



**De chaos tegemoet
Wijsgerig festival Drift**

**De chaos tegemoet
Wijsgerig festival Drift
2015**

Voorwoord

Er is geen discipline die zichzelf zo vaak in twijfel trekt als de filosofie. Hoewel haar thema's gelden als de oudste en algemeenste vraagstukken waarover mensen zich hebben gebogen, is de reikwijdte ervan voortdurend object van kritisch onderzoek gebleven. Dit maakt van de wijsbegeerte een even aantrekkelijke als verraderlijke praktijk. De immer sluimerende onbepaaldheid en ongrijpbaarheid van haar bewegingen, werpen steeds weer nieuwe, niet te beantwoorden, vragen op. Het past bij deze inherente onzekerheid dat de wijsbegeerte meningen en dogma's, structuren en systemen tegen het licht houdt en onmaskert als mechanismen die berusten op regelmaat, veinzerij en conventies, maar uiteindelijk op willekeur terug zijn te voeren. Achter deze willekeur schuilt keer op keer de chaos, waardoor het denken zijn zwerftochten is blijven maken, op zoek naar zekerheid en verandering. Wanneer wij onze kunstmatige zekerheden stichten, lijkt de chaos verdreven, maar uit de donkere nissen in onze huizen, de mazen in onze wetten en de blinde vlekken van onze waarnemingen, blijft het datgene in beweging brengen dat wij verzwijgen, vrezen of zelfs verafschuwen. Precies naar dit domein ging Drift in 2015 op zoek.

Chaos beschikt in onze maatschappij over een intrigerende positie. Enerzijds zijn wij in het dagelijks leven en de wetenschappelijke praktijk geneigd om de chaos te beschouwen als het complement van de orde die we door middel van talen, modellen en technieken hebben gecreëerd. Chaos verschijnt zo als een vijand wiens invloedssfeer steeds verder terug wordt gedrongen door beschaving en rationaliteit. Anderzijds is de wanorde juist vertegenwoordigd in de meest fundamentele aspecten van onze belevingswereld. Het leven wemelt van verschijnselen zonder duiding, gebeurtenissen zonder motivatie en observaties zonder theorie. Het hangt van onze eigen ontvankelijkheid af in welke mate we deze manifestaties accepteren of bestrijden. In sommige gevallen is de keuze echter niet aan ons en overschaduwde de chaos alle kunstgrepen waarmee we hem dachten te camoufleren. In dit soort gevallen dwingt de chaos ons stelling te nemen.

Tijdens de negende editie van Wijsgerig Festival Drift, die plaatsvond op 25 april 2015 in De Brakke Grond te Amsterdam,

was de chaos het zwaartepunt waaromheen de hier gebundelde lezingen, debatten en gesprekken bewogen. Deze bundel wil, net als het festival, bijdragen aan een verkenning van de sporen die de wanorde trekt door ons leven en denken. De gedachtes en energie die wij, het organiserend collectief van filosofiestudenten, aan de voorbereiding hebben gewijd, en vooral de input van alle sprekers, medestanders en bezoekers die het festival uiteindelijk tot stand hebben gebracht, vormden een kortstondige aanzet, een greep uit de diversiteit aan invalshoeken, vluchtlijnen en peilloodjes waarmee de filosofie zich aan de chaos waagt. Met deze publicatie hopen wij die kortstondige dans over het koord dat boven de chaos gespannen hangt verder uit te rekken.

Bij het voorbereiden van de publicatie heeft het collectief haar eigen denkstappen en keuzes rondom het thema van vorig jaar gereconstrueerd. Op basis hiervan hebben we een viertal thematische invalshoeken geïdentificeerd, die de onderdelen in relatie tot chaos karakteriseren en in min of meer afgeronde secties verdelen. Het titelhoofdstuk stelt de chaos centraal in de meest algemene zin, en kan gelezen worden als een reeks theoretisch-metafysische reacties op één van de belangrijkste inspiraties voor het thema: Quentin Meillassoux' *hyperchaos*. Hier zult u de bijdragen van wiskundige en filosoof Emanuel Rutten, beroemd logicus Graham Priest, en filosoof en cyberneticus Matteo Pasquinelli vinden. De radicale, zelfs absolute contingentie van de werkelijkheid die Meillassoux aanvoert, wordt door Rutten verlegd en doorgetrokken. Priest durft het aan met een logica van de contradictie te betogen dat zelfs *hyperchaos* nog niet ver genoeg gaat. Ten slotte ontmoet de filosofie met Pasquinelli de permanente staat van catastrofe en chaos die het intellect en het kapitalisme in het verlengde daarvan, doormaakt, om zich aan een immer veranderende omgeving aan te passen.

In het volgende hoofdstuk, 'Voorbij de chaos', staan bijdragen die de chaos in praktischer zin beschouwen, als een macht die onvermijdelijk ook ethische implicaties heeft. De Britse politiek filosoof en ethicus Raymond Geuss schreef voor Drift een paper waarin hij zich afvraagt wat de ethiek nog vermag als het de chaos accepteert; in de traplezing van Heidi

Dorudi wordt bekende chaosdenker Nietzsche in verband gebracht met de vrije marktsamenleving. Schrijfster Kira Wuck legt, ten slotte, de bal bij de verhalenlezer.

In het deel 'Chaos en verzet' worden vervolgens de teksten gepresenteerd die specifiek verband houden met weerstand, rebellie en mondigheid als verweer tegen of bondgenoot van de wanorde. De dynamiek tussen individu en collectief krijgt hier in het licht van de chaos een nieuw voorkomen dat de problemen voor een actieve, politieke filosofie blootlegt. Spinoza-leerstoelhoudster Sally Haslanger hanteert chaos teneinde structurele onrechtvaardigheid te breken en sociale rechtvaardigheid te bewerkstelligen, terwijl Andrea Speijer Beek en Thomas Muntz in hun tandemlezing de macht van staat en markt blootstellen aan hun kritische blikken. Traplezer Yvo Greijdanus brengt de democratische ordeloosheid van de Maagdenhuisbezetting weer tot leven, waarna Rob Riemen en René Boomkens naar aanleiding van dezelfde studentenprotesten in debat treden over de vraag wat 'mondigheid' precies betekent.

Ten slotte komen onder 'Leven in de chaos' de (levens) beschouwelijke bijdragen samen, waarin chaos eerder als element, als alomtegenwoordige invloed wordt betast en bekeken. Essayprijswinnaar Lucas Hoogendoorn laat zijn gelovige ik ompraten door de dodelijke Nietzsche, terwijl schrijver Yves Petry zelf het woord gebruikt om het spel van noodzaak, vrijheid, schrijven en chaos te spelen. Chaos als water wordt door René ten Bos uit de krochten van oudheid en grondlagen opgediept om de vaste grond onder de filosofie weg te spoelen. Deze *immersieve* ervaring vindt weerklank in de 'Dronedeutung' van Willem Schinkel, Rogier van Reekum en Eva Sancho Rodriguez: wat is het effect van een wereldwijd zicht, en wat zijn de implicaties van deze *dealers of anonymous chaos from above*? Twan Schenkels sluit af, zoals het hoort, met gedichten.

De meeste teksten in deze publicatie zijn transcripties van audio-opnamen die tijdens Drift 2015 zijn gemaakt. Helaas is de techniek op de festivalavond zelf door de chaos getroffen, waardoor we niet van alle bijdragen beschikken over bruikbare opnames. Bijgevolg zijn niet alle onderdelen in deze uitgave vertegenwoordigd. Zo is de lezing van Graham Priest in zijn

volledigheid verloren gegaan en hebben wij besloten om in plaats van een reconstruerende transcriptie een beschouwend artikel te plaatsen. Een vergelijkbare oplossing was helaas niet beschikbaar voor Alessandra Palmigiano, die tot ons verdriet niet in de publicatie is opgenomen. Ook over het tafelgesprek over bedwelming (Pieter Pekelharing, Mariëtte Willemsen, Pim Haselager) hebben wij tot onze spijt geen tekst kunnen realiseren. Tot slot hebben wij ook het debat tussen Feona Attwood, Clarissa Smith, Petra van Brabandt en Yvette Luhrs helaas niet in het boek op kunnen nemen.

Met de teksten die wel in de publicatie zijn opgenomen hopen wij een zinnenprikkend beeld te bieden van de filosofische en literaire verkenningen, analyses en discussies waarvoor Drift 2015 de mogelijkhedenvoorwaarden schiep. Degenen die bij het festival aanwezig waren kunnen met deze teksten in alle rust nog eens terugkeren naar het thema. En degenen die verstek hebben laten gaan, of geen kaartje konden bemachtigen, kunnen nu alsnog met Drift de chaos tegemoet.

Inhoudsopgave

1 — De chaos tegemoet

1.1 — Emanuel Rutten <i>Nader tot de chaos. Meillassoux'</i>	12
<i>greep naar het absolute</i>	
1.2 — Mathijs Mul, n.a.v. een lezing van Graham Priest	22
<i>Everything is possible: From 'Chaos' to 'Real Chaos'</i>	
1.3 — Matteo Pasquinelli <i>Chaos computing: from</i>	30
<i>machinic subjectivity to the trauma's of augmented</i>	
<i>intelligence</i>	

2 — Voorbij de chaos

2.1 — Raymond Geuss <i>Chaos and ethics</i>	40
2.2 — Heidi Dorudi <i>Nietzsche, chaos, dansen</i>	52
2.3 — Kira Wuck <i>Wezen</i>	58

3 — Chaos en verzet

3.1 — Sally Haslanger <i>Narratives, social movements,</i>	64
<i>and social justice</i>	
3.2 — deFusie: Andrea Speijer Beek, Thomas Muntz	76
3.3 — Yvo Greijdanus <i>De stille meerderheid en het</i>	88
<i>maagdenhuis</i>	
3.4 — René Boomkens, Rob Riemen, geïnterviewd door	96
Janno Martens <i>Wat is mondigheid?</i>	

4 — Leven in de chaos

4.1 — Lucas Arnout Hoogendoorn <i>Het oog van de naald</i>	116
4.2 — Yves Petry, geïnterviewd door Kim Schoof <i>Liefde</i>	120
<i>bij wijze van spreken</i>	
4.3 — René ten Bos <i>Filosofische watervrees</i>	130
4.4 — Willem Schinkel, Rogier van Reekum, geïnterviewd	140
door Eva Sancho Rodriguez <i>Dronedeutung: hoe drones</i>	
<i>de waarneming van de wereld veranderen</i>	
4.5 — Twan Schenkels <i>Gedichten</i>	154

1 — De chaos tegemoet

1.1 — Emanuel Rutten**Nader tot de chaos. Meillassoux' greep naar het absolute**

Emanuel Rutten is onderzoeker aan de Vrije Universiteit en geeft daar les over onder andere Meillassoux.

In zijn fascinerende en invloedrijke boek *After Finitude* betoogt de Franse filosoof Quentin Meillassoux dat de wereld ten diepste een redeloze chaos is. De wereld wordt niet geregeerd door een noodzakelijk beginsel van voldoende reden. Evenmin zijn er noodzakelijk bestaande dingen of wetten. Integendeel. Er is sprake van radicale contingentie. Echt alles gebeurt en bestaat zonder enige reden. Er zijn geen verklaringen, geen gronden, geen oorzaken voor het ontstaan en vergaan van wat dan ook. De wereld is in laatste instantie een totale 'hyperchaos'.

Hoe komt Meillassoux tot deze speculatieve duiding van het absolute? Hoe meent hij na Kants Copernicaanse wending überhaupt vanuit ons menselijke, al te menselijke denken toegang te krijgen tot het wezen van de wereld? Dit doet hij door moedig de confrontatie te zoeken met zijn meest geduchte maar tevens meest gerespecteerde tegenstander, namelijk het post-Kantiaanse 'correlationisme'. Dit correlationisme, deze meest gevreesde gast van alle gasten, heeft bijna de gehele wijsbegeerte sinds Kant gedomineerd. Het stelt dat wij slechts toegang hebben tot de 'correlatie' tussen ons denken en de wereld, en nooit rechtstreeks tot de wereld los van ons denken, of ons denken los van de wereld. Dat waaraan wij denken zodra wij denken over de wereld is namelijk onvermijdelijk altijd al een *door ons gedachte* wereld. En omdat wij nooit buiten ons menselijke, al te menselijke denken kunnen treden, kunnen wij nimmer vaststellen of de door ons gedachte wereld overeenkomt met de wereld zoals deze onafhankelijk van ons denken daadwerkelijk is.

Het probleem is *niet* die van de mogelijkheid van Descartes' kwade genius die ons denken zou kunnen voor-schotelen met allerlei misleidende denkinhouden, zodat wij niet kunnen nagaan of de wereld zoals wij deze denken overeenkomt met de wereld zelf. Dit sceptische scenario gaat er immers vanuit dat ons denken in zichzelf betrouwbaar is, maar dat wij desalniettemin *van buitenaf* door een demon bedrogen zouden kunnen worden, zodat we alsnog niet weten of wij de wereld denken zoals deze werkelijk is. Het punt van de correlationalist is dat wij niet kunnen uitsluiten dat in de activiteit van het menselijk denken iedere denkinhoud altijd

al zodanig getransformeerd wordt dat deze niet langer gaat over de wereld. Wat niet uitgesloten kan worden, is dus dat *ons denken* in feite Descartes' kwade genius is. Dat er geen demon buiten ons is, maar dat wij ons eigen demon zijn. En daarom hebben wij geen toegang tot het absolute. Het is voor ons onmogelijk om te bepalen hoe de wereld op zichzelf werkelijk is. Wij hebben slechts toegang tot de wereld zoals deze door ons als mensen gedacht wordt.

Meillassoux is zeer onder de indruk van dit correlatisme. Tegelijkertijd is hij er diep van overtuigd dat het mogelijk is om eraan te ontsnappen en vanuit ons denken een weg te banen naar het absolute. Maar hoe? De 'metafysisch realist' beweert dat wij al denkend door ons denken het absolute *rechtstreeks* in het vizier kunnen krijgen. Het denken verschaft de mens zonder enig probleem direct inzicht in de wereld zoals deze op zichzelf is. De correlationalist leert ons echter dat dit naïef is. Dit pad moet daarom als vruchteloos afgewezen worden.

De 'metafysisch idealist' verabsoluteert vervolgens de correlatie tussen denken en wereld door te stellen dat de correlatie *zelf* het absolute is. Buiten de correlatie, buiten denken aan wereld, is er niets. Denken aan een wereld los van het denken is namelijk betekenisloos en daarom is het onmogelijk dat er iets buiten het denken bestaat. Spreken over 'bomen-zonder-denken in ons denken' heeft bijvoorbeeld geen enkele betekenis en dus kunnen er eenvoudigweg geen bomen buiten het denken zijn, aldus de idealist. Deze idealistische verabsolutering van de correlatie, deze idealistische greep naar het absolute, wordt echter op de volgende wijze door de correlationalist gepareerd. Waarom zou wat betekenisloos is ook onmogelijk zijn? Wie is er naar het absolute gereisd en teruggekomen met het inzicht dat iets wat betekenisloos is niet mogelijk kan zijn? Juist omdat wij niet buiten ons menselijke, al te menselijke denkvermogen kunnen treden, zullen wij er nooit in slagen te achterhalen of de wereld in zichzelf zodanig is dat al het betekenisloze onmogelijk is. Naast metafysisch realisme, faalt dus ook idealisme.

Het is nu deze correlationalistische weerlegging van de idealist die vervolgens door Meillassoux wordt aangegrepen

om het correlationisme zelf te overwinnen en toegang te verkrijgen tot het absolute. Tegen de metafysisch realist bracht de correlationist al de correlatie in stelling. Wij zijn onvermijdelijk geworpen in de correlatie tussen denken en wereld. Nooit kunnen we hier buiten gaan staan. Toegang tot de wereld los van ons denken is dus niet mogelijk. Tegen de metafysisch idealist die nu juist de correlatie zelf wil verabsoluteren, wordt daarentegen de 'facticiteit' van de correlatie ingeroepen. De correlatie is een bruto en onberedeneerbaar feit in plaats van het absolute. We kunnen haar op geen enkele wijze deduceren of beredeneren. Ze is er eenvoudigweg zonder enige reden, grond, verklaring of oorzaak. Maar wat betekent dit? Het antwoord van Meillassoux is verrassend. De weg naar het absolute wordt geopend door in te zien dat inderdaad niet de correlatie zelf, maar nu juist de facticiteit van de correlatie uiteindelijk het gezochte absolute is. Het absolute blijkt de facticiteit van de correlatie te zijn.

Dit betekent dat in absolute zin alles mogelijk moet zijn. Maar dan is het absoluut waar dat er geen noodzakelijk bestaande entiteiten zijn. Het is anders gezegd absoluut noodzakelijk dat alles wat bestaat contingent is. De werkelijkheid is radicaal contingent en kan niet anders dan radicaal contingent zijn. Dát is het absolute waarop we uitkomen als we het correlationisme ten einde volgen en het zo ten slotte in haar tegendeel laten omslaan. De werkelijkheid wordt ten diepste gekenmerkt door de afwezigheid van verklaringen, oorzaken en gronden. Alles is zonder reden. De werkelijkheid is een hyperchaos. Dit inzicht is het laatste *factum*, de laatste waarheid over de wereld. Dit betekent echter niet dat alles noodzakelijk moet vergaan. Geen enkele situatie is immers noodzakelijk. Iets zou ook contingent voor eeuwig kunnen bestaan. Echt alles kan gebeuren, zelfs helemaal niets. De wereld kan ook zomaar opeens zonder enige reden overgaan in een eindeloze stasis. Juist dat maakt de chaos tot een volstrekt redeloze en onvoorspelbare *hyperchaos* in plaats van tot slechts een onvermijdelijke Heraklitische *flux*.

Uit zijn absolute principe van de noodzakelijkheid van contingentie leidt Meillassoux af dat de twee uitgangspunten van Kant over de 'noumenale wereld' inderdaad waar zijn,

namelijk dat de noumenale wereld bestaat en logisch consistent is. Als er namelijk niets zou bestaan, dan zou er ook niets contingents zijn. Dit is echter in tegenspraak met genoemd beginsel. En als er een logisch contradictoire entiteit zou zijn, dan valt dat altijd al samen met zijn negatie, zodat het niet anders kan dan bestaan en dus noodzakelijk bestaat. Maar dit is ook in strijd met het principe van radicale contingentie. De noumenale wereld moet dus logisch consistent zijn. Meillassoux deduceert zo uit zijn beginsel van hyperchaos het gehele kantiaanse *an sich*.

