sentative, parliamentary means of opposition lacking clear direction, and opposition MPs denouncing sometimes violent protest as being most assuredly not the way to oppose the bill, all this raises the question: if not this way, then how?

A brief history of riots

Quite apart from the British opposition's apparent inertia, I believe the current situation raises two interrelated questions about violence. The first should be obvious: what do we understand by the term "violence" anyway? A well-considered definition (that may or may not remain open-ended) matters because superficially reducing violence only to its direct physical manifestation obscures a number of interrelated issues. In the philosophical literature on civil disobedience, for instance, it has often been argued that demanding non-violence from communities protesting against violence structurally inflicted upon them is misguided *at best*.³ This leads to the second question: what is violence useful for? I mean "useful" here not so much as what ends it might realise for those employing violence, but rather what the rhetorical use of violence and related concepts (such as, in this context, rioting) is, especially for those seeking to defend the state against sustained opposition.

Let us begin trying to look at the last question by slightly shifting our focus, from violence to riots. This move is argumentatively justified for at least two reasons. First, without providing full-fledged definitions of either violence, riots, or protests, it seems intuitive to posit violence as that which distinguishes protests (non-violent) from riots (violent). This is not to deny that protests may also be violent, but tentatively there seems to be a normative preference for non-violence in the case of protests, and additionally, it is hard to see what a non-violent riot would look like. Second, even if this tentative distinction turns out to be philosophically untenable, it is *politically* ubiquitous. Violence seems to be the obvious term used to distinguish a protest from a riot in public discourse and political rhetoric. This means that as philosophers we may disagree with such haphazard use of terms, but we will nevertheless have to grapple with the fact that political practice is sometimes more obstinate than our neat theories can accommodate.

In his recent work on the conceptual history of riots, Jonathan Havercroft highlights two pivotal moments in British legal history.⁴ The first is the introduction of the Riot Act in 1714. This is the first time "riots" enter the British legal vocabu-

3 Erin R Pineda, 'Civil Disobedience, and What Else? Making Space for Uncivil Forms of Resistance', *European Journal of Political Theory*, 25 April 2019, 147488511984506, <https://doi.org/10.1177/1474885119845063>; Robin Celikates, 'Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation-Beyond the Liberal Paradigm', *Constellations* 23, no. 1 (March 2016): 37–45, <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12216>.

4 Jonathan Havercroft, 'Why Is There No Just Riot Theory?', *British Journal of Political Science*, 16 February 2021, 1–15, <https://doi.org/10.1017/S000712342000085X>.

lary and, perhaps even more interestingly, the first time they receive an explicitly negative evaluation. Prior to the 18th century the term “riot” was used mostly in a normatively neutral way, much like “protest” is today. Most notably, the Riot Act involves the authority of local police to order a crowd to disperse, it guarantees the right to indemnification on the part of the authorities, and it criminalises presence at a gathering that has been declared a riot. In a recent talk given at a critical roundtable discussion at the University of Edinburgh, Havercroft suggested that the Riot Act had the inconspicuous but probably not unintended consequence of permitting modes of political action common among the middle classes, such as circulating pamphlets and organising debates, while criminalising typical working-class modes of protest.⁵ This suggests an important use of the term “riots,” which may indeed extend to violence: employing such terms allows authorities to distinguish between forms of protest it deems legitimate or acceptable and those it rejects. Additionally, as this implication suggests, it extends to subjectivities: whether intentionally or not, such distinctions effectively permit some political agents to engage in political protest while barring others.

While the Riot Act was repealed in 1967, its legacy lives on. The Act gave public officials, most notably police superintendents, significant power of judgement: it was for them to determine when an act of protest was to be deemed a riot and if protestors were to be demanded to disperse. This point has attained such importance that even today “reading the Riot Act” remains in use in the UK as a catchphrase referring to authorities’ dispersal orders or more generally as an admonishment of imminent consequences for one’s actions.

In my own current home of Scotland, one city in particular is associated with vigorous political protest in which the Riot Act was involved.⁶ The almost legendary 1919 Battle of George Square in Glasgow began when tens of thousands of striking labourers gathered outside the Glasgow city council, expecting a response to their demands for shorter working weeks from the authorities. Out of the blue, union leader William Gallagher recalls, police attacked the rear of the crowd.⁷ After several members of the crowd went on the offensive, the police decided to read the Riot Act (a term which is, as noted, used symbolically today but which was used literally then) but in a mildly hilarious turn of events saw the paper which was being read out ripped

5 A recording of the full discussion, which took place on 24 March 2021, is available at <https://critique.sps.ed.ac.uk/critique-exchange-civil-disobedience-and-its-critics/>.

6 The Bill introduced in 2021 does not formally apply to Scotland because policing is a devolved power, and Scottish Justice Minister Humza Yousaf has already stressed that the Scottish government has no intentions of introducing a similar Bill in Scotland. Devolution has existed formally since 1998, and practically since 1999.

7 William Gallacher, *Revolt on the Clyde: An Autobiography* (Agra, India: Socialist Literature Publishing Company, 1936), 195.

from the sheriff's hands before he could finish reading the Act. Having failed to read the Riot Act as a means to legally invoke martial law so as to be able to put a definitive halt to the protests, the authorities saw little other options but to call in the military.⁸

The Battle of George Square lives on in today's collective imagination. Some of this depends on its historical context. Little more than a year after the October Revolution swept through Russia, fear of a Bolshevik uprising in Glasgow was one element of what prompted the British state into such swift repression of the labour strike. The Battle also consolidated Glasgow's status as one of Britain's major leftist strongholds, so much so that it earned the Greater Glasgow area the nickname of "Red Clydeside." It also features prominently, almost mythically, in Alasdair Gray's magnificent *Lanark*, probably the greatest Scottish novel of the 20th century.

The Riot Act constitutes, in other words, tacit admittance of the fact that there is no natural normative distinction between protests and riots.

Apart from these features, however, the series of events occurring on January 31st, 1919, in Glasgow serve to illustrate a number of important points about the Riot Act and its use. Declaring a protest to be a riot has the twofold consequence of permitting police to use force to disperse protesters, described by one of the union leaders as simply invoking martial law, and of rhetorically delegitimising the ongoing protest as nothing more than a violent riot. The major caveat is that the Riot Act legally requires the Act itself to be read to protesters, so as to ascertain their awareness of having engaged in a riot and the criminalisation of their presence. Failing to read the Act because the paper was ripped from the sheriff's hands, the military was called in to repress the protest. Now, the single most important point about the Riot Act including the necessity of a protest being declared a riot and protestors being informed of that declaration, is just that: it *declares* a riot. The Riot Act constitutes, in other words, tacit admittance of the fact that there is no natural normative distinction between protests and riots, but that it is the authorities' prerogative to draw this distinction as they see fit.

A notable feature of the 1714 Riot Act is its omission of explicit and sustained references to violence. Indeed, violence only became a criterion in the 1986 Public Order Act, introduced about twenty years after the Riot Act's repeal. Section 1(1) of the Public Order Act defines "riot" as taking place "where 12 or more persons who are present together use or threaten *unlawful violence* for a common purpose" (emphasis

8 Robin McKie, '100 Years on: The Day They Read the Riot Act as Chaos Engulfed Glasgow', *The Guardian*, 6 January 2019, <http://www.theguardian.com/uk-news/2019/jan/06/100-years-on-the-day-they-read-the-riot-act-in-glasgow>.

added).⁹ Again, a brief mention of historical context is in order. The Act was introduced during the government led by Margaret Thatcher, the appreciation of whom is probably best explained by highlighting that, in Glasgow, her death was celebrated on George Square. For two years prior to the Act's introduction, Thatcher's government had been involved in a bitter and protracted struggle with Britain's trade unions, most notably exemplified by the 1984 Battle of Orgreave. Combined with Thatcher's known desire to curb the power of Britain's trade unions, it seems obvious that stifling protests and strikes seems to have at least played a significant role in the introduction of the Public Order Act. More importantly, however, its explicit mention of violence in defining riots indicates the codification into law of what has long been a popular assumption: the principle by which to distinguish riots from protests is violence, and *ipso facto* protests may be legitimate means while riots are not.

Whose violence is this, anyway?

Let us return to asking what violence is in the first place. Thus far I have been conventionally using the superficial but commonly employed definition of violence as physical force. But is that all? In one of his most famous essays, Walter Benjamin suggests that it is certainly not. Now, Benjamin's 1921 *Critique of Violence* is a rich text that I cannot possibly do justice to in its entirety here, so I want to specifically highlight Benjamin's discussion of law-positing violence and law-preserving violence. The distinction, at first glimpse, is a simple one: law-positing violence employs violence as a means to the end of creating law, whereas law-preserving violence uses it to preserve already existing law.¹⁰

Before proceeding, a few interpretive notes may be in order. First, I take Benjamin to mean Law with a capital L here. Rather than the simple codification of certain rules, however fundamental or mundane, into legality, I believe law-positing violence is meant to designate the more fundamental kind of activity that is involved in the establishment of an entire order and structure of authority.¹¹ It is important to highlight that no function exercising political authority randomly occurs in the wild, but is instead always constructed and given formal standing by virtue of its being given authority by law.

Benjamin's use of the term "violence" signifies more than the simple cliché that, in the case of law-preserving violence, the state uses its monopoly of violence to enforce the law or, in the case of law-positing violence, that the construction of an

9 UK Government, 'Public Order Act 1986' (1986), Part I, Section I. <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1986/64/contents>.

10 Walter Benjamin, 'Critique of Violence', in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* (New York: Schocken Books, 1978), 287.

11 Daniel Loick reads Benjamin similarly, see Daniel Loick, *A Critique of Sovereignty*, trans. Amanda DeMarco (London: Rowman & Littlefield, 2019), 133.

entire political order often, if not always, involves some degree of violence. It rather suggests that Benjamin has something else in mind when using the term “violence”; something more than just physical force. Just how far Benjamin extends his notion of violence becomes clearest, I think, in his discussion of contracts. Even contracts, Benjamin writes, involve some degree or at least threat of violence. If no such threat were available, the terms of the contract could not be enforced should one of the signatories fail to uphold them, and there would be little use in distinguishing contracts from a simple agreement among two people.¹²

How, then, does Benjamin define violence? He does not provide a clearly demarcated definition, instead leaving it dispersed throughout the text, but Daniel Loick aptly suggests that Benjamin deploys the term “violence” “in the precise sense of the word as an intervention in ethical life.”¹³

Two points are key to understanding this usage of the word violence. First of all, it proves again that translations may hamper understanding in philosophy. Whereas the English “violence” in its commonplace usage is taken to

exclusively refer to physical force, in Benjamin’s text it is a translation of the German “*Gewalt*,” which includes physical force but also extends to authority. The German word “*Staatsgewalt*,” for example, means so much as “state authority.” Second, and more importantly, what Benjamin is doing here essentially amounts to a denaturalisation of violence. Rather than a natural phenomenon, Benjamin’s suggestion seems to be that violence is artificial. The concrete upshot of this is that violence is in need of legitimation and is, by definition, vulnerable to critique.

In his reading of Benjamin’s *Critique of Violence*, Jacques Derrida takes this point a step further than Benjamin himself seems to have done. Natural violence or violence of nature, Derrida writes, does not exist.¹⁴ We may speak metaphorically of an earthquake being violent, but this remains solely a figure of speech because as a natural phenomenon an earthquake cannot *violate* anything. It has no normative standing. If natural phenomena have no normative standing because they simply “are,” violence on the other hand falls squarely in the domains of law, morals, and politics. For the present, this has two important implications. First, violence is in need of justification, which conversely means any ostensibly existing justification can be contested. Second, violence is ubiquitous as a matter of fact but not as a matter of necessity.

