

Splijtstof
Jaargang 51, nummer 2

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

Mireille Kouevi en Max Schmermbeck (hoofdredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Saar Boter, (beeldredactie), Marije Dümmer, Charlie Harden-Sweetnam, Dani Lensen, Tim Michels, Samuel Peelen, Eva Pogosyan, Laura Schranz en Jochem Snijders.

Bestuur

Paula Müller (voorzitter), Capucine Guimbal (secretaris), Joris van der Meere (penningmeester), Sophie van der Heijde (interim penningmeester)

Adresgegevens

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

redactie@splijtstof.com

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

Splijtstof heeft tevens een postvakje bij de receptie van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15.30) en een eigen kantoor (E14.19).

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 Ted van Aanholt.

Illustratieverantwoording

De illustraties op de cover en in deze editie van Splijtstof zijn gemaakt door Saar Boter.

Inhoudsopgave

Editorial.....	7
<i>Max Schmermbeck</i>	
Racial Segregation in Brazil.....	9
<i>Tallyne Vasconcelos Souza Gomes</i>	
Philosopher Abroad - Living in Morocco.....	19
<i>Niek Kerssies</i>	
Think before you Flink!.....	25
<i>Laura Charlotte Schranz</i>	
Zoom lectures, and how they impact philosophy education.....	31
<i>Sarah Hanning and Cosmo van de Luitgaarden</i>	
The Metaphysics of Techno.....	42
<i>Max Schmermbeck</i>	
Friedrich Nietzsche en de luxe van Epicurus.....	47
<i>Dani Xavier Lensen</i>	
Off the Record - Saar Boter.....	61
<i>Samuel Peelen</i>	
Book review - <i>The Art of Seduction</i>.....	65
<i>Mireille Kouevi</i>	
Filosoof op de arbeidsmarkt - Jeroen Schokkin.....	71
<i>Marije Dümmer</i>	

Editorial

One of the remarkable consequences of studying philosophy is that it starts to gradually emerge all around you, all the time. The aspiring philosopher enters a peculiar situation by realizing that the smooth fabric of reality is often a mere façade containing a fascinating array of contingencies and paradoxes. Such a position allows for endless amazement and wonder, where the depth of thinking and the surface of everyday life become intertwined. This seeps through the cracks of the most mundane experiences, because even they are continuously connected to deep philosophical questions; how can I live a responsible and happy life? How do I engage with other people? Which things are meaningful to me, and which things leave me untouched? Who am I? Who do I want to be? Burdened with these immense and unsolvable questions, we go into the world, gain insights, and re-think our assumptions on the basis of our experiences. *Philosophy is everywhere, one just has to see it.*

This does not mean that the philosophical life is composed of nothing but the cheerful examination of the world. Philosophical questions are often difficult and irritating little monsters who torment our psyche and prohibit us from thinking clearly. They require careful consideration, meticulous attention and continuous re-thinking. You cannot rid yourself of them, you have to *play* and *experiment* with them. I think that a philosophical life can best be characterized in such a playful way, rather than the ability to summarize Hegel's *Phenomenology of Spirit* in under five minutes. Living a philosophical life entails the willingness to grapple with big and difficult questions through a playful attitude which allows for experimentation and creativity. It means facing the frictions, contradictions and contingencies of life head on, instead of obscuring their presence by pretending they don't exist.

This kind of experimentation and thirst for new ideas is what Spltjstof is all about, which is why I became interested in joining the magazine after arriving at Radboud University about a year ago. My name is Max Schmermbeck, and I am Spltjstof's new editor-in-chief together with Mireille Kouevi. After having studied in Utrecht and Tilburg, I have arrived at this lovely university in order to pursue a research master's degree in metaphysics and philosophical anthropology. Since I love writing, teaching and researching, I did not hesitate when the opportunity to join Spltjstof presented itself to me and I hope to contribute to a myriad of future publications and projects for the magazine. Philosophically, I am interested in challenging and updating the ways in which we think about reality, drawing on a variety of thinkers in order to question essences and traditions. In order to give you a sense of who

I am and the kind of work I do, I have chosen to include my text 'The Metaphysics of Techno' in the current edition. In this piece of writing, I use a metaphysical perspective to interpret techno music as a creative form of subjective experimentation, which hopefully gives you a sense of my ambitions, interests and influences.

Coming into the position of editor-in-chief without any experience at the magazine, I am still trying to find my way in our dynamic and international team of editors and contributors. Of course, this is never an easy task, but I am lucky to be working with a talented and dedicated group of people who have helped me to settle into my role. Together with this team and my fellow editor-in-chief Mireille, I want to encourage young writers and thinkers to share their ideas with a wider audience and gain new experiences in the world of philosophy and publishing. In doing so, I hope we can help them along the way in this fascinating and strange journey we call philosophy.

The edition of *Splijtstof* currently in front of you is our first attempt at carrying out that task. As you will see, it combines the free and experimental attitude which is central to the magazine's identity with some of the rubrics and editorial features our most loyal readers have come to expect over the years. Reflective academic writings, such as Nietzsche's relation to Epicurus (Dani Lensen) and a Nietzschean-inspired artistic practice (Marije Drümmer, interview with Jeroen Schokkin) intersperse shorter and opinionated pieces, which feature a fierce critique of flash-delivery (Laura Schranz), an exposition of life as a young researcher in Morocco (Niek Kerstens), and much more. Even though many of the editors responsible for writing and editing the texts in this issue have just joined the team, I am proud to say that we have managed to cover a wide variety of topics and styles which together compose a colourful and insightful publication. So without further ado, please enjoy this current edition of *Splijtstof*!

Max Schmermbeck
Editor-in-Chief

Racial Segregation in Brazil

How Colonial Interpretations of Human Nature Have Been Used to Enable Racism in a Culturally Diverse Country

Tallyne Vasconcelos Souza Gomes

Content Warning: This paper refers to sexual violence as a result of racism

“To be an oppressor is dehumanizing and anti-human in nature, as it is to be a victim” (Hooks, 2015). In this quote, the author bell hooks shows how the subjugation of an individual or a group is a way of excluding them from the condition of being human. The very definition of “the human” has changed over history, often being used as a mechanism of maintenance of the *status quo*, which goes to show that there is no neutral point of view when it comes to the conceptualization of human nature. Taking that into account, this paper will argue that human nature is a social construct often used to support certain political views and forms of domination of one group over another. Racism will be the focus of my analysis as it is one of the possible misconceptions about human nature that can be used by articulations of hegemonic power.

Understanding human nature as a social construct helps comprehend political and social injustices, as well as why and how they were developed and maintained. With that in mind, this paper aims to show that deterministic ideas of human nature might mislead people into thinking that the plurality of human identities is not possible for society. Therefore, reflecting on how humanity is not really doomed to such a determinism helps us understand that overcoming dehumanization is possible once people engage in new articulations and interpretations of identity and knowledge.

Ever since groups started conquering and subduing one another, people have developed theories on race that determine specific groups as inferior. This categorization is not an issue that only influenced past societies — one can see how conceptions of race and gender that were very prominent in the past still play a role in how discrimination takes place nowadays, which will be exemplified in further sections of this text.

With that in mind, this paper will investigate how the domination and racism established in colonial times have shaped Brazilian identity, bringing up consequences that can still be seen in how segregation takes place in present times. Brazil was chosen as the subject of analysis because it was the American country that received the highest number of enslaved people from Africa between the 16th and 19th centuries (Buchholz, 2020). Also, the racist articulations that took —and still take— place in Brazil were developed in

a meticulous and well-structured manner, which resulted in disguising the problem of racism and allowing many people to believe the myth that racism is a foreign issue.

The paper will combine different philosophers and their perspectives on ontology, epistemology, and power surrounding colonialism in order to offer alternatives to overcome it. I will first explain how power structures take place to establish domination; then I will cover the different aspects of how racism is articulated in Brazil using the example of domestic workers as the focus of this analysis. I will then conclude by highlighting the relevance of this discussion (of racism and its relations to deterministic conceptions of human nature) for society as a whole.

Power structures, their articulations and the different layers of domination

When conquering other countries, Western European nations that were leading the project of modernity developed their own narratives to justify colonisation by working on concepts of inferior races and the idea of a “true” (white and European) human nature (Waso, 1996). These views were sustained by discourses that were present since the times of Aristotle, who claimed that some people were free and entitled to be rulers while others were naturally born to be enslaved (Levin, 1997). Here one can see an example of how the definitions and categorizations of human essence can be articulated to define inferiority and superiority and therefore sustain systems of oppression. The belief that some people were inferior made their enslavement seen as necessary because they could not do any better — they were incapable of being civilized, closer to animals than to humans, and born to be slaves.

The belief that some people were inferior made their enslavement seen as necessary because they could not do any better — they were incapable of being civilized, closer to animals than to humans, and born to be slaves.

These colonial relations can be observed in Edward Said’s book *Orientalism*. Said defines Orientalism as a hegemonic discourse that allows Western nations— or the Occident— to exercise their authority and domination of the “Orient”, and as an epistemological and ontological differentiation between “Orient” and “Occident” (Said, 2019). He also explains that Orientalism cannot be fully understood if it is not seen as discourse, meaning a way of constructing knowledge (social, political, cultural) about something.

Said's analysis focuses on the Middle East, but his theory of what constitutes Orientalism can also be applied to other non-Western nations that have been evaluated and objectified by Western nations. From Said's perspective, the idea of the Orient, or more generally the "outsider", or ontological Other, is a Western creation that does not necessarily correspond to reality, and it is created to serve the purpose of Western domination over the "outsider" nations. In understanding this, one begins to notice that colonial power is not only exercised through force but that it also takes place in other dimensions such as the epistemological (through invalidation of knowledge production), and even psychological (self-esteem), as will be shown in further sections of this paper.

In his essay *The Subject and Power*, published in 1982, Michel Foucault claims that, in order to understand power relations, one has to analyse a five aspects:

1. system of differentiations: which is related to how one acts upon the actions of others to establish some form of superiority, such as status or privilege;
2. types of objectives: meaning what drives the oppressors to exert power, which in the case of colonization can be the desire to obtain political hegemony;
3. instrumental modes: characterizing how power is going to be imposed — by "the threat of arms, by the effects of speech, through economic disparities" (Foucault, 2020) and so on;
4. forms of institutionalization: which relates to the hierarchical structures of society and how they are organized;
5. degrees of rationalization: constituting the rationale behind the elaboration of power, such as the development of the notions of a superior race.

By describing these components, Foucault shows that power is not a given or a fixed entity; it is a well-structured and strategic form of domination that, in order to function, needs to be acted upon in order to create its own narrative to support its basis. With the analysis developed by Foucault on power structures, one can understand the different layers in which the exercise of power can be organized and circumstantially adjusted to satisfy some form of state control (colonialism in this case). These articulations guided colonialism in the definition of the Self —the subject of the discourse, that which constructs notions of identity of one's own group and foreign ones— and the Other —the object, the foreign existence defined by the Self through exclusion. The denial of the Other's humanity works as a tool that reaffirms the Self's identity and legitimised its actions (Aparecida Carneiro, 2005). And while the Self establishes its sovereignty, the Other is deprived of its autonomy, being therefore unable to claim its own identity and ontological resistance.

By analysing structures of racism, one can see that the black person — the Other in this equation — is only defined in relation to white people. As stated by Frantz Fanon: “their metaphysics, or less pretentiously their customs and the agencies to which they refer, were abolished because they were in contradiction with a new civilisation that imposed its own” (Fanon, 2021).

Even though a lot of people tend to believe that Brazil’s miscegenation was the result of amicable and loving relationships among those of different races, it actually happened mostly through the rape of black and indigenous women.

The consequences of colonial relations in Brazil

The aforementioned strategies were followed as a “general recipe”, but it would be naïve to assume that racism worked uniformly in formerly colonized nations. The Brazilian philosopher Lélia Gonzalez differentiates between two racism strategies that took place during colonial times: open racism and disguised racism. According to her, the former is the approach taken by Anglo-Saxon colonies, and it is characterized by miscegenation as something inconceivable since the colonizers wanted to maintain their white purity.¹ Here, racism worked via clear segregation of non-white people, while in Latin America, the second strategy —also called racism through abnegation— was predominant (Gonzalez, 2020).

A description of some colonial relationships that were held in Brazil will be performed now to illustrate how racism through abnegation came about. In Brazil, there were different roles an enslaved woman could be forced to perform: for example, some of them worked in the plantations with the men, while others — called *mucamas* — worked in the house, taking care of chores and raising their master’s children. An additional “job” they often had to take was to be the object of the master’s desires (meaning that they would be raped), which often resulted in them having mixed-race babies that would never be considered white or enjoy the same privilege as the master’s legitimate children.

Even though a lot of people tend to believe that Brazil’s miscegenation was the result of amicable and loving relationships among those of different

1 It is important, however, to highlight that rape of enslaved women still took place. Sexual violence is, after all, another form of establishing domination and taking away the humanity and autonomy of a being who is objectified on so many levels.

racism, it actually happened mostly through the rape of black and indigenous women. In fact, interracial marriage was not even allowed: Gonzalez writes that a document from the end of the 18th century demanded that a captain had his jobs and privileges taken away by the vice king because he had “stained his blood” by marrying a black woman (Gonzalez, 2020).

Additionally, people tend to think that the *mucamas* had a privileged position in comparison to the plantation workers based on the assumption that the work done by the *mucamas* was somehow lighter and less abusive. There was also the belief that the *mucamas* accepted their fate of raising the master’s kids and being treated as a sexual object, but in reality, they did not have a choice in any of this. They often had their children taken away and in the case that they refused to perform their work, they would be tortured and/or killed (Gonzalez, 2020).

These misguided beliefs that certain enslaved individuals had choices and privileges are related to what Gonzalez calls a historical lie, which comes from the assumption that the enslaved passively accepted their conditions because their masters were thought to be amicable and generous (Gonzalez, 2020). This also led to assuming that miscegenation was a natural process instead of a forced one, which as a whole characterizes the type of segregation that hides behind a mask (racism through abnegation) and also propagates the idea of racial democracy—a term that in this paper will refer to the misguided notion that there is equality among races. In further sections, examples will be shown of how the belief in the overcoming of the hierarchical structures of race present during colonial times contradicts the reality of Brazilian society through the analysis of one of the most marginalized groups in Brazil: the domestic workers.

The information outlined above demonstrates one reason why many people in Brazil believe that racism is a foreign problem. They associate the country’s cultural diversity with equality, but, in reality, even though Brazil was indeed influenced by many countries in Europe, Africa and Asia at different periods in history, that diversity was never reflected in terms of opportunity and quality of life in Brazilian society.

It is important to know that this problem also bears consequences today. In 2019, 36.1% of white Brazilians between 18 and 24 years old had access to university, while only 18.3% of black people in the same age group had the same opportunity. Those are not the only disparities: in 2018, 75.7% of the homicide victims in the country were black (Moreno, 2021).

Death beyond the corporeal: the concept of epistemicide

Coined by Boaventura de Sousa Santos, epistemicide (in Portuguese *epistemicídio*) is “one of the most efficient instruments of ethnic/racial

domination” as it denies the existence of the oppressed as epistemic subjects (Aparecida Carneiro, 2005). It also works by devaluating and eliminating the forms of knowledge produced by such groups. Carneiro considers epistemicide to be the *modus operandi* (mode of operating) of the colonial system and explains that it differs from genocide because it is not categorized as the elimination of bodies but rather of their intellectual existence.

When Carneiro talks about power, she mentions how colonialism established itself among other things by diminishing the culture of the Other and claiming that they were incapable of possessing knowledge. This would put the colonized in a place of needing tutoring or domestication, a process that would turn them into civilized beings. The epistemicide generated by a Eurocentric model of thinking disqualifies the types of knowledge possessed by the dominated people while also exercising intellectual inferiorization and denying access to quality education that could provide the Other with tools to not only possess but also be a producer of knowledge (Aparecida Carneiro, 2005).

Without intellectual work, oppressed people cannot create the mechanisms that will allow them to liberate and decolonize themselves and go from being an object to being subjects.

In addition to and as a result of all these factors, epistemicide also works on a psychological level on the individual’s self-esteem. That is because all these conditions influence them to turn their backs on intellectual/academic work since they have been taught to believe that such careers are not “right for them”. The lack of identification with producers of knowledge hinders their interest in engaging with the construction of knowledge (Teixeira, 2021). This is an example of how the deterministic ideas of human nature spread by colonialist practices make people feel like there is no alternative to the current hegemonic ideologies.

As bell hooks and Cornel West said in their book *Breaking Bad — Insurgent Black Intellectual Life*, “Yearly, I see many brilliant young scholars turn their backs on intellectual work because they feel so diminished in institutions because they feel their voices are not valued in the larger society” (Hooks & West, 2017). They also point out that this is not only a loss on a personal level: without intellectual work, oppressed people cannot create the mechanisms that will allow them to liberate and decolonize themselves and go from being an object to being subjects. This all ties back to the aforementioned idea that

the colonial definitions of human nature, when assumed to be essential, can mislead people to think that the current ideologically dominant system is the only possible outcome for society and that changing the status quo is impossible.

“She is like part of the family”: analyzing the condition of black women as reflected in the lives of domestic workers

After explaining how hegemonic power is established and the intricacies of its effects, the discussion will now shift to the conditions of the black female workers in Brazil nowadays to illustrate how they constitute consequences that are rooted in the aforementioned aspects of colonialism. This part of the population will be the focus because they suffer from both racism and sexism that resulted from the image that was created to represent their identities during colonial times, which culminated in them being one of the most marginalized and dehumanized groups in Brazilian society.

The abolition of slavery, rather than being a solution, constituted the transition from the condition of formal to informal slavery. Black people, still suffering from the established hierarchy of races that deemed them inferior, were doomed to keep working for their previous masters due to a lack of better opportunities (Teixeira, 2021). After slavery was abolished, between the end of the 19th and the beginning of the 20th century, 70% of the formerly enslaved women joined the workforce as domestic workers, a type of labor that is often not considered a “real job” and is characterized by having very precarious conditions (da Costa Furno, 2016). Activist Preta Rara stated that Brazil is the country with the highest number of domestic workers in the world, with an average of 3 maids for every 100.000 habitants (Preta-Rara, 2019).

In addition to the inferiorization of the job title, the work relations that domestic workers are subject to are similar— to an extent— to the relationship between master and slave. Many of these women were forced to live in their bosses’ houses, sleeping in a place called the “maid’s bedroom”— a room still present in many residential buildings in Brazil —, which can be as small as three m² (Zaremba, 2018). Living at their boss’ house not only guarantees that they can start working as early as possible and finish only late at night after everyone has had dinner and the boss’ kids are asleep, but it also makes them more vulnerable to sexual assault (Teixeira, 2021).