Hij wil echter meer. Zijn streven is om te laten zien dat we uit het principe van hyperchaos zelfs het Cartesiaanse *an sich* kunnen afleiden. Hij wil aantonen dat het beginsel van radicale contingentie impliceert dat wiskunde de taal is van het absolute. Niet alleen zijn de stellingen van de wiskunde waar als uitspraken over de wereld in zichzelf, maar eveneens kan deze wereld volledig en restloos wiskundig beschreven worden. In het spoor van zijn leermeester Alain Badiou wil Meillassoux zo laten zien dat uiteindelijk de wiskunde de leer van het zijn is.

Toch lukt het hem in *After Finitude* niet om deze deductie te voltrekken. Het blijft bij een voorzichtige eerste aanzet in het laatste gedeelte van het boek. De moderne wetenschap leert ons sinds Galilei dat de natuur volledig mathematiseerbaar is. Het is zo de wiskunde die ons hier confronteert met een wereld waarin het menselijk subject geen essentiële rol speelt. De wiskunde onthult ons een wereld die geheel onafhankelijk is van onszelf. Het is de wiskunde die ons zo de wereld presenteert zoals ze daadwerkelijk is, of wij nu wel of niet bestaan. Dat wil zeggen dat de wiskunde ons toegang biedt tot de wereld zoals ze in en op zichzelf is. Wat mathematisch is, kan niet gereduceerd worden tot een correlaat van ons denken. Kortom, wiskunde is de taal van de wereld *an sich* en daarmee van het absolute, aldus Meillassoux.

Dit is echter nog geen deductie van een mathematisch *an sich* uit de hyperchaos. Meillassoux geeft dit in zijn boek ook toe. Maar is een dergelijke deductie überhaupt mogelijk? Wiskunde is toch bij uitstek de wetenschap van *a priori* noodzakelijke waarheden? Hoe kan de wiskunde dan de taal zijn

voor het beschrijven van het absolute als hyperchaos? Als de wereld *an sich* radicaal contingent is, dan lijkt wiskunde juist niet de juiste taal voor het beschrijven ervan.

Tijdens een lezing in Berlijn heeft Meillassoux iets meer gezegd over de manier waarop hij in zijn werk tot genoemde deductie probeert te komen. Hij grijpt aan bij het absoluut willekeurige, betekenisloze en contingente karakter van wiskundige tekens *qua tekens*. De wiskundige tekens worden geproduceerd en gerepliceerd op arbitraire en formeel lege wijze. Dit absoluut willekeurige discours lijkt inderdaad het meest adequaat voor de absoluut contingente natuur van de dingen zelf. Wiskunde representeert zo als radicaal contingente tekentaal het zijn zelf.

Is dit een geschikte weg naar een Cartesiaans *an sich*? Dat valt te bezien. Enige tijd geleden realiseerde ik mijzelf dat er voor Meillassoux een overtuigender argument voorhanden is om uit de hyperchaos te deduceren dat de wiskunde de taal van het absolute is. Het betreft een tekst getiteld *Over de aard van de wiskundige werkelijkheid* die ik jaren geleden schreef. Reeds Kurt Gödel heeft in de vorige eeuw met zijn onvolledigheidsstellingen aangetoond dat de wiskunde géén hecht gestructureerd bouwwerk van stellingen is die allemaal noodzakelijk uit een beperkt aantal axioma's volgen. Een belangrijke vervolgstap werd onder andere gezet door Gregory Chaitin. Hij liet zien dat de door Gödel ontdekte onvolledigheid niet iets heel zeldzaams of obscuurs is. Onvolledigheid is in de wiskunde overal. Alle wiskundige stellingen met een complexiteit groter dan die van de gegeven axioma's zijn totaal onbeslisbaar. Dat wil zeggen dat ze waar of onwaar zijn zonder enige reden. Vanaf een bepaald complexiteitsniveau kunnen wiskundige stellingen dus niet meer axiomatisch afgeleid worden uit de axioma's van de wiskunde. De waarheid van zo goed als alle wiskundige stellingen is daarom willekeurig of contingent. Ze zijn waar zonder enige verklaring of grond. Precies deze radicale contingentie vormt ook het wezen van de wereld *an sich*. Het zijn is immers ten diepste hyperchaos. Hier lijken we dus het argument in handen te hebben waarnaar Meillassoux op zoek is, namelijk een argument voor de these dat de wiskunde, en wiskunde alleen, de taal is van het absolute.

Natuurlijk zijn er ook bezwaren tegen Meillassoux' project in te brengen. Neem de volgende tegenwerping die ook in *After Finitude* uitgebreid aan de orde komt. Als de werkelijkheid ten diepste een hyperchaos is, als alles zomaar kan gebeuren en er niets gebeurt met een reden of oorzaak, dan zouden wij dit toch allang gemerkt hebben? In dat geval zou de wereld zich aan ons moeten voordoen als redeloze chaos. De wereld wordt echter geleid door stabiele natuurwetten. En dit is in tegenspraak met de wereld als hyperchaos. Om dit bezwaar te weerleggen merkt Meillassoux op dat het kansrekening gebruikt. Wanneer wij duizend keer met een dobbelsteen zes gooien, dan is het alleszins redelijk om te denken dat de dobbelsteen niet zuiver is en dus onderhevig moet zijn aan een bepaalde verzwaring. Evenzo zou volgen dat de natuurwetten niet radicaal contingent kunnen zijn omdat elke keer blijkt dat dezelfde wetten gelden als in het verleden. Het probleem hier is echter dat kansrekening alleen ingezet kan worden als we al uitgaan van bepaalde vaste structuren. Zo moet de dobbelsteen en de omgeving die de worp mogelijk maakt stabiel blijven. Hetzelfde geldt voor de natuurwetten.

Om te kunnen concluderen dat wij het allang gemerkt zouden hebben als de natuurwetten op ieder moment zomaar zonder reden kunnen veranderen, moet impliciet worden aangenomen dat er sprake is van een stabiel kansmechanisme waarbij deze wetten, zeg, ieder uur opnieuw willekeurig gekozen worden uit de collectie van alle mogelijke natuurwetten. Maar waarom zou dit mechanisme bestaan? Als de werkelijkheid echt *radicaal* contingent is, dan kunnen we op voorhand van geen enkele invariant uitgaan, ook niet van genoemd mechanisme. De objectie heeft dus geen vat op een werkelijk radicale contingente hyperchaos. En dus faalt ze.

Tot slot van mijn voordracht wil ik kort stilstaan bij alternatieve speculatieve duidingen van het absolute die eveneens leiden tot een krachtige en dynamische proliferatie van het zijn. Ik doe twee suggesties. De eerste is dat het absolute het *logisch contradictoire* als zodanig zou kunnen zijn. De idee is hier dat de contradictie qua contradictie uiteindelijk de noodzakelijk bestaande grond en oorsprong is van de werkelijkheid. Want als het laatste *factum* van de wereld het zich

manifesteren van een logische contradictie betreft, dan volgt direct dat al het logisch mogelijke moet bestaan. Het logische principe van explosie of *ex falso quod libet* leert immers dat uit een contradictie noodzakelijkerwijs alles volgt. Een sterkere proliferatie van het zijn is nauwelijks denkbaar. Eveneens begrijpen we zo *waarom* het absolute noodzakelijk bestaat. Een contradictoire entiteit kan immers niet anders dan noodzakelijk bestaan, zoals Meillassoux betoogt. Sterker nog, is het contradictoire niet het noodzakelijke *par excellence*?

Mijn tweede suggestie is dat de aard van het absolute zodanig is dat geen enkele universele bewering van de vorm 'Alles is dit' of 'Alles is dat' waar kan zijn. Het zijn is anders gezegd zo dat het zich onttrekt aan iedere 'Alles is X'-machtsgreep. Alle 'Alles is X'-ideologieën moeten onwaar zijn. Dát is het laatste *factum* van de wereld. Het absolute is naar haar wezen zo dat het ontglipt aan iedere poging om het dogmatisch in een uniforme mal te persen. Er zijn geen universele eigenschappen. Voor iedere eigenschap is er altijd wel iets dat haar niet bezit. Dát is de laatste waarheid over het zijn, aldus mijn tweede speculatieve suggestie. Uit het absolute principe dat er geen universele kwaliteiten kunnen zijn, volgt dat de wereld moet bestaan uit zowel materiële als immateriële entiteiten, uit natuurlijke en bovennatuurlijke entiteiten, uit contingente en noodzakelijke entiteiten, uit eindige en oneindige entiteiten, uit veroorzaakte en onveroorzaakte entiteiten, en ga zo maar door. Dit levert dus ook een krachtige proliferatie van de werkelijkheid op. In een recent artikel geef ik een argument voor genoemd principe. Ik deduceer het uit twee premissen. De eerste is ontologisch van aard en stelt dat er geen dingen zijn die niet bestaan, wat alleszins redelijk is. De tweede is semantisch en betreft een bepaald identiteitscriterium voor betekenis, waarop ik nu helaas niet dieper in kan gaan.

Maar we kunnen genoemd principe ook nog op een andere manier dan in mijn artikel op het spoor komen. Hiervoor keren we terug naar de zeventiende eeuw. "Determinatio negatio est", schreef Spinoza in zijn brief aan Jarig Jelles van 2 juni 1674. Bedoelt hij dat alles wat bestaat voor zijn of haar bestaan altijd ook het bestaan van zijn of haar negatie vereist?

Kan anders gezegd niets bestaan zonder het bestaan van zijn of haar tegendeel? De uitspraak dat iedere determinatie een negatie is, lijkt heel dicht in de buurt te komen van Hegels dialectische grondregel voor de ontvouwing van de werkelijkheid vanuit het absolute. Het komt mij voor dat deze historische dialectische ontvouwing gedacht kan worden als zijnde generaliseerd in één enkel culminatiepunt. Is dit punt in feite onze wereld? Zo ja, dan bestaan alle tegendelen. In de dialectische *Aufhebung* gaan de tegendelen zoals bekend immers niet verloren, zodat aan het eind van de weg – wanneer het absolute weer bij zichzelf terugkeert – alle tegendelen in de wereld ontsloten zijn. Er bestaat dan inderdaad niets zonder dat zijn of haar tegendeel ook bestaat, zoals Spinoza al lijkt te zeggen. Er is geen materie zonder geest, geen gedetermineerdheid zonder vrijheid, geen contingentie zonder noodzakelijkheid, geen samengesteldheid zonder enkelvoudigheid en geen oorzakelijkheid zonder onveroorzaaktheid. Kortom, er zijn geen universele kwaliteiten. Alle 'Alles is X'-ideologieën zijn noodzakelijkerwijs onwaar.

We zien dus dat er naast Meillassoux' beginsel van het absolute als radicale contingentie ook nog andere speculatieve mogelijkheden voor het denken zijn. In het momenteel zeer sterk in opkomst zijnde 'speculatief realisme' worden al deze mogelijkheden verkend. Ik raad iedereen aan kennis te maken met deze zeer fascinerende denkstroming in de hedendaagse filosofie.

1.2 — Mathijs Mul, n.a.v. een lezing van Graham Priest Everything is possible: from 'Chaos' to 'Real Chaos'

Graham Priest, professor of Philosophy at the Graduate Center of the City University of New York, is known for his defence of dialetheism, which holds that contradictions may be true.

In exploring and conceptualising the theme of Drift 2015, the work of the French philosopher Quentin Meillassoux has been an important source of inspiration. In 2006 his book *Après la finitude* appeared, which offers a metaphysical perspective on chaos that influenced the thoughts underlying the festival's programme. A speaker at Drift 2015 who explicitly reflected on Meillassoux' philosophy was Graham Priest, whose lecture comprised a critical response to the notion of chaos advanced in *Après la finitude*. In this contribution we will revisit Priest's line of argument, and the alternative understanding of chaos he presented in De Brakke Grond.

Before expanding on Priest's conception, let us elaborate on the point of view originally proposed by Meillassoux. In his work, Meillassoux does not simply postulate chaos as the only legitimate metaphysical model. Rather, his thesis concludes the evaluation of some influential metaphysical approaches, which he subsequently discards as inadequate. Central to the assessment of the respective theories is the relation they assume to obtain between thought and being. How does 'reality', if any such concept has meaningful usage, relate to the epistemic states that we, humans, entertain with respect to it? A concern with this fundamental issue is what drives Meillassoux's speculations.

The first position Meillassoux rejects is metaphysical realism. This view is usually regarded as the naïve option, for it supposes not only that some absolute reality exists independently of human reasoning, but also that this reality is accessible by our cognitive means. The dynamics between mind and world are thus interpreted as a rather unproblematic dichotomy, since absolute existence may feature in human intellect without unsurpassable biases or uncertainties. Meillassoux is not exceptional in his refutation of this perspective as an overly simplistic rendering of the matters concerned, which seem to necessitate a careful treatment in relative terms rather than undisturbed postulation of absolute entities.

More nuance is to be found in metaphysical idealism, which is a traditional response to the aforementioned view. The idealist acknowledges that finite, flawed and heavily restricted cognition should not allow for the inference of a

mind-independent state of reality. Instead of focusing on either thought or being, idealism shifts attention to the relation between both aspects. It states that the correlation between mind and reality is the only absolute notion at stake, and that metaphysical interests should therefore be located in this region. However, whereas realism is too quick in assuming a reality beyond thought, Meillassoux believes that idealism is too quick in dismissing it. The limitations of human cognition should not have any bearing on what may exist outside of it, and so idealism is rejected as well.

Next in line is correlationism, which differs from realism and idealism in its resistance towards knowledge of the absolute in general. Although the realist and the idealist disagree on the localisation of the absolute, both recognise its legitimacy. The correlationist distances herself from the notion altogether, and defends a metaphysical focus on the thought-object relation that does not assign it an absolute status. Nevertheless, this correlation is still the only available basis for metaphysical judgement, implying that any attempted distinction between cognition and reality is senseless from our vantage point. According to correlationist metaphysics, mind and world cannot be examined in separation. Knowing the one is knowing the other, so both are not contingently correlated, but necessarily so. It is exactly this necessity that Meillassoux aims to break down in his confrontation of correlationism. On his account, one should be careful not to attribute necessity to the relation in question, as we have no grounds to support anything but its contingency. Indeed, Meillassoux argues, this contingency is radical.

The term Meillassoux uses to denote the contingent nature of the mind-world relation is 'facticity'. Having dismissed knowledge of both the absolute and the necessary, he claims in *Après la finitude* that this is all that remains as a basis for metaphysical investigation. From facticity follows a fundamental inability to deduce that our thoughts and the supposed objects they concern do not differ, and thus the absence of reason for any reality. In other words, the relation between cognitive agency and independent reality is not governed by the rationality of thought itself, but should instead be

understood as completely accidental. We are not dealing with validities, but with facts, which may change according to time, place and subjectivity. It is this radical contingency that is expressed by Meillassoux's facticity thesis.

From the arguments reiterated so far, only a minor inference is required in order to reach the analysis of chaos presented in *Après la finitude*. An immediate corollary of the contingency of facticity is the contingency of reality. That is, the absence of necessity in the correlation between thought and being directly translates into the contingency of real existence. Hence, there is (almost) no reason for any structure, law or logic whatsoever in the realm of the real, which Meillassoux therefore diagnoses as genuine 'hyperchaos'.

Now that Meillassoux' understanding of chaos has been introduced, let us consider the critical reply presented by Graham Priest at Festival Drift 2015. Priest questioned whether the hyperchaos of *Après la finitude* fulfils the requirements that Meillassoux himself has set out. That is, does the notion as described above actually model real chaos, or only some diluted version? According to Priest, as a result of Meillassoux' logical framework, the latter is the case.

In spite of all primordial disorder, Meillassoux argues that there is one logical principle that even hyperchaos must respect. This is the Principle of Non-Contradiction (PNC), whose logical form states that a proposition may not be both true and false, and whose metaphysical counterpart forbids the simultaneous occurrence and non-occurrence of a particular event. Meillassoux' defence of PNC is motivated by an anxious awass of the classical inference rule known as 'Ex Falso Sequitur Quodlibet' (EFSQ). This deductive scheme is valid in classical logic, and allows for the inference of any proposition whatsoever, once a contradiction has been accepted. For an illustration of EFSQ, consider the following statements:

- (1) Amsterdam is the Dutch capital.
- (2) Amsterdam is not the Dutch capital.

Clearly, proposition (2) negates (1). Thus, the statements make contradictory claims, which are traditionally regarded as

28 mutually exclusive. Now consider the conjunction of (1) and (2):

(3) Amsterdam is the Dutch capital and Amsterdam is not the Dutch capital.

As (3) conjoins the contradictory statements (1) and (2), it is a classical contradiction. Its truth would naturally imply the truth of both contradictory components, and allow application of EFSQ to derive any proposition at all. Let us consider this reasoning in more detail by taking some arbitrary statement:

(4) It is currently snowing in Timbuktu.

Suppose that the contradiction (3) is true. Then both of its conjuncts, (1) and (2), must also be true. Now, as (1) is true, it follows that the disjunction of (1) and (4) must also be true:

(5) Amsterdam is the Dutch capital or it is currently snowing in Timbuktu.

It does not matter whether it is snowing in Timbuktu or not. By (1) we know that it is true that Amsterdam is the Dutch capital, so whatever the truth status of (4) may be, claim (5) will always be true. But as (2) is also true, we can conjoin (2) and (5) to obtain the following:

(6) Amsterdam is the Dutch capital or it is currently snowing in Timbuktu, and Amsterdam is not the Dutch capital.

Classical reasoning accepts the inference from the truth of (6) to the truth of (4). As (3) is an arbitrary contradiction and (4) is an arbitrary proposition, we thus see how classical logic licences the derivation of any formula once a contradiction has been accepted. This reasoning pattern is identified as EFSQ, and we observe how its applicability dramatically impacts classical systems: given any contradiction, it implies derivability of all formulas in a given language, a phenomenon that is known as 'trivialisation', or 'explosion'. The metaphysical upshot is that everything must necessarily be the case, which

defies Meillassoux' conjectured radical contingency. Hence, in *Après la finitude*, PNC is maintained. Adherence to PNC drastically reduces the domain of Meillassoux' hyperchaos, for it disqualifies contradictory states of affairs. In order to concisely express the endorsed understanding of chaos, let us introduce some notation from modal logic, where $\Diamond$ denotes possibility and $\Box$ represents necessity. Meillassoux' chaos grants possibility to a restricted set of possible worlds, namely those not containing contradictions. Hence, in effect, only consistency is possible, which gives rise to the following characterisation:

for every *consistent* A : $\Diamond A$ (Meillassoux)

According to Priest, this restriction is reason to doubt the potency of Meillassoux's chaos. Should real chaos not be as radical as to encompass all possibilities unrestrictedly? Priest argues that it should, and thus proposes an alternative chaos principle:

for every A : $\Diamond A$ (Priest)

From a classical point of view, it seems that Priest's suggestion would immediately fall prey to the trivialisation that Meillassoux wishes to avoid by discounting inconsistency. Note, however, that trivialisation at a particular possible world does not imply (global) necessity, and should therefore not in itself challenge Meillassoux's contingency thesis. Furthermore, upon exiting the classical framework, entirely different logical set-ups become available, with properties yielding other results. It is among these alternatives that Priest claims we should find a solution that allows for unrestricted chaos without risk of trivialisation.