*The concrete upshot of this
is that violence is in need of
legitimation and is, by definition,
vulnerable to critique.*

¹² Benjamin, ‘Critique of Violence’, 288.

¹³ Loick, *A Critique of Sovereignty*, 119.

¹⁴ Jacques Derrida, ‘Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”’, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (New York & London: Routledge, 1992), 31.

Before continuing along those lines of thought, let us pay a little closer attention to the distinction Benjamin draws between law-positing violence and law-preserving violence. This distinction is, Benjamin hastens to add, neither clear-cut nor exhaustive. He spends most time discussing law-preserving violence. In fact, Benjamin points out, the main instrument of law-preserving violence, the police, is notoriously enmeshed with law-positing violence. Ostensibly existing just to enforce law that has been legitimised by other means, the police in fact frequently intervenes in places where the

Derrida also highlights the fact that, on the obverse side, law-preserving violence is always already implied in law-posing violence.

legal facts are not immediately clear. Indeed, the function of the police, according to Benjamin, is not necessarily just to promulgate existing laws, but also “the assertion of legal claims for any decree.”¹⁵ To complete the circle,

in his reading of Benjamin, Derrida also highlights the fact that, on the obverse side, law-preserving violence is always already implied in law-positing violence. This is so for the quite simple reason that nobody would think of positing law without seeking to subsequently preserve that law and lend it some degree of permanence. While useful as philosophical distinctions, the reality of the interplay between law-positing and law-preserving violence suggests that in practice these two elements are always enmeshed.

Now let us return to the UK. One might be sceptical about the claim that the police engages in some form of law-making. Admittedly, the police may wield substantial power, but it is not clear that it makes law in the same way that a parliamentary process involving the House of Commons and the House of Lords does. The key point to note here is that such officially promulgated laws may leave substantial discretion to whoever is tasked with enforcing the law to decide what element of the law exactly applies. And that responsibility normally falls on the police.

There are few instances where this is clearer than the aforementioned 1714 Riot Act. Recall that the Riot Act included a caveat that required some gathering to actively be *declared* a riot and for this declaration to be promulgated to all those present. What the Act then does is to carve out a rather wide space of interpretation left at the police’s discretion to determine whether something is a riot or a protest. If law at its most elementary level is a line used to distinguish the legal from the illegal and the Riot Act quite clearly empowers the police to draw that line, what it effectively enables is for the police to draw the distinction between legal and illegal as it sees fit.

Now, some level of discretion may be necessary or even inevitable. I would like to leave that question to one side here. More importantly, although designating the line between legal and illegal and the positing as well as preservation of that line as violent

15 Benjamin, ‘Critique of Violence’, 287.

need not suggest a straightforward equivocation with physical violence, it does cast new light on the use of violence in a rhetorical sense to delegitimise protests or riots. If on a theoretical level both a protest and the police or both a riot and the law may be violent, it seems that it is no longer so easy to delegitimise riots simply *because* there is violence involved. To point out that there was violence in that case would simply be to state the obvious. This does not necessarily mean that if many things are violent then anything goes, but it does urge reconsideration of the legitimacy of the use of violence.

If we accept that violence is perhaps more widespread than denunciations of riots as violent may have us believe, I think that there are two possible ways forward. One is to try and conceptualise a way of coexisting that is totally bereft of violence. Daniel Loick suggests that this would have been Benjamin's favoured pursuit.¹⁶ Alternatively, we can bite the bullet and approach violence analogously to how Rousseau approached unfreedom. "Man was born free, yet everywhere he is in chains," Rousseau famously begins his *Social Contract*.¹⁷ He immediately suggests that his aims are rather modest, though: what Rousseau cannot do, he admits, is try to eliminate all unfreedom. What he can do, however, is see how we can make it legitimate. In the remainder of this essay, I would like to explore this last option, and highlight one specific way in which it comes to the fore in the recent protests in Bristol and London, and their interactions with the proposed bill.

Democratic violence: a contradiction?

Obviously, I could not expound an entire theory of legitimacy here. But let us look at some theories which are commonly referred to. Take legal positivism, for instance, an important view in legal philosophy. Legal positivists hold that laws are valid insofar as they have been made in accordance with previously existing higher-order laws which specify in what manner and by whom laws can be made. If all appropriate procedures have been followed (by the appropriate people), then, a law is legitimate. Clearly, one of the most important tenets of legal positivism is the strict separation of "law as it is from law as it ought to be."¹⁸ A further point to note is that the validity of laws depends on whether higher laws empowering some officials to make law have been followed. Recognising that this eventually leads to an infinite regress, the influential Austrian legal philosopher Hans Kelsen stressed that at the end of such chain there must always be a basic norm or a *Grundnorm*.¹⁹ Since this *Grundnorm* could not have

16 Loick, *A Critique of Sovereignty*, 121–22.

17 Jean-Jacques Rousseau, 'On the Social Contract', in *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, trans. Christopher Betts (Oxford: Oxford University Press, 1994), Book I, Chapter i.

18 H L A Hart, 'Positivism and the Separation of Law and Morals', *Harvard Law Review* 71, no. 4 (1958): 594.

19 Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, trans. Max Knight (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967).

been authorised by a higher law, it can only be presupposed. This is simply necessitated by legal positivism's own methodological commitments: if laws can only be legitimate by virtue of other laws, obviously there must be some beginning which it technically cannot explain.

Now, Hans Kelsen's theory of the *Grundnorm*, introduced in his influential *Pure Theory of Law*, has been interpreted in various ways. One might wonder, for example, what non-legal facts lead to some version of a *Grundnorm* being accepted. That need not concern us here. What is more important presently is to have a look at how this reflects on the 2021 policing Bill in the UK. Clearly, if we follow Kelsen – or legal positivism more generally – this law is perfectly valid. There is no immediate *legal* ground that can be used to object to the validity of the bill. Hence, one might argue that it ought to be accepted. However, I suspect that this conclusion will be unsettling to anyone seriously committed to democracy. It is to me, in any case, and I think it should be to you, too.

Maybe there is something more at play. Of course, the positivist will allow that we may have a wide variety of reasons for preferring one particular law over another, regardless of the fact that both laws, if enacted in the proper way, could be valid.

But there is more to the existence of laws than just the concept of legality alone. So legal positivism, as a theory of legitimacy, cannot offer much help here.

Yet, since these are not strictly speaking legal problems, but rather political or ethical ones, a positivist might maintain, these are simply matters for others to address. Regardless of what one thinks of positivism as a legal philosophy, one point seems clear: laws abhor a vacuum. By focusing

on laws *and only laws*, legal positivists intentionally leave out an important part of the picture and consider laws only in a vacuum. But there is more to the existence of laws than just the concept of legality alone. So legal positivism, as a theory of legitimacy, cannot offer much help here.

We need to broaden our scope. As I said that simply accepting the validity of the bill as a done deal should make anyone committed to democracy uneasy, let us have a quick look at democratic theory. Let me begin by stressing one point in particular: democracy is more than voting periodically. This may be akin to stating the obvious, but it is nonetheless important to emphasise because it opens the door to the next question: if democracy consists of more than voting, then what is democracy, anyway? Obviously, this question has about as many possible responses as there have been political philosophers. Here I want to highlight two points made by two different political philosophers.

The first concerns what Jacques Rancière calls the “factuality” of democracy.²⁰ What Rancière means by this is that democracy consists in an effort of equalisation or a breaking of hierarchies – and I am undoubtedly not doing his philosophy justice here – by demonstrating that such hierarchies were baseless to begin with. Rancière is what one might call an “ontological anarchist.”²¹ This does not necessarily mean that he believes that, normatively, no hierarchies or rule of one person over another should exist. There are, in fact, reasons to interpret Rancière as saying that hierarchies are inevitable even if not philosophically justifiable. But the important point is that they are groundless. There is no metaphysical or natural fact that might underpin one person’s rule over another. The irony, Rancière thinks, is that the technical impossibility of legitimacy is demonstrated by political philosophy’s entire history of trying to devise theories of legitimacy. Any attempt at legitimising some situation betrays its artificiality.²² Similarly to how, as we saw above, an earthquake could not violate anything, trying to see how such a natural phenomenon could be legitimised obviously seems like a senseless endeavour. The mere fact that political philosophy has almost always tried to legitimise hierarchies, therefore, reveals the artificiality of these hierarchies.

If democracy consists in horizontalising social relations, as Rancière’s idea of the factuality of democracy seems to imply, the current protests bill seems to go in the exact opposite direction. In the end, a thin veneer of democracy is maintained by formally allowing the right to protest, but with the major caveat that stringent limits have been set on the extent to which such protest can be disruptive. Remarkably, Rancière writes elsewhere that strictly speaking the police’s main activity is not to interrogate and arrest but to obscure. Police activity consists not in interrogating protestors about their intentions, but in convincing the public to move along because “there is nothing to see here.”²³ Criminalising protest which causes serious annoyance or public nuisance ensures from the outset that there never will be anything worth seeing here.

The reason why such horizontalisation is important brings me to the second political philosopher I wanted to highlight. Claude Lefort seems to agree with Rancière at least on a metaphysical level: they both stress the important groundlessness of social relations. Their respective emphases are slightly different, though. Whereas for Rancière this groundlessness was the reason for a rigorous critiquing of hierarchies

20 Jacques Rancière, *On the Shores of Politics* (London: Verso, 1995), 94.

21 Miguel Vatter, ‘The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality’, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2009, <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-political-thought-of-jacques-ranciere-232-re-creating-equality/>.

22 Jacques Rancière, *Hatred of Democracy*, trans. Steve Corcoran (London: Verso, 2014), 48.

23 Jacques Rancière, ‘Ten Theses on Politics’, in *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, trans. Steven Corcoran (London: Bloomsbury, 2010), 45.

and philosophy's complicity in maintaining them, Lefort turns the absence of a determinate ground into something more positive. Indeed, for Lefort groundlessness is the entire point of democracy. Seemingly paradoxically, groundlessness *is* the ground.²⁴ What does that mean? As with Rancière, I cannot do justice to Lefort's entire theory of democracy here, but I think the key point to grasp his view is the following. If no fixed and determinate ground to anchor the legitimacy of some regime exists, then this legitimacy can only be upheld by stressing the "legitimacy of a debate as to what is legitimate and what is illegitimate."²⁵ That is, if no fixed foundations are available, we must constantly be engaged in constructing and justifying such foundations anew. This activity itself is the ground on which democracy rests.

Effectively, for Lefort, a democratic society is one devoid of predetermination. This rules out predetermining a set of policies, yes, but also predetermining *who* is to have their voice heard in contesting policies and general structures of legitimation, and how such contestation is carried out. Instead, democracy is characterised by "a question [...] being posed and [...] an answer being sought"²⁶ while acknowledging the impossibility of ever finding a definitive answer for lack of an ultimate referent. Hence the necessity to question rather than to reaffirm the legitimacy of a law that is, technically speaking, a valid one.

That brings us back to the 'Police, Crime, Sentencing and Courts Bill.' Note first of all that Lefort's emphasis on the permanence of a societal debate as to what is legitimate and what is not, suggests that this debate cannot suddenly be shut down once some (proposed) bill or law has passed the appropriate institutional thresholds. In turn, this suggests that this debate should clearly be carried out in official institutions, such as the House of Commons, but certainly also outwith formalised channels.