The “maid’s room”, as well as being incredibly small, is always placed near the kitchen and utility room, displaying another dimension of the hierarchical structures present in the relations: the hierarchization of physical space. The maid’s living area is next to her working space, and the access to the remaining rooms in the house is reduced to her working activities. Another item present in this segregation of physical space is the existence of

social and service elevators also present in residential buildings: maids and workers, in general, are only allowed to use the service elevator, whereas residents and visitors are allowed to use the social one (Teixeira, 2021).

The fact that these women have been present in the daily life of the families they work for and that they have lived in the same (although segregated) space since colonial times result in the misguided idea that they are “part of the family”, a sentence often repeated by the families that hire them (Teixeira, 2021). There are two problems with this attitude: 1) the misguided notion that there is affection involved in that relationship contradicts the hierarchical relations present in such environments, and 2) it allows the discrepancy and abuse in those relations to be masked and presented with some level of equality, which relates to Gonzalez’ previous discussion about how racism works through abnegation in Brazil, hiding behind false ideas of equality.

Dehumanization only works through and justifies itself by the belief that there is a subhuman category.

Conclusion

One can understand how colonial power creates colonized identities and the current consequences for black people in Brazil. It is possible now to recognize that colonialism was not a given but rather a very well-elaborated structure, so much so that people would believe that the abolishment of slavery solved all or most of the problems (since people tend to think that power is exercised only through force and do not take into account its nuances).

Dehumanization only works through and justifies itself by the belief that there is a subhuman category. This paper has shown that these notions of dehumanization are deliberately constructed for the benefit of privileged groups, such as white European males in positions of power. The understanding of racism as a result of misconceptions of human nature that fits into certain articulations of power, rather than as an ontological fact, is crucial for the dismantling of racist practices and beliefs.

The recognition of these power structures, as well as understanding that colonial conceptions of human nature do not have to be the norm, is extremely important, but there is still a long way to go in order to form a strong counter-hegemony that will allow society to establish a more just society where different voices can be heard. Further analysis of how modernity and colonialism have perpetuated dehumanization has yet to be developed, as one of the steps to decolonizing history and politics.

Racism through abnegation and the myth of racial democracy allows people to think that the problem has been overcome while also making it hard

for a counter-hegemony to arise because of the consequences of epistemicide. As pointed out by the writer Ngũgĩ Wa Thiong'o, "economic and political control can never be complete or effective without mental control. To control a people's culture is to control their tools of self-definition in relation to others" (Wa Thiong'o, 1986).

Without the tools for creating their own epistemology, the liberation of black people from the social, political, and psychological consequences of colonialism becomes a much bigger struggle. Society is lucky enough, however, to have the works of Gonzalez, Carneiro, Fanon, and so many others that were capable of identifying the colonial power structures, understanding how they were formed, the harms they have caused and the importance of finding alternative means to achieve a more egalitarian way of living together.

Bibliography

Acayaba, Cíntia, and Léo Arcoverde. 2020. "Murders of Black People Increase by 11.5% in Ten Years and Murders of White People Decrease by 12.9%, States the Atlas of Violence." G1: Globo's News Portal. Translated by me. Accessed October 09 2021. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/08/27/assassinatos-de-negros-aumentam-115percent-em-dez-anos-e-de-nao-negros-caem-129percent-no-mesmo-periodo-diz-atlas-da-violencia.ghtml>.

Buchholz, Katharina. "Infographic: The Countries Most Active in the Trans-Atlantic Slave Trade." Statista Infographics. Published June 19, 2020. <https://www.statista.com/chart/22057/countries-most-active-trans-atlantic-slave-trade/>.

Carneiro, Aparecida Sueli. "The construction of the Other as Non-Being as a Foundation of Being." Translated by me. PhD diss., University of São Paulo, 2005.

Costa Furno, Juliane da. "The Long Abolition in Brazil: Recent Changes in Domestic Work." Translated by me. Master Thesis, Unicamp, 2016. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/305652>.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*, trans. by Richard Philcox. Penguin Books, 2021.

Foucault, Michel. "The Subject and Power." In *POWER: Essential Works 1954-1984*, trans. by Robert Hurley, edited by James D. Faubion, 326-348. S.I.: Penguin Books, 2020.

Gonzalez, Lélia. *For An Afro-Latin-American Feminism: Essays, Interventions and Dialogues*. Translated by me. Edited by Flavia Rios and Márcia Lima. Rio De Janeiro: Zahar, 2020.

Hooks, Bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: Routledge, 2015.

Hooks, Bell, and Cornel West. *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2017.

Levin, Michael. "Natural Subordination, Aristotle On." *Philosophy* 72, no. 280 (1997): 241–57. <https://doi.org/10.1017/s0031819100056862>.

Moreno, Ana Carolina. "Rates of Young Black People with Access to Higher Education Increase, But Still Represents Only Half of the Number of White Students." G1: Globo's News Portal. Translated by me. Accessed October 09, 2021. <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/11/06/taxa-de-jovens-negros-no-ensino-superior-avanca-mas-ainda-e-metade-da-taxa-dos-brancos.gh.html>.

Nguĩ Wa Thiong'o. *Decolonising the Mind : The Politics of Language in African Literature*. London: J. Currey ; Portsmouth, N.H, 1986.

Preta-Rara. *I, domestic worker: the Maid's Bedroom are the Modern Slave Quarter*. Translated by me. Belo Horizonte, MG: Letramento, 2019.

Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin, 2019.

Teixeira, Juliana. *Domestic Work*. Translated by me. São Paulo: Jandaíra, 2021.

Waswo, Richard. "The Formation of Natural Law to Justify Colonialism, 1539-1689." *New Literary History* 27, no. 4(1996): 743–59. <https://doi.org/10.1353/nlh.1996.0057>.

Zaremba, Júlia. 2018. "The Maid's Room Has Become Rare In Architectural Projects But the Separate Bathroom Still Exists". Folha de São Paulo. Translated by me. June 9, 2018. <https://www1.folha.uol.com.br/sobretudo/morar/2018/06/1971353-quarto-de-empregada-e-raro-mas-banheiro-de-servico-resiste-na-planta-atual.shtml>.

Living in Morocco

Philosopher Abroad

Niek Kerssies

Last week my brother and his girlfriend visited Rabat. I had invited them to the campus where I live, just outside of the city. After I showed them around we walked through the lobby of the residential building that houses my apartment. Reaching the courtyard I heard a polite but urgent “monsieur...” behind me. The receptionist had gotten up from his desk and followed us. He told me that he was sorry but that this building was just for men, and I couldn’t bring a woman into my apartment.

Living in a foreign country is weird. And Morocco is not just a different country, it’s part of an entirely different cultural region. Living in a different country roughly within the West, I could try the local language but would probably always have the option to fall back on English. I could assume that when I need something, I buy it in a store, and that items in that store have fixed prices. I could assume that taxis are very expensive and should only be taken when you’re drunk, it’s late, and you’re out of options. Maybe I could assume that people respond to emails (like, at all. Ever). Here, further from home, such little streamlining assumptions tend to start to break down.

These examples seem like small and obvious things. And they are. In fact, none of them are even things I haven’t seen before while traveling to other countries. But it can be alienating when you try to live your daily life in such an environment, where you’re simply not sure of most things most of the time.

The problem you encounter is this. Being raised in a certain culture means being trained on norms, expectations, knowledge, etc. that allow members of that culture to become more predictable to each other and to interact effortlessly with their social world. This set of assumptions has grown organically and locally everywhere, subject to the processes of adaptation to specific environments, and to the random noise of arbitrary choices and memory imperfections. Therefore, since we didn’t always have the internet, any amount you travel in geographic distance will be accompanied by some amount of cultural difference.

Obviously. But that’s hardly ever what’s going through your mind while you’re trying to have a normal interaction with someone. So what ends up happening when two people from different cultures try to have a normal interaction is that both of them only discover that they were making assumptions about that interaction when these assumptions are violated. And they are violated because the other person’s assumptions are different. Most of

the time, the cultural scaffolding is invisible, and becomes visible only when broken. When it does, you can get a feeling that's common in dreams, where your reasonable expectations suddenly become unreasonable, and the simple thing you were trying to do suddenly becomes impossible.

This has happened to me here again and again, in social settings, on campus, in taxis, on streets, in comically byzantine bureaucratic processes, on markets, in bars, etc. It's also what happened when I tried to bring guests into my apartment. After the receptionist had made it clear to me that I couldn't bring a woman here, there was a brief pause. He looked at me with some sympathy and a suggestion that I was trying to do something understandable in private but obviously indecorous in public, like I had been rolling a joint. I looked back at him with genuine surprise at both the rule and the fact that it was actually being enforced. There was a moment of mutual hesitation that I've usually seen end in an awkward resort to smiling, and is sometimes met with angry frustration or silence. When it was obvious he wasn't going to make an exception we left and made different plans.

This has happened to me here again and again, in social settings, on campus, in taxis, on streets, in comically byzantine bureaucratic processes, on markets, in bars, etc.

The enforcement of these rules isn't as strong everywhere. Before Rabat I lived on the university's other campus in Ben Guerir, where dorms were mixed and hanging out in each other's rooms was normal. The security and morals on this campus are tighter, I'm told, because the crown prince is a student here (Morocco is a constitutional monarchy with a lot more emphasis on the monarchy part than ours). This tendency of officially illegal things to be more illegal in some places than others is typical of my experience of Morocco so far. It made me discover that I was raised in a country where there seems to be a clear distinction between legal rules, which are enforced legally, and social and moral rules, which are enforced socially. Here, these lines can be more fuzzy. I'll try to explain what I mean by giving some examples.

When I first arrived in the country, Ramadan had just started, and I was surprised to see that almost everyone, including students around my age, participated. Later, I was told that though some less devout people simply eat at home, a Moroccan eating in public during fasting hours will get into trouble with the police. A similar thing goes for alcohol; people tell me it's

illegal, but also it's available to buy in more or less legitimate establishments, and there are Western-ish bars in cities; yet at the same time a friend told me he was suspended from campus for a while because he was caught drinking wine. Someone else told me that the rule is that foreigners can apply for a license, which is practically impossible to get as a Moroccan "unless you know someone very close to the King." So is it illegal? Sort of. According to some. Sometimes. For some people. When it's enforced.

Another example is the rule forbidding me from bringing women into my apartment. It's part of a larger set of laws that prohibit any relations outside of Islamic marriage. Men and women can't stay in hotel rooms together unless they can show proof of marriage. Kissing in front of a police officer is considered risky. Queer people strictly don't exist (for some this can actually make it easier to get apartments together; something which only works in cities, where total social enforcement is less possible). Every time I ask Moroccans what kind of consequences these things can really have I get conflicting answers, ranging from nothing to the possibility of spending time in jail. Again, all of these things hold for Moroccans but less so for foreigners, for sub-Saharan foreigners more so than for me, and can be looser in cities than on the countryside, and looser in some cities than in others.

So what I was trying to say is that apparently I had this idea that legal rules are distinct from social rules, and furthermore that you can count on legal rules to be more or less universal and more or less always enforced. Whatever the truth of that assumption in the Netherlands, here it turned out to be another one of those assumptions that I discovered to have because it did not hold. From what I've seen in this country so far, the legal system is completely mixed with rules about how one should live their life. Things that are frowned upon, such as not participating in Ramadan and drinking alcohol, can have legal consequences.

I suppose this mixing has a lot to do with the fact that Morocco is a monarchy. The king is a figure of both moral and constitutional authority. The king is also Islamic. Respect for the king and religion are simply part of the law; being a good citizen is pretty much the same thing as being a good person. Then again, of course I've met a lot of Moroccans who would completely disagree with this. I've met students who will confess their atheism and criticism of the monarchy after a few beers (though they do so with a certain air of sacrilege), but there are also many who genuinely don't drink, intend to marry young, and generally seem to "stay out of trouble". Outside of the campuses, the latter attitude seems likely to be in the vast majority.

Thus far my life in Morocco has been often confusing, sometimes exhausting. I can't accuse it, though, of not always being interesting. And

despite the gauntlet through a weird invisible labyrinth of language, cultural and institutional barriers (not to mention the weather), I really am starting to grow meaningful relationships both with the people I've met here and with the different possibilities of a very different country. I haven't really thought about a point to these observations. But I guess that if you're reading this and, like me, you feel bad when you make compromises between what you want to do in life (for me, that's the research I'm able to do here) and the rest of life, or if in general you're intimidated by the thought of uprooting your current life and starting somewhere completely unknown, I can at least report that, if not always easy, it's certainly possible.

*Thus far my life in Morocco has been often confusing,
sometimes exhausting. I can't accuse it, though, of
not always being interesting*



Think before you Flink!

Laura Charlotte Schranz

Until recently, those craving a chilled beer or an ice cream late in the evening had to find their way through the cold to the closest *avondwinkel* (a convenience store open until late at night), steal from a roommate, or simply sit at home grieving their unfulfilled desire. Thanks to the ever so busy machine of modern capitalism, these dark days are over. If you live in central Nijmegen, that is. Your foods of desire find their way to you, wrapped in a brown paper bag, delivered by a flashy pink cyclist, so that you can devour your Ben and Jerry's double choc without having set foot out of the door or risking your house peace.

This way of quick service is already becoming more and more normal. Companies such as Flink, Gorillas, and Getir are vastly growing, establishing themselves as a simple way to get groceries without having to deal with the hassle of going to the store yourself. Currently, the range of goods is still too limited to replace regular grocery shopping for weekly needs, hence the focus lies on convenience items. Prospectively, however, the aim is to establish these quick delivery services as a real alternative that can compete with regular grocery stores. This shift can already be observed in the rapid expansion of the range of goods available, with new "regular" grocery items being added every week. I have worked at Flink for over six months last year, so I have decided to focus on this company in particular. Many points I make are applicable to other companies in the market, but focusing on Flink allows me to write from the perspective of a former employee.

Prospectively, the vision Flink has for the company's future entails two elements: the replacement of regular grocery shopping with on demand delivery, and that becoming normalized, meaning the establishment of a new normal. This new normal may sound convenient at first, but in essence it means that we subject mundane parts of our non-productive free time to the tireless optimization machine of capitalism. Admittedly, such a statement sounds bold at first. What I mean to point at is the underlying condition that pushes people to outsource tasks such as grocery shopping, creating the necessity for the service Flink offers in the first place.

Claiming that the customer base of Flink is one homogenous group sharing a common motivation to order would be an inaccurate generalization. And yet, having seen my fair share of customers during the time I worked there, I noticed that they can be divided into two rough categories: those ordering out of mere convenience, typically later at night, and people whose lives create a need for the freed-up time provided by outsourcing such

tasks. I want to mention that I recognize that there are more reasons why someone might be in need of such a grocery delivery service, such as mental or physical health concerns. Still, these are not the group of people that make up the majority of customers.

I have substantial issues with both groups mentioned, but for differing reasons. Let us first focus on the latter group. I mentioned previously that there is an underlying condition, a problem that Flink claims to be the solution to. Otherwise, why would so many people choose to do their shopping at a place that is significantly more expensive than other grocery stores, while providing less quality and, at least currently, barely any variety in the range of goods? They cannot all just be too lazy to go to the store.

Why would so many people choose to do their shopping at a place that is significantly more expensive than other grocery stores, while providing less quality and, at least currently, barely any variety in the range of goods?

The average customer in question here has a full-time job, sometimes with a partner who also works, which means that household tasks and any kind of leisure need to fit into the time available after work. The mentioned outsourcing is a way of making this free time more efficient. The underlying problem, then, must be a shortage of free time for the *life* part of work-life balance, which suggests that the regular 40-hour workweek is very consuming and heavy on most people. Heavy enough to intensely drain the worker and to make their free time precious, that is. Hence, we become careful what to spend it on. Mundane household tasks rarely provide the balance we crave, and consequentially feel like a waste. Since the mentioned time needs to fulfil two functions, providing leisure and stimulation but also completing any household work, outsourcing these perceived wastes of time becomes a welcome solution to the feeling of overwhelm. That way, Flink's service helps free up space for hobbies, social life, but also for other elements of work that now need to be squeezed into the little free time available. This leads me to a second element next to poor work-life balance: that for many people it is rather a work-work-life balance.

The 40-hour workweek, a social life and a smoothly run household were never meant to be juggled by the same person, considering they are essentially two full-time jobs. When this model came into existence in the early 20th century, the worker in question was typically a man whose wife stayed at home, handling all, from the capitalist perspective, non-work-related things

such as household tasks. Household chores are still not recognized as work, even though our feeling of overwhelm proves they certainly are. This is only one example of the invisibility of care work typically done by women. Even though I will not go into further detail, it is crucial to remember that the status and recognition of housework has a highly gendered dimension.

Normalizing the capitalist solution of grocery delivery presupposes accepting the capitalist problem the necessity arose from in the first place. This is on one hand the normalization of a workweek so draining that workers need to treat their free time as a precious, extremely limited good. We accept one having to decide between maintaining a household and having a life outside of work, which in consequence makes outsourcing “boring” tasks attractive. On the other hand, we also continue to erase household work as work. If we continue to expect people to handle two full time jobs, i.e. their employment and their household work at once, while also maintaining a social life, care work can never be recognized as the work it truly is. By accepting this situation as normal and turning towards services like Flink for solutions, we allow capitalism to profit twice. It can continue to cut us as long as it can offer stronger and stronger pain-killers, reaching into more and more parts of our lives to keep productivity high. Essentially, we produce value through increasingly more time spent at work, and then produce even more value by buying that time back, allowing capitalism to grow rapidly.

Therefore, it is not in the interest of capitalism to change anything about the current situation. Rather, the mentioned normalization of buying solutions for stress and overwhelm is a lucrative business. As the necessity for them continues to exist, using such services will become a habit and, over time, transform into a dependency. This phenomenon is not accidental; profit through habit-transformed dependence is precisely the business model of Flink and many other companies, generally known as venture capitalism. Vast sums of money are invested into companies that are predicted to be profitable at some point in the future. Thanks to these significant investments, those companies can lower their prices so drastically that they are able to force competitors out of the market, eventually gaining a monopoly. Apart from the need which pushes people to order, low prices are a further stimulation to generate a customer base as large as possible. With no competitors left, prices can slowly be raised. This shows how the carefully created habit reveals itself as crucial: The working week is so intense that people have an even harder time managing their housework and free time, hence they outsource tasks by using Flink, which is made extra attractive by low prices. This eventually becomes a habit, transformed into dependency, which causes them to stay despite increasing prices.

One may now ask the question if some demographics are not already living this new normal by taking advantage of grocery delivery services provided

by most big supermarket companies, and in what way Flink is different or more problematic than that. What makes Flink and comparable companies unique is the way they tie into the speed of our current time. Grocery delivery within a few minutes rather than a day, like it usually is, sets new standards for how much time is spent on certain tasks.