One of the defining features of classical semantics is its *bivalence*: the principle according to which propositions may only be assigned a single truth value, taken from the set {true, false}. Every well-formed formula must be ascribed one determinate value, so neither absence nor coincidence of truth values is admissible. Priest juxtaposes this classical property

with two non-classical semantic statuses: truth *gaps* and truth *gluts*. A truth gap, on the one hand, is assigned to statements that are neither true nor false, as may be desirable to accommodate future contingency statements of the kind 'There will be a sea battle tomorrow'. A truth glut, on the other hand, is ascribed to statements that are deemed both true and false, as has proven to be of interest in dealing with paradoxes. Evidently, gaps and gluts cannot be included in classical models, and require deviant semantics.

Priest focuses attention on the option of truth gluts, which he presents as a liberation from the constraints that classical semantics imposes. Moreover, with regard to the issue of chaos that is at stake here, he states that inclusion of truth gluts would yield a more suitable model. The expectable objection from trivialisation is countered by appealing to the possibility of *paraconsistency*. This is a property of logical systems that are capable of accommodating true contradictions without trivialisation as an immediate consequence. That is, a paraconsistent logic may assign simultaneous truth and falsity (a truth glut) to certain propositions, but thereby it does not allow the explosive inference to all other expressible statements. Paraconsistency as Priest has advocated it, is made possible by a technical manoeuvre that defines a set of designated truth values, not only including exclusive truth, but also the truth glut. That is, true contradictions are assigned both truth and falsity, but because this status is declared to be a designated one, the justification of EFSQ as demonstrated in the above no longer holds. The result is a system that tolerates contradictions without explosion: a paraconsistent system, which discharges PNC.

We thus see that non-classical logic allows for semantical properties that block the traditional EFSQ-scheme. Hence, there are ways of admitting true contradictions without lapsing into the trivialisation that Meillassoux fears would undermine his conjectured radical contingency. Non-orthodox logic thus opens the way to a more inclusive understanding of chaos, namely one that also embraces possible contradictions. Clearly, other complications may arise as a result of dropping PNC, but Meillassoux' grounds for preserving it certainly lose

much of their urgency once the assumed classicality has been relativised with respect to available alternatives. The belief that certain propositions may be both true and false is generally known as ‘dialetheism’. In the case of chaos, it supports an interpretation that seems to do more justice to the notion’s intuitive radicality, which constitutes a particular reason for endorsing the position. This is opposed to Meillassoux’ compliance with PNC as an instrument to domesticate chaos and restrict it to classical dimensions.

Independent, positive reasons for adopting a dialetheist point of view also present themselves, as Priest explained towards the end of his presentation. First, as mentioned before, the use of truth gluts offers an intriguing perspective on the paradoxes that have plagued logic for millennia, such as the notorious Liar Sentence: ‘this sentence is false.’ If it is true, it asserts its own falsity; if it is false, it expresses a truth. According to Priest, embracing the apparent contradiction by admitting simultaneous truth and falsity would resolve the issues that sentences such as the Liar have created since ancient Greek philosophy. Secondly, paraconsistent dialetheism blocks the EFSQ scheme, which may be an attractive scenario given the intuitive implausibility of the deduction that is often reported. Thirdly, it is not given that contradictions may not somehow be conceivable. And assuming their conceivability, it is defensible that they must somehow be possible, too. This would also invite a dialetheist assessment.

Concluding the recapitulation of Priest’s contribution to Drift 2015, we note how a less restricted chaos principle has been proposed as an alternative to the interpretation offered by Meillassoux in *Après la finitude*. With the semantic resources of non-classical logic, Priest has demonstrated the feasibility of his dialetheist conception, which complies with radical contingency in a more fundamental way than Meillassoux himself considers realisable, for it even allows chaos to dominate a principle as firm as PNC. Thus, one may agree with Priest that we have indeed moved from ‘chaos’ to ‘real chaos’.

1.3 — Matteo Pasquinelli**Chaos computing: from machinic subjectivity to the traumas of augmented Intelligence**

Matteo Pasquinelli is a philosopher and Assistant Professor in Media Studies at Pratt Institute in New York.

In the thought of Foucault, Deleuze and Guattari, three main definitions of power can be found. First and traditionally, power is defined by repression and the application of the Law. Second, Canguilhem and Foucault added to this a form of power that, in the modern age, started to use procedures of normalization and the production of new Norms: this is a 'positive' rather than repressive power. Third, in a different way, Deleuze and Guattari recognized a form of power that is based on continuous movements of deterritorialisation and territorialisation, that is on continuous production of turbulences, anomalies and lines of flight.

This is a very schematic tripartition but it will be helpful to clarify some issues also in relation to the notion of "production of subjectivities". We should not forget, for instance, how the main concern of Guattari's book *Chaosmosis* was the issue of the production of subjectivities (not just the problem of chaos) and in particular the issue of *machinic subjectivities*, or the coupling of contemporary subjectivities with information technologies.

Let's go back to Foucault. According to Foucault, in modern times, power does not operate just via repression but also in a positive way, shaping positive standards and norms. Foucault says that modern power is a normative power: it produces new forms of life, new lifestyles, new standards of education and health, new forms of sexuality and subjectivity. Foucault has always stressed the power *to normalise the population and the territory*. Power here is an agent of normalisation operating not by pushing from the outside, but specifically shaping knowledge and beliefs, intimate tendencies and inclinations; in other words Norms.

On the other hand, Deleuze and Guattari introduced a different view. They stressed that power, and especially capitalism, operates via a continuous deterritorialisation: by opening up new spaces like a force pulling from the outside. It is important to remember that, contrary to Foucault, here deterritorialisation comes before territorialisation. The first and most important feature of power here is not making a

34 territory, marking a territory with armies, rules and norms. Power here is a force that liberates old territories to territorialise them in a new way.

According to Deleuze and Guattari, capitalism comes to deterritorialize, that is to produce new zones of instability, turbulence and chaos. Capitalism is an enormous engine of abstraction, producing completely new territories, in which new forms of colonisation can be invented and established. Today, capitalism continues this process of deterritorialisation in an even more radical way, as we witness the technological and financial abstraction accelerating in front of our eyes. This is similar to the account given by Naomi Klein in her book *The Shock Doctrine*, in which she casts capitalism as a worldwide system to orchestrate crises and shocks. Financial capitalism, more specifically, has internalised the sabotage of the valorisation process as its *modus operandi*.

Clearly these are not forces of normalisation like the ones described by Foucault, but forces of *denormalisation* that produce continuous instability and turbulences, crisis and catastrophes. Here capitalism and power proceed neither by repressing, nor by inventing new norms, but by generating out-of-control scenarios, unpredictable anomalies. In my conclusion I will try to address how we should politically claim this power to generate catastrophes, traumas and chaos.

2 — *The power of the brain to organise catastrophes*

This overview is also an attempt to see how philosophers's idea follow and adjust to real historical forces. But we could question the history of ideas itself and ask a genealogical question: where are Foucault, Deleuze and Guattari's ideas themselves coming from? Since none of them are completely original. Here the history of notions such as catastrophe and trauma in the relation between German *Naturphilosophie* and contemporary French philosophy is very interesting.

Let's go back again to Foucault. The idea of biopower emerges in Foucault's course *The Abnormal* of January 1975 in which power is described as *biopolitical normativity*. The innovative idea of the course is that power is no longer investigated

as a discipline of the body (the negative power of repression) but as the invention of new Norms (the positive power of normalisation). The normalisation of the post-Napoleonic French society is the creative act of a power that invents new norms in the fields of industry, administration, education and public health. The Norm and the Normal are the keywords of this institutional consolidation: it is at this time, for instance, that the *École Normale* is established. Foucault's idea of biopolitical normativity is inspired by his mentor Canguilhem's idea of *socio-organic normativity*, as discussed in the book *The Normal and the Pathological* (1966), which presents a study of the definitions of normality and illness in medicine and life sciences. Curiously, Canguilhem built his idea of social normativity upon the neurologist Kurt Goldstein's idea of organic normativity.

Goldstein is not an esoteric figure in the history of thought. The cousin of Ernst Cassirer, he was the head of the neurology department at the Moabit hospital in Berlin when he was arrested by the Gestapo in 1933 and expelled from Germany. His seminal monograph *Der Aufbau des Organismus* (literally, 'The Structure of the Organism') was dictated in exile in Amsterdam in 1934, before he migrated to the United States. Goldstein was also an extremely significant inspiration for Merleau-Ponty, who cited him hundreds of times in *The Structure of Behavior* (1942) and *Phenomenology of Perception* (1945). Foucault himself opens his first book *Maladie mentale et personnalité* (1954) with a considerable critique of Goldstein's definitions of mental illness and organic medicine, that focused on the notions of *abstraction*, *abnormality* and *milieu*. These three notions will consistently return throughout Foucault's life. In a bizarre circular coincidence, the last public and authorized text by Foucault before his death is the new introduction to the English edition of Canguilhem's *The Normal and the Pathological*. Famously, in this last text, Foucault wrote, following both Goldstein and Nietzsche, "life is what is capable of error."

In Goldstein, the normative power of the brain is the ability to invent and modify its own norms, internal and external habits, rules and behaviours in order to better adapt to its

surrounding environment, particularly in cases of illness and traumatic incidents, that is in those conditions that challenge the unity of the organism. Goldstein's originality lies in conceiving of sickness and all that is considered 'psychopathological' and socially 'abnormal' as a manifestation of a positive normative process. Thus, for Goldstein, truly 'sick' is the organism that is not capable of invention and experimentation of new norms, the organism that paradoxically is not capable of making mistakes. For Goldstein, psychopathologies express the positive self-actualizing power of the organism, yet Goldstein defines this positive power as a power of abstraction, the power to invent new categories and new ideas. The so-called 'psychopathologies' are just an attempt of our body to invent new norms in adverse conditions, to project and protect our body.

What is really interesting also for the discussion around Guattari's *Chaosmosis*, and we will see this as well in the history of cybernetics, is that Goldstein introduces the idea of 'weak catastrophe' as *modus operandi* of the brain. The brain is in a subtle and continuous state of trauma in order to adapt to the environment in a better way. This is not the idea of neuroplasticity, but something more sophisticated: it is the idea that the brain orchestrates its own immunitive catastrophes. Trauma and catastrophes are seen as strategies of the brain to adapt to the chaos of the universe. More specifically, the brain engages itself in traumatic encounters and confronts them by inventing new abstractions, new norms. This intuition disappears in the early Foucault but it will have a great influence, surprisingly, on the history of cybernetics.

Goldstein had a strong influence on the debate on machines and organisms in post-World War II France. You will probably remember this passage from Deleuze and Guattari's *Anti-Oedipus*: "Technical machines obviously work only if they are not out of order. Desiring machines on the contrary continually break down as they run, and in fact run only when they are not functioning properly." This passage echoes Goldstein's idea of the organism that continuously breaks up and produces new catastrophes to adapt to its environment and understand the chaos of the universe. The idea of a

“desiring machine that continually breaks down” comes from a brain that produces little catastrophes as a means of cognition in preparation for traumas yet to come.

3 — *The power of cybernetics to organise catastrophes*

We have the common perception that the origins of cybernetics are related only to information theory, logic and engineering. Quite the opposite is true: the cybernetic systems were shaped according to biological models, and in particular cognitive ones. Andrew Pickering, in his book *The Cybernetic Brain*, has traced the specific influence of psychology and neurology on early cybernetics. As Pickering reminds us, cybernetics was not inspired by a representational model of the brain but by an adaptive one. For example, an early project like the homeostat by Ross Ashby was the inscription of an adaptive strategy in the design of an electro-mechanical device. More explicitly than Pickering, David Bates has traced the influence of cognitive sciences and also of cognitive pathologies on early cybernetics:

Cyberneticists were intensely interested in pathological breakdowns. In his 1948 classic *Cybernetics: Or, Communication and Control in the Animal and Machine*, Norbert Wiener claimed that certain psychological instabilities had rather precise technical analogues: “Pathological processes of a somewhat similar nature are not unknown in the case of mechanical or electrical computing machines.”

Bates then retraces the genealogy of these ideas in cybernetics to Kurt Goldstein:

Goldstein writes that the life of the organism can be considered a series of what he calls “slight catastrophes” (*leichter Katastrophenreaktionen*), where inadequacies are first confronted and then “new adjustments” or “new adequate milieus” are sought to respond to this lack. The serious catastrophe is in effect continuous with this normal, constantly repeated weaker form of catastrophe; what is different is only the scale and intensity of the reaction. The whole organism in its unity is always falling into states of shock, and must, over and over again, create new order to overcome these shocks. The key point is that catastrophic shocks

of some form are essential to the organismic being. And not just in the physiological sense. Goldstein notes that the foundation of learning, for example, is an unpleasant confrontation with one's inherent inadequacy analogous to the experience of the brain-injured patient in recovery. [...] In the end, Goldstein will admit that perhaps we should not even oppose "Being-in-order" and "Being-in-disorder" because the catastrophic states of disordered behavior are foundational opportunities for achieving some degree of order—and that order is always in question. "If the organism is 'to be,' it always has to pass again from moments of catastrophe to states of ordered behavior." The catastrophic reaction manifests the essence of life itself.

Conclusions

Summarizing the historical entanglements of philosophy, neurology and cybernetics, we can sketch three main periods:

1 — Mechanicism. In the modern age, in Europe, it was thought that the human body and any organism, and therefore even the brain, functioned like a machine. Life was reduced to the sum and articulation of a myriad of small movements. This is more or less the period of Descartes.

2 — Organicism. In German philosophy, life was described in a completely different way, indeed not as a machine, but as an organic whole crossed by a finality. The organism is described by its internal forces. The organism in particular is capable of self-control, self-regeneration and self-repair. Machines, for instance, are unable to regenerate and self-repair themselves.

3 — Cybernetics. Deleuze and Guattari introduced the notion of the machinic to break the opposition between organism and machine without falling back into vitalism and organicism. Indeed today we have machines that can repair themselves or that can reproduce themselves: see computer viruses or the most advanced forms of Artificial Intelligence. Consider also the new systems of machine learning: they learn by looking at themselves learning, or by recording human behaviours. We often repeat that we can no longer distinguish the border

between human subjectivities and machines. As Guattari was suggesting, machines are hyperconcentrated forms of human subjectivity.

Intelligence machines are today at the center of capitalistic production, of design and aesthetics, and they should also be at the center of any form of politics we want to discuss. Although we often engage in media theory in a critical way, there is little account of the operative roles of errors, traumas and catastrophes in the design of the current global technosphere and its intelligence machines. Yet looking at the history of power and its shock strategies, looking at the current financial crisis and its strategies of sabotage, we should finally suggest the following: a positive and constituent definition of error, trauma and catastrophe has to enter the definitions of collective intelligence and collective politics, as any definition of new technology and Artificial Intelligence.

2 — Voorbij de chaos

2.1 — Raymond Geuss

Chaos and ethics

Raymond Geuss is Emeritus Professor in Political Philosophy at the University of Cambridge and author of *A World Without Why*. This essay was previously published in *Reality and dreams* (Harvard University Press).

I would like to start by describing a deeply rooted human dream or aspiration which lies, I think, behind much traditional philosophising. We find ourselves as human beings in an uncertain, potentially dangerous and confusing world. Even in the highly regulated and artificial environments provided by modern urban spaces, we don't know what to expect around the next corner, and are often surprised in ways that are potentially unpleasant. So it is perfectly comprehensible that we would like to find some means of reducing unpleasant surprises, and some way of dealing with those that remain. Some way, in short, of attaining a certain kind of psychological composure, placidity, quietude, or tranquillity in a world that does not seem set up to foster, or even permit, these attitudes.¹

Much of human life can be seen as devoted to a kind of compulsive ordering activity which is our response to the perceived conjunction of disorder, surprise and danger in our world.² Order, we assume, will make it easier to orient ourselves and cope with the world and will thus contribute to allowing us to attain the tranquillity of mind or of soul which we seek. The terms I have used in describing this human aspiration—knowing how to 'deal with' / 'cope with' / 'orient oneself' etc.—are both vague and ambiguous, and, as we shall, I hope see, a certain amount of enlightenment can be generated simply by coming to a clearer and fuller understanding of the various different things they can mean.

In the 1920s John Dewey³ suggested that the various ways in which we attempt to cope with the uncertainties of our environment can be construed as lying on a spectrum between two poles. At the one end are the 'arts of control', that is the various techniques for changing our surroundings so as to

1 The Hellenistic philosophers spoke of ἀταραξία as the goal of philosophy.

2 It has often been claimed that what fascinates us in art is the possibility of undoing for a moment that conjunction, and allowing ourselves to be surprised without going numb from fear: „Denn das Schöne ist nichts/ als des Schrecklichen Anfang, den wir grad noch ertragen / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh't / uns zu zerstören“ (Rilke, R.M. *Duineser Elegien*, I, line 3f).