Here, then, is the problem: by fixing the terms in which this debate can be carried out in advance, the new bill stifles that debate from the outset. In so doing it effectively undermines one of the pillars of democracy altogether. It does so not only by severely limiting the ways in which political challenges can be raised, although that remains a crucial part of just how problematic this bill is: contestation that is reduced to an inaudible whisper is really no contestation at all. But just as problematic are its specific references to the content or the aims of protests. The bill involves, for example, several specific references to statues. This is of course unsurprising given the debate that flared up about honouring colonisers, slave owners, war criminals, and other historical figures of dubitable repute, as well as the fate of the statue of Edward Colston in Bristol in 2020. This fact alone led many women to take to Twitter

24 Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson (Cambridge: Polity Press, 1986), 309.

25 Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (Oxford: Polity, 1988), 39.

26 Claude Lefort, *Writing: The Political Test*, trans. David Ames Curtis (Durham and London: Duke University Press, 2000), 269.

and other social media to suggest that maybe they should henceforth pretend to be statues; that at least would seem to offer them more substantial protection from the police than they currently get. In terms of Lefort's view of democracy, the inclusion of specific modes as well as targets of protests is illustrative of the explicit anti-democratic tendencies of this bill: the most effective modes of protest are stifled, and, even within these modes, some targets of protests are still ruled out from the start.

Philosophically, the problems raised by the introduction of this bill confirm the earlier point that democracy cannot and should not be limited to its particular parliamentary or institutional expressions. Politically, it underlines just how vitally

important it is, especially in the face of such limitations being introduced, to have an effective and active opposition within as well as outwith regular institutional channels. The bill should thus not only be a warning to the ruling Conservative Party but also function as a wake-up call to

Philosophically, the problems raised by the introduction of this bill confirm the earlier point that democracy cannot and should not be limited to its particular parliamentary or institutional expressions.

Labour. Although it is true that some individual Labour MPs, such as David Lammy, did strongly oppose the bill, there is some irony in that perhaps the most cohesive and sustained opposition is coming from the SNP – themselves the ruling rather than the opposition party in Scotland's parliament at Holyrood. If, in any case, Labour is committed to Britain's democracy, this bill has reinforced the need for that party to seriously step up its game.

Finally, let us return to violence and to riots. Jonathan Havercroft, whose work I discussed earlier in this paper, deduces three loose criteria we might deploy to see to what extent rioting, including the use of violence, might be considered a legitimate means of political action. These principles ask (1) whether some fundamentally unjust state-action or -law is targeted; (2) whether the state uses riot law to disperse peaceful and otherwise legitimate protest; and (3) whether extra-parliamentary action is necessary in view of the inefficaciousness of doing politics through the regular channels.²⁷

Of course, all these are contestable. One might rightly wonder whether the third, for example, does not unduly require potential protestors or indeed rioters to first exhaust all other means of addressing some political issue. Still, one thing these principles do point to is that anything dubbed a riot should not by that very fact be delegitimised immediately. Obviously, regarding the first, there will be substantial disagreement over what exactly constitutes "fundamentally unjust" state-action. But on a less strict reading of this principle, all it requires is for political riots and

²⁷ Havercroft, 'Why Is There No Just Riot Theory?', 5–12.

those who engage in them to also justify their actions: there is a difference between a riot following a football match and one that results directly from opposition to state action.

Of the third criterion we might ask whether it does not unduly prioritise parliamentary politics over “democracy in the streets.” Even if it does, it seems the British political system is set up to fail in meeting the requirement of effectively addressing political problems and public grievances through its parliament. The “First Past the Post” system of voting means it is heavily biased in favour of absolute parliamentary majorities even if that party did not win an absolute majority of votes, meaning that the efficaciousness of parliamentary opposition is limited from the outset, even if the main opposition party were to make a serious attempt.

Conclusion: hierarchy in the UK

The brief survey of Rancière’s and Lefort’s theories of democracy suggests at the very least – and this is a modest proposal – one criterion by which to judge such laws as the new Policing Bill in the UK: a balance of violence. If we accept that some degree of violence is inevitable – and we need not accept this, but for the moment let us do so – it needs to be balanced. This means that the state permits a degree of anarchical or rather democratic activity in the sense that no hierarchical ordering of what kind of politics is permissible is superimposed from the outset. Regardless of whether a proper balance of this kind existed in the UK before, the bill currently under discussion clearly throws any remaining balance out the door. Far from permitting a permanent questioning of political legitimacy based on what I called ontological anarchy before, this bill suggests that the current UK government has a clear idea of hierarchy in the UK.

Apart from protests, the current British government’s attitude towards democracy will be fateful, if interesting, for the future of Scotland as well. With Scottish elections imminent and pro-independence parties set to win a majority, Westminster will be hard-pressed to find convincing reasons to deny increasingly loud calls for a new referendum on Scottish independence. The bill, as has its rhetoric on Scotland over the past years, suggests that to Westminster the issue is clear: a referendum was held in 2014, and it is the UK government, not Scotland, who decides when another referendum might be held. Their current estimation is not anytime soon. Rather than “making room for the possible, for the new, [and] exposing itself to the unknown,”²⁸ the UK government seem to have its future history written out, ready to superimpose on society. In that history, there is little room for bothersome “anarchy in the UK,” or any other seemingly democratic adventures.

28 Lefort, *Writing: The Political Test*, 262.

Postscript (17-05-2021)

The bulk of this piece was written in late March and early April. However, in the month since I finished writing, two things occurred in Scotland that deserve highlighting. The first is, obviously, the Scottish parliamentary elections on May 6th, in which pro-independence parties increased their majority to 72 seats (out of 129).

The second happened exactly as the newly elected parliament was being sworn in. I mentioned Glasgow before. Around nine o'clock in the morning on Thursday, May 13th, a van belonging to the UK Home Office's immigration enforcement service arrived in Kenmure Street in the Pollokshields area of Glasgow. For context, together with neighbouring Pollok, Pollokshields is probably the single most diverse neighbourhood in all of Scotland. It is also part of recently re-elected First Minister Nicola Sturgeon's constituency. It is also important to mention that immigration is currently fully reserved to London, despite calls from Edinburgh for greater devolution on immigration. Finally, resistance against immigration enforcement has a prominent part in Glasgow's history: in 2005, seven young women, all attending high school at the time, began an influential and ultimately successful campaign to resist the infamous dawn raids in response to classmates' homes being raided at dawn and families being deported. They became known as the Glasgow Girls.

Sixteen years on, raids aiming at deportation have not stopped. So it was on May 13th. Officers from the UK Home Office detained two men, known now to be of Indian Sikh origin, so as to have them deported from the UK. But before their van could depart, it had been surrounded by neighbours. A standoff followed, in which an increasing number of people

living in the area joined to protest the deportation.

"These are our neighbours, let them go," they chanted. Towards the evening, after an almost seven-hour standoff, the men were released. In the meantime, support for the

protesting neighbours had poured in from prominent Scottish politicians, amid conspicuous silence from Westminster. A day later, Scottish Justice Minister Humza Yousaf renewed the call for immigration to be devolved to the Scottish Parliament. Meanwhile, the UK Home Office put out a statement in which they denounced the "mob" protesting the deportation of their neighbours. Attempting to delegitimise a protest by calling protestors a "mob"; sound familiar?

Now, there are many possible takeaways from this series of events. Here, I want to quickly highlight just one. One of the most fundamental questions of any politics is that of who the political community is. More explicitly democratic, one of the most fundamental questions is that of who gets to decide that. As I highlighted in the

A standoff followed, in which an increasing number of people living in the area joined to protest the deportation. "These are our neighbours, let them go," they chanted.

original piece, the 1714 Riot Act specifically engaged in hierarchically answering that question by criminalising modes of political action specific to particular groups. The attempted deportation on May 13th – an “intervention in ethical life” if there ever was one – similarly followed from a specific view of who the political community was. But this time the community itself, in the most direct sense of neighbours of those being deported, resisted: not the UK Home Office decides who their community is, but the community itself. If violence concerns among other things interventions in ethical life, and if democratic politics is above all about who is entitled to engage in such interventions, on May 13th Glasgow Pollokshields at least asserted this: to intervene in the ethical lives of our neighbours is to intervene in the ethical life of the entire community. And if that is so, then it is in the first instance we, the community, who get to have a say on who we are as a community.

SPLIJT|STOF

ZOEKT|HOOFDREDACTEUR



Violence and veganism

Vera Naamani

The day is the 6th of April 2015. It is the first day of my new life. OK, that might be a bit of an overstatement, but I do feel like I am making a big change. I am going vegan for a month. I have done my research and I feel like I have plenty of reasons that justify my decision. You might be wondering what those reasons are and I will get to them in a little bit. The challenge that was supposed to last for a month turned into years. Six years later I am still going strong. However... I must admit that the occasional piece of cheese or milk chocolate has had (and still has) a way of finding its way into my diet.

It all started when I was watching some videos on YouTube about healthy food. Although most of these videos were not scientifically accurate, a girl's testimony about how great she felt after adopting a vegan diet piqued my interest. I watched some more videos and noted down the titles of documentaries about reasons to go vegan that I needed to watch. I decided to watch the documentaries and soon I was convinced of the importance of adopting a vegan diet. The least I could do was try it out.

It might be useful to point out the difference between the terms "vegan" and "plant-based" diet. Vegans do not use any kind of product that comes from animals. Vegans do not just avoid meat, fish, and dairy (and are still discussing the status of honey), they also do not wear leather or use cosmetics that were tested on animals. The word "plant-based" refers to a specific diet. While a plant-based diet does not contain any animal products, the focus of people who eat this way is the effects food has on their health. People on a plant-based diet emphasize the importance of consuming whole foods, like fruit, vegetables, nuts, seeds, and legumes for a healthy and balanced diet, which is not necessarily the main goal of vegans who, at least in theory, could choose to consume only Oreo cookies [vegan cookies] and fries. I prefer to call myself someone who eats a vegan diet because animal welfare and the effect our food choices have on the planet played a big part in my decision.

Three different documentaries provided me with three main reasons for adopting a vegan diet. The first documentary was *Forks over Knives*, which deals with the health benefits of a whole-food plant-based diet. The main protagonists of the documentary are doctors. Although the medical information these doctors present us with might be a little inflated, I do not doubt that eating more plants is a good idea. Cardiovascular diseases and type 2 diabetes are examples of conditions that, according to the documentary, could be prevented or even reversed by adopting a whole-food plant-based diet. I was studying Medicine at the time and I found this so interesting that I wrote my bachelor thesis about the effects of a plant-based diet on the prevalence of certain diseases. My general conclusion was that a whole-food plant-based diet is beneficial for our health. So, health was the first reason for starting my experiment. You could say that I wanted to inflict as little violence as possible on my body. Who doesn't want to live a long and healthy life?

The second documentary that played a role in my decision to go vegan was *Cowspiracy*. This documentary shows the impact that a standard Western diet, which includes many animal products, has on the environment. Although the environment was not my main reason for considering a diet switch, this documentary may have had the biggest impact on me. Again, I cannot assure you that all the facts mentioned in the documentary are entirely correct. Yet, if even part of it is true, it is most disconcerting information. To give an example: “Animal agriculture is responsible for 18% of greenhouse gas emissions, more than the combined exhaust from all transportation.”¹

As someone who at the time thought global transportation was one of the biggest problems in climate change, I almost could not believe this piece of information when I first heard it. After watching *Cowspiracy*, I wanted everybody else to watch it too, and I felt incredibly motivated to go and stay vegan. In 2018, the University of Oxford published a study² that claims that “avoiding meat and dairy is the ‘single biggest way’ to reduce your impact on Earth.”³ This evidence further convinced me that my choice to go vegan was the right one since I want the amount of violence that I inflict on this planet to be as small as possible. Another documentary that has come out recently is *Seaspiracy*, which discusses the effects of fish consumption on the environment. I have not seen it myself, but I have heard that it is a very impactful film.