While this may seem insignificant at first, the accelerating speed of social change is a topic to be concerned about. Social change in this case is the (philosophical) idea that society develops forward through a transformation of cultural and social institutions, powered by human interactions and relationships. A small example of this is the way daily life is impacted by work and our attitude towards time unrelated to it, which can prospectively change even further through services like Flink.

Having your late-night snack cravings cured within minutes surely is very attractive, but unfortunately also highly unethical and, based on the customers I have encountered, oftentimes an act of hypocrisy.

German sociologist Hartmut Rosa links this acceleration of social change as a temporal dimension of modernity to the feeling of social alienation, burnout and even depression. These feelings stem from a state of not being able to keep up with the changes around us, resulting in pressure and stress. This acceleration is tightly intertwined with capitalist growth, which, as we have seen with the case of Flink, simultaneously creates the problem (too much work) and sells a solution (buying more free time), generating profit twice.

To conclude, let us finally focus on the other group of customers I mentioned at the start: the convenience shoppers. These people typically do not order because they feel overwhelmed or want to buy time, but rather due to the comfort and convenience such a service provides. Having your late-night snack cravings cured within minutes surely is very attractive, but unfortunately also highly unethical and, based on the customers I have encountered, oftentimes an act of hypocrisy.

Contrary to what might seem intuitive (as the prices are fairly high still), it is not the case that all convenience customers are careless bourgeois Nijmegenaren. Nijmegen is a young, progressive, and leftist town. Though this is of course only a very particular social bubble, the average Nijmeegse hipster will oppose capitalism, follow a vegetarian diet, thrift their clothes,

and have a (dusty) copy of the Manifesto somewhere in their room full of plants that smells like weed. In other words: ethical consideration in lifestyle choices and criticism of contemporary social developments is needed.

During my time as an employee, a so-called “rider”, whenever I delivered a heavy bag of assorted alcohol to someone whose door is plastered with progressive anti-capitalist stickers, I could not help but be a little cynical. Of course, it is not the individual’s responsibility to single-handedly stop capitalism, but since Flink only delivers to such a small radius around the city centre, the group of people even able to order is relatively small. This means that it is harder to relativise your position as an individual against the total amount of people doing the same, which is an often-encountered argument, à la “my small action does not matter, I am only one person.” This is a misconception; the customer base is still so small that one person makes a vast difference. Whether one single customer decides to place an order or not decides whether my former colleagues can go home on time or must do unplanned overtime. Flink’s policy is that every order will be delivered, and since they can be placed until 23:59 at night, sometimes we had to work up to an hour over the agreed shift ending.

I am aware that criticizing the working conditions comes from a place of great privilege, there are far worse jobs, concerning both intensity of labour and offered financial compensation. However, I am very confident that those caring about workers rights would fiercely oppose the situation at Flink, where extremely heavy, ill-fitting bags, having to bike in any kind of weather, and bad working hours are considered normal.

My concern goes further than that I dislike having to bike in the rain late at night so someone can have their pizza that I am confident they could have survived without. I worry about the implications of anticapitalism stopping at sacrificing one’s comfort and convenience, like the stickered door I delivered to symbolizes. This image of a hypocritical and weak left is shared, admittedly with greater resentment and stronger wording, by Slovenian philosopher Slavoj Žižek.

While I understand his sentiment, I am not yet cynical enough to call members of the left boring idiots that centre self-staging rather than the cause they fight for, being rewarded with approval by their equally progressive friends. I, of course, do not favour blaming the players if the game itself is rigged; our capitalist system does not allow us to act morally right in many cases. Especially from a class-conscious angle, critiques of consumerism should be taken with a grain of salt, since they are often too shallow by failing to grasp that some people do not have a choice and rely on cheap, “bad” things.

Still, it would be equally short-sighted to completely dismiss individual impact and responsibility. With the limits of this piece in mind, I will refrain from furthermore discussing the complex topic of individual agency and responsibility.

Let us return to Žižek and the problem of comfortable consumerism. Leaning onto Karl Marx, and German philosopher Sloterdijk, Žižek states that today's typical first-world subjects are the dupes of what he calls "ideological cynicism." The formula describing the operation of ideology today is not "they do not know it, but they are doing it," as it was for Marx. It is: "they know it, but they are doing it anyway." This mindset would mean that to "think before you Flink" is not enough; it must be 'think before you Flink, decide to care and therefore do not order.'

This mindset would mean that to "think before you Flink" is not enough; it must be 'think before you Flink, decide to care and therefore do not order.'

For Žižek, ideologies, as political discourses, are there to secure the voluntary consent of people about contestable political policies or arrangements. Yet, he argues, subjects will only voluntarily agree to follow such an arrangement if they believe this is their own subjectively free choice, and they might have done otherwise. Applied to our case of the person ordering at Flink, an essential condition of choosing to order is that the subject recognizes it as a choice and is convinced that they could have chosen otherwise. This ties back to the customer ordering out of feeling overwhelmed and thinking it is a choice, while it is not, since circumstances forced upon them push them to act.

In conclusion, the quick rise of grocery delivery is a doom in disguise, a capitalist medicine for a capitalist disease, without any intention to ever truly provide relief. Marketed as convenient and modern, normalizing such a service normalizes needing them and the conditions this stems from. Making the right choice in this case means two different things per customer group. If one orders out of convenience, *thinking before flinking* would entail not to order, while those whose circumstances force them to order must start to become conscious of this instead of accepting the solution offered to them. Developing a consciousness of the harm this capitalist growth poses to the working class is the first step towards effective change.

Zoom lectures, and how they impact philosophy education

Sarah Hanning &
Cosmo van de Luitgaarden

Everybody has been affected by the COVID-19 pandemic at least in some way. It has caused not only physical, but also mental, social, societal, and educational problems. For instance, many, especially younger, students struggled to keep up with school work as a result of the switch to online education. For university students this specific problem of an educational deficit might not be present to such a great degree. After all, they are expected to be independent and motivated. However, this move to online education, primarily in the form of Zoom lectures, has had its effects on students. Think for instance about how easy it is for students to browse other websites when the online lecture does not interest them anymore. In this paper, we aim to analyze the ways in which the technology of Zoom shapes the subjectivity of students, and how this influences philosophy education. In doing so we will uncover the effects that a societal move to Zoom lectures brings for students who study philosophy in an academic setting.

First, we will clarify the difference between in-person and online education through the medium of Zoom lectures. Subsequently, we will examine how digital technologies shape subjectivities, and more specifically, the way in which Zoom lectures shape subjectivities depending on their uses. Finally, we will show specifically the way in which digital technology mediates philosophical education, which is largely based on the reading of texts. Throughout this paper, we will mostly draw upon the insights acquired by Joris Vlieghe and Bernard Stiegler.

The difference between in-person and online education

As an effect of the Covid-19 pandemic, many schools and universities inevitably had to close their doors and switch from in-person classes to digital classes. For students, this meant that they no longer had to attend classes physically, and only needed to get their laptop and ‘simply’ click on a link in order to follow classes on their screen. We put ‘simply’ here between brackets, because in our personal experience attending online education does not necessarily have to be more accessible or simple than attending in-person education. Both physical and digital education have their benefits and disadvantages. Online education can pose additional challenges that educational institutions must consider. In this section, we will outline some features of

online and in-person classes and, discuss the problems and benefits of both forms of education. We will use this analysis to grasp the impact of technology on education later on in the paper.

Regular, in-person classes mostly look like teachers and students being together in a room at a university or school. The teacher can directly communicate with the students, and the students have to be physically (and mentally) present in order to follow the class and grasp information. They can also communicate directly with their teacher or peers by asking questions or chatting before, during, or after a course. In-person education therefore allows for human interaction and face-to-face conversations or discussions. Moreover, it requires both the teacher and the students to be physically present at the same time and location to learn and study. A physical class has a clear and definite ending time, which makes it difficult for students to leave the class at random times. Students can leave Zoom meetings, however, by means of a simple click. Therefore, face-to-face education ‘forces’ pupils to attend the entire class, unlike online education.

Digital education can come in many forms. Lectures can be recorded and put online for anyone to watch at any time, or lectures can be followed by means of Zoom or another platform that allows for the broadcasting of live classes. In this paper, we will focus on Zoom classes. During Zoom meetings, the teacher and students are *telepresent*, or virtually present (Vlieghe 2011, 134). They can perform actions in a virtual location which they also could have done in the same ‘real’ and physical location, in this case the classroom. In other words, students can attend classes from any place with internet connection, which makes digital education very flexible. Furthermore, students can either turn on their cameras or choose not to show themselves on camera during a class; it depends on what is expected from them by their teacher. Both the teacher and the students can speak or ask questions by turning on their microphones, which is done by clicking on a button or raising a hand. Furthermore, Zoom technology allows teachers to create so-called ‘Break-out rooms’, where smaller groups of students can discuss the learning material in a virtual space.

We believe that physical education provides students with more structure and guidance to stay focused. There is less distraction in a physical class than in an online class, where a student can easily leave a meeting and browse the internet. Moreover, in-person education creates a (professional) relationship between the teacher and students, since they can socially interact with one another in real life. This creates a stronger sense of a safe environment than an online class would. Human interaction is essential when knowledge needs to be transmitted.

However, for some pupils, the bar to ask questions is set higher in a physical setting. There is no such thing as anonymity in an in-person class,

and students might feel judged by their appearance, skin color, or gender. Online education decreases the potential hindrance of equal opportunities for self-development that bodily characteristics might cause (Vlieghe 2011, 132). Therefore, online education might be more accessible and inclusive because of its feature and the possibility of anonymity. Furthermore, as Vlieghe underlines, a digital classroom can create “new forms of community” and “a deepened ethical awareness” (Vlieghe 2011, 133). In an online setting, students can interact with people they normally would not engage with, and this results in “an attitude of unconditional hospitality” (Vlieghe 2011, 133). Moreover, it is argued that corporeal presence is optional in the academic realm. Authentic and true education should ideally be practiced as a disembodied activity (Blake 2000).

In an online setting, students can interact with people they normally would not engage with, and this results in “an attitude of unconditional hospitality”

Nevertheless, digital learning also has its downsides. If all education is merely offered online, students will miss out on specific social experiences that for example the university constitutes. Dimensions of social reality will never be experienced by young people if they are not ‘forced’ to go out and attend physical classes (Vlieghe 2011, 133). Drawing on Merleau-Ponty’s conception of the importance of the body, Herbert Dreyfus argues that digital learning and education are “mutually exclusive realities” (Vlieghe 2011, 133). As Merleau-Ponty noted, the embodied relationship that we have with the world, is a precondition for any meaningful action. Physical experiences precede our development of intellectual capacities (Vlieghe 2011, 133). According to Dreyfus, the corporeal presence of students and teachers is essential to education. He believes that one can only grasp a subject if one is truly physically present and has sensed or is confronted with the subject matter. Only then a student can truly engage with the learning material.

So, the main difference between in-person education and online education is the fact that one has to be corporeally present in order to follow physical classes. In contrast, digital education only requires the students and teacher to be virtually present, also referred to as being *telepresent* (Vlieghe 2011, 134). Both forms of education have their benefits and downsides, but often the environment of digital learning creates more space for distraction than a regular class does, since one can easily browse the internet or ‘leave’ a meeting. Moreover, face-to-face education creates a stronger sense of social cohesion in a classroom, because the students and teacher can communicate

directly during a discussion or break. Dreyfus, drawing on Merleau-Ponty's ideas on embodiment, also argues that corporeal presence is essential for the transmission of knowledge, since the embodied relationship human-beings have with the world gives meaning to all activities, including educational activities (Vlieghe 2011, 133).

However, online education can be more inclusive and accessible for students of all backgrounds since online classes can be followed anonymously. Students cannot be judged by their appearances. Furthermore, Vlieghe argues that a digital classroom can create "new forms of community" and "a deepened ethical awareness" (Vlieghe 2011, 133). In an online setting, students could interact with people they normally would not engage with, and this results in "an attitude of unconditional hospitality" (Vlieghe 2011, 133).

As such, we are conditioned by an artificial milieu, an environment that holds spatial and materialized memories which shape us, and this precedes our condition, a condition he terms as prosthetic.

How Zoom lectures shape our subjectivities

Drawing on the approach taken in the article "Education in an Age of Digital Technologies" by Joris Vlieghe, we aim to analyze the effects of the digital technology that Zoom constitutes. In particular, Vlieghe's discussion of Bernard Stiegler's technocentric approach, and his discussion of long- and short circuits are of interest to us here in the context of digital education. We contend that of the three authors discussed in this text (Flusser, Stiegler and Agamben), Stiegler's perspectives give us the most opportunity for an in-depth analysis of educational technologies and their effects on students and lecturers alike. This section will be about the use of Zoom in *any* educational setting. In the section after this, the use of Zoom in philosophy education will be looked at specifically.

When Bernard Stiegler discusses technology, he does so in a way that acknowledges that technologies are not just tools at our disposal that we can use. Instead, he stresses that technologies also constitute us in a fundamental way: they determine to a large extent the kind of beings that we are (Vlieghe 2013, 2; Vlieghe 2018a, 58). As such, we are conditioned by an artificial milieu, an environment that holds spatial and materialized memories which shape us, and this precedes our condition, a condition he terms as prosthetic (Vlieghe 2013, 11). His earlier mentioned technocentric perspective comes exactly from these elements.

As Stiegler sees things, technologies are *pharmaka*, which can both be cures or poisons (Vlieghe 2013, 11). Concrete technologies are not, by definition, good or bad: it all depends on how we make use of them (Vlieghe 2013, 11). What flows from this aspect of Bernard Stiegler's thought is an analysis of what makes a technology, a thing that is fundamentally constitutive of human beings, destructive or constructive. He frames this as the use of technology being either short-circuited or long-circuited. When the use of technology is long-circuited, we are not merely users or consumers of technology but are also co-producers and co-constructors of it (Vlieghe 2013, 12-13). As such, in the process of learning mastery over the technology at hand, we must learn about the history behind the use of a technology, and subsequently innovate with it (Vlieghe 2013, 12-13). When the use of technology is short circuited, we do not appropriate its history and innovate on the basis of this, and only mindlessly use a technology while letting it shape us uncritically (Vlieghe 2013, 13).

Now, education, as Kant defines it, is concerned with shaping human subjectivity. As Vlieghe eloquently explains: "I take education here in the sense Kant meant when he stated that it is only through education that we come to be the sort of beings we are. This is to say that the use of different educational technologies might go together with the coming into existence of an altogether different type of human subjectivity" (Vlieghe 2013, 2). As this quote shows, technology with its fundamentally constitutive nature must have a major role to play when it concerns education.

So, is the way in which we use Zoom for educational purposes generally long-circuited or short-circuited? Does the technology of Zoom allow students to learn without being poisoned by it? Can Zoom in an educational setting be a context in which the students actively engage with the learning contents and also co-produce the technology itself? The answer here depends on which perspective you view it from.

From the perspective of the lecturers doing Zoom seminars, it seems like the use of Zoom is generally long-circuited. Lecturers have enough experience with the practice of lecturing outside of a digital environment: repeated experiences with more traditional teaching technologies have taught them these skills. As such, the addition of technology like Zoom to the process of teaching seems to be a positive, co-productive development: the lecturing experience is not purely determined by the conditions of the technology under use, but the lecturers themselves are able to draw from experiences of prior teaching, from their *history* of prior physical teaching and their general digital literacy, and can at least in part shape the process themselves. That is especially relevant when it is considered that a Zoom lecture is, in essence, a way of transmitting knowledge visually and aurally (much like the traditional physical lectures), but with added possibilities. In addition to

being able to give the lecture as usual, Zoom allows lecturers to send links to useful articles or books in real-time, create randomized breakout-rooms for discussions with ease, and be flexible with regard to the time and location the lecture is held in. That way, Zoom can be used in a long-circuited manner. However, from the perspective of the students following Zoom seminars, the use of Zoom seems more short-circuited. When students are predominantly following lectures through Zoom, or only over Zoom, they are not sufficiently made aware of the possibilities that a traditional, physical didactic setting might have for them. To frame it differently, they are not sufficiently immersed in the history that lies behind this technology's use. For instance, they might notice that Zoom lectures severely limit teacher-student interaction, or that it is more difficult to discuss matters relating to the lecture with their peers. Even if Zoom offers opportunities for these things, students might not value or even think to value the possibilities that physical education had with regards to these things, and will subsequently not seek them out or appreciate them as much. In this sense, the use of Zoom by students can be short-circuited. This will lead to less overall interest in physical education, and may ultimately result in students and thus universities preferring digital classes over physical classes in every case.

In short, Bernard Stiegler analyzes technology as being constitutive of us. It shapes us profoundly in all kinds of ways: both for good, and for bad. That is what he refers to as technology's pharmacological character. Education is exactly about how we are, mentally and developmentally, constituted. Because of this, as we have shown, there is a clear link between education and technology. How technologies are used can either be long-circuited (constructive) or short-circuited (mind-numbing). We have shown that Zoom has a double potential here. It seems long-circuited from the teachers' perspective, while it seems more short-circuited from the students' perspective.

How technologies are used can either be long-circuited (constructive) or short-circuited (mind-numbing).

Digital technology and Philosophy Education

Philosophical education, in particular, is engaging in its relation to digital technology because it is largely based on the reading, the discussion, and the interpretation of texts. A typical philosophy seminar requires students to read a philosophical text beforehand, and during the class, these texts are discussed with other pupils and the teacher. The purpose of this discussion is to mentally enrich the student through an in-depth examination of the text

and not, for instance, to produce a mechanical recitation. In Stiegler's words: "teaching is not simply the transmission of knowledge, but of understanding" (Stiegler 2010, 108).

At this point, it is useful to introduce Gilbert Simondon's notion of individuation, since philosophical texts often aim for the process of individuation and thus lead to this. According to Simondon (whom Bernard Stiegler heavily draws from), individuation happens when we are transformed by the use of technology, in the sense that it realizes our potential and increases our potential to act (Stiegler 2011, 47). As we shall see, this process of individuation has an important historical-traditional dimension as well. Our memories are augmented and we can be transformed in such a way that we think differently, increasing our capacity for calculation, critique, and so on (Stiegler 2011, 47). This notion is relevant in this case, exactly because Stiegler analyzes writing as a technology with a pharmacological character (Stiegler 2011, 45; Vlieghe 2018b, 421)¹. It influences our subjectivity in both positive and negative ways through the same mechanisms that digital technology does. Note that this is closely related to the idea of long- and short-circuits discussed in the previous section: long-circuits produce individuation, whereas short-circuits produce dis-individuation (a loss of potential in us).