3 Dewey, J. (1929). *The quest for certainty*.

44 make them more predictable, less threatening and more conformable to our interests and preferences. Dewey thinks that the modern natural sciences are archetypical arts of control. At the other end of the spectrum, there are systematic ways of coming to terms with our world which consist not of trying to change it, but of learning to conform ourselves, our desires and our expectations to the way things are—that is, learning to accept what is unavoidable, and tolerate pain and uncertainty. Traditionally it has been one of the tasks of religions to preach this kind of acceptance. Dewey also thought that for most of human history it made sense to give priority to learning to tolerate what is disturbing, but that with the growth of modern science, the arts of control have come to loom larger in our lives. Since ‘control’ and ‘acceptance’ represent extreme poles, most of our efforts to deal with the world will lie between these extremes or represent a kind of mixture with elements of both approaches. Thus Freud famously says⁴ that the point of psychoanalysis is not to allow us to attain happiness, which is an inherently unattainable goal, but merely to help the patient to overcome neurotic conflicts, and come to be able to face the true misery and horror of normal human existence. Freud’s statement is in two parts. The first, ‘to help the patient to overcome neurotic conflicts’, seems to refer to something like a programme of control, and Freud certainly took his psychoanalysis to be a ‘scientific’, or at any rate a ‘*wissenschaftlich*’, project—although the ‘control’ which the analyst and patient jointly learn to exercise is in its internal structure perhaps very different from the control an engineer has over a natural process. The second phrase in Freud’s formulation of the goal of psychoanalysis, about facing the misery of life, presumably means something like helping the

4 Freud does not actually ever say exactly this. He says “Sie werden sich überzeugen, daß viel damit gewonnen ist, wenn es uns gelingt, Ihr hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln. Gegen das letztere werden Sie sich mit einem wieder genesenden Nervensystem besser zur Wehr setzen können” (Breuer, J. & Freud, S. (1991). *Studien über Hysterie*. Frankfurt a.M: Fischer Verlag) and he says various things about the unattainability of happiness as a human goal (*Das Unbehagen*). So this is what I hope is a ‘conservative extension’ (to use philosophers’ jargon) of his views.

patient to learn how to tolerate the necessary remaining insecurity, pain and disappointment. This second part, then, seems to be closer to an 'art of acceptance'. The full programme would seem to be, then, 'Control what we can, learn to bear what we must. As our control increases we shall have less uncertainty to bear and so come closer to composure and tranquillity'. That seems common-sensical enough—provided, of course, that our actual state of distress at the unpredictability of the world automatically decreased with our increasing control over natural processes. There seems reason, however, to doubt that this is universally the case. What if the human condition is more like that of the princess and the pea: the thicker the mattress, the more irritating the remaining pea-sized irregularity in the surface?

In any given case, then, should I try to control my environment, and if so how and to what extent, or should I try to accept it? How do I know which to do? Can I decide this case by case or do I need a general policy? Might I need not merely a general policy, which is something I could adapt, modify or give up over time, but a once-and-for-all, fixed life-plan to give me guidance?

Where, however, could I get guidance for life? There have been a number of different ways of trying to answer this question, and I'll mention just a few of the historically more important answers. First of all, I can try to get guidance from appeals to existing (or invented) custom or tradition. Or I can try simply to follow what the local authorities—political, legal, religious—tell me to do. Finally I can have recourse to a variety of what are sometimes called 'charismatic' sources. These may include forms of faith or inspiration, or what philosophers sometimes call 'intuitions', or I may try to follow the example of particular people who have no formal standing, but whose action is considered paradigmatic. There are difficulties with each of these forms of orientation. Traditions and customs are usually too indeterminate to give guidance in unpredictable situations; local authorities are potentially too arbitrary and may be idiosyncratic; and charismatic sources are too contradictory. These deficiencies are too well-known to require detailed review.

Most philosophers have tried to elaborate what they take to be a more reliable way of obtaining guidance for life than any of the ones just mentioned. They did this through appeal to reason, that is to some kind of ratiocination, discursive argument, or rational enquiry. Originally 'reason' seems to have been a method, a form of organised and self-reflective public discussion of the kind one finds in Plato's dialogues. It then gradually develops into the internalised analogue of this discussion which can take place as a psychological process in the mind of an individual. The question is whether such ratiocination is even a single unified thing—whether there is actually anything one could call a 'single' method here—or whether it doesn't on closer inspection dissolve into a mere collection of diverse and rather *ad hoc* techniques and procedures. It is certainly unclear whether it constitutes a single 'method' that could be formulated definitively once and for all. In addition, even assuming it is some, one, coherent, specifiable thing, why assume, as most traditional philosophers did, that reasoning can be completely free-standing or 'autonomous', that is, that it follows only its own rules, or even gives itself its own rules? Perhaps it eventually needs to appeal in a substantive way to observation about the way the world is, to tradition or one or another of the charismatic sources of authority mentioned above. Finally, one can wonder whether rational discussion will ever actually result in any determinate outcome, rather than simply running on forever, or as many of the early Platonic dialogues do, ending in even more helpless confusion than one started with.

The search of the historical Sokrates was open-ended, but the traditional ethics which started with Plato's development of Sokratic themes, ideally took the form, not so much of a method, but of what I shall call a 'doctrine'—that is an elaborate, interconnected set of theoretical propositions which was supposed to give one complete guidance for action and which was legitimised by virtue of being the uniquely specified outcome of a correctly conducted process of ratiocination. To put that another way, traditional ethics holds that the world has a discernible structure—there is a way in which it predictably is; it is not chaos. It further assumes that if we discuss or reflect

rationality on how we should act in view of the way the world is, the result will be a 'doctrine', a kind of ethical knowledge which can be formulated in a set of interconnected propositions and which will be a guide to appropriate action in the world. The 'knowledge' which traditional forms of ethics claim to provide, since it is supposed to be a form of 'true knowledge', is also supposed to have the property of being 'certain'. The final purported upshot of all of this is that we have no real reason to fear the unpredictability of the world—that is in some deep sense a mere illusion—and our ethical doctrine, it is claimed, will always enable us to cope while remaining unperturbed.

Traditional ethics in this form would be the realisation of the Platonist's⁵ dream: we can know the good through rational investigation, and formulate the results of these investigations in a definitive 'doctrine'. Anyone who knows this doctrine, will always know how to act and will have no reason to lose composure.

Being able to cope does not mean that the world is fully amenable to my will—to think that is to be seriously deluded—but it does require that there be at least a minimal degree of predictability. If the point of the whole exercise is to put me in a position to manage my fear of uncertainty by making me able to know in every situation what to do, then an 'ethical doctrine' will be doing its job only if it can convincingly demonstrate to me that acting on it will at least not lead me into visible catastrophe. An ethical doctrine will need then to rest very firmly on assumptions about how the world is constituted.

There is, to be sure, one highly popular version of an ethical doctrine which does *not* depend very obviously on a set of assumptions about the way the world is constituted, although it does depend very heavily on a full set of assumptions about 'rationality' and its motivational power. Kant thought that *because*

5 I intentionally speak here of 'the Platonist's dream' and not of 'Plato's dream' because it is not at all clear that Plato thought the knowledge of the good, which he compared to a certain kind of vision, could actually be reduced to the kind of thing I am calling a 'doctrine'.

you couldn't know everything about the world—there was no divine viewpoint—you couldn't ever know what the final consequences of your action would be. The only way to get the certainty we crave in ethics, he argued, is by adopting a form of ethics which detaches it completely from what actually happens. In fact, Kant not only thinks that we cannot know *everything*, he thinks we cannot 'know'—in the strict sense of 'know'—*anything* about the relation of our own decisions to what happens in the world. I have no secure knowledge that when I decide to raise my hand, my hand will rise. This does not just mean trivially that I may find that I lack the power to make my hand rise or that my action has unintended consequences at a great causal distance. Rather it means that I may decide to raise my hand and that decision may have a perfectly random immediate effect, that is, something that seems completely unconnected with my decision may occur. My deciding to raise my hand, for instance, may cause an increase in sun-spots, or a decrease in the number of fleas on dogs in Budapest. But for Kant this is not supposed to matter, because the *actual effects* of my action are for him completely irrelevant to its ethical status. In fact even the *intended effects* of any decision I might make to act are beside the point. So it is true to say that the Kantian *has* a 'doctrine' that is a rationally based mechanism for always getting a decision about what to do. However, he pays a high price for this: the complete detachment of his mechanism of decision from what will actually happen. What I originally wanted, though, was freedom from fear about what will happen. At this point Kant moves his ethics very much in the direction of the arts of acceptance. He offers the agent not guidance for action, but what he himself calls 'consolation'. The consolation is supposed to reside in the fact that I can derive an enhanced sense of self from the fact that I have done my duty. This is supposed to serve as a replacement for my desire not to be unpleasantly surprised by the world and the randomness of the distribution of pleasure and pain in human life.

Plato's Sokrates, a model of philosophical honesty, admits that he cannot *prove* one of the propositions that formulate what ultimately motivates him. He is driven on, he says

repeatedly, by the ‘hope’ that no evil can befall a good man, and that means a man who knows and acts on the correct ethical doctrine.⁶ Anything like traditional ethics seems to rest on such a ‘hope’ that the world is structured so as to be amenable to our rationality and thus that acting on our rational doctrine will not lead us anywhere genuinely dangerous or fearsome. This ‘hope’ might in the short run be self-validating. If I hold on to the hope firmly enough, that will perhaps calm my fears. However, this is a trick, and it shares the property of all such tricks that they work only if you don’t see through them, and this one is particularly easy to see through. To put it slightly differently, if Plato’s Sokrates tells us to question *everything* and look for the final reasons one could give for them, he cannot expect his own ‘hope’ to escape that scrutiny, and any kind of at all close scrutiny will reveal that its calming effect is based on a violation of the basic Socratic demand that one clearly know oneself and what one is doing. Any post-Socratic should be able easily to diagnose simple forms of self-validating beliefs and should be intensely suspicious of them.

Platonists have one further card up their very ample sleeves. I spoke above of their dream of a form of ethical knowledge that would be certain and universally orienting, now one must add to their arsenal of arguments what I will call ‘The Platonist’s Blackmail’: if you don’t have a guide to action that is absolute certain and absolute universal, you have nothing at all. If you don’t have Platonic-style ethical knowledge, you have no alternative but to live ‘at random’, meaning doing whatever you please, pursuing what happens to seem best at the time and following your momentary impulse, without trying to make systematic sense of the world at all.⁷ If this were the case, Plato’s dream would not merely be a hope, but it would be, as it were, the only hope we could have. That still would not demonstrate that an ethical doctrine is possible, but it would present us with a clear alternative: either Plato or chaos. I needn’t expatiate at any great length about the obvious authoritarian overtones of this.

6 Plato, *Ap* 40c4 and 41c8, *Phaedo* 67b7–c3

7 See the advice of Iokasta, OT, 977-983: εἰκῇι κρατιστον ζῆν, ὅπως δύναίτο τις

Why should Plato think that this is the choice? His own example is that of a person trying to cross a body of water. How ought I to proceed? I might think that I can orient myself by asking a pilot. The pilot, we are to suppose, does have the knowledge and skill to get me safely from one side of the river to the other. Plato, however denies that this means that the pilot can give me proper guidance, and the reason, he claims is that the pilot does not know whether it is (*finally!*) better for me to cross the river or not.⁸ Suppose, however, I am in the desert and suffering from thirst. You tell me that if I go 100 meters to my left I shall probably find two litres of water, whereas it is most unlikely that I shall find any water if I go to the right. Is this information completely useless because it is not absolutely certain and because it refers only to my present situation, and doesn't give me universal orientation? To say that *this* piece of advice or guidance is not *real* guidance because it is only relative to my situation is to miss the point, which is that I am *in this situation* and all I need is guidance in it. If the guidance is sufficient for my context, one might think, it is sufficient, *period*. To say that this directive does not give me (valid) knowledge and an orientation at all is like saying that because two litres of water will not quench my thirst *forever*, it will not quench my thirst now. Still, if you have reason to believe that water is likely to be to your right and act on this, you are not acting 'at random'.

There is, I suggest, no reason to assume that 'orientation in life' or 'guidance' need necessarily mean having a single systematic theory which provides us with certain ways of proceeding in *all* situations. Even if such a theory is unavailable to us, or even incoherent, we need not live at random, and there is no reason to believe that observation, theorisation, and rational argumentation may not well satisfy our need for orientation, especially if this need is construed as something that arises piece-meal and thus can be adequately satisfied in each case in its given context.

Traditional ethics tried to put together three things that simply won't fit. First the idea of having a guide to acting in all possible situations, second the idea of complete and through-

8 Plato, *Gorgias*, 511–513

going rationality, and third the idea of the rational calming of the anxiety of existence in a chaotic world. It is not difficult to get the first and third of these *in isolation*. If all you really want is a universal guide to action, then just adopt one and stick to it. Become a Kantian or Utilitarian, a Mormon or a 'libertarian', dig in your heels, be bloody-minded, and don't let yourself be talked out of your chosen position by even the most convincing arguments. Similarly it is also not difficult to get a calming of the feelings of anxiety and fear of the unknown and the unpredictable: alcohol used to be used here, but modern pharmacology has given us even more effective forms of sedation that will generally do the trick. But philosophical ethics was not supposed to be a sedative or a form of obsessive clinging to a pre-given set of formulae. The further and the more consistently, though, that one follows the call of 'rationality', the less it will give one reason to think it can in itself provide satisfaction of our need for composure in the face of uncertainty. The philosopher Antisthenes is reported to have said that virtue was sufficient for happiness, provided one added to it (προσδεῖται) 'the strength of Socrates'.⁹ Interpreting this wildly, one might take this as saying that ethical enquiry could yield an appropriate tranquillity, but not by itself alone, *only if you had the strength of Sokrates*, something which, unfortunately, not everyone has and which cannot be attained by ratiocination alone.

I started this talk by saying that I would discuss a dream or aspiration, but now I must revise that and admit that there are at least four different versions of that dream. First is a fantasy of omnipotence of complete control over the external world, of being able to bend it fully to our own will and interests. In its most extreme form this is a pathological god-fantasy, but one can also see it at work residually even in relatively sophisticated philosophical positions like certain forms of positivism. The second dream is that of complete and utter acceptance of what is, which, in the paradoxical way of such things, often seems to turn into its opposite: the Nirvana promised by Buddhism, which is a full acceptance of *everything*, is not a

9 Diogenes Laertius VI. 11: αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεόμενος, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.

52 form of human life, but a state of non-being. A third dream that obsesses humanity is that of a completely well-oiled society, or rather a society so without inherent friction that it needs no oil, in which the social rules would cover everything and work without conflict; everyone would know their place and act as prescribed, so that serious individual initiative would have no place. In this dream-world anything like ethical thought would be superfluous. The fourth dream is only slightly less fantastic. It is the illusion that any human could come to have a rationally well-grounded, fully fledged ethical doctrine in the traditional sense, that is, one that will give universal guidance for action and guarantee tranquillity of soul.

None of these dreams is realisable, but that does not mean there is no place for ethical enquiry in human life, only that ethical 'doctrines', in the sense I have defined, must be treated with extreme caution, and not taken on the terms they prescribe for themselves, as absolutes.

Now you might all be disappointed by the results of this set of comments, because you might feel that the results are wholly negative. I understand this reaction but I don't actually share it, because I think that getting rid of pernicious illusions is not nothing, and also that it is particularly important in the world we live in to resist the pressure simply to sign up to one or another of the pre-fabricated views on offer, just because one had, it was claimed, to subscribe some global view. Humans have some powers of suspension of commitment, and these are not always to be despised.

Finally, then, I would like to leave you with three thoughts:

First, there is no such thing as a doctrine of ethics in the sense traditional philosophers thought there could be, something a theory or a structured method for telling you authoritatively what to do in most circumstances.

Second, one should resist 'Plato's blackmail', the idea that if you do not have such a 'doctrine' you can have no orientation in life at all, you are forced to act simply on impulse, and the use of intelligence is pointless.

Third, if you still feel what you take to be a deep seated desire or even a need for a traditional style ethical doctrine, ask yourself why—that is, ask yourself what the origin of this perceived desire is and why you think it even conceivable that it be satisfied.

We are left, then with the Sokratic method, but without the Sokratic 'hope'. That is not a completely comfortable situation to be in, but no one is born with the promise of a comfortable life.

2.2 — Heidi Dorudi

Nietzsche, chaos, dansen

Heidi Dorudi is jarenlang werkzaam geweest in het bedrijfsleven, maar een groeiende ontevredenheid deed haar besluiten een grote radicale carrière-switch te maken. In 2009 begon zij met de studie Wijsbegeerte aan de UvA die zij in 2015 heeft afgerond met een master.

God is dood. Sterker nog, wij hebben hem zelf vermoord. Dit is Nietzsches diagnose van het nihilisme. Het nihilisme dat voor hem staat voor het geneutraliseerd worden van de morele kwestie, ofwel de normatieve oriëntatie van alle individuen binnen een samenleving. De nihilistische samenleving bestaat enkel nog uit getemde, kleinburgerlijke, nette en fatsoenlijke mensen die als singuliere individuen geen beslissende rol meer hebben. Dat komt, doordat hun morele handelen gereduceerd is tot enkel het hebben van legale rechten en het volgen van wetten. Denk aan de bankdirecteur van de staatsbank die een salarisverhoging van een ton op basis van legaliteit rechtvaardigde: "het mocht van de wet." Geen enkel moment kwam bij hem de vraag op of dit ook wel moreel te rechtvaardigen is... Deze getemde, niet zelf nadenkende mens, kan voor Nietzsche nimmer het soevereine individu zijn; de 'vrije geest' die juist als singulier individu een eigen normatieve oriëntatie heeft.

We zitten hier aan een universiteit en zijn bezig met wat de Duitsers *Bildung* noemen. Nietzsche protesteert fel tegen de moderne *Bildung*, want een dergelijke algemene ontwikkelingscultuur kan in zijn ogen nooit vruchtbaar zijn. Hem gaat het telkens weer om singularisering en daardoor is het algemene per definitie secundair. Als het gaat om nieuw leven, om worden dus en niet alleen om het loutere *zijn*, dan moeten wij als singuliere mensen, als soevereine individuen, ofwel als Übermensen worden die we zijn. En dus moeten we scheppers worden, omdat we dan de natuur kunnen nemen zoals zij is: simpelweg natuur. In de natuur zit namelijk geen teleologie, de natuur heeft geen doelen, er zijn geen natuurlijke wetten. En zo is er ook geen 'mens in het algemeen'. De mens als zodanig – en in onze tijd is dat de 'homo economicus' – bestaat niet. Zoals er geen natuurlijke ordening is in de wereld, is er evenmin sprake van een betrouwbare menselijke ordening. Het totale karakter van de wereld is dus in alle eeuwigheid *chaos*.

Maar juist *dat* ons leven zich afspeelt in een sfeer van chaos betekent voor Nietzsche dat we *zélf* scheppers moeten worden. Want als we op het punt van onze normatieve oriëntatie aan de natuur geen doelen en wetten kunnen ontleen, en als het besef doordringt dat God dood is, dan zullen we

onze morele waarden wel zelf *moeten* scheppen. Dit is zijn praktische aanbeveling die eigenlijk een enorme bevrijding is van enerzijds de zogenaamd gegeven normativiteit en anderzijds het generaliserende, reducerende en verdrukkende mensbeeld van de 'norm-mens'. Een beeld dat het menselijke leven in feite alleen maar reduceert tot loutere immanentie, gedetermineerdheid en dus toekomstloosheid.