My third reason for adopting a vegan diet comes from the way in which animals are treated. The documentary that I watched on this subject is *Earthlings* and it is the most disturbing film I have ever watched. It delves into the ways in which animals are used not only in the food industry but also fashion industry and entertainment. The makers of the film did not shy away from absolutely horrific imagery, and I almost could not finish it, but I felt I owed it to myself and the animals to keep watching and to know the truth about the way they are being treated. One particular image that was etched in my memory was the way some factories get the fur they use to make clothing. A little warning might be in order here: if you are sensitive to graphic descriptions, skip this paragraph. In the documentary, they take a fox or another animal and anally electrocute them to either sedate or kill them. But if that was not bad enough, the worst part featured in the documentary was the actual procedure of stripping away the animal’s fur while they were still alive. It was horrible to watch, and the memory of it (even while typing these words) still torments me.

Before watching this film, I was not aware of the amount of suffering behind the production of eggs and milk. I always thought that eggs and milk were produced by

1 “The Facts,” *Cowspiracy*, accessed May 7, 2021, <https://www.cowspiracy.com/facts>.

2 J. Poore and T. Nemecek, “Reducing food’s environmental impacts through producers and consumers,” *Science* 360, no. 6392 (2018): 987-992, <https://science.sciencemag.org/content/360/6392/987>.

3 Damian Carrington, “Avoiding meat and dairy is ‘single biggest way’ to reduce your impact on Earth,” *The Guardian*, May 31, 2018, <https://www.theguardian.com/environment/2018/may/31/avoiding-meat-and-dairy-is-single-biggest-way-to-reduce-your-impact-on-earth>.

happy animals that lived a bucolic life in little picturesque farms. The sad reality is that cockerels and bull calves do not have any production value in factory farming. They are a nuisance and, once these animals have done “their job,” they need to be eliminated. I think you can guess what that means. I like animals and I want them to be happy. I do not want violence to be inflicted upon them.

Recently, I discovered a fourth reason for being mindful of animal consumption. The way we keep animals is dangerous to public health. Animals are kept in large numbers in tiny spaces. To prevent them from getting sick, a lot of antibiotics are used. These conditions pave the way for mutations in bacteria and viruses. At this moment it is painfully obvious what a new virus can lead to.

Having explained my reasons for going vegan, I feel the need to include a little sidenote. The vegan movement is not without its problems. Sometimes, for instance, vegan activists compare the killing of animals to the Holocaust or slavery. They go so far in their love for animals that the lines between animals and humans become blurred. In my opinion, these comparisons are unacceptable.

Secondly, we also need to realize that there are some people who are unable to eat a vegan diet or live a vegan lifestyle because of culture, health, economic reasons or food availability. It is important to keep all of this in mind. For some peoples, for example, it can be an important and ancient part of their culture to wear fur lining on their coats or to eat (or not eat) specific animals. Saying that what they do is not okay or that they should stop, is not the way to go. The real problem is the overconsumption and mindless usage of beings that would prefer living over dying.

In conclusion, I think it is very important to consider the impact that our lifestyle choices have on our health,

the planet and animals.

With this, I do not mean to say that everybody should go vegan overnight.

That is not realistic.

However, I do think the

world would benefit from

a greater sense of aware-

ness. Instead of having a

small number of vegans,

it would be better – statis-

tically speaking, at least

– for our planet to have

larger groups of people

who reduce their intake of animal products. If you feel inspired and want to try out

I think it is very important to consider the impact that our lifestyle choices have on our health, the planet and animals. With this, I do not mean to say that everybody should go vegan overnight. That is not realistic. However, I do think the world would benefit from a greater sense of awareness.

being vegan, that would be great! Go for it!⁴ But if you think that is too big of a step for you, do not stress about it too much and start with baby steps. Try out plant-based alternatives to milk (oat milk and coconut milk are delicious!), eat vegetarian once a week, get yourself a vegan cookbook or check out vegan recipes online. I guarantee you, there are some absolutely delicious recipes out there. My personal recommendations would be: Deliciously Ella (who wrote several cookbooks, is very active on Instagram and has an amazing app), Chloe Coscarelli (who is a great vegan chef) and Rens Kroes (a Dutch writer who also started to produce her own products and who writes both in Dutch and English). In the end, every little bit helps.

If you would like to check out one of the documentaries I mentioned in this article, here is some more information:

- **Forks over knives** - <https://www.forksoverknives.com/>
- **Cowspiracy** - <https://www.cowspiracy.com/>
- **Earthlings** - <http://www.nationearth.com/>

4 If you do, keep in mind that you need to take a supplement of vitamin B12.

Zwart Leven - Céline Ngapy

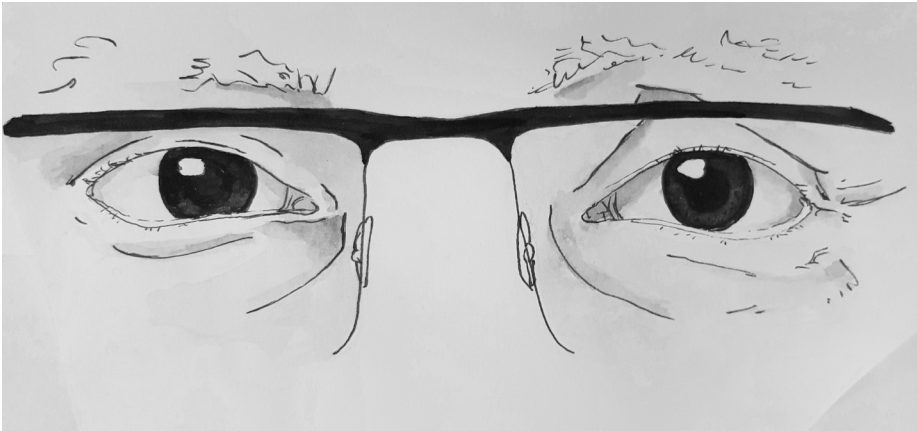
leven nemen
het vergeven
het niet eens een woedde in je op laten borrelen
of woede, ja, meer verdriet
die in mijn zwarte botten slaat
ingegraveerd op mijn huid staat
zwarte tranen uit mijn zwarte ogen laat lopen
een mes in mijn zwarte hart steekt

die altijd op me drukt
al is het ver weg of dichtbij
het is altijd daar
de zwarte haat de zwarte wraak
de woede woede WOEDE
die mij overmant
maar nooit buiten mij durft te treden
en zich netjes laat onderdrukken

de witte hand rondom mijn keel
de zwarte angst op mijn gezicht
mijn verloren zwarte ziel
de witte woorden in mijn hoofd
de zwarte doelen die de witte dooft
mijn zwarte krullen die ze willen stelen
mijn tint die ze willen strelen
maar het allerliefst willen bezitten

mijn zwarte wortels die diep in de grond zitten
die ik heb geprobeerd te kappen met hitte
altijd eerst laten weten dat ik half Nederlandse ben
ik zag dat als mijn enige wapen tegen de KKKlan
zwart verloochenen alsof ik er niks om gaf
ik hoor mijn voorouders omkeren in hun graf

sorry
ik wou dat ik beter zwart was
ik met jullie was
of nog beter, beter wit was
zodat ik in de wereld pas





Marc Davidson

**“Natuurlijk kan men stellen dat wij Gaia geweld aan
doen met onze vervuiling, maar ik houd niet zo van
metaforen, persoonlijk.”**

Voor deze editie van Splijststof interview ik Marc Davidson, één van de nieuwste aanwinsten van onze faculteit en de eerste hoogleraar filosofie van duurzaamheid en milieu aan de FFTR. Daarbij ondersteunt hij het college van bestuur in het ontwikkelen van de duurzaamheidsagenda van de universiteit. Juist voor een thema-editie over geweld leek het Splijststof passend om aandacht te besteden aan een van de grootste en meest dreigende problemen van deze tijd: de klimaatcrisis. We ontmoetten elkaar op het inmiddels vertrouwde online platform Zoom. Ik sprak met Marc over zijn nieuwe rol aan de universiteit en de thema's die terugkomen in zijn onderzoek zoals verantwoordelijkheid en intergenerationele rechtvaardigheid in de klimaatproblematiek.

Je bent een nieuw gezicht voor de meeste studenten, zou je iets meer kunnen vertellen over jouw rol en positie bij de FFTR?

Mijn aanstelling komt voort uit het plan van het college van bestuur om alle studenten aan de Radboud Universiteit met duurzaamheid in contact te brengen. Het is de bedoeling dat alle studenten begrijpen wat hun eigen studie te bieden heeft op het gebied van duurzaamheid, of ze daar uiteindelijk iets mee gaan doen op de arbeidsmarkt of niet. De FFTR wilde dit goed aanpakken en besloot dat het tijd was voor een duurzaamheidsfilosoof aan de faculteit. Aan de FNWI [Faculteit der Natuurwetenschappen, Wiskunde en Informatica, red.] werkt al iemand in die functie, namelijk Martin Drenthen. Ik ben dus niet de enige milieufilosoof aan de Radboud Universiteit.

Zodoende ben ik aan de ene kant aangesteld om de FFTR te helpen de duurzaamheidsfilosofie in het onderwijs te verwerken. Aan de andere kant ben ik ook gedeeltelijk aangesteld om te helpen bij het duurzaamheidsplan van het college van bestuur (CvB). Marije Klomp [programmadirecteur duurzaamheid Radboud Universiteit, red.] onderzoekt in opdracht van het CvB hoe men het plan om duurzaamheid in het onderwijs te krijgen zou moeten aanpakken. De aanstelling geeft daarnaast ook de ruimte om zelf onderzoek te doen, hoewel mijn aandacht nu overwegend naar het onderwijs uitgaat.

Je hebt eerst natuurkunde gestudeerd en daar zelfs een PhD in gedaan. Hoe ben je uiteindelijk bij filosofie terechtgekomen?

Tijdens mijn promotie in de natuurkunde raakte ik heel erg gegrepen door de milieu- en duurzaamheidsproblematiek. Ik zag dat er sprake was van een knelpunt voor het oplossen van de duurzaamheidsproblematiek. Natuurkundig weten we hoe we de klimaatcrisis moeten aanpakken. De IPCC-rapporten [*Intergovernmental Panel on Climate Change*, red.] stammen al uit 1990 dus we hebben geen tekort aan wetenschappelijke informatie. We hebben ook geen tekort aan technologische oplossingen. Neem zonnecellen: die zijn er al en die ontwikkelen zich wel door. Daar ben ik niet meer voor nodig. Tegelijkertijd dacht ik steeds vaker: als we over genoeg wetenschappelijke kennis en technologische oplossingen beschikken, waarom gebeurt er dan niks? Waarom verandert de maatschappij niet? Zo kwam ik tot de conclusie dat het hier gaat om een wilsvraag, een filosofische vraag. Op deze manier raakte ik heel erg geïnteresseerd in wat nu echt de fundamentele oorzaken zijn voor waarom we niet veranderen terwijl we dat wél kunnen. Ik raakte gegrepen door de milieufilosofie. Daar ben ik in blijven hangen, met nog een uitstapje naar een adviesbureau waar ik gek genoeg werkte als milieueconoom; ik heb namelijk geen opleiding in de economie. Inmiddels noem ik mezelf, na het tien tot vijftien jaar uitvoeren van economische studies wel gedeeltelijk milieueconoom.