For Stiegler, education is part of humankind's history that is mediated and constituted by technology (Vlieghe 2011, 137). Certain techniques practiced in an educational setting, such as writing, memorizing, and exercising, allow for the process of individualization. According to Stiegler, every form of education is essentially a *grammatikè technè*, which translates as writing skill (Vlieghe 2011, 143). In school, pupils always reproduce and graft the lines that have been drawn by former generations in order to go through the process of individuation. This is also the case for all kinds of exercise for the sake of education, e.g., practicing math. Students then have to repeat specific actions or lines of thought that were already done by previous students or people. As Vlieghe puts it, "the practice of math education illustrates, according to Stiegler, very well what it means to be dependent upon a «memory support» that precedes and transcends the individual level, but has to be re-activated

1 "Grammatisation describes all technical processes that enable behavioral fluxes or flows to be made discrete (in the mathematical sense) and hence to be reproduced, meaning all those behavioural flows through which are expressed or imprinted the experiences of human beings (speaking, working, perceiving, interacting and so on). If grammatisation is understood in this way, then the digital is simply the most recent stage of grammatisation, a stage in which all behavioural models can now be grammatised and integrated through a planetary-wide industry of the production, collection, exploitation and distribution of digital traces" (Stiegler 2013, 32).

in order to continue the process of individuation in the first place” (Vlieghe 2011, 144). Therefore, education, is a vital part of the individuation process and should be protected and improved to take care of future generations.

Applying this notion of individuation to the case of philosophical education then, the ideal situation would be that a pupil reads a text at home and, after discussing it with his peers and with the teacher in a plenary setting, individuates him/herself in such a way that new potentialities are realized. The question is at this point whether the digital technology of Zoom mediates this ideal situation, in which the student is individuated by the reading of a text, in a positive or in a negative way. We use the word mediate here because, in essence, what is happening during hybrid philosophical education is that there is a double layer of technology standing between the student and philosophical understanding. In the first place, the student is confronted with a philosophical, alphabetical text, which to Stiegler is a kind of technology with a pharmacological character. But on top of this, the digital technology of Zoom over-determines the conditions under which this philosophical text can be read and interpreted.

In particular, the culture industries are a massive factor in hijacking attention away from education.

Following in Stiegler’s footsteps, we want to tackle this question in terms of immersion and attention. To Stiegler, these two things cannot be seen independently of technology: physical education and Zoom education go along with different types of schemes of attention and immersion.

In the case of physical education, the school tries to foster attention in several ways. First, as Stiegler points out, students have to remain seated for long periods of time, which forces their bodies to focus (Vlieghe 2011, 143). As we mentioned above also, writing plays a massive role in subject formation and individuation, but on top of this, it also fosters concentration (Vlieghe 2011, 143). In fact, exercise, more generally speaking, is always concerned with the *careful* repetition of what previous generations have given us, and this, of course, is crucial in shaping our attention as pupils (Vlieghe 2011, 143). All of these things taken together try to form the student’s attention appropriately, in order to make individuation possible.

In the case of Zoom education, however, attention is perpetually at war with other actors fighting for the student’s attention. Consider, for instance, that Zoom requires a digital device of sorts to access it. It is very easy to do other things on this electronic device while the online lecture is going on: on my laptop, I can open WhatsApp, I can browse my favorite website, do my homework for the next day, etc. In particular, the culture industries are

a massive factor in hijacking attention away from education. Vlieghe characterizes these industries as the sophists of our day: “[they] exert (psycho)power by monopolizing attentiveness through the use of psycho-technologies, such as television, videogames and the internet” (Vlieghe 2011, 142). They try to “soak up our available brain time” in order to gain control over how we are shaped as subjects (in other words, in order to control our (dis)individuation) (Vlieghe 2011, 142).

In conclusion, Zoom is not the ideal tool for conducting philosophical education. Individuation, which can be understood as a kind of subject-formation with a historical dimension, requires the appropriate and proper forms of attention for it to happen. Zoom, however, cannot foster attention appropriately because its nature allows inimical actors, especially the culture industry, to hijack available attention (or, as Stiegler calls it, brain time). That might all sound fairly abstract, but it boils down to this: philosophy education, which aims to shape students, requires the close-reading of texts. A traditional school environment allows for the attention necessary to conduct this close reading. However, a Zoom setting faces significant difficulties because of the ease with which other actors can intrude on your attention.

Conclusion

In short, both digital and in-person education have features that allow for the flourishing of the transmission of knowledge and the improvement of the learning process of students, and they both have downsides. Some scholars, such as Herbert Dreyfus, argue that corporeal presence is a fundamental part of education since the embodied relationship we have with the world, is a precondition for any meaningful action. Physical experiences precede our development of intellectual capacities (Vlieghe 2011, 133). Nevertheless, others argue that physical presence during classes is unnecessary since real and true education should ideally be practiced as a disembodied activity (Blake 2000).

Bernard Stiegler’s work shows that he takes a technocentric approach to the world. He believes that technologies shape us as subjects. He also argues that technologies, which he calls *pharmaka*, can either be good or bad for the development of human beings (Vlieghe 2013, 11). When we engage with technology and are aware of the historical background of a specific technology, the use of this technology is long-circuited since we are not merely consuming it but also co-developing it (Vlieghe 2013, 12-13). In that case, technology is good for us. However, when individuals merely use a short-circuited technology, they are unaware of its history, and the technology can be like a poison to them and shape them uncritically (Vlieghe 2013, 13).

We conclude that zoom education can come in two forms. On the one hand, teachers use their knowledge and experience regarding ‘traditional’ teaching, and therefore, they engage with the technology of Zoom. On the other hand, the technology conditions only partially determine the lecturing experience under use. However, the lecturers themselves can draw from experiences of prior teaching. However, attending Zoom lectures can also be short-circuited, especially from the students’ perspective, since they are unaware of the possibilities that traditional classes provide.

On the one hand, teachers use their knowledge and experience regarding ‘traditional’ teaching, and therefore, they engage with the technology of Zoom. On the other hand, the technology conditions only partially determine the lecturing experience under use.

Philosophy education through Zoom classes is practiced in a short-circuited manner and is, therefore, not the ideal way to teach philosophy. The individuation process cannot occur since Zoom, and the internet can ‘steal’ brain time. The possibility of close-reading texts in a digital environment, such as a Zoom class, decreases significantly. Thus, the main goal of philosophy education, which is shaping the students, cannot be adequately achieved.

Bibliography

Blake, Nigel. 2000. “Tutors and Students Without Faces or Places.” *Journal of Philosophy of Education* 34 (1): 183–96. <https://doi-org.ru.idm.oclc.org/10.1111/1467-9752.00164>.

Stiegler, Bernard. 2010. *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford: Stanford University Press.

Stiegler, Bernard. 2011. “Digital as Bearer of a New Society.” *Digital Transformation Review*, no.1: 43-50.

Stiegler, Bernard. 2013. “Die Aufklärung in the Age of Philosophical Engineering.” *Digital Enlightenment Yearbook 2013*, no.1: 29-39.

Vlieghe, Joris. 2011. "Education, Corporeality and the Evolution Towards Digital Learning. A Stieglerian Perspective." *Teoría De La Educación: Revista Interuniversitaria* 23 (2): 129–50. <https://doi-org.ru.idm.oclc.org/10.14201/teri.8649>.

Vlieghe, Joris. 2013. "Education in an Age of Digital Technologies: Flusser, Stiegler, and Agamben on the Idea of the Posthistorical." *Philosophy & Technology* 27, no.1 (September): 519-537.

Vlieghe, Joris. 2018a. "Education in a digital age: How old and new technologies shape our subjectivities." *Explorations in Media Ecology* 17, no.1 (March): 57-61.

Vlieghe, Joris. 2018b. "Stiegler and the Future of Education in a Digitized World." In *The International Handbook of Philosophy of Education*, edited by Paul Smeyers, 417-428. Cham: Springer.

The Metaphysics of Techno

Max Schmermbeck

Imagine you are standing in a dark night club, surrounded by hundreds of people dancing ferociously to an amalgamation of synthesizers and drum machines beating together in rhythmic unity. The atmosphere is ecstatic and vibrant in the sort of way that makes you temporarily forget about your life outside the walls of the club. You are not just enjoying the music, *you embody the music*. You are here. You are entranced. You are *alive*.

The description of such an experience likely resonates with the average techno fan who has danced the night away in adumbral nightclubs, shady warehouses and abandoned factories. Such parties are not euphoric events, but fit into a 'scene' with an accompanying lifestyle, crowd and culture. Within that scene techno is not just a musical genre, but a way of being which can allow marginal groups to assert their livelihood and identity. For them, techno is a liminal space where the blinding light of everyday life is bracketed by the beautiful darkness of the night. However, this celebratory discourse is not without its adversaries. A problematic image continuously haunts techno in contemporary cultural discourse, where the genre is seen as a cover for hedonistic indulgences in drugs, sex and anarchic chaos. Moreover, techno is often criticized for its monotony and lack of innovation. It is seen as pseudo-music without artistry or skill, echoing the mechanical rhythm of its production in a repetitive and machine-driven sound.

From the polemics surrounding techno as a musical genre and cultural scene, the question arises whether we can understand techno in a way that is philosophically interesting without passing judgement. Since taste is subjective, it would be a moot endeavour to argue for one view being 'right' and another being 'wrong.' The philosophical task lies in going beyond such judgements by trying to elucidate new sides that have hitherto gone unnoticed. In this case, this means moving towards something I call the *metaphysics of techno*. This term may sound utterly strange; what does it mean for a musical genre to have a metaphysics? Can we find the 'essence' of techno, or something like a deep, primal force that defines it?

Before we can think about a metaphysics of techno, we need to consider what we mean by 'metaphysics.' Philosophers have widely different understandings of this term, which is why I have selected the metaphysical framework of philosopher Gilles Deleuze (1925 – 1995) as a starting point for the inquiry into techno. Deleuze's thought is especially suited for my analysis because his metaphysics is not concerned with finding out what something *is*, but what something *can do*, how something can *affect* reality in different ways. He wants to shift our perspective from a world of stable essences

and fixed identities towards a world of intensities, differences and creativity. The reasoning behind this is that when we do metaphysics by asking 'what is X?', we *reduce* that thing to some deeper essence that it is supposed to represent. According to Deleuze, this leads to a stale, bland and banal understanding of reality which misses the chaotic, lively and playful forces continually exerting their power on the world. Therefore, a natural marriage exists between a Deleuzian metaphysics of creative intensity and the world of techno, where inimitable beats cause ravers to align their bodies with its pace and rhythm and ride the flow of sounds and shapes swallowed by the eternity of the nocturnal world. According to Deleuze, those creative forces are what should be of interest in our metaphysics. Therefore, inquiring into a metaphysics of techno does not entail asking what techno *is*, but rather what techno *can do*.

Therefore, inquiring into a metaphysics of techno does not entail asking what techno is, but rather what techno can do.

The list of answers to this question is infinite, since techno exerts its forces on an ever-changing assemblage of people, buildings, eardrums, loudspeakers, nightclubs, lightshows, social media accounts and drug dealers. Such dynamic relationships are interesting because techno impacts them in various ways through its unique aesthetics. A techno set is not a recognizable collection of songs with intros, choruses and verses, but a continuous flow of varying intensities that is imagined, produced and experienced on the spot. The sounds which comprise a techno set are ripped out of their original context and recombined with a vast multiplicity of other sounds in ever-changing ways. A uniform sonic structure does not define techno music; its spontaneous and performative elements create a mechanical symphony that cannot be repeated. Such strange and unique features underlie the polarization and confusion surrounding techno, because the standard concepts which we use to understand and evaluate music do not apply to it. Therefore, techno breaks down conventional aesthetic categories and turns them into something new in ways reminiscent of the breaks, cuts and flows which typify its music.

Thinking about techno means thinking about force, movement, intensity and novelty. It means searching for that which lies beyond the horizon of the known, that which designates the strange, the weird, and the uncanny. By structuring our analysis of techno along the lines of all the things techno can do, a discourse can emerge which highlights its remarkable and unique

qualities. Thereby, new light can be shed on the array of influences and forces this musical genre exerts onto the world without including the value judgements which bring the conversation to a close before it has the chance to become philosophically interesting. So instead of being dragged into such dreary discourse, you will hopefully have the chance to experience the many things techno can do at least once in your life, to feel the resonance of intensity through beats, bass and beautiful sounds. I promise you it will be worth it.

Thereby, new light can be shed on the array of influences and forces this musical genre exerts onto the world without including the value judgements which bring the conversation to a close before it has the chance to become philosophically interesting.



Friedrich Nietzsche en de luxe van Epicurus

Over de Epicurische elementen in de middenperiode van Nietzsches denken

Dani Xavier Lensen

Inleiding

Friedrich Nietzsche (1844-1900) was naast filosoof ook getalenteerd filoloog¹. In 1869 werd hij als 24-jarige benoemd tot hoogleraar klassieke filologie aan de universiteit van Bazel. Antieke denkers hebben dan ook een grote invloed gehad op het denken van Nietzsche. Er is in de literatuur veel geschreven over de invloed van Heraclitus, Plato en de stoïcijnen op Nietzsche. Er is echter weinig geschreven over de invloed van de Griekse filosoof Epicurus (341-270 v.Chr.) en zijn Romeinse volgeling Lucretius (94-55 v.Chr.) op het denken van Nietzsche². De invloed van Epicurus op het denken van Nietzsche wordt naar mijn opvatting onderschat. Nietzsche heeft vele aforismen over Epicurus geschreven en in een aforisme uit het werk *Der Wanderer und sein Schatten* (1880) noemt Nietzsche Epicurus zelfs een van de grootste mensen ooit (Nietzsche 2008a, 534; WS295). Dat zullen velen opvallend vinden; veel van Epicurus' gedachten zouden we immers niet meteen met Nietzsche associëren. Zo hebben beide denkers een hele andere visie op het lijden. Toch is Nietzsche bijzonder positief over Epicurus. Nietzsche – ook wel de 'filosoof met de hamer' genoemd – staat erom bekend grote kritiek te hebben op vrijwel iedere denker en discipline. Er zijn slechts enkele figuren waar Nietzsche achting voor uit, waaronder Epicurus (Nietzsche 2008a, 415; VM408).

De waardering voor Epicurus komt het sterkst naar voren in wat de middenperiode (1872-1882) van Nietzsches denken wordt genoemd. Daarna zal Nietzsches denken (onder andere over Epicurus) een nieuwe wending krijgen. In dit paper zal ik een aantal vergelijkingen tussen Epicurus en Nietzsche maken, waarin de waardering van Nietzsche voor Epicurus duidelijk naar voren komt. Ik zal mij dan ook focussen op de middenperiode van Nietzsches denken, met name op de werken *Menselijk, al te menselijk* (1878-1880) en *Morgenrood* (1881).

Er zullen vijf essentiële vergelijkingen behandeld worden. Ten eerste zijn Nietzsche en Epicurus beide filosofen die de ethiek in het centrum van de filosofie plaatsen. De oeuvres van beide filosofen draaien om hoe wij ons leven moeten leiden. De tweede en de derde vergelijking hangen sterk met elkaar samen. Volgens Nietzsche biedt het gedachtegoed van Epicurus ons de

1 Een taalkundige die zich specialiseert in oude en dode talen.

2 Nietzsche lijkt het denken van Epicurus en de epicuristische interpretatie van Lucretius met elkaar te identificeren. In dit stuk wordt Lucretius dan ook niet zozeer als individuele denker behandeld, maar voornamelijk als interpretatie van Epicurus.

handvatten om ons wezen en menselijke geest gerust te stellen van allerlei irrationele en irreële angsten: de angst voor een hiernamaals, angst voor religieus bijgeloof en angst voor de goden. In de tweede vergelijking ga ik in op de angst voor een hiernamaals. In de derde vergelijking ga ik in op angst voor de goden. Ten vierde ziet Nietzsche in Epicurus een grondlegger van het ‘trouw blijven aan de aarde’. Epicurus brengt het belang van het leven terug naar de aarde: hij ziet in dat er geen hiernamaals is en dat de menselijke ziel na de dood zal verdwijnen. De Epicurische gebondenheid aan de aarde spreekt Nietzsche aan. Ten vijfde ga ik in op de bewering van Nietzsche dat Epicurus de uitvinder zou zijn van het zogeheten ‘heroïsch-idyllisch filosoferen’. Ten slotte zal er een korte recapitulatie volgen.

Filosofie is een praktische bezigheid en het draait dan ook enkel om gemoedsrust van de menselijke geest.

1. Ethiek als centrum van de filosofie

Ethiek, hoe men moet leven, staat voor Epicurus centraal in de filosofie. De ethiek van Epicurus is gericht op een vrijheid waarbij innerlijke rust (ataraxia) en morele onafhankelijkheid (autarkeia) centraal staan (Prakke 2011, 13). Volgens Epicurus is filosofie de “dagelijkse bezigheid van het spreken en denken, met als doel een gelukkig leven te bereiken” (Epicurus 1887, fragment 219). Filosofie is een praktische bezigheid en het draait dan ook enkel om gemoedsrust van de menselijke geest. Alleen dan kunnen we een gelukkig leven leiden. Omdat geestelijke gezondheid voor iedereen van belang is, kunnen we dan ook nooit vroeg genoeg beginnen met filosofie (Epicurus 2020, 141; Ep. Men. 122). Ataraxia is enkel mogelijk wanneer het lijden van de menselijke geest wordt verdreven. Alle andere disciplines dienen enkel hiertoe (Epicurus 2020, 153; RS 11). De oorzaken van dit lijden zijn de angsten voor de dood en voor de goden (Prakke 2011, 13).

De kennis die we opdoen met filosofie³ moet volgens Epicurus dus enkel gericht zijn op geluk; het draait niet om de kennis zelf. Epistemologie, metafysica, natuurkunde en andere disciplines moeten altijd in dienst staan van de ethiek. In de *Brief aan Pythocles* zegt Epicurus het volgende:

Om te beginnen moet je niet denken dat de kennis van wat zich aan de hemel voordoet, of dit nu in een groter verband wordt bestudeerd of als

3 Dit behelsde in de tijd van Epicurus ook de natuurwetenschappen.

onderwerp op zich, enig ander doel dient dan gemoedsrust en een vast vertrouwen – iets dat trouwens ook voor al het andere geldt (Epicurus 2020, 120; Ep. Pyth. 85).