Vandaar Nietzsches pleidooi voor het grote nut van het polytheïsme, waarbij het hem vooral gaat om de prachtige kunst en kracht om goden te scheppen. Hij oppert zelfs dat we wellicht zelf goden moeten worden. Zijn diagnose dat God dood is, betekent dus niet dat daarmee ook de idee van goden en goddelijkheid van het toneel is verdwenen. Integendeel! De goden waar Nietzsche het over heeft, dat zijn mijn perspectieven, mijn inspiraties, mijn idealen en normen, en wel in meervoud. Teneinde tot een moreel goede handeling te komen in al die verschillende levenssituaties waarmee ik gedurende mijn leven geconfronteerd word, moet ik telkens weer nieuwe motivaties hebben, telkens weer opnieuw geïnspireerd raken en bewogen worden. Steeds weer en steeds opnieuw, omdat mijn leven niet statisch, maar dynamisch is, en voortdurend in beweging. Het ontstaan van moraal is geen eenmalige zaak, maar een gebeuren dat telkens weer een kritische benadering van het verleden noodzakelijk maakt. Een kritische benadering dus, van zowel mijn eigen meningen, als ook de zogenaamd gegeven objectieve standaarden.

Essentieel is, dat dit gebeuren van inspiratie een passief element heeft. Ik kan niet zeggen: "Ik ga nu actief inspiratie doen!" Inspiratie is iets dat mij moet overkomen, ik moet geïnspireerd raken. Dit 'raken' kan ook worden omschreven als transcendentie. Dit is dan ook de reden dat Nietzsche het heeft over goden als het gaat om de dingen waarop ik mij als individu oriënteer. Een oriëntatie die ik vervolgens cultiveer en in ere houd. Daarbij komt mijn motivatie niet voort uit een soort algemene ontwikkeling of een algemeen regime zoals de huidige algemene God, die ik de naam 'neoliberaal kapitalisme' geef. Deze neopatriarchale God gaat samen met normen en waarden als consumptie, economisering, rendementsdenken, kwantificering, targets en valorisatie, met als

ultiem ideaal de oneindige economische groei. De rendementsgod wordt ondanks dat crisis op crisis volgt, kunstmatig in leven gehouden. Vaak met lege retoriek en onnavolgbare toekomstvoorspellingen die enkel gebaseerd zijn op dit geïnstitutionaliseerde vaste geloof in de 'onzichtbare hand van de vrije markt'. Het geloof in de vrije marktwerking met haar vrije prijsmechanisme. Zolang deze God in leven wordt gehouden zal men niet geconfronteerd worden met de aan de wereld inherente chaos, omdat men dan als algemene *homo economicus* een door de economische religie gegeven en ingevulde levensoriëntatie in handen heeft. De *homo economicus*, die de filosoof Tomáš Sedláček omschrijft als de rationeel calculerende mens die uit is op maximalisatie van eigenbelang en zich daarbij laat leiden door waarden als concurrentie, efficiëntie, rendement en winstmaximalisatie. Deze economische levensoriëntatie is een soort kapstok geworden waar alles aan kan worden opgehangen. Bovendien is het een levensoriëntatie die niet eigen is, niet authentiek. Men oriënteert zich dan immers op een ideaal dat uit eigenbelang verzonnen is door de machthebbers binnen dit kapitalistische regime. Een ideaal dat als een worm doorvreet, zelfs door ons academische leven. Bovenal is het een eenmalige zaak, die nooit aan de dynamiek van het leven kan beantwoorden, zoals de eigen horizons en levensperspectieven dat wel kunnen.

Nietzsche omschrijft deze levensperspectieven als korte gewoontes en onschatbare middelen die komen en weer vergaan. Dus ook voor deze goden geldt de dood van God. Ze zijn telkens voorbijgaande en tijdelijke goden en nimmer eeuwig. En gelukkig niet, mijn leven zou dan immers tot stilstand komen, omdat ik dan nooit van mening zou kunnen veranderen, noch tot nieuwe inzichten zou kunnen komen of een ander levenspad zou kunnen bewandelen. Zoals ik dat deed bijna zes jaar geleden door te beginnen aan de prachtige studie wijsbegeerte. De levensperspectieven volgen elkaar dus, en op een gegeven moment sterven ze ook weer af om plaats te maken voor iets nieuws. Deze vernieuwing is de zin van de levendigheid van het leven en dus de kracht van het worden. Die kracht is voor ons weggelegd, we hebben haar in ons. Het is de kracht om voor onszelf nieuwe en eigen ogen te

scheppen, steeds weer nieuwe ogen die voortdurend meer en meer eigen worden. We moeten dus goden scheppen. Telkens weer moeten we als soevereine individuen onze meningen zuiveren en ons beperken tot het scheppen van eigen nieuwe regels van wat goed is en wat slecht. Er is geen waartoe van de moraal, maar dat betekent niet dat de moraliteit zelf een gepasseerd station is voor Nietzsche. Allerminst! Juist nu de rendementsgod stervende is, juist nu we steeds meer beseffen dat het neoliberale kapitalisme niet alleen geen ordening schept in de chaos, maar tot steeds meer wanorde leidt, juist nu moeten we aan het werk en nieuwe waarden gaan scheppen. Maar dan zonder een vaste of zogenaamd gegeven objectieve oriëntatie zoals de vrije marktwerking, die per definitie zou leiden tot welvaart en vrijheid voor iedereen.

De grote winst hierbij is dat de horizon van de dode neo-patriarchale God nu leeg wordt en vrij als een open zee voor ons komt te liggen. Ja, we dwarrelen boven de chaos en tegelijkertijd kan de vraag naar het waartoe van de moraliteit nu pas echt in deze open ruimte resoneren. Nu kan de gedachte vorm krijgen dat die moraal er alleen is tegen de achtergrond van ons eigen scheppende vermogen. Het gaat om niets anders dan dat wij als individuen verantwoordelijk zijn voor het scheppen van waarden en dat we als vrije en soevereine individuen invulling geven aan de moraal, door enerzijds ons te verbinden met het verleden dat we kritisch benaderen – en voor het gerecht slepen – en anderzijds de wil te hebben persoonlijk gemotiveerd en geïnspireerd te worden om tot het inzicht te komen wat de juiste handeling is in een bepaalde situatie. Zeker gezien de steeds groter wordende urgentie van het behoud van onze wereld en al het leven op aarde, niet alleen voor onszelf, maar vooral ook voor de komende generaties.

Rest de vraag: hoe doe je dat, goden scheppen? Hoe kan ik geïnspireerd raken? Het passieve element van de inspiratie kan zich alleen voordoen op een dansvloer, zegt Nietzsche. Een dansvloer die wij als scheppers moeten zijn. We moeten dansen om ontvankelijk te kunnen zijn voor de inspiraties die hij 'goddelijke toevallen' noemt. In het tot stand brengen van de eigen ontvankelijkheid – dat is de dansvloer in ons – ligt

de menselijke verantwoordelijkheid die actief moet worden uitgevoerd, en wel voorafgaand aan het beslissende inspiratiegebeuren. Nietzsche roept dus op tot het nemen van verantwoordelijkheid. En verantwoordelijkheid nemen is iets dat ik kan doen. Sterker nog, ik moet het ook willen doen. Dan heb ik de wil tot de macht. Dan pas kan de macht van de inspiratie zich aan mij voordoen. Het dansen van Nietzsche associeer ik met hetgeen hij zegt over de activiteit van het wachten. Het wachten op de inspiratie. Je doet dan niets anders dan wachten. Het is echter een actief wachten, een wakker blijven, een niet in slaap vallen, zodat je het moment van inspiratie niet misloopt. Het dansen is voor mij ook het 'denken' van het denkende 'ik'. Het is het denken dat Nietzsche omschrijft als iets goddelijks. Hij doet dit onder verwijzing naar de kunstenaar die in de activiteit van het denken geïnspireerd kan raken. Denken is, net als het moeizame wakker blijven tijdens het wachten en het vrolijke dansen boven de chaos, een voorafgaande houding die ik actief aanneem en dan op een ogenblik gebeurt het misschien en raak ik geïnspireerd. Dan danst er een god door mij en wordt de waarde geschapen. *Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich. Also sprach Zarathustra.*

2.3 — Kira Wuck Wezen

Kira Wuck debuteerde in 2012 met haar dichtbundel *Finse meisjes*. Dit verhaal verscheen eerder in haar verhalenbundel *Noodlanding* (Uitgeverij Podium).

Ik ben weleens met iemand naar bed geweest omdat hij een wees was. Misschien dat je zoiets instinctief aanvoelt. Misschien herken je een wees aan zijn richtingloze manier van bewegen. Zolang ik werd aangeraakt, wist ik dat er nog iets van mij over was. Van mijn buik, mijn armen, handen en haar. Mijn opgetrokken knieën tegen de morsige rug van een toneelschrijver of architect.

Korsakof was de laatste plek waar je naar toe kon om de honger te stillen. Hier kon je redelijk goed jezelf zijn, tot het grote licht aanging. Als dat gebeurde, schoot iedereen naar buiten. Waar lucht zich tegen je oren drukte en leegte terugkaatste. Soms bleef ik nog om sigaretten uit te delen. Dan vroeg ik bijvoorbeeld aan iemand die een sigaret bietste of hij een architect was, waarop hij vroeg hoe ik dat kon weten. 'Ik zie het aan je schoenen,' zei ik dan.

Ik had mijn jas nog aan toen de wees tegen me begon te praten. Ik zat op de grond tegen de muur geleund op de lege dansvloer. De wees vertelde vrij ernstig dat er in Amsterdam 110 wezen onder de zevenentwintig woonden. Waarop we onze bierflesjes tegen elkaar aansloegen met een vreemd soort enthousiasme alsof we proosten op een prijs die we zojuist gewonnen hadden. Daarna haalde hij wodka met ijs en bekeken we de lijnen in elkaars gezichten alsof we door een spiegel heen keken.

Op het toilet probeerde ik water te drinken maar de straal was te dun dus hield ik mijn hand eronder zodat ik genoeg op zou vangen voor een slok. Met mijn andere hand leunde ik op de wasbak en nam de schade op. Ik zag er vrolijk uit, niet onbezonnen maar zeker niet ongelukkig. Daarna liep ik weer naar de wees, hij hield zijn ogen gesloten en leunde zijn hoofd achterover terwijl hij met de muziek meebewoog. Ik klopte zachtjes op zijn schouder.

'Ben je er nog?'

'Ben ik waar nog?'

'Hier.'

'We zijn er nog,' zei hij, 'laten we maar gaan.'

In het huis van de wees rook het sterk naar schapenvlees. Hij woonde boven een shoarmatent. Geur is een van de weinige dingen waar je niet aan kunt wennen. Ik probeerde het schapenvlees te negeren terwijl we op zijn bank lagen. Ik voelde hoe ik tussen de gleuven van het leer verdween. Als kind vond ik de gedachte dat je altijd nog kunt verdwijnen geruststellend.

Mijn vriend had ik een berichtje gestuurd dat ik niet bij hem sliep. De wees zoende dorstig, zijn tong zwalkte door de drank. Alles begint met nieuwsgierigheid. Als je met iemand naar bed geweest bent, kun je daarna alles vragen. Het is de snelste manier om over je schroom heen te komen. Je pelt elkaar laag voor laag.

Overdag gaat de wees bij mensen langs om verzekeringen af te sluiten. Verzekeringen die je niet echt nodig hebt maar waarvan hij je het gevoel geeft ze wel nodig te hebben.

‘Dus eigenlijk bedonder je mensen,’ zei ik.

‘Doen we dat niet allemaal? Mensen willen zekerheid, voor zekerheid hebben ze alles over. Dat ze gerustgesteld worden, vinden ze belangrijker dan of het uiteindelijk echt zin heeft.’

De week daarop kwam ik hem weer tegen. De wees mompelde en werd al snel minder tverstaanbaar dus legde ik mijn tong in zijn mond, als een soort kurk. Hij droeg een overhemd met strepen dat half uit zijn zwarte pantalon was geschoven.

Buiten leunde hij met een hand op de kraag van mijn jas terwijl hij voor zich uitkeek alsof hij in een onbekend land stond. We zijn net genoeg aanwezig om de lucht om ons heen te doen veranderen, dacht ik.

Pas toen de beveiliging tegen ons sprak, realiseerde ik mij dat ook anderen ons zagen en voelde me betrappt. De wees liet mijn kraag even los en gaf de beveiliging een euro. *Keep your enemies close*, mompelde hij. Daarna greep hij als een kind mijn muts vast terwijl we naar mijn zolderkamer sloften. Onze voeten knarsten op de eerste sneeuw en ik bedacht dat je dit geluk zou kunnen noemen maar ook gemakkelijk het tegenovergestelde daarvan.

Op mijn kamer aten we een restje spaghetti en probeerden we te schaken zonder bord. We noemden om de beurt een zet tot we de draad kwijtraakten.

‘Ik ben niet wie je denkt dat ik ben,’ zei hij ineens.

‘Dat geeft niet,’ zei ik, ‘zolang je maar blijft.’

Daarna vroeg hij hoe het verder moest met mijn vriend en ik haalde mijn schouders op en liet me voorover vallen. Hij gebruikte zijn vingers om mijn haren omhoog te kammen. Daarna werd alles stil en leek het alsof de kamer kleiner werd.

3 — Chaos en verzet

3.1 — Sally Haslanger**Narratives, social movements, and social justice**

Sally Haslanger is a Ford Professor of Philosophy and Women's & Gender Studies at the Massachusetts Institute of Technology. In 2015 she held the Spinoza Chair at the University of Amsterdam.

I am going to talk about 'social justice', 'implicit bias', 'structural explanations', 'standard stories', and some issues that show why we should think that individualistic explanations of social injustice are bogus, to put it mildly. After this, I will discuss structural injustice and try to convince you that we ought to disrupt the status quo.

Social justice

Progress has definitely been achieved on social justice, but there is clearly far to go. There is substantial legal equity on race and gender, but less so on immigrant justice, LGBT justice and justice for other groups. Explicit bigotry against many groups is condemned, but not against immigrants, the LGBT community and the disabled. There is much more to be done to end legal discrimination and bigotry. But besides continuing these efforts, what else needs to be done? How can we accomplish a more thorough justice?

There has been a lot of discussion recently about the phenomenon of implicit bias. This is different from explicit discrimination or bigotry. Implicit bias includes beliefs and other attitudes that we hold unconsciously. Not all discrimination is explicit. Our cognitive systems are constructed in such a way that perception, thought, and action are substantially influenced by cognitive structures that are not normally evident to us. For example, when you are riding your bike down the street, and there is a pigeon on the road, most of us are not going to stop for the pigeon, right? But it is not the case that we are going to crush the pigeon. We assume that the pigeon will fly away. And that is not the sort of thing that we spend a lot of time consciously reasoning about as we are going down the road, because we have a schema, or a set of implicit beliefs, about how birds are, or how pigeons fly. They are not great flyers, but they are going to get out of the way for a car or a bicycle. Such implicit beliefs or implicit attitudes are encoded in us, and we could not do without them. We have to have a lot of filtering that goes on in our cognitive structures in order to get along in life, because we cannot process every tiny bit of information we get at every moment.

We act on some information, on some things, and not on others. Explicit deliberation enters the process for deciding how to act quite late, or only in special circumstances, if at all. This leaves a lot of room for implicit bias to work.

A lot of people have suggested that we should make sense of discrimination and other kinds of injustice, by focusing on implicit bias. So even if you are completely egalitarian and fair in your explicit beliefs, you are going to respond to people of different racial groups, of different classes, of different abilities, different body types, in very different ways. Given the history of our societies, we are going to grow up learning implicit biases, and our socially shaped responses to people of different groups will have a substantial effect. This has been a very popular way to think about how discrimination persists even in the face of legal equality and explicit bigotry.

The problem, as those of us who have been working on social justice for a really, really long time, keep having to repeat is that *injustice is structural*. It is not a matter of individual attitudes. So racism, sexism and the like are to be analyzed, in the primary sense, in terms of unjust and interlocking social structures, not just in terms of the actual actions and attitudes of individuals. Although individuals may have racist or sexist attitudes, these are neither necessary nor sufficient for race or sex oppression. For example, you can have institutions that have been around for a long time, which continue to distribute benefits unfairly. But the people who are implementing those institutions may not have bad attitudes at all. That shows that bad attitudes are not necessary. Nor are they sufficient: after all, people can have bad attitudes and not act on them. So the normative core of what is wrong with racism or sexism, according to the structural analysis, does not lie in the attitudes of individuals, but in the asymmetrical burdens and benefits, and in egalitarian relationships that societies impose on such groups. In short, even a group, or a society, that is full of very well meaning people with pretty good attitudes, can still be grotesquely unjust because of the ways it distributes burdens and benefits. Also, correcting the wrongs of racism, sexism, and the like, is not best achieved by focusing on the 'bad attitudes' of individuals, because structural injustices can persist

even when the attitudes change. And people are pretty resentful when you start telling them that they are racist. They do not like that. They are not going to listen to you; they are going to shut you out. When people are blamed for problems bigger than themselves, *they are not going to change*.

This is reason to think that there is a problem with focusing on implicit bias, rather than structural analysis. Although there is some benefit to having an analysis of implicit bias, it is not going to be the whole story. It is going to be part of the story, but we should not focus on it too much. At this point we need to ask two questions: how do we explain persistent injustice, and what is the moral core of the problem? These are two things I am going to look at, spending more time looking at the first question than the second.

Standard stories

We are story-telling creatures. We tell stories all the time. That is pretty much inevitable. A narrative explanation, in contrast to a structural explanation, works by providing a standard story. Consider the following statement, made by sociologist Charles Tilly in his great book *Durable Inequality*:

To construct a standard story, start with a limited number of interacting characters, individual or collective. Your characters may be persons, but they may also be organizations such as churches and states or even abstract categories such as social classes and regions. Treat your characters as independent, conscious and self-motivated. Make all their significant actions occur as consequences of their own deliberations or impulses. Limit the time and space within which your characters interact. With the possible exception of externally generated accidents—you can call them “chance” or “acts of God”—make sure everything that happens results directly from your characters’ actions.¹⁰

Tilly suggests that we tend to explain social stratification using standard stories. Consider the following standard story of social stratification that describes behavior that is virtually unacceptable:

10 Tilly, C. (2002). *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press, 26

Greg is an employer who is considering three candidates for a job: Kwame, Kathy, and Eric. Greg is (explicitly) sexist and racist and although Kwame and Kathy are better qualified than Eric, Greg hires Eric because he is a white male, rather than Kwame or Kathy. Repeat this scenario for all kinds of applications, decisions, distributions, and it provides an explanation of social inequality along lines of race/sex.