Je hebt gesteld dat wat betreft de klimaatcrisis er twee belangrijke vragen zijn vanuit moreel-filosofisch perspectief. Ten eerste: hoe heeft de klimaatcrisis zo uit de hand kunnen lopen? Ten tweede: wat kunnen we er nu aan doen om te beginnen deze op te lossen? Hoe komen deze vragen terug in jouw onderzoek?

Ik zie mijzelf in eerste instantie als ethicus. Ik houd me uiteindelijk meer bezig met de vraag naar wat we behoren te doen, dan met de vraag naar hoe we hier zijn gekomen, of anders gezegd: waarom de maatschappij zo in elkaar steekt zoals zij in elkaar steekt. Voornamelijk houd ik me bezig met thema's als rechtvaardigheid, zoals de volgende vragen: Wat behoren we te doen voor toekomstige generaties? Wat behoren we te doen voor andere landen? Hoe verdelen we de lasten van het klimaatbeleid binnen Nederland op een rechtvaardige manier? Kort samengevat: wat behoren we te doen?

Als men die vraag stelt is het natuurlijk ook van belang om te vragen: wie is "we"? Wie draagt deze verantwoordelijkheid? Ik heb een column van je gelezen in de Volkskrant¹ waarin je, in reactie op het boek van Jaap Tielbeke Een Beter Milieu Begint Niet Bij

1 Marc Davidson, "Opinie: Een beter milieu begint wel degelijk bij jezelf," *De Volkskrant*, 23 augustus 2020, <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/opinie-een-beter-milieu-begint-wel-dekelijk-bij-jezelf~b372e358/>.

Jezelf [Stefan Schevelier schreef een recensie over dit boek in nummer 48-4 van Splijtstof, red.], stelt dat een beter milieu wel degelijk bij jezelf begint. Denk jij dat de oplossing voor veel milieuproblemen schuilt in individuele verantwoordelijkheid?

Eigenlijk niet. Volgens mij moet je het namelijk niet als een of/of-vraag zien. Mijn reactie op het boek van Tielbeke komt erop neer dat uiteindelijk de overheid de verantwoordelijkheid moet nemen voor de klimaatproblematiek. De overheid moet randvoorwaarden stellen, anders wordt de milieuproblematiek niet opgelost [onder randvoorwaarden vallen concrete voorbeelden als het Europese systeem voor emissiehandel (waarin een plafond wordt gesteld voor de gezamenlijke broeikasgasuitstoot van grote bedrijven), CO2-belasting of een vleestaks]. Het is echter een illusie dat burgers vanuit het niets de overheid daarom kunnen vragen, ofwel het mandaat kunnen

Er gebeurt niets voordat bepaalde individuen de maatschappij op sleeptouw nemen door het juiste voorbeeld te geven.

geven. Er gebeurt niets voordat bepaalde individuen de maatschappij op sleeptouw nemen door het juiste voorbeeld te geven. Op het moment dat iemand stelt dat enkel de overheid de klimaatcrisis moet oplossen aangezien het groene gedrag van de burger geen effect heeft, valt het proces stil. Als zelfs de voortrekkers stoppen met groen handelen dan ziet het gros van de samenleving niet het nut ervan in om het eigen gedrag aan te passen. Ik heb een hekel aan het woord 'elite', dat heeft een hele slechte bijklank. Vandaar dat ik het woord 'voortrekkers' gebruik. Als de massa de voortrekkers niet ziet bewegen, denkt die vervolgens: blijkbaar is het niet zo belangrijk, dat milieu.

Ik gaf daar volgens mij ook een voorbeeld van in het eerdergenoemde artikel. Namelijk het moment dat bijvoorbeeld een Groenlinkser of iemand van de Partij voor de Dieren de wereld rondvliegt en daar vervolgens op terechtgewezen wordt. Dit is in een actueel debat voorgekomen toen Geert Wilders Sigrid Kaag confronteerde met het feit dat ze de hele wereld overvliegt. Ondanks dat het argument onterecht is, kan het in de maatschappij wel degelijk erg krachtig zijn. Als er geen consistentie zit tussen wat je politiek wilt bereiken en hoe je in je persoonlijke leven handelt, zullen mensen je minder vertrouwen.

Blijft die individuele verantwoordelijkheid beperkt tot de voortrekkers, of sijpelt het uiteindelijk door naar de massa?

Mensen kijken in hun gedrag naar elkaar, dus als niemand iets doet gebeurt er ook niets. Naarmate meer mensen hun gedrag aanpassen, ontstaat er op een gegeven moment een kritische massa. Deze paar procent in de samenleving is essentieel om te laten zien dat men ook op een groene manier een goed leven kan leiden. Dit zorgt

ervoor dat de zaak in beweging komt. Daarnaast denk ik dat er ook een morele verantwoordelijkheid is om zelf te beginnen met het aanpassen van je gedrag ten aanzien van het milieu.

Waar komt die morele verantwoordelijkheid dan vandaan?

Daarin ben ik Kantiaans. Kort gezegd: handel alleen zoals je wenst dat iedereen handelt. Ik wil geen gedrag vertonen waarvan ik tegelijkertijd wil dat de overheid het mij verbiedt. Kant heeft dat nooit precies op die manier geformuleerd, maar zo interpreteer ik het. Het is een morele kortsluiting om te zeggen: "Ik vlieg, maar eigenlijk wil ik dat de overheid het me verbiedt." Als je wilt dat iets collectief wordt verboden, behoort je het zelf ook niet te doen.

De groep die bijvoorbeeld nog niet kritisch kijkt naar het klimaatbeleid en wel nog de wereld wil rondvliegen, die zal niet denken: de overheid behoort mij dat te verbieden.

Ja, maar dat is niet een ethische vraag. Dat is eerder een psychologische of sociologische vraag. Dit draait namelijk om wat voor typen mensen er zijn en hoe die reageren op bepaalde dingen. Er zijn twee uitersten: aan de ene kant zijn er de voortrekkers, die vanuit een eigen moreel kompas handelen, en aan de andere kant de mensen die helemaal niets willen. En daartussen heb je een hele grote groep mensen die, zagezegd, niet 'buurmans gek' wil zijn. Deze groep is best bereid te handelen zolang ze weten dat de buurman of de buurvrouw het ook doet. Deze groep is echter niet bereid zelf hoge kosten te maken als de burens dat ook niet doen.

Er is bijvoorbeeld een ongelofelijk draagvlak in de samenleving om belasting te betalen voor doeleinden als sociale zekerheid, gezondheidszorg en onderwijs. Een grote groep burgers is bereid hieraan bij te dragen zolang ze weten dat belasting

Zo zie je dat het gros van de samenleving bereid is bepaalde dingen te doen zolang dat maar collectief wordt afgedwongen.

verplicht is en andere burgers ook betalen. Wanneer de overheid het een vrijwillige keuze zou maken om belasting af te dragen, dan zouden de meesten waarschijnlijk alsnog de eerste dagen blijven betalen. Vervolgens stopt de vijf procent die niet

wil betalen, en stort het kaartenhuis helemaal in elkaar. Men ziet namelijk dat de burens niet betalen en betaalt vervolgens zelf ook niet meer. Zo zie je dat het gros van de samenleving bereid is bepaalde dingen te doen zolang dat maar collectief wordt afgedwongen. Tegelijkertijd zijn de meeste mensen ook weer niet bereid vrijwillig iets te doen voordat de rest meedoet.

In jouw column stelde je ook dat iedereen de verantwoordelijkheid draagt om zijn of haar leefwijze aan te passen.

Ja, ik vind dat iedereen die verantwoordelijkheid heeft. Je broeikasgasemissies schaden anderen, schaden mensen verder in de toekomst, schaden mensen in andere landen. En je hebt een verantwoordelijkheid, los van wat de anderen doen, om dat te verminderen.

Als filosoof kun je vanuit dit perspectief ook redelijk grote claims maken over hoe men haar of zijn leven zou moeten inrichten: men zou kleinere gezinnen moeten hebben, minder moeten vliegen of vegetarisch moeten eten. Mogen filosofen dergelijke claims maken?

Ja, misschien zijn filosofen juist de enige wetenschappers die dat mogen. Om de zoveel tijd is er weer een debat onder mijn collega-wetenschappers betreffende de vraag of zij zich als wetenschappers wel in de politiek mogen mengen. Op de momenten dat jij je in een debat mengt en oproept tot iets, doe je een met waarden geladen uitspraak en daar zijn wetenschappers niet voor. Misschien zijn ethici, of iedereen die aan de FFTR werkt, de enigen die zich wel over waarden mogen uitlaten zonder daarmee buiten hun vakgebied te treden. Vandaar mijn stuk in de *Volkskrant*. Voor een klimaatwetenschapper ligt deze kwestie natuurlijk ingewikkelder. Als een klimaatwetenschapper stelt dat we emissies moeten reduceren dan kan men zich toch altijd afvragen of dat uit de modellen volgt. Waarop het antwoord is dat uit de modellen geen directe handeling volgt. Daar zijn ethici voor nodig die daar wel uitspraken over mogen doen.

Er zijn allerlei verschillende mensen in de wereld met verschillende maatschappelijke, economische en politieke posities. Mensen zijn in meer of minder mate in staat bepaalde gedragsveranderingen te bewerkstelligen. Speelt dit een rol in jouw onderzoek?

Ja, ik ben nu iets aan het schrijven over klimaatrechtvaardigheid betreffende hoe je binnen Nederland de lasten om de klimaatcrisis aan te pakken kan verdelen. Wat ieders verantwoordelijkheid daarin is hangt natuurlijk af van ieders draagkracht. Wanneer je in een bepaald land in energie-armoede leeft – om een term uit Engeland te gebruiken – dan besteed je meer dan 10% van je inkomen aan het warmhouden van je huis. Wanneer je al een groot gedeelte van je inkomen daaraan kwijt bent, dan ben je niet de meest aangewezen persoon om daarnaast veel uitgaven aan milieuzaken te doen, omdat energie steeds duurder wordt. Het zou in dat geval logischer zijn de welvarende in dat land daar hogere kosten voor te laten maken.

De vraag over bedrijven speelt dan natuurlijk ook mee. Bijvoorbeeld in het geval van Shell dat nu wordt aangeklaagd [omdat hun beleid niet in lijn is met het Klimaatakkoord van Parijs, red.] door milieuorganisatie Milieudefensie. Is dit terecht? Zijn de grote vervuilers zelf verantwoordelijk, of degenen die producten kopen van de grote vervuilers? Dat is een vraag die altijd weer terugkomt. Er zit een bepaalde hypocrisie in dat mensen die bij Shell tanken naar Shell wijzen als de boosdoener. Je zou kunnen

zeggen dat we geen keuze hebben aangezien we wel olie *moeten* gebruiken, maar in dat geval is Shell ook niet schuldig. Of je zegt dat we als maatschappij wel degelijk zonder olie kunnen, maar dan kan dat als individu ook.