Volgens vertaler Keimpe Algra heeft “al het andere” betrekking op de overige delen van de fysica (Epicurus 2020, 120). Ook in de *Authentieke leerstellingen* (de *Ratae Sententiae*) 11 en 12 maakt Epicurus duidelijk dat de natuurwetenschap en kennis van het heelal enkel nodig zijn om wezenlijke angsten en pijn weg te nemen. Alleen dan kunnen we “onversneden [...] genieten” (Epicurus 2020, 153; RS 12). De Romeinse Epicurist Lucretius schrijft:

Deze onbestemde angst en duisternis moet je niet met zonnestralen en helder daglicht verdrijven maar door observatie van de natuur en haar wetten. (Lucretius 2007, 29; 1.146-148)

In 1933 – toen Nietzsche vanwege nazipropaganda door velen ernstig verkeerd werd begrepen – schreef A.H.J. Knight een indrukwekkende vergelijking tussen Nietzsche en Epicurus. Knight ziet als een van de weinigen in dat de filosofieën van Nietzsche en Epicurus een aantal belangrijke principes delen. Eén daarvan is het principe dat ethiek het centrum van de filosofie is (Knight 1933, 438). Ansell-Pearson beschrijft beide filosofieën als wat we nu een ‘way of life’ zouden kunnen noemen (Ansell-Pearson 2014, 5). Dit is iets typerends van de antieke filosofie – met name in de hellenistische scholen. Filosofie wordt in deze disciplines vaak gezien als een ‘levenswijze’ of een ‘levenskunst’ (Leboeuf 2021, 73). Ook in de filosofie van Nietzsche draait het om hoe we ons leven moeten leiden. Nietzsche zal zijn ethiek anders invullen dan Epicurus, maar hij is het met Epicurus eens dat we niet moeten streven naar kennis, enkel omwille van die kennis zelf (Nietzsche 2009, 326; M535). Hij waarschuwt voor de ‘drift tot waarheid’ (Nietzsche 2020, 141; FW110). Daarnaast streeft ook Nietzsches filosofie naar een gemoedsrust. Nietzsche en Epicurus streven er beide naar de menselijke geest te bevrijden van de illusies van religieus bijgeloof, mystificatie en de daaruit voortvloeiende angsten (Ansell-Pearson 2014, 5). In 1878 schrijft Nietzsche:

[Z]ouden wij, de meer verstandelijke mensen van een tijdperk dat duidelijk steeds meer in brand raakt, dan niet naar alle mogelijke blussende en afkoelende middelen moeten grijpen [...]? (Nietzsche 2008a, 49; MA-I38).

Zowel Epicurus als Nietzsche zijn ervan overtuigd dat het de taak van de filosofie is de angsten te blussen, om zo een ‘afgekoelde’ gemoedsrust te bereiken.

2. Het na-de-dood gaat ons niets meer aan

Zoals ik eerder al aangaf, willen zowel Nietzsche als Epicurus de mens bevrijden van verscheidene angsten. Voor het epicurisme is de gemoedsrust cruciaal, en dat kan enkel bereikt worden als de angsten van de geest worden verdreven (Warren 2006, 6 en Epicurus 2020, 154; RS 18). Eén van die angsten is de angst voor een hiernamaals. Nietzsche bewondert Epicurus omdat hij de mens laat zien hoe we de angst voor een hiernamaals kunnen overkomen. De ziel overleeft de dood niet en de dood bestaat dan ook niet *in* het leven. De dood gaat ons niets aan (Epicurus 2020, 151; RS 2). In de *Brief aan Menoeceus* schrijft Epicurus:

Gewen je eraan te denken dat de dood niet iets is dat ons betreft. Elk goed en kwaad is immers gelegen in de waarneming, en de dood is een verstoren raken van waarneming. Daarom maakt het inzicht dat de dood niet iets is dat ons betreft het sterfelijke karakter van het leven tot iets waarvan men kan genieten. [...] [D]e dood, is dan ook niet iets dat ons betreft, want wanneer wij er zijn, is de dood er niet, en wanneer de dood er is, zijn wij er niet. De dood, kortom, is iets dat noch de levenden noch de gestorvenen betreft (Epicurus 2020, 142; Ep. Men. 124-125).

Volgens Epicurus bestaat alles uit atomen, dus ook de ziel (Algra 2020, 56). Bij de dood gaan zowel de ziel als het lichaam uit elkaar, omdat de ziel het lichaam nodig heeft als omhulsel (Epicurus 2020, 102; Ep. Hdt. 64-65). Na de dood is er dan ook niets meer dat kan waarnemen; er is geen 'ik' meer dat iets goeds of kwaads kan waarnemen. Daarom is de dood ook niet iets dat ons betreft. Omdat er geen leven na de dood is hoeven we dan ook niet bang te zijn voor straffen in een hiernamaals (Lucretius 2007, 120; 3.966-969, 3.980-986).

Nietzsche bewondert Epicurus omdat hij de mens laat zien hoe we de angst voor een hiernamaals kunnen overkomen.

In Nietzsches bekende werk *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) speelt de Perzische religiestichter Zarathoestra de hoofdrol. In de proloog van *Zarathustra* komt er een scène voor waarin een koorddanser voor Zarathoestra's ogen te pletter valt. Zarathoestra knielt naast de verminkte en bijna stervende man, die hem zegt:

'Ik wist allang dat de duivel mij beentje zou lichten. Nu sleurt hij mij naar de hel: wilt u hem dat soms beletten?' 'Op mijn eer, beste vriend,'

antwoordde Zarathoestra, ‘waar u het over hebt, dat bestaat allemaal niet: er is geen duivel en er is geen hel. Uw ziel zal nog sneller dood zijn dan uw lichaam. Vrees nu maar niets meer!’ [...] Toen Zarathoestra dat had gezegd, antwoordde de stervende man niet meer; maar hij bewoog zijn hand, alsof hij de hand van Zarathoestra zocht om hem te bedanken (Nietzsche 2021, 21).

In dit gedeelte komt de waardering voor Epicurus naar mijn opvatting sterk naar voren. Zarathoestra vervult hier in de ogen van Nietzsche dezelfde rol als Epicurus. Beiden willen de mens tonen dat we niet bang hoeven te zijn voor de dood. Morgan Rempel beschrijft in zijn artikel ‘Nietzsche, Epicurus and the After Death’ dat zowel Nietzsche als Epicurus inzien dat het concept van een hiernamaals een ‘tweesnijdend zwaard’ is (Rempel 2012, 346). Aan de ene kant is het hiernamaals iets moois, aangezien we de dood kunnen overleven. Aan de andere kant is het slecht nieuws, aangezien we er ook ondergrondse verschrikkingen kunnen tegenkomen. Dit is voor veel mensen dan ook een goede reden om de dood te vrezen. Volgens Nietzsche gaan veel mensen gebukt onder het idee in een eeuwig hiernamaals gestraft te worden. Net als Zarathoestra laat Epicurus de mens zien dat dit slechts een gevaarlijke fictie is. Nietzsches waardering voor Epicurus komt het duidelijkst naar voren in aforisme 72 van het boek *Morgenrød*, genaamd ‘Het ‘na-de-dood’ ’ (Nietzsche 2009, 73; M72). Volgens Nietzsche zijn de wortels van het straffen in de hel terug te vinden in verscheidene geheime culten in Griekenland en Rome. Deze wortels zullen uiteindelijk tot bloei komen in het Christendom. Volgens Nietzsche was het Epicurus die als enige inzag hoe gevaarlijk en krachtig deze wortels waren. Nietzsche schrijft:

Epicurus had gemeend dat zijn gelijken geen grootsere taak te verrichten stond dan de wortels van *dit* geloof uit te rukken: zijn triomf, die het fraaist tot klinken komt in de mond van de duistere en toch helder geworden adept van zijn leer, de Romein Lucretius, is te vroeg gekomen, het Christendom nam het reeds verwelkende geloof in de onderaardse beschikkingen onder zijn bijzondere bescherming. [...] Zo kreeg het de vreesachtigen aan zijn kant (Nietzsche 2009, 73; M72).

De filosofie van Epicurus en Lucretius is er volgens Nietzsche toe in staat de wortels van het hellestraffen te bevechten. Epicurus vertelt ons dat er na de dood niets is; de menselijke ziel verdwijnt na de dood. We kunnen dus ook niet in een hiernamaals gestraft worden na de dood. Helaas kwam deze filosofie te vroeg; het machtige Christendom moest nog tot bloei komen. Het hiernamaals straffen werd een “welkom werktuig in de hand van de missionaren”, het “vreeswekkende ei van hun macht” (Nietzsche 2009, 73-74; M72).

Toch heeft iets anders de rol van het epicurisme ingenomen volgens Nietzsche: de wetenschap. Ook de wetenschap laat de mens langzaam maar zeker inzien dat we niet hoeven te vrezen voor de dood.

Wij zijn één belangstelling armer geworden: het ‘na-de-dood’ gaat ons niets meer aan! – een onuitsprekelijke weldaad, welke alleen nog te jong is om wijd en zijd als zodanig ervaren te worden. – En andermaal triomfeert Epicurus! (Nietzsche 2009, 75; M72).

3. De bevrijding van Tantalus

Het is ten eerste van belang te erkennen dat de opvattingen van Epicurus en Nietzsche met betrekking tot goden veel van elkaar verschillen. Epicurus geloofde namelijk wel degelijk in goden. Dat is erg opvallend, aangezien Epicurus een atomist was. De Epicurische atomenleer gaat ervan uit dat de werkelijkheid enkel bestaat uit atomen die voortdurend in beweging zijn en leegte. Zoals ik eerder al aangaf bestaan ook de ziel en de geest volgens Epicurus uit atomen. De atomen ontstaan tegelijk met het lichaam en gaan tegelijk met het lichaam teniet (Prakke 2011, 14-15). Het is opvallend dat een atomist uiteindelijk tot de conclusie komt dat er wel degelijk goden bestaan, maar volgens Epicurus bestaan de goden zelf ook weer uit atomen. De argumentatie voor het bestaan van goden is weinig rigoureus. Het bewijs voor het bestaan van goden vinden we volgens Lucretius in de dromen. Het feit dat wij in onze dromen beelden van goden opvangen, bewijst dat ze bestaan (Prakke 2011, 16). Het feit dat mensen over de hele wereld beelden in hun hoofd hebben van goden is voor Lucretius en Epicurus voldoende om te beweren dat ze ook daadwerkelijk bestaan. (Knight 1933, 445). Dit is bijzonder on-Nietzscheaans, aangezien Epicurus er hier dus van uitgaat dat de mens zelf in staat is het waarheidsgehalte van zijn gedachten te beoordelen. Nietzsche wijst ons juist op de vele gebreken van de menselijke rede.

Het feit dat wij in onze dromen beelden van goden opvangen, bewijst dat ze bestaan.

Er zijn dus grote theologische verschillen tussen beide denkers; we kunnen bij Nietzsche eigenlijk niet eens spreken over een theologie. Maar ondanks dat Epicurus goden erkent, spelen de goden in het wereldbeeld van Epicurus geen enkele rol; ze zouden er net zo goed *niet* kunnen zijn. De goden leven niet in onze wereld. Volgens Epicurus leven de goden in de ‘inter-mundia’: de ruimte tussen de werelden, waar ze leven als Epicureërs (Prakke 2011, 16). Ze houden zich dan ook op geen enkele manier bezig met het mense-

lijk handelen. Hier zien we dus de gelijkenis met Nietzsche: beide filosofen zullen geen goden aanbidden. De goden hebben geen enkele behoefte zich met de mensen te bemoeien (Prakke 2011, 16). Aangezien de goden zich niet om ons bekommeren, is het ook onnodig om bang voor ze te zijn. De Epicurische goden maken angst voor de goden een absurditeit, in de woorden van Milkowski (Milkowski 1998, 75). Net als de angst voor een hiernamaals, moet ook de angst voor goden worden weggenomen. Nietzsche noemt Epicurus om deze reden ook wel de ‘susser der zielen’ (*Seelen-Beschwichtiger*) van de latere oudheid.’ (Nietzsche 2008a, 423; WS7).

In deze stemming trokken zich eertijds de goden van Epicurus terug in hun goddelijke stilte en zaligheid: zij waren de mensen en hun liefdes-handel moe. (Nietzsche 2009, 154; M150).

In *De Rerum Natura* herinterpreteert Lucretius – als voortzetter van het epicurische gedachtegoed – de Griekse mythe van Tantalus als de menselijke conditie met betrekking tot angst voor de Goden. In de Griekse mythologie werd Tantalus, de zoon van Zeus, door de goden gestraft. Er zijn verscheidene versies van deze mythe, maar Lucretius hangt een versie aan die later ook door de Griekse schrijver Pausianus werd verwoord (Prakke 2011, 253). In deze vertelling wordt Tantalus als straf voor eeuwig bedreigd door een steen die boven zijn hoofd hangt en die op het punt staat naar beneden te vallen. Hij schrijft:

Er is geen arme Tantalus die verstijfd en angstig vreest voor de dreigende rots die boven hem in de lucht hangt. Eerder is het angst voor de goden die mensen onnodig kwelt en de val die ze vrezen is het lot dat toeslaat. (Lucretius 2007, 120; 3.980-983).

Lucretius vertelt dus dat er geen Tantalus in de Tartarus (de hel) is. Er is geen hel in de dood, omdat de ziel na de dood verloren gaat. De enige hel bevindt zich hier op aarde: ‘Ten slotte wordt de dwaas z’n leven een hel op aarde.’ (Lucretius 2007, 121; 3.1023). Juist de angst voor goden kan het aardse leven tot een hel maken. Tantalus bestaat enkel in de mensen die onnodig gekweld worden door de angst voor de goden; zij bevinden zich in de hel.

Voor Nietzsche was Epicurus dus de ‘susser der zielen’ (Nietzsche 2008a, 423; WS7). Het is duidelijk de vijandige houding ten opzichte van de heersende religies die Nietzsches interesse wekt. Epicurus is voor Nietzsche een bondgenoot in de strijd tegen het Christendom. In *De Antichrist* schrijft Nietzsche:

Men leze Lucretius erop na om te begrijpen *wat* Epicurus bestreden heeft, niet het heidendom, maar het ‘christendom’, dat wil zeggen het bederven van de zielen door de begrippen ‘schuld’, ‘straf’ en ‘onsterfelijkheid’. (Nietzsche 2003a, 95; AC58).

4. Bleibt der Erde treu

We hebben dus gezien dat Epicurus de idee van een hiernamaals afwijst en daarmee het belang van het leven terugbrengt naar de aarde – er is immers geen leven na het aardse leven. Epicurus ziet in dat de menselijke ziel na de dood zal verdwijnen. Epicurus erkent geen ‘kosmisch exceptionalisme’⁴, dat voor de mens zou zijn weggelegd. Het is deze Epicurische gebondenheid aan de aarde die Nietzsche aanspreekt. Nietzsche spreekt over het ‘trouw blijven aan de aarde’. Zarathoestra spreekt zijn toehoorders toe:

Ik zweer u broeders, *bleib de aarde trouw* [(*bleibt der Erde treu*)] en schenk geen geloof aan mensen die bij u aankomen met praatjes over bovenaardse verwachtingen! (Nietzsche 2021, 14).

Nietzsche verzet zich tegen de predikers van het bovenaardse. Het Christendom vertelt ons over een hiernamaals: de hemel. Het aardse bestaan zou enkel een bestaan vol lijden zijn, maar als we goed – lees: Christelijk – leven, zullen we eeuwig kunnen vertoeven in de prachtige hemel. Deze ‘predikers van de dood’ en ‘verachters van het lichaam’, in de woorden van Zarathoestra, halen zo iedere waarde uit het aardse leven (Nietzsche 2021, 35 en 46). Het aardse leven is slechts een tijdelijke plek; het hiernamaals is de échte wereld. De mensen hebben ‘een gevoel alsof zij in feite te goed en te belangrijk voor de aarde zouden zijn en er slechts tijdelijk zouden vertoeven’ (Nietzsche 2009, 281; M425).

Nietzsche spreekt ook wel over ‘hinterweltler’: ‘achterwereldisten’ (Nietzsche 2021, 32). Zij plaatsen als het ware een wereld achter de wereld. Naast het hiernamaals is ook de Platoonse ideeënwereld voor Nietzsche een hinterwelt. Volgens Plato zijn er twee verschillende werelden: de wereld van verschijningen en de wereld van de ideeën. Volgens Plato is échte kennis enkel mogelijk wanneer we ons verdiepen in de ideeënwereld. Pas dan hebben we inzicht in de ware werkelijkheid van de dingen. Maar dit is volgens Nietzsche dus een hinterwelt; het is een verdubbeling van de wereld. Hinterweltler zeggen volgens Nietzsche ‘nee’ tegen het bestaan.

4 Het idee dat de mens – anders dan de dieren – een exceptionele status binnen het heelal bezit. Vaak wordt hiermee uitgedrukt dat de mens als enige over een (onsterfelijke) ziel beschikt.

Epicurus is een voorbeeld van een denker die dit denken zag opkomen en zich ertegen verzette, aldus Nietzsche. Door ons te verzetten tegen de hinterweltler kunnen we de aarde trouw blijven; we kunnen het belang weer terugleggen bij het aardse bestaan. We krijgen zo weer belangstelling voor de “meest voor de hand liggende dingen” (Nietzsche 2008a, 422; WS6). Epicurus deed dit door het geloof in een onsterfelijke ziel te verachten; het ging hem enkel om “[e]en tuintje, vijgen, kleine kazen en verder drie of vier goede vrienden.” (Nietzsche 2009, 314; M501 en Nietzsche 2008a, 497; WS192).

Het Christendom vertelt ons over een hiernamaals: de hemel. Het aardse bestaan zou enkel een bestaan vol lijden zijn, maar als we goed – lees: Christelijk – leven, zullen we eeuwig kunnen vertoeven in de prachtige hemel.

5. Het heroïsch-idyllisch filosoferen

In een aforisme uit Nietzsches *De wandelaar en zijn schaduw* (1880) wordt Epicurus beschreven als de uitvinder van het ‘heroïsch-idyllisch filosoferen’. Het aforisme is getiteld: ‘*Et in Arcadia Ego*’: Ook ik (leefde eens) in Arcadië. Arcadië – de naam afkomstig van de gelijknamige Griekse streek – stond in de Oudheid bekend als een utopisch land waar het eeuwig zomer was (Ansell-Pearson 2014, 15). De titel van het aforisme is afgeleid van het schilderij ‘*Et in Arcadia Ego*’ van de Franse barokschilder Nicolas Poussin, die op zijn beurt weer geïnspireerd was door het schilderij ‘*Et in Arcadia Ego*’ van de Italiaanse barokschilder Guercino.

Guercino schilderde het olieverfschilderij tussen 1618 en 1622. We zien er twee herders in een bos, die uitkijken op een grafsteen. Het schilderij is donker en het oogt somber. Op de grafsteen ligt een schedel; op de grafsteen staat gegraveerd: ‘*Et in Arcadia Ego*’. Het gaat over de ontdekking van de sterfelijkheid in Arcadië. Zelfs ik leefde eens in Arcadië. Zelfs in het prachtige paradijs van Arcadië bestaat de dood. Met het schilderij wordt het devies van *Memento Mori* uitgebeeld: gedenk te sterven. Vrijer vertaald: denk eraan dat u sterfelijk bent. Het belangrijkste motief is de erkenning van de menselijke sterfelijkheid. (Ansell-Pearson 2014, 15).