So that is a standard story explanation, and you keep repeating that over and over to explain widespread injustice. Consider a variation on this story and call it a Nouveau Story. It is the same as the standard story, except Greg is not explicitly racist, but only implicitly so. I think this is the standard story philosophers (and psychologists) rely on these days to explain how social stratification works. But Charles Tilly, who has done huge amounts of work on social movements and social stratification, says:

Whatever else we have learned about inequality; social scientists have made clear that a great deal of social inequality results from indirect, unintended, collective, and environmentally mediated effects that fit very badly into standard stories.¹¹

So standard stories don't cut it, they're not going to explain why we continue to have systematic subordination. So we need another kind of explanation. What kind of explanation does he have in mind? I am going to give three examples that I have developed in the context of a lot of other work. First, let's consider a case calling for *structural explanation*.

Larry and Lisa are employed at the same company in comparable positions and make the same salary. They have a child, Lulu. They desire to be equal co-parents of the child; however, Lisa is eligible for paid maternity leave and Larry is not eligible for any paid parental leave. They cannot afford to have Larry take unpaid leave. Lisa becomes the primary parent through her experience in the first three months and when she returns to work chooses a more flexible schedule. Ten years later, Larry's salary is significantly higher than Lisa's, which gives him more power at home and in the workplace.¹²

11 Tilly, C. (2002). *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press, 28

12 See: Cudd, A. (2006). *Analyzing Oppression*. Oxford: Oxford University Press; Okin, S. (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books.

This is a completely familiar phenomenon; a woman takes her time off after maternity and she bonds with the child, learns how to bathe it, feed it, and does all those things that are kind of tricky to do with a newborn. The dad has to go to work all the time, so he does not learn that. Thus, the woman becomes the primary parent, she does not want to go back to work full-time, and she does not make as much money anyway. And we know that in relationships where the man earns substantially more than the woman, and where his career prospects are much higher, he has more power. The woman has fewer opportunities for exit, and he has more opportunities for abuse.

This is part of the story about how systematic gender discrimination and gender injustice get going. A crucial factor in such a scenario is that Lisa and Larry's decision-making is relationally constrained. They are not in a position to make decisions that are independent of each other's. I think that is what makes it a structural explanation. In *The New York Times* you might find an explanation of a situation like this: "you know those women, they just love them babies. They are always happier taking care of babies! That's why they keep quitting their jobs." And I am here to say: "no, not exactly." I am not blaming women who quit their jobs to be with their families. But it is very interesting to note that women, regardless of their histories, regardless of their religion, regardless of their social-cultural milieu, all tend to keep quitting their jobs, or taking part time, why is that? People think it must be a biological (or psychological) fact about women, and what's completely lost is that there is a structural explanation.

In the case of Lisa and Larry (and others) context defines what options are available to each of the parents, they constitute a system that exists within a broader set of structures. Larry may gain more power without any bias, explicit or implicit, on the part of individuals he interacts with. He and Lisa are just being rational; they just want to make things work. And the boss does not have options because he is working for a company where he is not legally required to give Larry parental leave or provide childcare, and if he does it, his company is going to lose money, etc.

Here is a second kind of example that highlights *social*

meanings. Not only words, but also actions and things have meanings. The meanings often go beyond the agent's intentions. The effects of social meaning are in an important way non-optional. They empower or constrain individuals, whether or not the individual chooses the power or constraints. And individual bias is not actually necessary for the bad effects.

Elizabeth Anderson provides a great example. She teaches at the University of Michigan, and she used to live in Detroit, which is about 30 miles from Ann Arbor, where the university is located. As many of you know, Detroit is a very impoverished city and parts of it are dangerous. Anderson is coming home one night, it is quite late, and her car breaks down. She pulls into an empty and abandoned gas station, gets out of the car, and a Black man walks towards her with his hands up. He says: "I am not going to hurt you, I just want to help." And she says: "don't worry, I trust you, I just need some help with my car." In this example, their interaction is only successful because they have to negotiate social meanings. There is a default social meaning that she is a helpless white woman and he is a young, strong black man, and that he is going to rob her, beat her, do something evil to her. Neither of them wants to believe that, both of them are committed to helping and being helped, but they have to navigate the default social meanings.

Social meanings are everywhere, and they matter. And stigmatizing meanings can have very systematic and harmful effects. I have argued in another context that this is something like what happens in school and education. Teachers interpret black students as not interested in the work and as having a tendency to disruption. The students interpret the teachers as being racist and not trustworthy. Even when both interpretations are false, the default interpretation results in epistemic mistrust – the students and teachers don't trust each other in a way that is necessary for learning. This makes it more likely that the students will be unsuccessful in school, which reinforces their lack of opportunity. So I think that social meanings play an important role. Not just in cases like this, but in many different cases, they contribute to a systematic

disadvantage. Here is an example of what I have been talking about:

Rashaan and Jamal are public high school students, and they are together in a history class. The teacher, Ms. H., and about three quarters of the class are white. In a discussion of the assigned material, Rashaan repeatedly interrupts Ms. H. to disagree with her and talks over the other students when they try to answer her questions. Ms. H. asks Rashaan to stop interrupting and to wait his turn, but this just makes him more agitated. Eventually Ms. H. asks him to leave and report to the Asst. Principal's office. Jamal and other non-white students in the class take Ms. H. to be calling out Rashaan because he is black, and stop trusting her.

We might imagine that Ms. H. had a very strict policy, that she did not do anything wrong. Maybe she said at the beginning of the term that with three interruptions, you would be going to the principle. And she might have been counting, and it might have been completely fair. It is part of her job to make sure that students are not disrupted in class in order to provide fair learning opportunities. But Rashaan might interpret her, and Jamal as well, as being racist: they are constantly living in a context where they are not treated respectfully or they are assumed to be untrustworthy, etc. It may be perfectly rational for them to assume this, or to take this as what is going on. So they stop trusting Ms. H. But a lack of epistemic trust is a serious problem in the context of a classroom. If they do not engage with the material, they will do poorly in the class. And this reinforces social stratification.

The first example illustrated structural explanation, the second highlighted social meanings, and this third one explains injustice in terms of resources. It may be too obvious even to bring it up, but I want to emphasize that there are many cases of injustice where you do not need to suppose that there is any implicit bias on the part of the participants. These are true stories.

Jason has a job at a factory in the suburbs. His shift begins at 6 am. He is poor and relies on the bus to get to work. He takes the first bus from his neighborhood in the morning and after a 45 minute commute arrives at his job on time. Due to cutbacks, however, the city has decided to reduce the bus service and there

is no bus leaving the city in the morning that will get him to work on time. He asks for a shift change, but it is not eligible (due to a well-established seniority system). He loses his job.

Clearly, a lack of access to things, technology, transportation, can be a huge factor in social stratification without explicit or implicit bias.

Individualism as ideology

We are agents that are both informed by culture and entrenched in social relations. Social explanation requires attention to the interdependence of structure, culture, and agency. So this is Jennifer Einspahr:

If inequality is 'structural', that is, linked to the distribution of goods and resources and embedded in everyday rules and interactions, but is also continually reactivated through agency, then neither 'structural' changes nor changes in 'consciousness' will on their own disrupt the mutually reinforcing facets of domination: we can neither 'think ourselves' out of oppression nor will freedom result automatically from a redistribution of goods and resources, although both are important contributors to freedom.¹³

We cannot do it by redistribution, and we cannot do it by thinking our way out of it. What is a person to do? The pessimistic take on this is that the relational and cultural dimensions reinforce each other. The social and cultural dimensions reinforce each other by forming feedback loops. E.g., stigmatizing meanings generate mistrust that alienates non-white teens from school; the lack of education and concern with professional success reinforces the racially stigmatizing meanings. That is a bad feedback loop. The optimistic take is that in order to bring about social change, resistant agency and counter cultural movements make a difference. Drawing attention to and correcting implicit bias can be part of this effort. But if you try to do it all by yourself you are going to get steam rolled. It is not going to work; people are going to think you are crazy. Believe me, I have tried.

¹³ Einspahr, J. (2010). Structural Domination and Structural Freedom: A Feminist Perspective. *Feminist Review* 94(1), 17

Tilly is not claiming that narrative *in general* is at odds with explaining inequality. Note I have just given you three stories! We may not be able to avoid stories, but standard stories mistakenly rely on individualistic explanations, and I would add that they are often psychologistic. We need to keep in mind that stories are produced in and through social processes. Stories are one way to create and reproduce social meanings. What happens is that we start telling stories about how Kwame did not get a job because Greg is such a racist, which suggests that these individuals are doing bad things and this is the problem. We sometimes think that we are not racist, we have never denied someone a job for racist reasons. Well good for you, but it is not all about you. So standard stories lose track of structural injustice; the stories convey that it is all about the good and bad things that individuals do.

Implicit bias is often simply invoked in a nouveau story mode of explanation. The problem with this is twofold. First of all, even if bias involves overgeneralization and distortion, it is learned. If we attempt to change how we perceive and think without changing the social reality that is responsible for the schemas, our efforts are unlikely to be sustainable. If it is true that everywhere around you the black kids are disaffected from school, and they do badly, and they do not have any professional explorations, it would be natural to think that those black kids are not good at school, that they do not really care, that they do not have professional aspirations, because guess what? That is true. Attempts to deny that are not going to be successful. You have to ask why that is the case. It is not about you saying that you are not going to believe that anymore. What you have to do is look back to the structure, the positions of people of color or women or the disabled, the way in which this feedback loop continues to perpetuate itself.

Secondly, social change requires contestation, organization, *activism*. Working to correct our own biases may be a minimum requirement on us; you should absolutely do this, but it is the absolute minimum. Moral responsibility concerns not only what I can and should do, but also what we can and should do together. We are social beings, not simply sites of

76 consciousness or intentionality. I am a professor, a homeowner, a mother, a consumer, a role model, a target of advertising, etc. A tendency to ignore the ways in which we enact our social roles unconsciously, and often irresponsibly, may be what is most important about the recent emphasis on implicit bias. There are many rules that we try so hard to perpetuate: I want to be a good professor, we want to be good men and good women, good wives and good mothers. But do you realize that this is a way of wanting to be a good node in the structure that is systematically creating terrible injustices? We must all be more alert of the way we contribute to injustice, but more importantly, we've got to organize to end it.

3.2 — deFusie: Andrea Speijer Beek (deel I), Thomas Muntz (deel II)

Andrea Speijer Beek is filosoof. Momenteel specialiseert zij zich aan de Vrije Universiteit in de bioethiek met de onderzoeksmaster *Philosophy, Bioethics and Health*.

Thomas Muntz is filosoof en onderzoeksjournalist. Voor *De Groene Amsterdammer* en *De Correspondent* doet hij in groepsverband onderzoek naar energie & klimaat.

Zolang er macht is, is er gepoogd die macht te legitimeren. Vooral het legitimeren van een allerhoogste, ofwel soevereine, macht is historisch geen eenvoudige taak gebleken. Want hoe bepaal je precies wie de allerhoogste macht moet krijgen? Is het hebben van de meeste macht ook voldoende voor de legitimiteit van die macht? Als het hebben van de macht ook direct de legitimering is, dan kan iedereen proberen om die macht voor zichzelf te verkrijgen en hij die hem heeft zal de soeverein zijn zolang hij leeft. Dit scenario werd door Thomas Hobbes (1588–1679) ook wel de *State of Nature* genoemd. Zijn beschrijving van het leven van mensen in die natuurtoestand¹⁴ is kort en bondig: “solitary, poore, nasty, brutish and short.” Brute macht alleen blijkt een onhandig legitimiteitscriterium. Dit probleem was ruim duizend jaar eerder ook opgemerkt door filosoof en kerkvader Augustinus. In zijn werk *Stad van God* (426 AD) probeert hij de wereldlijke macht van christelijke heersers te verdedigen. Hij illustreert wat er met zijn legitimering op het spel staat middels een beroemde anekdote van een conversatie tussen een keizer en een piraat. De gevangen piraat wordt gevraagd door Alexander de Grote wat hij zich wel niet verbeeld met het op 'gewelddadige wijze veroveren van de zeeën'. De piraat antwoordt, volgens Augustinus op gepaste wijze, als volgt: “en wat laat gij u voorstaan, dat gij dus de gehele wereld gaat plunderen en beroven? Maar overmits ik zulk met één klein scheepje doe, zo word ik een zeerover genoemd; doch gij, overmits gij dat doet met een machtige en geweldige vloot, wordt een Veldoverste en Koning genoemd.”¹⁵ Voor Augustinus is het glashelder dat, zonder verdere rechtvaardiging van de macht, de keizer en de piraat alleen in schaal van elkaar verschillen, niet in legitimiteit. Zonder verdere rechtvaardiging van de macht van de keizer heeft de piraat volgens Augustinus dus gewoon gelijk.

In de zeventiende eeuw was de goddelijke legitimering van Augustinus niet meer zo populair. Niet omdat goddelijke legitimering *an sich* uit de mode was, maar omdat de door

14 Hobbes, T. (1651). *Leviathan*, hoofdstukken XIII–XIV

15 Augustinus, *Stad van God*, IV. hoofdstuk 4.

Augustinus aangehaalde argumenten voor de onoverwinnelijkheid en vredelievendheid van christelijke naties ondertussen waren weerlegd door de geschiedenis. De Britse filosoof Sir Robert Filmer had de oplossing. Hij legitimeerde in zijn postuum verschenen werk *Patriarcha* (1680) het goddelijke recht van koningen om te regeren door de oorsprong van de macht van monarchen te herleiden tot *Genesis*. Zijn argumentatie luidt grofweg als volgt: God gaf Adam de macht over de aarde, vervolgens ging die macht van Adam over op Noah en van Noah op zijn drie zonen en van die drie zonen vervolgens op alle koningen van de wereld. Nu zouden wij wellicht lachen om zo'n argumentatie, maar in zijn tijd werd dit bloedserieus genomen, heet bediscussieerd in publieke gebouwen en leidde het zelfs tot opstootjes¹⁶ in het parlement.

Iemand die zeker niet kon lachen om *Patriarcha* was John Locke. Het eerste deel van zijn boek *Two Treatises of Government* (1689) is dan ook volledig opgedragen aan het weerleggen van de argumenten die Sir Filmer in *Patriarcha* uiteenzet. In plaats van het apologetische werk af te doen als onwetenschappelijke onzin, dook John Locke zelf in de bijbel. Hij concludeerde dat er geen bewijs is dat er een ononderbroken lijn van Adam tot enige hedendaagse koning bestaat op basis van de informatie beschikbaar in de Heilige Schrift. In de *Second Treatise* komt Locke met een alternatief verhaal over de oorsprong van politieke organisatie, inclusief een eigen versie van de natuurtoestand. Daarin is de rede het van God gegeven gereedschap waarmee de mens Zijn bedoeling kan begrijpen en de wetten van de samenleving als 'niet-arbitrair' kan ervaren. Zo plaatst Locke God nog steeds aan het begin van de menselijke samenleving, maar is het niet langer noodzakelijk dat God aan een enkel persoon alle macht overdraagt voor het legitimeren van de machtsstructuur binnen die samenleving.

Rousseau zou later God helemaal uit de ontstaansgeschiedenis van de politieke samenleving werken. Hij introduceerde in zijn werk *Het Sociaal Contract* (1762) de 'algemene wil' als metafysische entiteit, de inhoud waarvan 'de wetgever'

16 Divine Right Kings [Afbeelding]. Verkregen via: <http://lf-oll.s3.amazonaws.com/timelines/divinerightkings.pdf>

moet zien te achterhalen en de soeverein vervolgens dient uit te voeren. De inhoud van die algemene wil is notoir duister, wellicht omdat het concept in het leven lijkt te zijn geroepen om een uitweg te forceren uit een inherente paradox. In *Het Sociaal Contract* is de staat enerzijds een afgeleide van vrije en gelijke individuen, maar anderzijds een soeverein die de macht heeft om dwang uit te oefenen over die vrije en gelijke individuen. Deze tegenstelling wordt ontweken door een beroep te doen op een 'publiek belang' dat op zijn buurt is gefundeerd in een 'algemene wil'. Maar wat is die algemene wil waar het publiek belang op rust? Bepalen de burgers wat de inhoud van die wil is, of bepaalt de staat dat? Aangezien de term zelf geen logische of empirische eigenschappen heeft, maar simpelweg wordt gepostuleerd als *Get Out Of Jail Free Card* op het moment dat de theorie van het sociaal contract uit dreigt te lopen op een paradox, lijkt het er eerder op dat algemene wil de paradox helemaal niet oplost, maar de tegenstelling slechts op retorische wijze verduistert. Dat was geen probleem zolang het sociaal contract-denken nog louter een filosofische aangelegenheid was. Echter, toen eind achttiende eeuw in Frankrijk de nood aan de man begon te raken, waren juristen naarstig op zoek naar een oplossing om de vrede tussen het volk en de gevestigde macht te bewaren. In zijn pamflet *Wat Is De Derde Stand?* (1789) probeert de jurist en filosoof Abbé Sieyès het gedachtegoed van Rousseau te incorporeren in een voorstel voor een nieuwe grondwet. Verlichtingsfilosofen als Diderot en Robespierre hadden zich al lofrijk uitgelaten over Rousseaus *Het Sociaal Contract*, waardoor dat de aangewezen plek werd om te zoeken naar een oplossing voor de naderende crisis. Probleem voor Sieyès was wel dat het besluiten over een grondwet volgens de theorie van Rousseau een democratisch gekozen tijdelijke overheid zou noodzaken. Daar had Sieyès alleen geen zin in. Om trouw te blijven aan Rousseaus gedachtegoed zou hij de gehele Franse populatie bijeen moeten brengen en aan alle burgers moeten vragen wat ze willen. Als weg uit deze infrastructurele nachtmerrie verzoonde de jurist een nieuwe term, 'constituerende macht'. Deze constituerende macht is een eigenschap van 'het volk' en kan worden overgedragen op

'bijzondere representanten'. En kijk eens aan! De bijzondere representanten kunnen iedereen zijn en zitten bovendien al in de regering. Vervolgens kunnen die representanten, die de constituerende macht van het volk op zich overgedragen hebben gekregen, een constitutie bepalen in naam van de 'Soevereine Natie'¹⁷. Een regering kan dan vervolgens worden aangewezen door de representatieve instituties gedefinieerd in de constitutie, in plaats van via directe democratische participatie van de natie.