Ik denk niet dat we moeten beginnen bij het aanklagen van de grote bedrijven. Er bestaat in de samenleving een driehoek van overheid, burger en bedrijven. In die driehoek zit de verantwoordelijkheid voor de klimaatcrisis vooral bij de overheid en de burger. De overheid moet randvoorwaarden stellen en de burger moet de overheid daartoe oproepen. Bedrijven zijn een soort winstmaximaliserende artificiële intelligenties om het zo maar te noemen, die opereren binnen de randvoorwaarden die er worden gesteld.

Zouden bedrijven niet ook eventueel deel kunnen zijn van die voortrekkers die je eerder noemde?

Ja, maar de speelruimte om voortrekker te zijn is voor een bedrijf veel kleiner dan voor een burger. Burgers staan namelijk onderling niet in concurrentie met elkaar. Als ik de helft van mijn inkomen wil uitgeven aan milieuzaken, dan kan ik dat gewoon doen. Als een bedrijf hetzelfde doet gaat het failliet. Een bedrijf moet een bepaalde winst maken of in ieder geval quitte draaien ten opzichte van de concurrenten. Wanneer een bedrijf hogere kosten gaat maken dan zijn concurrenten wordt het product duurder voor de consument en zal deze het bij de concurrent gaan kopen. Dan gaat het eerste bedrijf uiteindelijk failliet. Zo is de speelruimte voor bedrijven veel kleiner dan voor de burgers.

De overheid zou dus de randvoorwaarden voor die speelruimte moeten veranderen?

De overheid moet ervoor zorgen dat het speelveld weer gelijk wordt voor alle bedrijven wat betreft hun milieubeleid. Als de overheid randvoorwaarden stelt kun je dit creëren en gelden dezelfde regels voor alle bedrijven. Dan heb je geen concurrentienadeel voor bedrijven die zich wel aan het milieubeleid houden. Omdat bedrijven veel minder speelruimte hebben dan burgers is het belangrijk dat de overheid die randvoorwaarden stelt. Tenzij een bedrijf een marktniche vindt, waardoor het juist – doordat het veel voor het milieu doet – een soort PR-voordeel krijgt. Dat is echter niet zo vaak het geval.

Je houdt je vooral bezig met de vraag naar wat we als burger en overheid behoren te doen ten aanzien van milieuproblematiek. Stel je daarnaast zelf ook concrete alternatieven voor?

Het belangrijkste is een goed tarief voor het uitstoten van CO₂-emissies, waardoor er een prijskaartje aan vervuiling komt te hangen. Zo zouden de energieprijzen omhooggaan voor bedrijven en de overheid zou misschien een soort Marshallplan moeten ontwikkelen. Sinds de coronacrisis zien we wat een paar jaar geleden onmogelijk werd geacht: dat de overheid enorm investeert en geld ter beschikking stelt om deze crisis

op te lossen. Inmiddels heeft de overheid al ongeveer 70 miljard euro ter beschikking gesteld aan bedrijven om de coronacrisis door te komen. Met dat geld hadden we een waanzinnige slag kunnen slaan in het klimaatbeleid. Wat de overheid namelijk moet doen is op grote schaal massief investeren in duurzame energie en woningisolatie. En dit kan met een fractie van het geld dat nu is besteed aan de coronacrisis. Jaren geleden zei men: “De overheid is er niet voor dat soort massieve investeringen.” Nu blijkt het wel te kunnen.

Ik begreep ook dat je je bezighoudt met intergenerationele rechtvaardigheid en verantwoordelijkheid.

Ja, en dat is een heel leuk onderwerp. Althans; leuk vanuit filosofisch oogpunt, omdat het heel ingewikkeld en contra-intuïtief is. Vanuit milieuoogpunt is het niet zo’n leuk onderwerp. Kort gezegd: alle ethische theorieën bijten hun tanden stuk op toekomstige generaties. Het blijkt heel moeilijk te beargumenteren waarom we plichten hebben voor de toekomst. En dat is als filosofische puzzel heel interessant, maar in het milieudebat is het natuurlijk een hele *inconvenient truth*. Het is daarom altijd de vraag of men het daarover moet hebben of niet.

Er is nog een andere manier om te praten over onze relatie met toekomstige generaties en dat heeft te maken met zingeving. Dit was vroeger een taboeonderwerp in de filosofie, maar tegenwoordig mag hier weer over gesproken worden. Als men zich afvraagt wat betekenis geeft aan het leven, dan blijken er wel degelijk goede argumenten te zijn waarom we ons om toekomstige generaties zouden moeten bekommeren. Dan blijkt namelijk dat alles wat wij werkelijk van waarde vinden in het leven dingen zijn waarvan we verwachten dat ze een bepaalde continuïteit hebben in de toekomst. Beter gezegd: juist omdat we verwachten dat deze dingen worden voortgezet na onze dood geven ze betekenis aan ons leven.

Ik geef altijd maar het meest platte voorbeeld. Een voetbalsupporter die juicht voor zijn club zou een hele gekke supporter zijn als die zou zeggen: “Als ik sterf dan mag die club failliet gaan.” Dan was het niet echt een supporter en dan gaf het supporten ook niet echt betekenis aan zijn leven. Een echte voetbalsupporter houdt van zijn club en die wil ook dat die club blijft bestaan. Dit geldt eigenlijk in meer of mindere mate voor alle activiteiten. Of het nu familielevens is, of wetenschap bedrijven, of het naleven van tradities.

Dat is als filosofische puzzel heel interessant, maar in het milieudebat is het natuurlijk een hele inconvenient truth.

Als mensen die individuele verantwoordelijkheid op zich gaan nemen en hun gedrag drastisch aanpassen, denk je dat er dan echt iets gaat veranderen in de klimaatcrisis?

Op zich zal het voor het milieu nog niet zo veel uitmaken als veel mensen dit doen. Het belangrijkste gevolg hiervan zou zijn dat op een gegeven moment politici – en dan niet de meest groene maar degenen in het midden – zien dat er wel degelijk draag-

vlak is in de samenleving om die randvoorwaarden op te leggen. Veel mensen zijn nu geïnteresseerd in vleesvervangers en blijkbaar zijn we eraan toe om de landbouw te gaan reguleren. Dan kunnen politici wijzen naar de maatschappelijke vraag om een strenger klimaatbeleid. Het probleem is: de meeste politici zijn behoorlijk terughoudend. Die kijken continu achterom en daarom is het zo belangrijk dat individuele consumenten al in actie komen.

Het gebeurt nu steeds meer dat individuen in actie komen, dingen beginnen te veranderen. In mijn colleges stel ik weleens dat er ruimte is voor pessimisten en optimisten. De pessimisten vinden dat het allemaal zo langzaam gaat. Tegelijkertijd willen we een maatschappelijke omwenteling die vergelijkbaar is met de afschaffing van de slavernij en het invoeren van vrouwenkiesrecht en emancipatie. En die dingen namen honderden jaren in beslag. Als je het op een grotere schaal bekijkt en het vergelekt met hoe maatschappelijke veranderingsprocessen in het verleden zijn gegaan, dan gaat het nu waanzinnig snel. Op dit moment verlopen de maatschappelijke veranderingen nog steeds te traag, maar toch zullen historici later denken dat ze ontzettend snel gingen.

Het probleem is dat datgene wat nu in het geding is, de aarde, zelf geen stem heeft. Natuurlijk heeft de aarde geen stem, toekomstige generaties hebben ook geen stem. Daarbij zit er een ongelofelijke vertraging in wat wij doen. Op het moment dat je vrouwenkiesrecht invoert is er direct een verandering. Besluiten wij morgen echter plots heel stringent klimaatbeleid te voeren dan verandert het klimaat niet van de ene op de andere dag. Dat maakt het psychologisch ook stukken moeilijker.

Kinderboekenschrijver en oud-voorzitter van D'66 Jan Terlouw opperde ooit het plan voor een 'toekomststoel' in de Tweede Kamer. Dat is bijvoorbeeld een mechanisme in de hoop dat mensen zich bewust van de toekomst worden. In het vak 'Climate Crisis' ben ik ook bezig met het uitleggen van de psychologische effecten van de klimaatcrisis.

Natuurlijk kan men stellen dat wij Gaia geweld aan doen met onze vervuiling, maar ik houd niet zo van metaforen, persoonlijk.

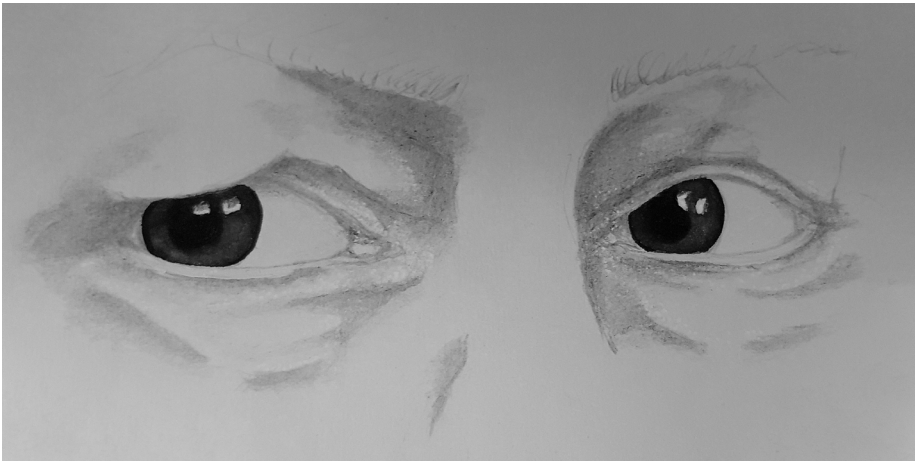
Onze soort, of eigenlijk elke soort, is helaas beter in staat om crisissen op te lossen waar we inzitten dan om ze te voorkomen. We waren niet in staat het ontstaan van het COVID-19 virus te voorkomen, maar we zijn wel in staat gebleken binnen een jaar

een vaccin te ontwikkelen. Mijn angst is dat we klimaatverandering hetzelfde gaan aanpakken. Dat we, als het over tien of twintig jaar voor ons onhoudbaar wordt, aan *geo-engineering* beginnen. Denk aan zoiets als fijnstof in de atmosfeer spuiten om zonnestralen tegen te houden. Daar zijn heel veel risico's aan verbonden en je lost het fundamentele probleem er niet mee op. Je bent daarmee eigenlijk alleen maar bezig het symptoom te bestrijden. Vergelijkbaar met wanneer je ziek bent, en het enige wat je doet is paracetamol slikken. Dat helpt natuurlijk een beetje, maar je weet niet voor hoe lang. En wat nou als je paracetamol op is?

Aangezien het thema van deze editie van Splijtstof geweld is, reflecteren we nog even over hoe het in zijn onderzoek voorkomt. Grappig genoeg vindt Marc zijn onderzoek zelf niet sterk verbonden aan het thema, terwijl wij als redactie al snel op het idee kwamen om hem voor dit nummer te interviewen. Ons leek de grootschalige destructie van planeet en dier namelijk een bijna vanzelfsprekend voorbeeld van geweld.

Als het om de relatie tussen mens en dier gaat is de link met geweld heel snel gelegd. Onze veehouderij is een voorbeeld van geweld. Ik houd mij echter eerder bezig met de relatie tussen mensen onderling, met intergenerationele en nationale rechtvaardigheid. Om het toch weer even Kantiaans uit te drukken: ik vind het afwentelen van problemen op een ander toch moreel van een andere orde dan iets anders puur als middel gebruiken zoals een koe in de wei. Het feit dat je vervuult, en dat die vervuiling bij iemand anders neerslaat is moreel anders en voor mij minder gewelddadig dan gewoon een ander dier doden omdat je dat toevallig lekker vindt.