Poussin schilderde zelf twee gelijknamige versies. Het eerste schilderij schilderde hij tussen 1627 en 1628, het tweede tussen 1638-1639. Nietzsche zou enkel een reproductie van het tweede schilderij gezien hebben (Bertino 2007, 102). In het centrum van dat schilderij zien we een sarcofaag: wederom een verwijzing naar de dood. Op de sarcofaag staat uiteraard ‘*Et in Arcadia*

Ego' gegraveerd. We zien dit keer drie mannelijke herders en een vrouw, wellicht een herderin – allen afkomstig uit de klassieke Oudheid. Maar er is nog een belangrijker verschil met het schilderij van Guercino: het schilderij oogt idyllisch. Het straalt geen sombere sfeer uit. In plaats daarvan is het schilderij gebaad in een warm zonlicht en is het gras groen.

De verteller in het aforisme kijkt uit over een prachtig groen heuvellandschap vol kleurige bloemen en grassen.

In Nietzsches gelijknamige aforisme wordt ook een idyllische sfeer beschreven. De verteller in het aforisme kijkt uit over een prachtig groen heuvellandschap vol kleurige bloemen en grassen. Hij is omringd door oude dennen en rotsen; hij ziet een melkgroen meer dat stroomt. Verderop graast een kudde koeien, vergezeld door twee herders. De idyllische omgeving is echter geenszins utopisch bedoeld. Nietzsche schreef dit aforisme tijdens zijn wandelingen in het gebergte van St. Moritz in Zwitserland (Marsden 2021, 47). Het idyllische bevindt zich in déze wereld. Het aforisme gaat verder:

De schoonheid van het geheel dwong tot een huiverende, stomme aanbidding voor het ogenblik van haar openbaring; onwillekeurig, alsof het de natuurlijkste zaak van de wereld was, zette men in deze zuivere, scherpe wereld van licht [...] Griekse heroën neer; men moest wel zo voelen als Poussin en zijn leerling: heroïsch en idyllisch tegelijk. – En zo hebben bepaalde mensen ook *geleefd*, zo hebben zij zich voortdurend in de wereld, en de wereld in henzelf *gevoeld*, en onder hen één van de grootste mensen, de uitvinder van een heroïsch-idyllische wijze van filosoferen: Epicurus (Nietzsche 2008a, 535; WS295).

Wanneer we dit lezen valt één ding in het bijzonder op: in tegenstelling tot de schilderijen van Guercino en Poussin, ontbreekt de verwijzing naar de dood. De realiteit van de dood wordt totaal buiten beeld gelaten, terwijl dat juist zo centraal aanwezig was in de gedachte van 'Et in Arcadia Ego'. A.C. Bertino legt in zijn artikel 'Nietzsche und die Hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise' uit dat dit nu juist de referentie naar het heroïsche is. Bertino schrijft: "In het feit dat Epicurus zich verzet tegen de al-te-menselijke angst voor de dood, en zichzelf niet troost aan de hand van het geloof in onsterfelijkheid van de ziel, erkent Nietzsche een heroïsche component binnen de epicurische filosofie." (Bertino 2007, 102). Nietzsches aforisme en het filosoferen van Epicurus zijn heroïsch, *juist* omdat de dood

er geen rol speelt. De dood is niet aanwezig in het idyllische landschap, net als in het epicurisme. In Nietzsches aantekeningen is in 1878 het volgende geschreven:

Een hoofdeigenschap: *een verfijnd heroïsme* (dat ik overigens ook bij Epicurus zie). In mijn boek staat geen woord tegen doodsangst. Ik heb daar weinig van (Nietzsche 2003b, 407; Nachlass 2.28[15]).

Het Epicurisch filosoferen is idyllisch omdat Epicurus kalm en sereen filosofeerde. Hij distantieerde zich van de menigte en van politiek en genoot van het leven in zijn tuin. Het idyllische bevindt zich in *déze* wereld en bevindt zich binnen handbereik. Het Epicurisch filosoferen is heroïsch, omdat het de doodsangst overwint. Nietzsche laat de dood bewust uit zijn aforisme, zodat het geen schaduw werpt over het idyllische. De dood gaat ons niets aan.

Conclusie

In dit paper heb ik gepoogd recht te doen aan de invloed van Epicurus op de middenperiode van Nietzsches denken. Deze invloed is naar mijn opvatting onderschat, aangezien er weinig over geschreven is in de literatuur. Ik heb gepoogd een duidelijker beeld te schetsen van de Epicurische aantrekkingskracht voor Nietzsche. Waarom schreef Nietzsche al die aforismen over Epicurus en waarom is Epicurus een van de ‘grootste mensen die ooit geleefd hebben’? Ik heb geprobeerd dit aan te tonen aan de hand van vijf essentiële vergelijkingen.

Ten eerste verzetten Nietzsche en Epicurus zich beiden tegen het vergaren van kennis omwille van die kennis zelf. De kennis die we opdoen met filosofie – dit behelsde in de tijd van Epicurus ook de natuurwetenschappen – is alleen van belang voor de ethiek. Ethiek is het centrum van de filosofie en de kennis moet dan ook enkel bijdragen aan de beantwoording van de vraag hoe we moeten leven.

Daarnaast waardeert Nietzsche Epicurus omdat hij zich inzet voor het bestrijden van irreële angsten, om zo gemoedsrust (*ataraxia*) te bereiken. Dit heb ik beschreven in de tweede en de derde vergelijking. De tweede vergelijking had betrekking op de doodsangst voor een hiernamaals. De ziel sterft met het lichaam en zal niet voortleven in een hiernamaals. We zullen niet gestraft worden in een hel.

De derde vergelijking ging over het bestrijden van de angst voor de goden. Dit vergeleek de Epicurist Lucretius met de Griekse mythe over de kwelling van Tantalus. Tantalus werd door de goden voor eeuwig gestraft door de

constante dreiging van een rotsblok boven zijn hoofd. Dit staat volgens Lucretius symbool voor de zinloze angst voor de goden, die – in dit geval letterlijk – boven ons hoofd hangt.

In de vierde vergelijking beschreef ik hoe Nietzsche Epicurus zag als grondlegger van het ‘trouw blijven aan de aarde’, een idee dat een belangrijke rol zal blijven spelen in Nietzsches werk.

Ten slotte beschreef ik waarom Nietzsche Epicurus de uitvinder van het heroïsch-idyllisch filosoferen noemt. Epicurus filosofeerde zonder doodsangst. Kalm en sereen genoot hij van het aardse leven. “Een tuintje, vijgen, kleine kazen en verder drie of vier goede vrienden, - dat was de luxe van Epicurus.” (Nietzsche 2008a, 497; WS295).

Bibliografie:

Algra, Keimpe. 2020. Inleiding bij *Brieven en Maximen*, door Epicurus, 7-77.

Ansell-Pearson, Keith. 2014. “Heroic-idyllic philosophizing : Nietzsche and the Epicurean tradition.” *Cambridge University Press* 74:237-263. Geraadpleegd op 02-11-2021. doi: 10.1017/ S1358246114000010.

Bertino, Andrea Christian. 2007. “Nietzsche und die Hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise.” *Nietzsche-studien* 36:108-143. Geraadpleegd op 02-11-2021. doi: 10.1515/9783110192827.1.108.

Epicurus. 1887. *Epicurea*. Verzameld door Hermann Usener. Leipzig: B.G. Teubner Verlag. Epicurus. 2020. *Brieven en maximen*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Keimpe Algra. Groningen: Historische Uitgeverij.

Knight, Arthur Harold John. 1933. “Nietzsche and Epicurean Philosophy.” *Philosophy* 8 (32):431 – 445. Geraadpleegd op 02-11-2021. doi: 10.1017/ S0031819100045587.

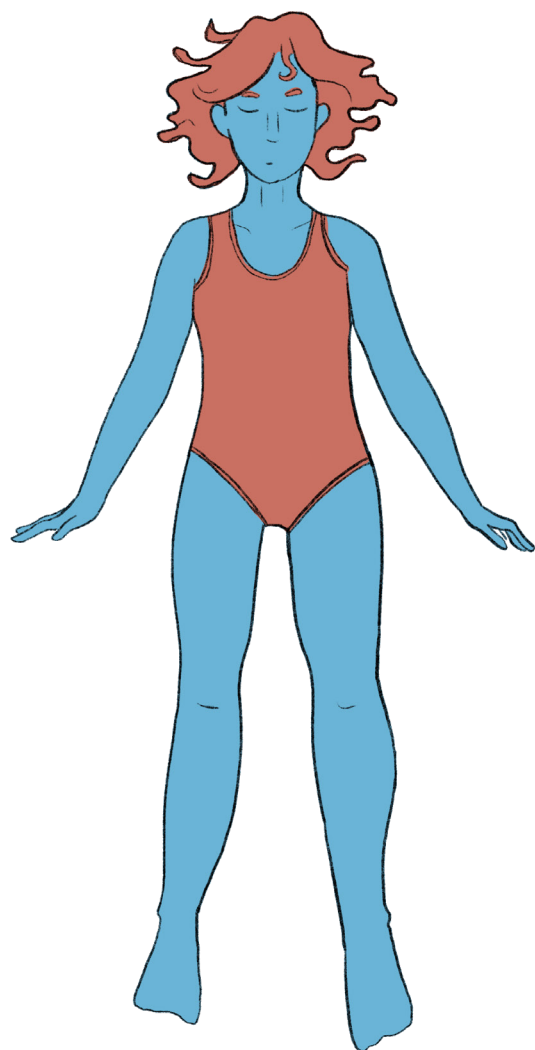
Leboeuf, Céline. 2021. “What reason is there in the body?: Bodily suffering and happiness.” In: *Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics*, geredigeerd door Vinod Acharya en Ryan J. Johnson, 68-78. London: Bloomsbury Academic.

Lucretius. 2007. *Leerdicht over de Natuur*. Vertaald, ingeleid en toegelicht door Marguerite Prakke. Budel: Uitgeverij DAMON.

Marsden, Jill. 2021. “ ‘Wisdom that walks in bodily form’: Nietzsche’s travels with Epicurus.” In *Nietzsche and Epicurus. Nature, Health and Ethics*, geredigeerd door Vinod Acharya en Ryan J. Johnson, 38-51. London: Bloomsbury Academic.

Milkowski, Marcin. 1998. “Idyllic heroism: Nietzsche’s view of Epicurus.” *Journal of Nietzsche Studies* 15:70-79.

- Nietzsche, Friedrich. 2003a. *De antichrist*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, Friedrich. 2003b. *Nagelaten fragmenten / 2 Begin 1875 – Eind 1879*. Nijmegen: Sun Uitgeverij.
- Nietzsche, Friedrich. 2008a. *Menselijk, al te menselijk*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, Friedrich. 2009. *Morgenrood*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Nietzsche, Friedrich. 2020. *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam: Boom.
- Nietzsche, Friedrich. 2021. *Zo sprak Zarathoestra*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Prakke, Marguerite. 2011. Inleiding bij *Leerdicht over de Natuur*, door Lucretius, 7-23.
- Rempel, Morgan. 2012. “Daybreak 72. Nietzsche, Epicurus and the after Death.” *Journal of Nietzsche Studies* 43:342-354.
- Shearin, Wilson H. 2014. “Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification.” *Journal of Nietzsche Studies* 45: 68-83.
- Warren, James. 2006. *Facing Death: Epicurus and his Critics*. Oxford: Oxford University Press.



Saar Boter

Off the Record

Samuel Peelen

In deze editie van Off the Record is Saar Boter te gast. Saar is studentmedewerker communicatie en content op de faculteit filosofie, theologie en religiewetenschappen, maar doet daarnaast gelukkig nog veel andere dingen. Dit weet ik uit persoonlijke ervaring. Sinds het begin van ons tweede jaar van de studie Philosophy, Politics and Society zijn Saar en ik goed bevriend en het lijkt soms alsof we hetzelfde brein delen. Daarom heb ik besloten haar op te zoeken voor Off the Record.

Laten we beginnen met de feitelijke zaken: wat houdt je werk op de faculteit precies in? In oktober ben ik begonnen als studentmedewerker communicatie en content. Ik help met het schrijven van de tweewekelijkse nieuwsbrief en maak berichten voor de instagrampagina van de faculteit. Ook beheer ik de afbeeldingen die verschijnen op die leuke informatieschermen die je ziet in de koffiecorner en op alle verdiepingen van de faculteit. Mijn functie bestaat voornamelijk uit het ondersteunen van de afdeling communicatie. Er is bijvoorbeeld vanmorgen een Instagrampost geplaatst die ik heb gemaakt over een geest waarvan wordt gezegd dat hij op de derde verdieping rondwaart. Daarvoor heb ik contact opgenomen met Arjan Sterken die aan de Radboud onderzoek doet naar geesten.

Helaas kon ik hem niet persoonlijk spreken, dat heeft mijn leidinggevende opgepakt, maar ik heb de aantekeningen van het gesprek omgezet in tekstjes voor een Instagramstory en een post.

Waar gaat het spookverhaal over?

ÍHet verhaal gaat over een student die zou zijn bezweken onder de enorme werkdruk. In de Instagrampost gingen we in op het onderzoek dat Arjan heeft gedaan. Het was leuk om te ontdekken dat er onderzoek wordt gedaan naar dit soort onderwerpen! Mijn werk is een leuke manier om te laten zien wat er allemaal gebeurt op onze faculteit en in te haken op actualiteiten of feestdagen. Op een typische werkdag maak ik beelden klaar voor de Instagram, schrijf ik een caption, en dan slaan we dat op ons Trello-bord op. Mijn leidinggevende maakt een planning voor wanneer berichten worden geplaatst. Het is leuk om het gevoel te hebben dat je echt nuttig werk doet. Ik houd er echt van wanneer iemand zegt: "Wauw, wist je dat je naar het inloopspreekuur van de studieadviseur kunt?" en dat ik dan kan zeggen: "Ja, dat weet ik omdat ik die posters heb gemaakt en laten drukken!" Je ziet meteen

wat voor een effect je dagelijkse bezigheden hebben en je blijft ook zelf goed overal van op de hoogte. Daarnaast is het kantoor waar ik werk altijd gezellig en hebben we prachtig uitzicht.

Verder studeer ik hier natuurlijk ook; anders had ik geen studentmedewerker kunnen worden. Ik zit in mijn derde jaar van Philosophy, Politics and Society (PPS), waarin ik bezig ben met het schrijven van mijn scriptie, en daarnaast volg ik nog vier vakken. Dit is eigenlijk een heel doorsnee derde jaar. Ik hoop na dit jaar klaar te zijn met mijn bachelor en dan een master te kunnen doen. Het is nog even de vraag welke master het precies gaat worden, maar ik zou wel graag op de RU willen blijven.

Wanneer je veel bezig bent met filosofie denk je soms net iets dieper na over de wereld en daar komen leuke observaties uit voort.

Naast mijn werk op de universiteit geef ik op vrijwilligersbasis trainingen bij Trainingen op Maat, dat is onderdeel van de Landelijke Studentenvakbond. Ik ben daar beland omdat ik in 2020-2021 een bestuursjaar heb gedaan als secretaris van Sodalicium Classicum Noviomagense, de studievereniging voor Griekse en Latijnse taal en cultuur. Ik heb er veel van geleerd en ben ervan gegroeid, maar toen ik daar klaar was, dacht ik: “Wat moet ik nu met al deze kennis?” Uiteindelijk kwam ik terecht bij Trainingen op Maat. Tijdens de trainingen leid ik studentbestuurders en medezeggenschapsorganen door het hele land en deel ik zo de kennis en vaardigheden die ik in mijn bestuursjaar heb opgedaan. Ik specialiseer mij vooral in *soft skills* zoals effectief vergaderen en communicatieve vaardigheden, die dus ook bij mijn huidige werk als studentmedewerker passen. Het zou je verbazen hoeveel problemen er kunnen worden voorkomen als je effectief kan communiceren...

Ik geef maximaal een of twee trainingen per maand omdat het vanwege de vrijwillige basis niet mogelijk is het vaker te doen. Desondanks is het erg leuk; je blijft groeien en leren, en dat vind ik erg belangrijk.

Waar besteed je naast studeren en werken tijd aan?

In mijn vrije tijd ben ik schrijver. In 2021 bracht ik mijn eerste boek uit, *Eigen Schuld Dikke Bult*, een dichtbundel. Ik heb hem geschreven, geïllustreerd en zelf uitgegeven. Ik had voor deze bundel een hele specifiek visie die ik graag precies zo wilde uitwerken. Dat gaat minder makkelijk als je met een uitgever werkt. Ik heb een oplage laten drukken van 75 exemplaren omdat ik niet wist

hoeveel interesse er zou zijn, maar ze zijn binnen een jaar allemaal verkocht. Ik ben momenteel aan het werken aan mijn tweede bundel, *Wat De Goden Aten*, die in juni 2023 uitkomt.

Volgen deze bundels een bepaald thema?

Ze richten zich vooral op hoe ik de wereld als filosoof in opleiding waarneem. Wanneer je veel bezig bent met filosofie denk je soms net iets dieper na over de wereld en daar komen leuke observaties uit voort. Er lopen ook verschillende fictieve verhaallijnen door met karakters die sporadisch verschijnen. Hoewel die verhalen echt fictief zijn zit er in allemaal wel een kern van waarheid.

En wat doe je naast je identiteit als filosoof en schrijver? Heb je nog meer hobby's? Of activiteiten als er niemand meekijkt?

Ik staar graag in de spiegel tot ik mijn eigen gezicht niet meer herken. Blijkbaar snappen je hersenen niet wat er gebeurt als je te lang in de spiegel kijkt en ontstaat er een soort kortsluiting. Dat is een bizarre ervaring want ineens herken je jezelf opeens niet meer. Verder zwem ik af en toe baantjes en doe ik veel Wii-sports. Ik fantaseer ook graag over hypothetische toekomstscenario's en maak TikToks die zo obscuur zijn dat ik ze nergens kan posten. Daarnaast denk ik graag na over van alles en nog wat. Ik, schilder en teken, en spreek uiteraard veel af met mijn vrienden, familie en partner. Soms moet je gewoon leven, weet je, gewoon doen wat iedereen wel doet: met vrienden gaan drinken, een avondje gaan bowlen, paddenstoelen spotten in het bos. Dat soort dingen moet je doen om je dagelijkse activiteiten en identiteit te kunnen uitoefenen; je hebt *input* nodig om *output* te creëren.



The Art of Seduction - Robert Greene

Book review

Mireille Kouevi

Author

Robert Greene is an American New York Times bestselling author of books including *The 48 Laws of Power*, *The Laws of Human Nature*, and *The 33 Strategies of Power and Mastery*. He is considered a controversial figure when it comes to his works: Greene is often accused of being amoral and rather pessimistic about human nature, viewing interactions between humans as a means to an end.