De argumentatie is kortom als volgt: er is een volk dat een constituerende macht heeft, deze macht kan worden overgedragen op willekeurig wie, die vervolgens met die macht de algemene wil van het volk vertaalt in een grondwet, via die grondwet worden vervolgens representatieve instanties in het leven geroepen en via die representatieve instituties wordt vervolgens de regering gevormd (ook wel 'geconstitueerde macht' genoemd). Die regering maakt vervolgens alle wetten in de wil en de naam en met de macht van Het Volk, zonder dat er een lid van 'het volk' aan te pas hoeft te komen. De parallellen met Filmers Goddelijk Recht zijn evident. Ook hier aan metafysische entiteiten en vergezochte genealogieën geen gebrek. Het was Sieyès' intentie om via deze weg de monarchie democratisch te legitimeren in de ogen van het rapalje. Dat is hem niet gelukt. Toch is veel van zijn vaagtaal overgebleven in de uiteindelijke constitutie, onder andere de uitspraak: "de wet is een uiting van de algemene wil van het volk." Al is die uitspraak beter aan de oorspronkelijke gedachte van Rousseau toe te schrijven, dan aan Sieyès' pragmatische interpretatie.

Het verwarrende aan termen als algemene wil en constituerende macht uit de voorgaande geschiedenis, is dat het hier gaat om 'reïficaties'. Van een reïficatie is sprake zodra een abstractie, zoals 'het volk' of 'de algemene wil' wordt behandeld in logische argumenten (of constituties) alsof het een concrete entiteit betreft. Het is kortom de fout iets te behandelen als een concreet ding, terwijl het in werkelijkheid slechts om een idee gaat. In het geval van een concept als 'algemene wil' wordt

17 De natie is soeverein omdat er in de Geest van Het Volk een Constituerende Macht en een Algemene Wil aanwezig is, uiteraard.

eerst ieder individu samengebald in een eenheid, genaamd 'Het Volk'. In deze hoedanigheid worden vervolgens alle eigenschappen van individuen die dat volk uitmaken vervangen door een enkele veronderstelde 'gemene deler', zoals de algemene wil. Aangezien niet alle individuen in staat worden geacht om de algemene wil te ontdekken of zelfs maar te volgen, is het nodig dat er iemand anders is die dat voor hen kan doen. Om in de geest van Sieyès te spreken: omdat de wil van de natie niet de wil is van de bijzondere representanten, maar alleen door hen aan het licht gebracht kan worden, is er geen noodzaak de bevolking zelf te vragen om hun beslissingen goed te keuren.¹⁸

Misschien voelt de lezer nu de bui al hangen. In de eerste helft van de vorige eeuw was er een Duitse rechtsgeleerde, Carl Schmitt (1888–1985), die de paradox van de politiek op zijn eigen manier dacht op te lossen. Hij behield het rousseauijse idee van een algemene wil, combineerde dat met Sieyès' constituerende macht, pakte van Rousseau het idee van de Wetgever met superieure kennis en de Soeverein met superieure macht en combineerde al deze zaken in een enkel individu: De Dictator. De wetgever is puur recht, maar heeft geen macht, de soeverein is pure macht maar heeft geen recht om wetten te maken, maar als een persoon *zowel* de 'algemene wil' kan vertalen naar wet *als* die wet vervolgens kan handhaven, lost dit niet alleen de paradox op van Rousseau, maar scheelt dat bovendien een hoop stappen vergeleken met de versie van Sieyès.

Rousseaus beschrijving van een grondwet als een "actie van de algemene wil, waarbij een veelheid een volk wordt" droeg de totalitaire implicatie die Schmitt later zou opschrijven al in zich. Het is dus niet helemaal *fair* om pas bij Schmitt in de kramp te schieten, want Schmitt maakte alleen gebruik van de concepten die voorhanden waren en wist deze slim te combineren. Alle voorgaande politieke theorieën hadden ondergedefinieerde metafysische entiteiten aan het fundament van hun legitimering. Als het waar is dat de algemene wil, de constituerende macht en het volk gereïficeerde concepten

18 Jennings, J. (2011). *The French Revolution: Recent Debates and New Controversies*. Oxford: Oxford University Press, 80

zijn zonder intellectuele content – en ik ben van mening dat dat inderdaad zo is – dan is het *werkelijke* probleem het gebrek aan ongemak over de ambiguïteit van de termen zelf, en niet slechts Schmitts uiteindelijke interpretatie. Ongeacht een specifieke voorkeur voor een politiek systeem, als in de legitimering van dat systeem termen voorkomen zonder intellectuele content, zijn de argumenten waarin ze voorkomen betekenisloos. Tegenwoordig is de algemene wil niet uitsluitend een inhoudsloos concept meer. Als we kijken naar deliberatieve democratie, wordt er wel gesproken van een 'publiek belang', maar dat staat niet los van de uitkomst van vrije en gelijke deliberatie. Het is met andere woorden niet langer een 'ding op zich' dat wel vermoedt, maar niet gevonden kan worden door daadwerkelijk onderzoek. Dus hoewel de algemene wil als reïficatie op zijn retour is in sommige takken van politieke filosofie, is het nog vaak onduidelijk wat er precies voor in de plaats komt. Bijvoorbeeld, in *Constitutional Democracy* (2001), heeft Habermas het over de manier waarop het proces rondom het maken van een constitutie in zijn werk moet gaan. Het is volgens Habermas belangrijk dat het in theorie mogelijk is dat iedereen aan het proces deelneemt, maar de hoeveelheid mensen die *feitelijk* deelnemen blijft 'arbitrair'. In de praktijk is het dus heel waarschijnlijk dat een klein groepje mensen besluit over de inhoud van de constitutie. De vraag die zich vervolgens aandient is hoeveel autoriteit de grondwet heeft als de representatie van het volk niet kan worden gelegitimeerd via een algemene wil, en tegelijkertijd maar een klein deel van het volk heeft deelgenomen aan het opstellen van de grondwet. De paradox van de politiek komt zo via een achterdeur weer binnen. De oplossing voor deze paradox ligt niet in het verzinnen van meer metafysische entiteiten om de instabiele systemen die er al zijn op te lappen, maar ook niet in de praktische oplossing ervan in het midden te laten. Als we werkelijk een oplossing willen vinden voor de tegenstelling tussen vrije en gelijke individuen enerzijds en een coërcief rechtssysteem anderzijds, moeten filosofen zich meer richten op het identificeren van de feitelijke beperkingen die leiden tot een suboptimale verhouding tussen individuele vrijheid en samenleving.

De onderzoeksjournalistiek en de filosofie laten zich soms met elkaar combineren, dat is echter lang niet altijd het geval. Ik ga hier proberen de twee benaderingen te verenigen en wel rondom de vrije markt. Ik ga onderzoeken hoe markten functioneren en hoe ze zich verhouden tot de vrijheid die ze van staten krijgen. Op veel punten neemt de staat mensen hun vrijheid af, maar de staat neemt niet alleen vrijheid, ze geeft ook vrijheid, met als voornaamste ontvanger: de markt. De vrijheid die de markt krijgt, leidt soms tot bizarre situaties. Ik ga hier – wijsgerig – onderzoeken hoe vrije markten functioneren en hoe ze in verhouding staan tot de staat.

Het proces van vrijmaking, oftewel liberalisering, heeft allerlei sectoren getroffen die voorheen het domein waren van regionale monopolies. Of het betrof sectoren waarvan de top keurig stond ingeschreven in het kartelregister van het Ministerie van Economisch Zaken. In zo'n geval wist de staat dat je een kartel was en werd er een oogje in het zeil gehouden. Dat was prima geregeld. Al die sectoren zijn tegenwoordig overgelaten aan de vrije markt. Van elektriciteit tot suiker; het is één groot feest van vrijheid. Overal zijn vrije markten, die overigens vrijwel zonder uitzondering weer eindigen in monopolies. David Graeber merkte onlangs op in het Maagdenhuis dat iedere keer dat de markt vrijheden krijgt toegewezen, iedere keer dat deregulatie plaatsvindt, ook de dwang voor klanten of consumenten of afnemers groeit en daarmee de democratische mogelijkheid om de sector te hervormen verdwijnt. De Europese energiemarkt bijvoorbeeld is op dit moment geliberaliseerd. Het is een markt met een aantal internationale monopolies en een paar oligopolies. Al die bedrijven zijn, net als hun geliberaliseerde broers in het bankwezen, *too big to fail*. Wat de gevolgen daarvan kunnen zijn, was laatst te zien toen de bank HSBC dreigde weg te gaan als Britse kiezers zouden kiezen voor Labour en niet voor de Tories. Dat dreigement werd aangezet door de gevolgen te benadrukken; het zou heel veel kosten voor de stad; de schade zou enorm zijn. Dat is dus wat er gebeurt als markten worden geliberaliseerd. In een heel andere sector, namelijk het onderwijs, was afgelopen maanden iets vergelijkbaars

te zien. Doordat het Rijk zich vrijwel geheel heeft teruggetrokken uit de universiteit, en daarmee ook veel beslisbevoegdheid heeft gelegd bij universiteiten, is de mogelijkheid om die zogenaamd autonome universiteit te besturen, om die tot de orde te roepen, vrijwel geheel verdwenen. Dan ontstaat er een nieuwe paradox, want hoewel de overheid zogenaamd op afstand staat, was toch het staatsapparaat in de vorm van schuimbekkende politiepaarden, vermomde agenten en met schilden en stokken bewapende ME'ers, de afgelopen tijd dichterbij dan ooit.¹⁹ Maar hoe vervalt iedere liberalisering in een vorm van autoritaire artrose en hoe werkt dat op een ideologisch niveau? Wat kunnen we daar als filosoof van begrijpen?

De ideologische noemer die altijd boven deze velden hangt, boven deze sector, dat is het verboden N-woord: het neoliberalisme. Vaak wordt de indruk gewekt dat neoliberalisme – en dat is dan ook gelijk de laatste keer dat ik dat woord wil gebruiken – het kapitalisme in optima forma is: *its ugly true face*. Ik wil hier de gedachte poneren dat we niet te maken hebben met een *true face*, maar met een *Mutant Ideology*. Het denken over markten in de moderne samenleving heeft niet de vorm van een hele nieuwe pure of consequente ideologie die eindelijk zijn ketenen heeft afgeworpen. We hebben hier te maken met kapitalisme als *freak*, het geitje met twee koppen van het politieke denken. Ik ga proberen om in die *freak ideology* toch een ordening, een taxonomie, aan te brengen, en wel een ideologische taxonomie. Daarvoor moeten we allereerst vaststellen wat kapitalisme is. Ik zou zeggen dat kapitalisme scepticisme is. Vanuit de staat of vanuit de democratische gemeenschap bezien is het de houding dat er geen deliberatie, geen individueel beslisproces is dat een beter resultaat kan opleveren voor het verdelen van goederen, dan het proces waarbij we ons allemaal onthouden van een oordeel over de beste allocatie van goederen. Het is de onzichtbare hand van de markt die dat moet bepalen. Die hand is onzichtbaar en tot op zekere hoogte ook onkenbaar. Er is geen comité van de economie waar we rationele beslissingen nemen of waar we delibereren. We onthouden ons van een oordeel.

19 Deze lezing werd gegeven tijdens de studentenprotesten die in 2015 op de UvA plaatsvonden.

We gooien de markt open. "Doe wat je wilt en dan komt het goed," dat is het devies. Het enige wat dan vanuit de staat of een democratische gemeenschap moet gebeuren, is dat de contouren van de markt, de regels, de wetten over marktvrede en dat soort zaken worden opgesteld. Die regels, moeten ervoor zorgen dat de markt vrij is, dat geen enkele speler de mogelijkheid heeft om een privaat monopolie of een oligopolie te stichten. Zaken als patentrecht, privaatrecht, privébezit en marktvrede moeten gehandhaafd worden door de staat. De vrijheid die daarmee gemaakt wordt en de regels die daar gelden, zijn in hoge mate akelig. De markt vergeeft niemand als je haar op een goede manier inricht. Spelers op de markt worden voortgedreven door eigenbelang en vooral ook door de angst dat anderen en aftroeven. Ieder bedrijf is bang dat het wordt ingehaald. Op een vrije, kapitalistische markt is iedere marktspeler permanent in paniek, dat moet. We moeten de tucht van de markt, met prikkels en met pijnprikkels van de markt, laten werken om te zorgen dat dat proces, waar we niet over kunnen oordelen, een optimale allocatie van goederen oplevert.

Dat is echter niet hoe het moderne liberaliseringsdenken optreedt bij de inrichting van de markt. Dit is niet hoe het bij de staat of in de Tweede Kamer, of in het Europe Parlement wordt vormgegeven. Het denken dat de marktliberalisering op dit moment beheerst zou ik namelijk willen betitelen als hyper-scepticisme. Dit omdat het werkelijk erop en er voorbij is. Het ondergraaft zichzelf compleet. Het is hypersceptisch, omdat het naar binnen slaat. De staat is niet meer alleen sceptisch, maar onthoudt zichzelf volledig van een oordeel ten aanzien van het substantiële vraagstuk wat de beste allocatie van goederen zou zijn. Ze geeft niet alleen niet aan wat de beste manier is om de zaken te verdelen, maar meent ook formeel niet in staat te zijn om zulke beslisprocessen te beheersen. Dat besteedt ze uit aan de markt, en dan gaat het echt mis. Een goed voorbeeld daarvan is Maxime Verhagen die in 2008 als Minister van Economische Zaken aan de Kamer schrijft dat het klimaatprobleem, de uitstoot van CO², niet door hem aangepakt kan worden, maar dat de markt daartoe moet beslissen. Wat er op dat moment gebeurt, is dat er een markt wordt gemaakt voor CO²: de beroemde CO²-rechtenmarkt. Die markt

moet vervolgens vrij gemaakt worden, maar hoe dat moet, dat weet de overheid niet, dat oordeel besteden ze uit aan *captains of industries* en CEO's. Daar gaat het helemaal mis, want wat gebeurt er? Het eerste wat die CEO's zeggen is: die akelige regels, die pijnprikkels van de markt, daar raken wij van in paniek. Wij zouden eigenlijk heel graag willen dat er een beetje rust komt op die markt. Kunnen we het niet zus of zo regelen? De staat gaat hier vervolgens direct mee akkoord.

De mensen die ons representeren, die in ons belang zouden moeten handelen, die zijn niet sceptisch kapitalistisch, maar romantisch kapitalistisch. Ze besteden hun oordeel namelijk niet uit aan een conceptueel proces van de vrije markt, maar aan de *captains of industries* en CEO's. "De marktpartij, die CEO weet het, die kan innoveren." Zo krijg je precies een proces waarbij de markt, die in eerste instantie vrij zou moeten zijn (die alleen maar vrij *kon* zijn omdat er pijnprikkels waren op de markt), wordt ingericht zonder pijn prikkel en daarmee ook niet meer vrij is. Een voorbeeld waarin je goed ziet hoe het mis gaat, is het grote aantal energiebedrijven dat verzaakt heeft om te investeren in zonnepanelen en windmolens. Energiebedrijven willen namelijk liever kolen en gas verbranden en hebben vijftien jaar niets gedaan om te innoveren. In Duitsland zijn met heel veel druk van burgers op het staatsapparaat windmolenparken gemaakt en zonnepanelen neergezet. Als het dus heel hard waait in Duitsland en de zon schijnt lekker, dan wordt er heel veel elektriciteit opgewekt en die is gratis. Die komt niet van kolen die je moet verhandelen, niet van gas waar je Poetin zuur voor moet betalen, het komt gewoon uit de lucht en is daarom volkomen kosteloos. Wat gebeurt er dan? De hele markt raakt totaal verzadigd met gratis elektriciteit. En die grote bedrijven? Die zijn inmiddels in blinde paniek, want hun handelswaar, elektriciteit, is niets meer waard.

Wat ze vervolgens doen? Je zou denken dat dit de pijn prikkel is die ervoor zorgt dat ze zullen gaan innoveren. Maar nee, ze gaan naar Brussel en stellen dat de elektriciteitsmarkt niet meer functioneert, dat we naar een vermogensmarkt moeten. Dat wil zeggen dat zij niet langer betaald zouden moeten worden voor de elektriciteit, maar voor het vermogen, de *potentie* die ze hebben om ook als het 's nachts niet waait de kolencen-

trale aan te zetten om op die manier stroom op te wekken. Er was dus pijn op de vrije markt, maar er was zoveel pijn dat ze de markt hebben veranderd. De vermogensmarkten staan inmiddels hoog op de agenda voor menig Europese regering.

Zijn er dan geen pijnprikkels meer? Jawel. Want *shit rolls downhill*. De pijnprikkels worden nu alleen nog maar gebruikt binnen bedrijven en sectoren zelf, en wel in een verticale beweging. Namelijk naar diegenen die onderaan zitten. In de top hebben mensen de markt hervormd en wanneer de mensen onderin het bedrijf, bijvoorbeeld docenten in het onderwijs, daartegen protesteren, hoor je het management zeggen: "dat is de vrije markt, dat zijn pijnprikkels. Ik snap dat jij je nu gekleineerd en vernederd voelt, maar dit zijn nu juist de *incentives* die je nodig hebt om optimaal te kunnen functioneren."

Op zo'n moment moet je je gaan afvragen of we hier niet te maken hebben met de kapitalistische verschijningsvorm van een valsbewustzijnstheorie. De theorie zou dan als volgt luiden: "werknemers die klagen over lange werkuren, stress en onnodige onderlinge concurrentie hebben een vals bewustzijn van hun klachten. Je moet die klachten als werkgever vooral niet serieus nemen. Sterker nog: hoe harder ze piepen, hoe beter de *incentives* werken." Het resultaat is in ieder geval dat iedere vorm van inspraak of invloed van onderop verdwijnt. We kunnen nog twintig medezeggenschapsraden optuigen, in een bedrijf of aan een universiteit, maar wanneer de klachten *per definitie* niet serieus genomen worden en, op paradoxale wijze, zelfs een indicatie vormen voor het management dat 'luie, vastgeroeste vakidioten' eindelijk van hun kont komen, dan is medezeggenschap volkomen zinloos. Op de een of andere manier zouden de vrije markten ons altijd bevrijden van paternalisme, van totalitair en vervelend Sovjetgedrag, maar wat we over hebben gehouden zijn mensen in de top die op de een of andere manier met elkaar monopolistische sectoren verdelen. En mensen onderin de samenleving die *per definitie* uitgesloten zijn van inspraak. Niet omdat we geen mooie ondernemingsraden en medezeggenschapscommissies hebben, maar omdat mensen onderin de pikorde niet zelf meer mogen bepalen wat de betekenis is van hun eigen woorden en klachten. Het lijkt, verdomme, de Sovjet Unie wel.