Afwenteling op anderen vind ik vandaar minder bij het woord geweld passen dan hoe we de natuur en dieren behandelen. Zo zie ik ook het kappen van de regenwouden ten behoeve van de vleesproductie, of sojaproductie ten behoeve van vleesproductie, als veel gewelddadiger. Daarmee kan ik het woord geweld beter associëren dan met broeikasgasemissies. Natuurlijk kan men stellen dat wij Gaia geweld aan doen met onze vervuiling, maar ik houd niet zo van metaforen, persoonlijk.



Geweld op TV

Van acrobatiek tot realisme

Pieter Theunissen

Waarschuwing: onderstaande tekst bevat mogelijk spoilers, beschrijvingen van geweld en sporen van een mening. Ouderlijk toezicht wordt geadviseerd.

Het valt me op dat, in een tijd van het toenemend geven van waarschuwingen over de mate van fictionaliteit van films en tv-programma's, én over het mogelijk bevatten van al dan niet onwelgevallige opvattingen, het erop lijkt dat het publiek de afgelopen decennia voor de weergave van geweld een tolerantie heeft opgebouwd die neigt naar het immune. Misschien is het niet eens een groeiende tolerantie, maar zelfs een groeiende veeleisendheid. Ideeën over de weergave van de handelingen in een toneeluitvoering zijn al door Aristoteles beschreven in zijn *Poëtica*. De weergave van vechtpartijen, moord en bloedvergieten in films en televisieseries heeft de afgelopen decennia een transformatie ondergaan die ik hieronder graag, met Aristoteles in de hand, aan een nadere beschouwing zou willen onderwerpen.

Het is in de eerste plaats niets nieuws dat geweld van oudsher al onderdeel heeft uitgemaakt van de publieke ruimte. Gladiatorengevechten en het eeuwenlange gebruik van publieke executies zijn daar treffende historische voorbeelden van. Ze trokken massa's publiek dat walgde en smulde tegelijkertijd. Het is de perverse prikkel van enerzijds niet willen kijken en anderzijds je blik er niet vanaf kunnen houden. Geweld is voor de gezegenden die het niet dagelijks hoeven mee te maken een ongewoon verschijnsel. Daarbij komt nog Aristoteles' notie van catharsis, volgens dewelke het mogelijk is om door het bekijken van geweld gereinigd te worden van onze eigen gewelddadige impulsen. Met het verdwijnen van gladiatorengevechten en dergelijke uit de publieke sfeer is het dus niet verwonderlijk dat gewelddadige taferelen in plaats daarvan hun weg naar het scherm hebben gevonden. Hoe het geweld echter ons via dit medium wordt voorgeschoteld, is mijns inziens aan verandering onderhevig. Ik zou hierop in willen gaan aan de hand van enkele van de populairste televisieseries van vroeger en nu, en Aristoteles.

Aristoteles: Opsis

De manier waarop de handelingen van een stuk worden weergegeven, valt in de theaterwetenschappen onder de noemer opsis. Aristoteles benoemt dit in zijn *Poëtica* als het schouwspel, de specifieke, uiterlijke wijze van opvoeren van het drama, en tevens de praktische, concrete manieren waarop een uitvoering gerealiseerd wordt (kostuums, rekwisieten, enzovoorts). De *Poëtica* gaat echter in eerste plaats over de dichtkunst en hoe een goede tragedie geschreven wordt:

Het schouwspel [van de opvoering] sleept de ziel weliswaar mee, maar heeft het minst te maken met de dichtkunst zelf, want de werking van de tragedie komt ook tot stand zonder de opvoering en acteurs; bovendien valt het produceren van visuele effecten meer onder de kundigheid van de man die voor de maskers, kostuums, toneelmachines e.d. zorgt dan onder de kunst van de dichters.¹

Aristoteles besteedt dus relatief weinig aandacht aan opsis en de effecten van het schouwspel, omdat het “niet zozeer een zaak van de dichtkunst [is] maar iets dat afhankelijk is van de productie en financiering van de tragedie”.² Emoties kunnen worden opgewekt door de handelingen te zien, maar vooral ook door de inrichting van het handelingsverloop:

Want de plot moet zo zijn opgebouwd dat wie alleen maar van het gebeuren van de handelingen hoort ook zonder dat hij ze aanschouwt, huivert en medelijden krijgt door hun verloop.³

Volgens Aristoteles is dit dan ook wat de betere dichter of scenarioschrijver doet: een plot schrijven dat niet afhankelijk is van spektakel en speciale effecten om doeltreffend te zijn.

Volgens Aristoteles is dit dan ook wat de betere dichter of scenarioschrijver doet: een plot schrijven dat niet afhankelijk is van spektakel en speciale effecten om doeltreffend te zijn.

We zien dit in veel theaterstukken terug. Vaak wordt er slechts naar het geweld verwezen. Er komt een bode het toneel op om te vertellen dat een personage is gedood. Bij enkele van de toneelstukken van Shakespeare, zelfs wanneer ze bekend staan als de meer gewelddadige, is dit bijvoorbeeld het geval. Volgens Aristoteles dient het schouwspel namelijk *angst* op te wekken bij het

publiek, en niet *verschrikking*. Het verloop van de handelingen is belangrijker voor het effect van het spel dan de afzonderlijke handelingen zelf. Deze dragen er slechts aan bij.

Het dient opgemerkt te worden dat Aristoteles het specifiek over de opvoering van de tragedie heeft, en dat het voor komedies – laat staan voor een modern medium – wel eens anders zou kunnen zijn. Toch denk ik dat deze inzichten van waarde kunnen zijn voor deze beschouwing. In de tragedie gaat het namelijk vooral om het opwekken van de emoties angst en medelijden. Dit is vergelijkbaar met wat geweld in film en televisie vandaag de dag bij ons oproept.

1 Aristoteles, *Poëtica*, vert. N. van der Ben en J.M. Bremer (Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep, 2016), 50b15.

2 Aristoteles, *Poëtica*, 53b1.

3 Aristoteles, *Poëtica*, 53b1.

Welwillendheid

We maken een sprongetje in de tijd naar een televisieserie die mij altijd na aan het hart heeft gelegen: *Floris*. Deze twaalf afleveringen tellende serie uit 1969 gaat over de avonturen van jonkheer Floris van Rosenmondt (gespeeld door Rutger Hauer) en zijn beste vriend, de vindingrijke fakir Sindala (Jos Bergman). De serie speelt zich af in het Gelderland van rond 1500, waar oorlog woedt tussen de Hertog van Gelre (onder leiding van snoodaard Maarten van Rossem, niet te verwarren met zijn hedendaagse naamgenoot) en de Bourgondiërs. De serie was het Nederlandse antwoord op de populaire buitenlandse zwart-wit ridderseries uit die tijd, zoals *Ivanhoe* in Engeland en *Thierry la Fronde* in Frankrijk. De serie was ongekend populair: het was destijds het best bekeken programma op de Nederlandse televisie.⁴ De oorzaak daarvan mogen we voor een deel zoeken in de actie.

Elke aflevering bevatte zorgvuldig gechoreografeerde vechtscènes van koene ridders die met ongeschoren huurlingen op de vuist gaan ten dienste van de gerechtigheid – dit alles tegen een achtergrond van enkele van de mooiste kastelen die Nederland rijk is. Kletterende zwaarden, genadeloze vuisten, bulderlachende ijzervreters die boerderijen plunderen en een enkele op het nippertje verijdelde terechtstelling: dergelijke taferelen waren iets nieuws voor het tv-publiek van de jaren zestig. Wanneer we er echter naar kijken met de blik van anno 2021, zullen we er minder van onder de indruk zijn. Het zal eerder op ons overkomen als acrobatiek en theater-vechten. Wat ons met name zal opvallen zijn de duidelijk botte zwaarden, dat niemand die echt door een pijl geraakt wordt daaropvolgend een salto zal maken, en hoe het kan dat er ondanks al die verwondingen zo weinig bloed vloeit. Het publiek in de jaren zestig kon daar niet mee zitten. Het ziet er hoe dan ook spectaculair uit. Dit is ook hoe we ernaar kijken: het is spektakel, een knappe *performance* van goed getrainde acteurs in een uitstekend verzorgde productie. Daarom verveelt de serie ook nu nog geen moment. Tevens kijken we in de wetenschap dat onze helden zullen zegevieren. Dit laatste zal vijftig jaar geleden vermoedelijk niet veel anders zijn geweest, maar ongetwijfeld zal de actie toen een diepere indruk hebben gemaakt dan nu.

Als we kijken naar het overige aanbod van geweld op het mainstream witte doek destijds, denken we al gauw aan films à la James Bond en westerns. Het publiek dat in was voor een stoer verzetje kon hier terecht. Hier merken we tendensen op die we ook bij *Floris* zagen: de vechtersbazen blijven vaak overwegend schoon, we krijgen overzichtelijke shots waarin elke beweging te volgen is, en er vloeit zelden méér bloed dan nodig (en dikwijls ook nog eens van een eigenaardig kleurtje). Het geweld wordt hooguit luister bijgezet met knappe acrobatiek (die deels ook als functie heeft om de acteurs tegen letsel te beschermen), maar het wordt vooral gepresenteerd op een manier die het tot zijn essentie reduceert. Het laatste, epische duel in *The Good, the Bad and the Ugly* draait nauwelijks om het schieten zelf, maar om de opbouw ernaartoe.

4 Andere Tijden, “*Floris*,” seizoen 21 afl. 24, NPO, 6 oktober 2013.

Het doet ons inzien dat het geweld eigenlijk neerkomt op niet meer dan een knal en de getroffene die omvalt. Evenmin maakt het uit dat Floris een bot zwaard hanteert: het is gewoon van metaal en de bewegingen zien er overtuigend uit. Het publiek weet heel goed dat er hier een gevecht aan de gang is met risico's voor onze hoofdpersoon. Met Aristoteles kunnen we zeggen dat hier sprake is van een spannende *angst*, maar *verschrikking* komt er niet echt bij kijken.

De manier waarop het geweld in de jaren zestig werd gepresenteerd laat veel over aan de verbeelding: iemand moet wel zwaargewond zijn na een gewapende aanval. We kunnen ons goed voorstellen dat een kling door de buik aanzienlijk lichamelijk letsel met zich meebrengt. Daar hebben we verder geen liters bloed of zichtbare ingewanden bij nodig. Dit sluit aan bij wat Aristoteles zegt: de weergave van de gebeurtenissen wordt gedragen door het plot. Als men maar genoeg met de personages en de ontwikkeling van het verhaal meeleeft, en genoeg in het verhaal gezogen wordt, kortom: angst beleeft, zal men sneller geneigd zijn om welwillend over kleine onvolkomenheden heen te kijken. Meer nog, echter, denk ik dat het loutere feit dat er al iets van geweld te zien viel voor de meeste kijkers al meeslepend genoeg was.