Topic

The book *The Art of Seduction* by Robert Greene aims to explore the notion of social power through the lens of seduction. The book contains a collection of information on how seduction has worked as a power tool throughout history, and it also serves as a handbook on how to become a seducer and indirectly also on how not to be seduced. Seduction, according to Greene, is a tool of manipulation and “a game of psychology, not beauty, and it is within the grasp of any person to become a master at the game. All that is required is that you look at the world differently, through the eyes of a seducer” (Greene, 2001). The seducer, following Greene’s logic, is an actor and a source of pleasure, a feeling of “being taken past our limits, of being overwhelmed – by another person, by an experience” (Greene, 2001). Seduction thus becomes a powerful skill aimed at sweeping people off their feet by offering them an experience that serves as a momentary escape from their daily, often unexciting and tiring lives.

Structure and Content

The book is divided into two main parts with a third part functioning as a bridge between the two. The first part is an introduction to nine seductive characters as well as Greene’s anti-Seducer. The nine characters are the *Siren*, *Rake*, *Ideal Lover*, *Dandy*, *Natural*, *Coquette*, *Charmer*, *Charismatic* and the *Star*. These seductive characters serve as archetypes that Greene has identified and connected to famous historical figures (Marilyn Monroe, Duke Ellington, Cleopatra or John F. Kennedy) that either fell under the spell of a seducer or played the role of the seducer themselves.¹ For Greene, it is essential that

1 It is important to note that this book was inspired by many (fictional) writings such as Ovid’s *Art of Love*, Søren Kierkegaard’s *The Seducer’s Diary* and Murasaki Shikibu’s *The*

one must know what is seductive about them before one can begin to seduce them (Greene, 2001). Each arch “has a particular trait that comes from deep within and creates a seductive pull.” *The Siren* is described to be the representation of a powerful male (but not exclusive to him, but rather following the logic of the male gaze) fantasy. *The Siren* is portrayed as a woman with an abundance of sexual energy that she is aware of but also skilfully utilises surrounding herself with an air of danger. Similar to the mythological sirens of Odysseus that lure their target in with their captivating song, the *Siren* represents an escape to men from the heteronormative limitations of having to be in control and let themselves be guided by her. *The Rake* is the male counterpart of the siren and they “insatiably adore the opposite sex, and their desire is infectious” (Greene, 2001). *The Rake* functions as a female fantasy², according to Greene, due to his unrestrained portrayal of desire for a woman and his willingness to do everything for her, regardless of the consequences or the possibility of him being disloyal, dishonest or amoral in the process of pursuing her. *The Ideal lovers* are known for their aesthetic sensibility for romance. Their talent lies in recognising that everyone has dreams and fantasies and they utilise these by becoming the fantasy that their target is longing for. *The Dandy* represents freedom from the societal roles that one can find themselves trapped in. Their allure lies in their inability to be categorised which is defined by their “play with masculinity and femininity; they fashion their physical image which is always startling” (Greene, 2001). *The Natural* appeals to people because they remind us of the person that we used to be before we grew into adulthood. *Naturals* embody feelings of spontaneity, sincerity, and unpretentiousness. With them, “we feel at ease, caught up in their playful spirit, transported back to that golden age” in which we did not feel trapped by the responsibilities of adulthood (Greene, 2001). *The Coquettes*, are masters of hot and cold and keep their person of interest in a loop. *Coquettes* “bait with the promise of reward – the hope of physical pleasure, happiness, fame by association, power – all of which, however, proves elusive; yet this only makes their targets pursue them the more” (Greene, 2001). *The Charmer* is known for their ability to create a pleasant environment for whomever they encounter, and they do so by deflecting. *Charmers* deflect the attention from themselves and focus it on their target. (Greene, 2001). *The Charismatic* is best known for their unusual confidence in themselves, their charisma is an inner quality that draws people to be smitten by them. *The Star* is described to be

Tale of Genji, and historical accounts of people such as Errol Flynn, Josephine Bonaparte, and Natalie Barney that Greene considers to be great seducers.

- 2 I truly believe that there are major issues when it comes to Greene’s notion of seductive women, or the seductive traits of women, because he is unable to capture women beyond the male gaze.

another escape from our boring and tiring everyday life by entangling us in dreams and fantasies. *Stars* have a dreamlike quality about them which works best on one's subconscious.

As much as it is necessary to know what traits are attractive about oneself, it is equally important to understand what traits could undermine or lessen the effectiveness of one's seductive spell.

As much as it is necessary to know what traits are attractive about oneself, it is equally important to understand what traits could undermine or lessen the effectiveness of one's seductive spell. In the section "the anti-Seducer", Greene attempts to lay out the foundation for the anti-Seducer, a person whose traits or characteristics will lessen their chance of seducing successfully. The anti-Seducers come in a few variants, such as *the Brute*, *the Suffocator*, *the Moralizer*, *the Tightwad*, *the Bumbler*, *the Windbag*, *the Reactor* and *the Vulgarian*. Nonetheless, there is one shared characteristic among the anti-seducers, namely, insecurity. Greene argues that the anti-Seducers "lack the subtlety to create the promise of pleasure that seduction requires" because of their self-absorption and lack of self-awareness (Greene, 2001).

In his connecting part, "Uses of Anti-Seduction", Greene identifies eighteen types of victims that can fall under the spell of the seducer, introducing his "victim theory". This chapter focuses on outlining the eighteen types of victims (the seducer's targets) that are willing to be seduced. The eighteen types are *the Reformed Rake or Siren*, *the Disappointed Dreamer*, *the Pampered Royal*, *the New Prude*, *the Crushed Star*, *the Novice*, *the Conqueror*, *the Exotic Fetishist*, *the Drama Queen*, *the Professor*, *the Beauty*, *the Aging Baby*, *the Rescuer*, *the Roué*, *the Idol Worshipper*, *the Sensualist*, *the Lonely Leader*, and *the Floating Gender*.

In his "victim theory," Greene assumes that every person is lacking something in their life: for example, a carefree attitude that one lost in the process of becoming an adult. The seducer's goal is to identify what the target lacks and customise their seduction appropriately to fill in this need and provide pleasure (Greene, 2001).

The second part of this book is dedicated to analysing the seductive process and the essential steps for successful seduction. This part is titled "The Seductive Process" and deals with four phases and an extensive description of the involved strategies that effectively create the spell of seduction.

The goal of this spell is to break down the target's initial resistance and "give movement and force to your seduction, and induce surrender in your target" (Greene, 2001).

Discussion + Conclusion

The Art of Seduction is, as expected, a controversial book. Greene presents seduction with a few implications that make this book rather problematic at best. First, the definition of seduction that Greene offers is not applicable to real-life interactions. One reason for this, is that in real-life the seducer, contrary to Greene's amoral character, is bound to social norms and conventions in their interactions with others. The seducer, according to Greene, is "completely amoral in their approach to life. It is all a game, an arena for play" (Greene, 2001). Viewing the seducer and their actions in terms of amorality takes away from any consequences in the seducer's interpersonal interactions in the pursuit of their interests. To provide an example, in his "victim theory", Greene completely depersonalises the seducer's person of interest by viewing them as prey. Not only does Greene detach the seducer's person of interest from their personhood by viewing them as potential "victims" but he also refuses to acknowledge the seducer's victim as a person with emotions that in the process of seduction might get hurt.

Additionally, when Greene discusses seductive traits and the seductive processes, they are limited to the heteronormative matrix in which there seems to be a complete lack of acknowledgement of identities outside of that matrix.

Secondly, this book heavily relies on the straight male gaze when it discusses the notion of seduction. As stated earlier in a note, I believe that there are problems with the way that Greene captures women in his analysis. The chapter "the Siren" discusses two figures, Marilyn Monroe and Cleopatra. I am aware of the fact that this book deals with the seductive aspect of their lives as seductive characters, but it is still important to note that throughout history, these women's existence has been reduced to being a temptress and their talent of enticing men instead of acknowledging their skills, intelligence and talents. To be fair, in "the Siren" Greene does acknowledge their talents and skills, but the description of their skills nonetheless is limited to the straight male gaze and explaining the effectivity of their skill.

Additionally, when Greene discusses seductive traits and the seductive processes, they are limited to the heteronormative matrix in which there

seems to be a complete lack of acknowledgement of identities outside of that matrix. However, he missed the chance and instead of discussing the appeal of people outside the heteronormative binary he mainly focused on identities that did not conform to conventional gender role expectations.

If the author had one goal with this book, it was to produce a theoretical framework of seduction as a power tool. Greene does an excellent job of connecting his theory to historical figures and literature, even if limited to his heteronormative context. This book is multi-layered and discusses seduction on a broad level, not only for personal use but also the political use of seduction. It is interesting how he captured a non-sexual account of seduction as well, (mainly seen in the attributes of *the Charmer* and *the Cold Coquette*) in which the sexual aspects instead remain in the realm of ambiguity of psychological warfare. Seduction is not just about sex, but it is also about power and gaining power over another person or even masses by enticing them.

Another strong point of the book is its structure. I love how precise and direct Greene is in conveying his message, and his artistic touch is displayed in his use of poetry and symbols. To give an example, in Part 1 each seductive character at the end of their chapter has been attributed with a small symbol and accompanying poetry, *the Charismatic* for instance is described as:

“Symbol: *The Lamp. Invisible to the eye, a current flowing through a wire in a glass vessel generates a heat that turns into candescence. All we see is the glow. In the prevailing darkness, the Lamp lights the way*” (Greene, 2001).

Another interesting insight that Greene provides is his use of non-Western accounts to make his point clear. It is important to keep in mind that the account of seduction that Greene attempts to lay out is supposed to be universal. The non-Western accounts function as a form of testimony to re-enforce the ideas or steps within the seductive process that he attempts to universalise in his theory. I believe that Greene did not include these pieces of information as an act of diversity or inclusivity, but rather as the affirmation of his very own thoughts in famous non-Western pieces familiar to the Western world. A good example is the analysis of the protagonist in *The Tale of Genji* (源氏物語)³, in which Greene analyses the pursuit of lady Murasaki. Greene analyses Genji’s pursuit in the chapter “Pay Attention to Detail” and writes about the several techniques that Genji utilises to create momentum and thus heighten the success of his seduction. He writes, “Genji orchestrated every possible detail – the scented paper, the

3 Fun fact: did you know that this novel is widely considered to be the first novel written? Not only was it written by a woman, Murasaki Shikibu (a pseudonym) in the 11th century but it also serves as an introduction to the culture of the aristocracy and their daily lives in early Heian Japan.

colored robes, the lights in the garden, the wild carnations, the apt poetry, the koto lessons which induced an irresistible feeling of harmony” (Greene, 2001). However, there is barely any information about the novel or any context given, which gives the feeling that he had a clear goal with naming this novel, namely, confirming the universality of his theory.

However, due to the style in which the book is written, the strong points of his analysis get lost. *The Art of Seduction* presents itself as a handbook and guide on seduction, which I do not agree with. Rather, I would view this book as a literary analysis of seduction that not only treats philosophical questions but also raises

The Art of Seduction is by no means a self-help book, although it is marketed as such, and should not be understood or applied in this way.

questions on how seduction has been understood and exercised in literary and real-life examples. Treating this book as a self-help book or guide to seduction is especially problematic for people who usually do not engage with philosophy and do not reflect critically on Greene’s work and arguments. One of the main issues I encountered while reading was Greene’s amorality and pessimism. The constant use of provocative words, such as “manipulation” and “victim”, took away from the essence of seduction and left the reader with a rather sour taste in the mouth.

I enjoyed reading this book. Greene has a great way of providing historical accounts and connecting his theories to these accounts. This book is written in a rather provocative manner which I interpret as a marketing strategy and an inadequate representation of the book’s content. *The Art of Seduction* is by no means a self-help book, although it is marketed as such, and should not be understood or applied in this way. Instead, the work should be understood as a *study* of seduction, focusing on both its history and its strategies. The book gives insight into the realist world of Robert Greene and his theory of seduction as a specific form of human interaction. On this basis, I would recommend this book as a study of seduction and its workings. It is not a self-help book and will leave the readers questioning the moralities of seduction rather than adopting its art for themselves.

Bibliography

Greene, Robert. 2001. *The Art Of Seduction*. United States: Viking Penguin. Kindle-Version.

Jeroen Schokkin

Filosoof op de Arbeidsmarkt

Marije Dümmer

Tijdens mijn bachelor Filosofie aan de Universiteit Utrecht ontmoet ik Jeroen Schokkin. Hoewel het Utrechtse studieprogramma stevig in de analytische traditie staat, laaft Jeroen zich aan Nietzsche en Heidegger. Op een dag levert hij in plaats van een estheticapaper een verhaal over een dromer in. De tekst wordt niet als academisch paper geaccepteerd, maar Jeroen blijft eraan schrijven en voltooit zodoende twee boeken over de Nietzscheaanse wil tot macht.

Niet veel later verruilt hij filosofie voor de kunstacademie. In de activiteit van het maken openbaart zich een lichamelijkheid die een centrale plek zal komen in te nemen in zijn werk. Met zijn eigen lichaam bevraagt hij ideaalbeelden van mannelijkheid, de macht van symbolen en de kwetsbaarheid van het lichaam. Er volgen exposities in kelders, koffiezaakjes, debathuizen en voormalig peeskamers.

Jeroens eindproject wordt verkozen tot het meest in het oog springende afstudeerwerk van de Hogeschool voor de Kunsten Utrecht. Na zijn afstuderen exposeert Jeroen als vers talent bij onder andere de Dutch Design Week en OBJECT. Zijn meest recente expositie was in het Rembrandthuis: vier maanden lang was zijn werk te zien in de tentoonstelling RAUW. Voor deze exposities maakt Jeroen kleurrijke mallen van broos kaarsvet, waarbij hij zijn eigen lichaam als model neemt. De mallen vormen – met verhuisdozen als voetstuk – ruimtelijke installaties van dansende, zittende en vallende lichamen.

Jeroen, wie ben jij en wat doe je voor werk?

Ik ben Jeroen Schokkin, ik ben drieëndertig jaar oud. Ik ben beeldend kunstenaar. Ik werk veel met mijn eigen lichaam en ik ben geïnteresseerd in het maken van mallen, dat doe ik vooral met kaarsvet.

Hoe gaat dat in zijn werk, zo'n mal maken?

Je weet wel, als kind, of nu soms in de kroeg, doe je je vingers in een kaarsje, en dan krijg je een vingerhoedje van kaarsvet. Die mallen maken is hetzelfde idee, maar dan in het groot.

Nu werkt het niet zo dat ik gewoon mijn hele voet in het kaarsvet steek. Met een kwast smeer ik warm kaarsvet over bijvoorbeeld mijn onderbeen heen. Dan vormt zich een mal van kaarsvet. Dat dunne kaarsvet moet genoeg uitgehard zijn om de afdruk van mijn lichaam goed te bewaren, maar tegelijkertijd moet het nog warm en plooibaar zijn, zodat ik het van mijn lichaam af kan halen. Het is dus een heel kwetsbaar, breekbaar materiaal. Om het van mijn lichaam af te krijgen, snijd ik eerst een opening in het vet. Daarna vouw ik de mal open en haal ik mijn voet eruit. Vervolgens vouw ik hem weer dicht

en ten slotte las ik de snijnaad met kaarsvet weer aan elkaar. Zo doe ik dat voor al mijn lichaamsdelen en met die onderdelen bouw ik een geheel. Dat is dan een representatie van mijn lichaam, een mal van mijn lichaam.

Waar komt deze interesse vandaan?

Dit project is ontstaan uit een zoektocht naar een goedkopere maltechniek die ik in mijn eentje kan doen. Bij andere maltechnieken heb je vaak hulp van iemand anders nodig, terwijl ik het liefst met weinig afleiding lange dagen in mijn atelier werk. In mijn eentje kan ik ook meer experimenteren, een beetje aanklooien. Als er dan iets fout gaat, vind ik dat minder erg dan wanneer ik andere mensen erbij heb gehaald.

Ik vond het ook belangrijk dat ik het materiaal kon hergebruiken. Kaarsvet kan ik altijd weer smelten. Dat maakt deze werkwijze goedkoper dan andere maltechnieken, die vaak heel duur zijn. Ik vind het ook wel een mooi idee: dat kaarsvet transformeer ik naar een mal, maar daarna mag het ook weer vergaan en iets anders worden, als een huid die van mij af is gegaan en weer gewoon een kaars wordt.

Hoe was het om met dat kaarsvet te leren werken en het te krijgen zoals je wilde?

Uiteindelijk lukte het om een beeld te maken, maar dit werk is nog lang niet af en ik ontwikkel me steeds.

Het was een moeilijk proces. Er heeft heel veel tijd in gezeten, heel veel mislukkingen en twee brandwonden. Kleine wondjes, hoor, en maar twee, dus dat vind ik heel erg meevallen. Uiteindelijk lukte het om een beeld te maken, maar dit werk is nog lang niet af en ik ontwikkel me steeds.

Ik ben er nog altijd mee bezig dat het écht een goede mal wordt. Die mallen gaan nooit gebruikt worden als mal, want ze zijn zelf de kunstwerken, maar in mijn hoofd moeten ze dat nog wel zijn. Om een goede mal te zijn, moeten de onderdelen aan de binnenkant heel mooi op elkaar aansluiten. Dat zie je dan aan de buitenkant ook heel goed, want dan volgt hij veel beter de vorm van het lichaam, dan wordt hij accurater.

Je interesse gaat uit naar het maken van mallen en je blijft in je werk ermee bezig ze beter te maken als mal. Hoezo ga je ze dan toch nooit als zodanig gebruiken?

Ik heb een paar keer een afgietsel gemaakt, van beton en van kaarsvet. Toen ik het afgietsel naast de mal zag staan, sprak de mal mij meer aan. Die afgietsels worden veel sterkere beelden die heel lang meegaan. De mal is hol en heel broos, een kunstwerk dat in de zomer al kapot kan gaan als het in de zon staat. Dat fragiele spreekt me veel meer aan.

Wat is dat fragiele dan? Waarin schuilt voor jou die aantrekkingskracht?

Ik heb eerder fotografisch werk gemaakt waarin ik juist met het tegenovergestelde bezig was. Ik had flink in de sportschool gestaan en daardoor was ik min of meer gaan voldoen aan het mannelijke ideaalbeeld uit de klassieke oudheid. Toen heb ik een fotoserie gemaakt waarin ik poseer als allerlei klassieke naaktfiguren: als Michelangelo's David en als Botticelli's Venus.

Die serie kwam voort uit de drang die ik in onze cultuur voel zitten om écht iemand te zijn. Bijvoorbeeld in onze *online presence*. Daar gaat het veel over sterk zijn en stoer en niet kwetsbaar, en alles wordt vereeuwigd in de *cloud*. We moeten onszelf voor altijd helemaal definiëren, van 'zo ben ik en ik verander niet meer'. Dan wil je jouw wil op de eeuwigheid drukken.