Realisme

In de afgelopen vijftig jaar hebben de ontwikkelingen in de beeldproductie niet stilge staan. De reguleringen van wat er überhaupt aan geweld getoond kan worden zijn flink versoepeld, maar bovendien zijn de beschikbare praktische mogelijkheden voor de weergave van geweld legio. Een producent heeft geen enkel excuus om iets neer te zetten dat ons niet overtuigt. In de loop der jaren zijn we een tendens gaan zien waarin het optimistische spektakel van de jaren zestig plaatsmaakt voor meer brutaliteit en plastisch realisme. Ik denk dat dit het herkenbaarst geïllustreerd kan worden met het eigentijdse *Game of Thrones*. De gewelddadigheid van deze serie is haast spreek-

*Aan de andere kant is realistisch
getoond geweld niet genoeg
om een slecht uitgewerkte
verhaallijn te redden.*

woordelijk geworden. Om de haverklap vallen er slachtoffers waarvan je het niet verwacht en bovendien vaak op een wel zeer creatieve wijze... Het realisme hierin wordt nog eens onderstreept door het feit dat juist onze geliefde hoofdpersonages bij bosjes

neervallen. Wie het gevaarlijke spel niet slim speelt, is de klos – held van het verhaal of niet. Er is een sterk realisme in de verhaallijn, maar het is het uiterlijke realisme waar het me hier om te doen is. Daar staat deze serie verder overigens bij lange niet alleen in. Er wordt nauwkeurige aandacht besteed aan een zo natuurlijk mogelijke weergave van de fysiologische gevolgen die onthoofding, vergiftiging, levende verbranding enzovoorts met zich meebrengen. Het publiek is veeleisend en bloeddorstig. We willen geloofwaardig geweld en dat mag ons in grote porties worden geserveerd. Het sterke ptolement dat juist voor een serie als *Game of Thrones* zo kenmerkend was (toch in

ieder geval de eerste helft van de serie...), vult dit wederzijds aan. Het hield iedereen bezig wanneer er weer een geliefd personage aan zijn einde kwam. Wanneer dit in een van de latere en volgens een ruime meerderheid slechter geschreven seizoenen gebeurde deed het ons veel minder, al was het nog zo mooi uitgewerkt. Als we het onderscheid tussen angst en verschrikking hierop toepassen, wordt het duidelijk dat de verschrikking van het bloedvergieten veel minder krachtig binnenkomt als het plot er niet in slaagt eerder al angst bij ons op te wekken.

De moderne, kritische kijker zou zich laatdunkend uitlaten over een gevecht met een ongeloofwaardige uitvoering en uitkomst. En als er al niet misprijzend naar gekeken wordt, dan zal het hooguit waardering genieten juist omwille van het flauwe of wonderlijke karakter. Zo kijken we ook naar *Floris*: vanwege de nostalgie, maar ook omdat het er voor ons vrij tam en daarom amusant uitziet. Het omgekeerde hiervan is het geweld dat dusdanig overdreven wordt dat het eveneens alle geloofwaardigheid verliest en juist daardoor op een bizarre manier amuseert. Hier wordt aan opsis meer belang gehecht dan aan het plot: er zijn talloze films gemaakt met een verwaarloosbare verhaallijn, maar waarin het bloed van het scherm spat en de ledematen in het rond vliegen. Dit is lang niet altijd ten dienste van het plot, maar juist omwille van het *over-the-top*-karakter ervan. Aristoteles zou zeggen dat de verschrikking het hierbij wint van de angst. De opsis heeft vrijwel volledig de overhand. Dit is verder allicht een logisch gevolg van de toegenomen technische mogelijkheden: waar men eerst moest roeien met de riemen die men had, gaat men de middelen tot in het overdrevene inzetten wanneer men ze eenmaal heeft. Inmiddels vermoed ik dat deze fase wat is geluwd, we zien nu juist dat het geweld vaak een serieuze ondertoon heeft. Zelfs een serie die bekend staat om zijn onomwonden gewelddadigheid zoals *Game of Thrones*, heeft ons het geweld getoond op een meeslepende manier. Het zou iedereen volkomen onbevredigd achterlaten wanneer, volgens de oude toneeltraditie, het geweld *offstage* plaatsvond, maar we kunnen niet ontkennen dat de mogelijkheid tot geweld een grote spanning met zich meebrengt.

Ter conclusie

De mogelijkheden om grafisch geweld te laten zien zijn enorm toegenomen, dus is het niet verwonderlijk dat we wat van onze regisseurs verwachten. Creatieve omzeilingen van het tonen van verwondingen en dergelijke zouden bij een modern publiek direct door de mand vallen en een goede plot een ongeloofwaardig tintje geven. Aan de andere kant is realistisch getoond geweld niet genoeg om een slecht uitgewerkte verhaallijn te redden. Met Aristoteles in het achterhoofd kunnen we zeggen dat, voor een serie of film van kwaliteit, het geweld altijd een middel zal zijn om het plot beter uit te drukken, en niet een doel op zichzelf. Dit wil echter niet zeggen dat we niet onbekommerd mogen smullen van een staaltje ongeloofwaardig geweld op tv – of dit nou is omdat het met beperkte middelen is opgezet, of omdat het de realiteit zelf geweld aandoet.

Voorstelling - **Britt van Duijvenvoorde**

“Maar het is ook moeilijk
als je emotioneel betrokken bent.
In meer abstracte termen zou je je
misschien beter kunnen uiten.”

Ik denk aan Hegels abstracte rechten,
ongeankerde standpunten
in een zee zonder golven.
Een canvas zonder kleur
noch streep noch diepte,
waarop alles zichtbaar is
maar niets welkom.

Een muziekstuk met enkel trommels.
Een ritmische orde waarin
alles, alles, alles, alles, alles
herhaling is.
Pluriform toneelstuk monotoon voorgelezen.
De rolverdeling gereduceerd tot één persoon.
Je moet vooral geen karakter hebben,
alles objectief bekijken en als je dan toch nog iets voelt:
je geest van lichaam splitsen.

Sadomasochisme als modern stoïcisme.
Een zweepslag op je rug als je denkt
aan mensenrechten en boetedoening
als je daar iets bij voelt.
Identiteitspolitiek afslaan als het afslaan
van identiteit,
bij voorbaat niet gebaat bij
enige vorm van differentie.

Alle relatie abjectie.
Ik laat de huid van mijn botten druipen
om me vervolgens voor mijn vlees te schamen.
Het is geen zonde,
Adam,
om te ademen.
Er is niets onvolledigs aan onpuur zijn,
behalve puriteitsideologie.

Ik ben niet benaderbaar door mediatie,
mijn lichaam behelst geen decoratie.
Ik treed op als geheel theater,
(een) collectief,
inclusief
bühne, publiek en beeldvorming.
Er is geen buiten context voor mijn voorstelling.

Algemeen probleem met reductie:
ik ontken, ik herhaal, ik ontken
de sublimatie van negatie.
Er is géén appropriatie, enkel
approximatie. Ik sluit je
in mijn armen in omhelzing
als vlezig wezen, weerloos,
maar open voor iedere
contaminatie.



Derrida

Spijststof

Willem Vernooij

In de rubriek Spijststof reflecteren redactieleden op een vroegere haat of liefde voor een denker, die inmiddels omgeslagen is in het tegendeel.

Jacques Derrida staat onder andere bekend om zijn noties van iterabiliteit en supplementariteit. Dit eerste houdt ruwweg in dat iets pas betekenis bezit als het herhaald kan worden in een andere context. Het tweede houdt in dat een concept pas als zodanig kan bestaan door de toevoeging van iets waar het eigenlijk zonder zou moeten kunnen. Zo zou 'natuur' zonder 'cultuur' moeten kunnen, maar besmetten de twee elkaar desondanks. Ook deze begeleidende tekst is een supplement op de eigenlijke rubriek.

Daarom heb ik mezelf alle mogelijke vrijheid toegeëigend om aan de hand van verschillende auteurs/muzikanten, et cetera een mozaïek te maken van citaten om mijn haat-liefde verhouding met Derrida te illustreren.

(a) In mijn jongere en meer kwetsbare jaren gaf mijn vader mij een advies dat ik sindsdien niet meer uit mijn hoofd heb gekregen. “Wanneer je de noodzaak voelt om te geloven in iets,” zei hij tegen mij, “onthoud dan dat niet iedereen het voorrecht heeft gehad om Derrida te bestuderen.”

(b) Het verhaal tot dusver: ik ben een luie donder, die na de eerste alinea al de noodzaak voelt om het voorafgaande samen te vatten. En in het ontwijken van de taak die me te wachten staat, om te zeggen dat het me spijt dat ik deze denker ooit haatte, draai ik eromheen.

(c) De daadloosheid waar ik van houd is niet die van een luiwammes die met z'n armen over elkaar zit in totale passiviteit, maar die van een kind dat altijd in beweging is zonder iets te doen, en die van een stumper die afdwaalt van het

(a) “In my younger and more vulnerable years my father gave me some advice that I’ve been turning over in my mind ever since. ‘Whenever you feel like criticizing anyone,’ he told me, ‘just remember that all the people in this world haven’t had the advantages that you’ve had.’” – F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby*

(b) “The story so far: In the beginning the Universe was created. This has made a lot of people very angry and been widely regarded as a bad move.” – Douglas Adams, *The Restaurant at the End of the Universe* uit de serie ‘A Hitchhikers Guide to the Galaxy’

(c) The indolence I love is not that of a lazy fellow who sits with his arms across in total inaction, and thinks no more than he acts, but that of a child which is incessantly in motion doing nothing, and that of a dotard who wanders from his subject.

onderwerp. Ik houd ervan om mezelf te vermaken met kleinigheden, om honderd dingen te beginnen en nooit iets af te ma-

(d) Daarbij heb ik altijd gehuiverd voor de daad van het beginnen. Voor het eerste woord, de eerste aanraking. De onrust wanneer zich de eerste zin moet vormen, en na de eerste de tweede. Dus kopieer ik andermans frasen, itereer ze als de mijne en supplementeer wat ik niet kan veranderen.

(e) Ik leerde van hem dat tegenstrijdigheid vaak het duidelijkste pad naar de waarheid is.

(f) Het meest pijnlijke is jezelf te verliezen in iemand te veel bezinnen, opdat je vergeet iets te doen met jouw inzichten.

(g) En daar, te het midden van alle verwarring, ontdekte ik in mij een onoverwinnelijke verwondering.

(h) Vanuit dit perspectief ontdekte ik dat een grondige leugen nooit buiten een universele waarheid bestond. De leugen introduceert de waarheid. Banaliteit huldigt de verwondering. "Ik kan met zekerheid zeggen dat ik niet begon met leven, totdat ik mezelf beschouwde als een overledene."

I love to amuse myself with trifles, by beginning a hundred things and never finishing one of them, by going or coming as I take either into my head, by changing my project at every instant, by following a fly through all its windings, in wishing to overturn a rock to see what is under it, by undertaking with ardor the work of ten years, and abandoning it without regret at the end of ten minutes; finally, in musing from morning until night without order or coherence, and in following in everything the caprice of a moment." – Rousseau, *Confessions*

(d) "Ik heb altijd gehuiverd voor de daad van het beginnen. Voor het eerste woord, de eerste aanraking. De onrust wanneer zich de eerste zin moet vormen, en na de eerste de tweede." – Erwin Mortier, *Godenslaap*

(e) "I learned from him that often contradiction is the clearest way to truth." – Patti Smith, *Just Kids*

(f) "The most painful thing is losing yourself in the process of loving someone too much and forgetting that you are special too." – Hemingway, *Men without Women*

(g) "In the midst of winter, I found there was, within me, an invincible summer." – Albert Camus, in 'Return to Tipasa' in: *The Summer*.

(h) From this point of view, Rousseau knew that death is not the simple outside of life. Death by writing also inaugurates life. "I can certainly say that I never began to live, until I looked upon myself as a dead man." – Jacques Derrida, *Of Grammatology*