Toen ik mij met die foto's bij wijze van spreken vereeuwigd had, dacht ik: 'is dat niet een hele tegennatuurlijke drang? Ontvlucht dat misschien wel het meeste basale aan ons allemaal: dat we allemaal weer vergaan?' Je hoeft helemaal niet per sé een eeuwige nalatenschap van allemaal massieve, sterke beelden achter te laten. Ik ben ook maar een stofdeeltje, dus laat me ook weer vergaan. Toen heb ik een draai gemaakt om juist te kijken hoe die vergankelijkheid is.

Tien jaar geleden was ik op een begrafenis van een heel jong persoon. Tijdens die begrafenis werd ik opeens overvallen door juist een schoon gevoel, omdat iedereen openlijk verdriet en heel veel liefde toonde. Die gevoeligheid vond ik een heel mooie bijwerking van die vergankelijkheid. Wanneer we afscheid nemen van iets dat was, durven we ons kwetsbaar op te stellen.

Ik raakte geïnspireerd om die ervaring te onderzoeken. Als we die vergankelijkheid tegenkomen in een werk, wat doet dat dan met ons? Hoe voelen we ons dan? Doorgaans vinden mensen het maar niks dat dingen vergaan. Ze willen die vergankelijkheid helemaal niet in hun leven hebben: we hebben niet voor niets allemaal van die onsterfelijke zielen bedacht. Het is ook heel moeilijk. Maar vergaan is iets wat juist bij het leven hoort. Waarom proberen we dat niet iets meer te omarmen? Juist in een cultuur die heel erg draait om krachtig en stoer blijven, mogen we iets meer die vergankelijkheid opzoeken. Misschien kunnen we daar ook de schoonheid van gaan inzien.

Wat ben je te weten gekomen in dat onderzoek? Als je, bijvoorbeeld, je kunstwerken kapot zag gaan of als je ze omsmolt, wat voor gevoel kreeg je dan?

Ik vond dat heel vaak juist leuk, die dingen achteloos weer kapot maken. Zo van 'Ik heb ze nu gemaakt en ik ben er *fucking* lang mee bezig geweest, maar ik vernietig ze gewoon.' *Fuck* al die arbeid en al die tijd die je erin hebt gestopt.

Wat maakt het uit? Het gaat weer kapot. Laten we dan plezier hebben wanneer we het weer kapot maken. Zoals bij een *piñata* die je kapot mag slaan. Er komt ook weer iets anders uit. Die onachtzaamheid geeft een bevrijdend gevoel.

Hoe was het voor jou om jezelf via je mallen en fotografie bloot te geven? Wat deed het met je om jezelf als de belichaming van een schoonheidsideaal te presenteren? Met die mallen en foto's voelde ik me niet kwetsbaar. Dat is een afbeelding van mijn lichaam en dat vind ik niet raar. Ik heb met die foto's ook een keer iets live gedaan, op de kunstacademie. Ik had allemaal van die klassieke naaktfoto's opgehangen en ik stond in het midden van de ruimte op een verhoging in zo'n pose, poedeltje naakt. Dat werd zo absurd dat mijn docenten en andere bezoekers erom moesten lachen. Dat ik zo vol van mezelf was dat ik daar in mijn nakie stond met allemaal portretten van mezelf om me heen. Dat vond ik heel leuk. Maar ik merkte dat ik opgelaten werd. Je mag je soms best een beetje ongemakkelijk voelen, maar ik was zó ongemakkelijk dat ik er niet meer van kon genieten.

Maar als het gewoon al vastgelegd is, wordt het gewoon iets anders. Dat is alleen maar een afdruk, dat ben ik niet meer. Zo'n beeld is los van mij en gaat een leven leiden waar ik niet zoveel aan kan doen. Iemand kan het kopen en in de fik steken, bijvoorbeeld, of op een manier gebruiken worden die ik niet zou willen.

Waarvoor zou je willen dat het gebruikt wordt?

Het werk met die naaktfoto's mag gebruikt worden om te lachen om die mannelijke beeldcultuur, daarom heb ik dat zo absurd gemaakt. Met mijn beelden vind ik het leuk als er ook iets van contemplatie bij komt kijken, dat er lang naar gekeken mag worden en dat ze misschien ook gebruikt worden voor verwondering. En dan niet per se over wat daar staat, met al die mannelijke lijven. Meer over wat er allemaal kan met een heel alledaags gebruiksvoorwerp als een kaars. En dat je dus met heel veel materialen nog veel meer kunt doen dan je in eerste instantie denkt. Ik hoor mensen die mijn kunst bezoeken zich wel eens verbazen over dat ik dat écht met kaarsvet heb gemaakt.

Je bent dus al een tijdje kunstenaar, maar daarvoor studeerde je filosofie. Hoe is dat zo gelopen?

In het derde jaar van mijn filosofie bachelor vond ik filosofie heel leuk, maar ik merkte dat ik ontzettend in mijn hoofd zat. Als ik dan weer eens de hele avond teksten aan het lezen was, voelde ik me soms een beetje levenloos. Op een gegeven moment las ik *Ecce Homo* van Friedrich Nietzsche. Het boek gaf me het gevoel: hier spreekt iemand die uitbundig aan het creëren is. Dat heeft me vet geïnspireerd, dat wilde ik ook. Ik had de gedachte dat één van

de kenmerken van het leven is dat het creëert, dat het dingen bouwt, dat het steeds zichzelf voortbrengt. Als ik mij levendig wilde voelen, moest ik misschien zelf dat leven worden dat de hele tijd aan het creëren is. Dat ben ik toen letterlijk gaan doen. Niet in taal, niet in denken, maar in doen, dus door dingen te bouwen.

Ik werd daarbij aangetrokken door Nietzsche's dionysische en apollinische levenstoestanden, al heeft hij dat later weer teruggenomen. Dat er alleen maar twee polen zouden zijn vond ik onzin, maar ik vond wel dat ik met de filosofie heel apollinisch bezig was, want ik was heel de wereld koel aan het rationaliseren. Ik kreeg het verlangen om die dionysische kant, die rauwe, onvoorspelbare, lichamelijke kant op te zoeken.

Ik ging schildercursussen volgen, en later ook andere kunstcursussen,

Als ik mij levendig wilde voelen, moest ik misschien zelf dat leven worden dat de hele tijd aan het creëren is.

en dat beviel mij heel goed. Toen ik lichamelijk bezig was, begon ik me meer lijfelijk te voelen. Ik ging veel meer naar mijn lichaam luisteren en meer sporten. Ik werd wat uitbundiger, minder naar binnen gekeerd. Ik werd er vitaler van. Ik kon me heerlijk helemaal verliezen in die daad. Ik was echt uitbundig aan het maken. Ik was van het leven aan het genieten terwijl ik aan het creëren was. Met filosofie deed ik de hele tijd veel te moeilijk over heel veel zaken terwijl het gewoon gedaan moest worden, klaar. Creëren gaf me heel veel vrijheid. Het ging mij niet meer om waarheid, het ging mij niet meer om het goede. Het ging mij eigenlijk alleen om wat ik lekker vond om te maken. Het was echt een onderzoek naar of dit een goede manier was om die levendigheid te voelen. Zo klinkt die kunst net als therapie, maar nu is het geen therapie meer, maar gewoon een levenswijze.

Hoe is dat nu, nu je er je beroep van hebt gemaakt?

Ik ben nog steeds ontzettend vrolijk, ik kan fluitend mijn atelier uitkomen. Als ik bezig ben met een expositie, is het wel een beetje beroepsmatig. Op een gegeven krijg ik een systeem onder de knie om dat beeld te maken en dan word ik echt een fabriek. Misschien is dat een soort Apollinische roes. Ik heb een recept dat ik moet volgen, ik weet iedere stap die ik moet uitvoeren en ik werk heel planmatig. Dan zijn er niet zo heel vaak meer elementen van verrassing.

Dat zoek ik dan op in uitstapjes. Dan werk ik vaak wel nog met mallen, maar ook met andere materialen, zoals met gips of klei. Die mallen maak

ik dan niet van mijn lichaam, maar van andere figuren. Bijvoorbeeld kleine modellen van beelden die ik in de toekomst wil maken. Of ik gooi warm kaarsvet achteloos tegen dingen aan. Uiteindelijk kom ik altijd wel weer bij mijn beelden terug om te experimenteren. Kan ik dat beeld nog mooier of completer maken? Ik had eerst wel eens halve beelden, maar nu maak ik vaak volledige beelden. Dat is ook gekomen door steeds te proberen om nog verder te gaan met dat kaarsvet.

Nog steeds kan ik verdrinken in de daad van het maken. In mijn atelier zijn, de hele tijd volledig aan het werk zijn en opgaan in mijn werk: daarin voel ik me soms wel bijna een beetje dronken, dronken op het zijn. Ik ben alleen maar aan het doen wat me ingegeven wordt, denk niet meer na over wat dat wat ik aan het maken ben, moet zijn. Ik word wild, bijna, en ik heb schijt aan alles. Soms doe ik dan domme dingen. Dan maak ik dingen die eigenlijk heel mooi waren kapot. Daar had ik dan eigenlijk eerst even bij stil moeten staan om te kijken of ik niet wat aan dat ding had. Gelukkig heb ik een sterke Apollo op mijn schouders die zegt: 'doe wel voorzichtig'. Ik ga mezelf niet in de kokende olie gooien. Alleen in de warme olie.

Als het werk eenmaal klaar is en ik uit mijn roes ontwaak, voel ik me ontladen. Dan kan ik meer de tijd nemen om te reflecteren, om mezelf af te

Soms doe ik dan domme dingen. Dan maak ik dingen die eigenlijk heel mooi waren kapot

vragen: 'Wat heb ik eigenlijk gemaakt? Waar gaat dit over? Waarom heb ik dat gemaakt?' Wanneer die twee roezen elkaar zo mooi in balans afwisselen, voel ik me heel happy.

Houd je je nu nog wel eens bezig met wat geleerden over de kunst zeggen?

Ik vind uitspraken over kunstwerken lastig. Kunst hoeft volgens mij niet altijd heel veel te betekenen. Het is soms alleen maar die handeling. Die afwisseling tussen de roes van het maken en de ruimte voor reflectie achteraf zorgt ook wel voor spanning, voor een grijs gebied. Ik vind het wel prima om niet te weten waarom ik een keuze heb gemaakt.

Nu ga ik alles wat ik eerder zei onderuithalen, maar heb ik die grote foto's écht gemaakt om dat idee dat je sterk moet zijn? En dan nu die beelden vanwege die broosheid? Dat weet ik helemaal niet. Misschien wilde ik vooral graag grote foto's en standbeelden van mezelf hebben en heb ik het daarom zo gedaan. Die associaties met vergankelijkheid en broosheid kwamen misschien meer toen ik het beeld eenmaal zag.

Toen ik bijvoorbeeld die beelden van kaarsvet had, liet ik die een keer in de zon staan. Toen waren ze half weg. Dat vond ik heel mooi om te zien. Ik wilde doorgaan op dat idee dat je beelden maakt die gewoon kapotgaan of die je bewust laat vergaan. Dat zat er echt niet vanaf het begin in, maar dat was een toevallige vondst.

In de kunstwereld wordt wel degelijk waarde gehecht aan onderliggende betekenissen. Dat zie je niet alleen in conceptuele kunst, maar ook in de valorisatie die nodig is voor subsidieaanvragen. Jij bent getraind in de filosofie, en dan heb je vaak best een scherpe blik op conceptuele verhalen. Kijk je daardoor anders naar 'diepdoenerij' in de kunstwereld?

Ik kan daar niet zo veel mee, maar dat zit inderdaad in die wereld. Ik heb bijvoorbeeld bij veel abstracte kunst het gevoel dat het vaak allemaal daarna wordt opgehangen. Die kunstenaar die daarmee bezig was, vond het gewoon leuk om te doen. Die heeft gewoon een paar mooie klodders op het doek gegooid. Alleen, dat is niet genoeg. Dan zegt de maatschappij: het moet ook wel nuttig zijn, het moet wel iets zeggen. Daarop gaat die kunstenaar dan ineens zo'n heel verhaal ophangen over dat het werk het ontstaan van het universum is, of iets dergelijks.

Bij de HKU werden wij ook echt zo opgeleid. Ik had zoiets van: Ik wil gewoon kunst maken, die handeling doen. Wat die uitkomst dan allemaal betekent, daar heb ik geen idee van. Maar we moesten bij onze kunst dan wel altijd allemaal dingen schrijven over wat het dan betekende, want alleen zeggen dat je kunst maken leuk vindt, dát wordt niet genoeg gevonden.

Krijg jij daar nog steeds mee te maken?

Ik moet me heel vaak verantwoorden, vooral tegenover mensen die nieuw zijn in de kunst. Die vragen mij dan: 'Waar gaat dit over? Ik snap er helemaal niks van.' Dan heb ik altijd een riedeltje klaar, want dat is mij geleerd. Maar als ik het vier keer hebt verteld, denk ik 'hoezo zeg ik dit? Dit is zo'n dom verhaal.' Maar ergens klopt het ook wel. Mijn werk kan echt wel over die vergankelijkheid gaan. Maar ging het mij daar écht om toen ik het aan het maken was, of is dat er later bijgekomen?

Ik begrijp ook wel dat mensen van mij een betekenis willen weten: ze willen hun interpretatie graag juist hebben. Ze zeggen dan: 'dat dácht ik al, dat dit daarover gaat!'. Ik gun mensen dat ook wel, maar soms krijg ik het gevoel dat ze vinden dat ik ze moet overtuigen van mijn zeggenschap over mijn kunst, terwijl ik dan wil zeggen: 'Weet ik veel. Kijk er maar naar en als je iets vindt, vind het maar.'

Je hoeft het niet eens te duiden. Het zou een leuk experiment kunnen zijn om mensen dat te ontnemen. Ik denk dat ze dan heel erg ongemakkelijk worden en sneller zullen zeggen dat het nergens over gaat, onzin is, alleen maar geschreeuw.

Ik had het net over abstracte kunst. Ik vind dat vaak hele mooie kunst omdat het als een Rorschachtest is. Je kan er vooral zelf heel veel inleggen, want wat de fuck zie je in zo'n fucking vlek?! Je leest iets over jezelf. Zo kan een abstract schilderij ook zijn. Wat zie je in de kleuren die daar zitten, in die vormen? Wat mensen daar allemaal bij verzinnen is veel meer wat zij denken en voelen dan wat die kunstenaar dacht en voelde. Zo ook mijn werk: wat jij voelt en wat jij denkt, dat is misschien veel meer van jou dan van mij.

Je noemde eerder dat je gedreven werd door de drang die je tegenkwam in de online-wereld om altijd maar sterk te willen zijn. Het kritisch bevragen van de rol van schoonheidsidealen op sociale media is een onderwerp dat nu veel aandacht krijgt.

Je kan er vooral zelf heel veel inleggen, want wat de fuck zie je in zo'n fucking vlek?! Je leest iets over jezelf. Zo kan een abstract schilderij ook zijn.

Denk bijvoorbeeld aan #NoFilter of de opmars van de huilselfie. Hoe verhoudt jouw thematiek zich tot dat soort trends? Haak je met je werk in op wat in trek is?

Ik denk wel dat mijn werk binnen die trend past. Ik ben ook gewoon onderhevig aan culturele interesses en de kunst is ook altijd onderhevig aan trends. Neem bijvoorbeeld mijn kleurgebruik: ik gebruik pastelkleuren en dat is nu heel trendy. Doordat ik dat veel zie, trekt mij dat misschien om ze ook te gebruiken. Maar het trekt het mij ook omdat pastelkleuren juist zo lievig en zoetig zijn terwijl het allemaal gaat over vergankelijkheid.

Ook in mijn thematiek ben ik beïnvloed door mijn tijd. Op een gegeven moment dacht ik: 'op Instagram doe ik me altijd zo stoer en sterk voor, laat ik juist een tegenreactie geven.' Dat zie je wel vaker, bijvoorbeeld nu met die app BeReal, waarbij je een foto stuurt van jezelf, ongeacht wat je dan aan het doen bent of hoe je eruitziet. Ik wil ook best mee met die trend want ik vind dat een belangrijk geluid.

Je raakte zelf geïnspireerd door opvattingen over kunst maken. Krijg je, nu jij zelf in de positie van maker zit, te maken met verrassende opvattingen, of misvattingen, over kunst en het kunstenaarschap?

Nee, eigenlijk niet. 'Kunstenaar' is ook een heel breed begrip. Mensen zijn meestal geïnteresseerd en lijken niet echt vooroordelen te hebben. Vroeger

werden kunstenaars misschien als subsidietrekkers gezien, maar zoiets heb ik nog nooit meegemaakt. Soms pieker ik zelf wel over financiële stabiliteit. Ik ben zzp'er, maar ik verdien niet veel.

Dus dat cliché van een arme kunstenaar -

Dat cliché is zeker waar. Je hebt duizend concurrenten en er zijn altijd anderen die ergens beter in zijn dan jij, of naar wiens werk ineens veel vraag is.

Mijn werk is commercieel minder goed verkoopbaar vanwege die vergankelijkheid. Dat maakt het een veel te onzekere investering. Ik zou wel kunnen inspelen op wat financieel handig is. Ik kan in plaats van levensgrote beelden, ook kleinere beeldjes maken. Die zijn beter te verkopen en sneller te produceren. Die zijn vaak ook wat sterker, helemaal als je de wanden nog iets dikker maakt. Maar ik vind het juist leuk dat die dingen kapot gaan.

Soms komt een stijl in een trendy stroom en zijn de mensen die op die manier werken ineens super succesvol, maar zit jij ondertussen nog steeds thuis op een houtje te bijten omdat jij net niet doet wat nu populair is. Die pieker is snel weg als ik in mijn atelier sta. Dan bedenk ik me dat ik wel lekker doe waar ik zin in heb. Spijt heb ik zeker niet.

Wat zijn je dromen voor de toekomst?

Ik droom ervan over een paar jaar een hele mooie soloshow te maken waar het publiek een voorstelling krijgt van al mijn werk dat vergaat. Dat kan in een mooi groot museum of in een mooie oude industriële fabriek. Dan houd ik daar een acht uur durend *event* waar je kunt meemaken hoe ik mijn eigen kunst weer laat vergaan. Het is daar dan warm en het ruikt er heel sterk naar kaarsvet. In die acht uur gaat mijn werk dan van gewoon een standbeeld naar een soort vel dat helemaal gesmolten over de grond ligt of over de sokkel is gedrapeerd. Het lijkt me eigenlijk vooral leuk om zelf te ervaren hoe ik iets waar ik bijvoorbeeld twee jaar aan heb gewerkt, in acht uur tijd helemaal kapot ga maken. Dat iedereen denkt "dit is zo *stupid*, zo zonde." Dat lijkt me wel leuk.