3.3 — Yvo Greijdanus

De stille meerderheid en het Maagdenhuis

Yvo Greijdanus is student filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Als mede-initiatiefnemer van Humanities Rally was hij vroeg betrokken bij de protesten. Veelal sliep hij echter thuis.

Democratie betekent, net als veel andere filosofische termen, verschillende dingen. In het politieke discours van na de Tweede Wereldoorlog, met name in de context van de Koude Oorlog, staat democratie zeer sterk in verband met het kapitalisme. De ideologische liberalen, Mill, Thorbecke en in zekere mate ook Thatcher, zagen economische vrijheid als een voorwaarde voor andere vrijheden. Aan de andere kant van de muur was het niet erg anders. Ook China en Oost-Duitsland claimden democratisch te zijn. China heet niet voor niets een volksrepubliek en ook Oost-Duitsland heette de *Deutsche Demokratische Republik*.

De laatste jaren werd deze splitsing ook binnen het Westen duidelijk. De activisten van Occupy Wall Street en Democracy Now stellen dat het westerse model van parlementaire democratie juist niet representatief is. Maar wat is het verschil tussen de democratie van een protestbeweging en die van een gevestigde overheid? Beiden beroepen zich immers op een democratisch mandaat. Deze scheiding werd nog eens pijnlijk duidelijk toen Eberhard van der Laan kwam spreken in het Maagdenhuis, dat op 25 februari 2015 wederom bezet werd.

Deze bezetting was het gevolg van een golf van protesten aan de Universiteit van Amsterdam (UvA) die eerste uitmonden in de bezetting van het Bungehuis, anderhalve week daarvoor. De eisen van de bezetters, de hervormingen die ze van de UvA wilden afdwingen, kunnen (en werden) samengevat onder de noemer 'democratie'. De politie, bijgestaan door ME, ontruimde, tot grote irritatie van medestudenten die hun solidariteit buiten lieten horen in de vorm van leuzen, applaus en gejoel, de bezetters van het Bungehuis, meer dan veertig studenten.

De dag erop liepen anderhalf duizend UvA-docenten, studenten en sympathisanten mee in een protest dat eindigde op het Spui. Zonder enige planning vooraf bestormden mensen de trappen van het Maagdenhuis en iets later werden de deuren opengeduwde. Voordat men het wist, stonden meer dan honderd studenten in de grote zaal. Het eerste wat werd gedaan was, heel democratisch, een General Assembly (GA) uitroepen.

Een van de problemen van een dergelijke directe democratie – u weet wel, dat ideaalbeeld van honderden Atheners op de Agora – is dat het erg lang kan duren. Men was besluiteloos in het Maagdenhuis, want een bezetting was niet voorzien. Nadat het College van Bestuur (CvB) van de UvA zonder succes de demonstranten probeerde te overtuigen om te vertrekken uit *hun* Maagdenhuis werd Burgemeester Van der Laan gebeld om een bemiddelende rol te spelen. Na middernacht kwam hij aan, met een ooglap van zijn recente operatie. In het gesprek dat ongeveer een uur duurde, namen beiden groepen de term democratie in de mond, maar vanuit een hele verschillende context. Van der Laan zag ook zelf deze ambiguïteit en zei: “jullie gebruiken de term democratie om de zin, maar wat bedoelen jullie ermee?” Hij beriep zich juist op het democratisch mandaat van de wet om de ontruiming van het Bungehuis te legitimeren. Betekent dat dan ook dat de uitspatting van deze groep niet democratisch is?

Volgens Giorgio Agamben ligt hier het onderscheid tussen twee verschillende vormen van democratie: de directe democratie van de protestbeweging en de formele democratie van de rechtsstaat. Die beschrijft hij in de inleiding van de verzameling essays *Democracy, in what state?*²⁰ Het argument waarmee Van der Laan zich democratisch kan noemen, is dat hij naar de wet handelt. Net als het CvB overigens. De demonstranten overtreden de regels. Zij handhaven ze. Omdat de wet door het parlement wordt gemaakt, is het representatief voor de samenleving. Kort gezegd kunnen we dit de wetgevende macht noemen. Maar dat de instituties waar de besluiten genomen worden handelen volgens de democratische orde, wil niet zeggen dan die besluiten zelf ook democratisch zijn.

Het beleid zelf, de uitvoerende macht, komt zelf namelijk niet zo democratisch tot stand. Het volk waarover wordt beslist op de UvA, de academische gemeenschap, heeft geen directe invloed gehad op de aanstelling van het CvB. Net zoals er bij de gemeenteraadsverkiezingen geen partij voor of tegen ontruiming van universiteitsgebouwen campagne voert. Deze 'bestuurs-economische' democratie kunnen we, met

20 Agamben, G. (2012). *Democracy, in what state?* New York: Columbia University Press

enige voorzichtigheid, zien als een vorm van 'gouvernementaliteit', een term die Foucault gebruikte in zijn lezingenreeks *De Geboorte van de Biopolitiek* uit 1979. De gouvernementaliteit die hij daar beschrijft is het neoliberalisme, dat hij expliciet niet ziet als een 'ideologie' of staatsinrichting, maar slechts als de manier waarop besluiten worden uitgevoerd.

Neoliberalisme is een brede term die niet zoveel betekent als je hem niet strak definieert. In het geval van de universiteit is het makkelijker om de term 'New Public Management' te gebruiken, wat een praktijkvoorbeeld is uit de (semi-)publieke sector. Kort gezegd betekent deze vorm van bestuur dat er een hiërarchische structuur wordt aangebracht in de organisatie. Er komen nieuwe lagen in het bestuursapparaat en iedere laag krijgt meer macht. Docenten krijgen meer tijdelijke contracten, zodat ze onderling moeten concurreren. Het beloningsmodel wordt ook volgens de resultaten, de *output*, verdeeld. Dit betekent dat de universiteit als een bedrijf wordt geleid.

Deze vorm van gouvernementaliteit wordt vaak weggezet, ook binnen de medezeggenschap van de UvA, als apolitiek. We krijgen nu eenmaal minder geld vanuit Den Haag en we moeten met zijn allen kijken hoe we de dat geld efficiënter kunnen besteden. De cijfers zijn hier duidelijk over: in Nederland heeft 15% van de beroepsbevolking een tijdelijk contract (cijfers van het CBS), onder hoogopgeleiden zelfs nog meer. Bij universitair personeel ligt dat op 40%, (bij normale universitair docenten is dat 70%). Dat stond in oktober 2013 in het maandblad van de vakbond voor universitair personeel, de VAWO. In mei 2013 schreef datzelfde blad over de verhouding tussen de overheidsbijdrage aan universiteiten en studentenaantallen.

De medezeggenschapsorganen zagen deze verschuiving langzaam aan gebeuren. Tot in 1997 de nieuwe wet op het hoger onderwijs ingevoerd werd, die dit New Public Management, het bedrijfsmatig besturen van een universiteit, nog makkelijker maakte. Hierdoor werd de medezeggenschap nog meer rechten uit handen genomen. Dit gebeurde allemaal onder het toeziend oog van de *silent majority*, de zwijgende meerderheid.

Dezelfde meerderheid stak de kop op toen de bezettingen

aan de UvA aan de gang waren. De CSR wilde zich niet uitspreken, omdat er geen meerderheid van studenten zich uit had gesproken voor de bezetting. Het electoraat moest gerepresenteerd worden. (Overigens was de opkomst een schrale 18%, want als dit bestuur apolitiek is, waarom zou je dan stemmen?) Louise Gunning, voorzitter van het CvB, sprak van een "kleine groep" activistische studenten. Dat kwam haar duur te staan. Het Maagdenhuis werd bezet en meer dan 60% van de studentenpopulatie in Amsterdam steunde deze bezetting. Dit bleek uit een peiling van *Het Parool*, dat een steekproef deed onder 500 HvA-VU-UvA-studenten.²¹

Ondertussen zijn er, naar aanleiding van de Maagdenhuis-bezetting, commissies ingesteld die onderzoek zullen doen naar de financiën van de UvA en naar de 'democratisering' daarvan. Desalniettemin zijn deze commissies gebonden aan consensus in de academische gemeenschap. Maar wat betekent dat, als we aannemen dat de meerderheid daarvan apolitiek blijft zwijgen? Als we iets te zeggen hebben over onze studie of onze baan, dan moet ons idealisme, van links of van rechts, aan de kant blijven staan. Marxiaans kunnen we stellen dat in de klaslokalen het product van onze bezigheid wordt gemaakt. Komt politiek dan niet juist voort uit die productieverhoudingen tussen studenten, docenten en het bureaucratische management van de universiteit?

Wat ik voornamelijk heb gemerkt is dat de actieve studenten, die veel over hebben voor de universiteit, enorm veel wantrouwen koesteren tegen de bestuurders ervan, maar ook tegen de medezeggenschapsorganen, die al te veel besmet zouden zijn door bestuurlijke praat. Tegelijkertijd heerst er vanaf de kant van de bestuurders en de mensen in de raden, ook wantrouwen tegen de activistische student. Dit zien we niet alleen op de universiteit.

U weet misschien nog wel dat drie landen, of in ieder geval drie electoraten, Nederland, Frankrijk en Ierland, de Europese Grondwet hebben afgestemd in 2005. De politiek,

21 Van Gelder, L. (2015, 25–03). Veel studenten steunen bezetting Maagdenhuis, maar doen niet mee. *Het Parool*. Verkregen via: <http://www.parool.nl/amsterdam/veel-studenten-steunen-bezetting-maagdenhuis-maar-doen-niet-mee~a3931088/>

de technocraten en de hoge ambtenaren reageerden geschokt. Desgevraagd sprak de zwijgende meerderheid zich eens uit. Maar zodra de leraren zich uitspraken tegen de tweede versie van de grondwet, klonk het al uit de mond van een aantal 'eurofiele' politici: "we mogen deze ene groep niet laten bepalen voor de zwijgende massa van heel Europa."

Zo redeneerde ook Gunning toen ze zei dat het slechts een kleine groep studenten ontevreden was. De zwijgende meerderheid is ergens ontstaan tussen de minderheid die zich uitspreekt en de bestuurders die verantwoording dragen. Democratie is in deze gouvernementaliteit van het New Public Management of neoliberalisme dus lastig te vinden. Jacques Rancière, die ook een bezoek bracht aan het bezette Maagdenhuis, schreef in het boek *The Hatred of Democracy* niet voor niets dat degene die de macht hebben, eigenlijk een afkeer hebben aan hun eigen electoraat. Dat geldt ook voor Gunning en Bussemaker: "natuurlijk mogen studenten meespreken, hartstikke graag zelfs. Maar waarom moeten er dan gebouwen bezet worden?" was hun redenering.

De gouvernementaliteit van de UvA, het rendementsdenken, lijkt te mislukken. Maar ligt de kern daarvan niet bij die andere vorm van democratie? De democratie waarmee we het opstellen van onze statuten bedoelen? Dit is, zoals vaak gezegd, een Haags probleem. Maar Bussemaker opereert vanuit het discours van die Haagse politiek. De speling daarin moet worden opgezocht door de UvA.

Het huidige systeem met twee parallelle medezeggenschapsorganen, ondernemingsraad en studentenraad, heeft gefaald. Het heeft toegestaan dat de problemen tot dit niveau op hebben kunnen lopen. Dat heeft te maken met de weggepoetste politiek die het New Public Management met zich meenam. Dat komt door de 'angstcultuur' waarover wordt gesproken. Maar het heeft ook te maken met die scheiding zelf. Dat er bij de UvA een studentenmedezeggenschap en een ondernemingsraad is, doet vermoeden dat de twee verschillende doelen hebben. Het tegendeel is echter waar. Zowel ik als student, als de leraar die mijn scriptie begeleidt, wil dat daar meer tijd voor vrijkomt. De onenigheid lijkt dus eerder te zitten tussen de groepen die het onderwijs uitvoeren aan de

onderkant en de bestuurslagen die daarboven gestapeld zijn. Het CvB heeft na het falen van het akkoord met De Nieuwe Universiteit uitgesproken dat er met die groep niet te onderhandelen valt omdat het geen homogene groep is. Maar waarom vraagt datzelfde CvB dan voor een consensus binnen de academische gemeenschap, een groep met nog veel grotere onderlinge verschillen? Het systeem van directe representatie werkt niet. Al was het alleen al omdat minder dan de helft van studenten en docenten gaat stemmen tijdens de medezeggenschapverkiezingen.

De vorm waarin naar democratie wordt gezocht, is zelf ondemocratisch. Het debat dat nu plaatsvindt op de UvA is voor de volle honderd procent gecreëerd door groepen die zich buiten dit systeem om hebben bewogen. De commissies worden nu bedacht door het oude establishment van Centrale Ondernemingsraad en de Centrale Studentenraad met flink wat (bijna) anarchistische inbreng van de actiegroepen ReThink UvA en De Nieuwe Universiteit. Dat studentenpartij MEI al tien jaar lang de meerderheid van de raadsleden levert, laat al zien dat de manier van verkiezen van de medezeggenschap verandering in diens samenstelling tegenhoudt.

Michel Foucault sprak over de neoliberale gouvernementaliteit zonder waardeoordeel. Recente publicaties lezen er zelfs sympathie in. Ik wil zelf ook niet stellen dat het neoliberalisme slechts kwaad doet aan de UvA, of dat de UvA moet worden geleid door een enorme GA. Hans Amman, vice-voorzitter van het CvB, kwam met het enige argument van het CvB tegen meer inspraak: de universiteit kan onbestuurbaar worden. Zij die een GA in het Maagdenhuis hebben meegedaan zullen dat waarschijnlijk ook wel snappen.

In *The Guardian* schreef Slavoj Žižek op 4 april 2013 aan Nadezhda Tolokonnikova, bekend van Pussy Riot:

Volgens mij, is de echte taak van een radicale emancipatoire actie [zoals een radicale actie als het bezetten van het Maagdenhuis, Y.G] niet alleen om de boel flink op te schudden, maar om de sociale realiteit zo te veranderen dat, zodra alles weer rustig is, er een nieuw, bevredigend 'apollinische evenwicht' komt.

Nu het Maagdenhuis ontruimd is en we allemaal weer wat meer

tijd voor de studie hebben, kunnen we ons afvragen of de veranderingen die komen wel duurzaam zullen blijken. Wellicht komt er over een jaar een nieuw plan voor een betere democratie met een natuurlijkere democratische orde. Wellicht blijft het langzaam doorsudderen tot een nieuwe groep studenten, in 2061 bijvoorbeeld, het verval weer aankaat.

Ik pleit, tegen beter weten in, voor een constante groep studenten aan de UvA die met totaal non-hiërarchische GA's de gevestigde vorm van universiteitspolitiek blijven porren. Voor competente rebellen of voor kinderen van Dionysos, hoe je het maar wil noemen. Ik geloof Foucault wanneer hij stelt dat ideale machtsverhoudingen slechts een utopie zijn. Maar in de hervormingen van de UvA-activisten, of wie weet de thuiszorgers die nu ook meerdere gemeentehuizen bezetten, zou het 'gerommel van slagveld' moeten weerklinken. In de nieuwe orde die we samen proberen te bewerkstelligen zou er eigenlijk ook nog ruimte moeten zijn voor dat wat democratie écht is: CHAOS.

3.4 — René Boomkens, Rob Riemen

Wat is mondigheid?

Rob Riemen is stichter en voorzitter van het Nexus Instituut en schreef onder andere de boeken *Adel van de geest*, dat in zestien talen werd vertaald, en *De eeuwige terugkeer van het fascisme*.

René Boomkens is hoogleraar Cultuurbeschouwing aan de Universiteit van Amsterdam. Enige tijd terug was hij hier ook verbonden als bijzonder hoogleraar popmuziek.

Janno Martens is masterstudent Wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam.

Janno Martens: Het startpunt van dit debat is mondigheid, daarbij kunnen we verwijzen naar Kant, die schreef: "Verlichting betekent dat de mens zijn door hem zelf veroorzaakte onmondigheid achter zich laat."²² Inmiddels lijkt de mondigheid welig te tieren en dan komt, helemaal in het licht van de studentenprotesten de laatste tijd in Amsterdam²³, een ander soort mondigheid om de hoek kijken: dat van studentenprotesten en burgerlijke ongehoorzaamheid. Er zal hier onderzocht worden of de verschillende soorten mondigheid wel of geen nut hebben en wat hun plek is. Dat zal worden gedaan door Rob Riemen en René Boomkens.

De studentenprotesten hebben bij velen een besef gewekt dat met massaal protest ook een stem gegeven kan worden, als *ad hoc* de deuren van het Maagdenhuis worden opengetrapt, en ineens gerealiseerd wordt dat ook een minder verlichte, of in ieder geval een niet op discussie gebaseerde manier van je mening uiten mogelijk is. René Boomkens zal als eerste een lans breken voor iets wat je populisme zou kunnen noemen, in deze context vooral met betrekking tot de protesten rondom het Maagdenhuis.

René Boomkens: De protesten aan de Universiteit van Amsterdam (UvA) waren een gigantisch onverwacht en ook onvoorspelbaar proces dat nog steeds verder gaat. Dit proces zullen wij benaderen vanuit het klassieke filosofische thema van mondigheid, dat inderdaad zijn eerste en belangrijkste verwoording kreeg in de zinnen van Immanuel Kant in zijn essay over de Verlichting. Interessant aan wat Kant zei, was dat hij stelde dat mondigheid iets is voor individuen, en dat het ook bijna nooit voorkwam. Vrouwen waren sowieso niet mondig en ook bij mannen kwam het heel zelden voor. We willen allemaal graag *gemütlich* zijn. We willen graag dat het gezellig blijft, maar een enkele keer is iemand mondig en dat betekent dat hij op de juiste manier zijn rede weet te gebruiken,

22 Kant, I. (1992). Beantwoording van de vraag: wat is verlichting? In Prof. dr. B. Delfgaauw (Ingel., vert. en geann.), *Wat is verlichting?* (59-71). Kampen: Kok Agora

23 Dit debat werd gevoerd op 25 april 2015 toen de studentenprotesten aan de Universiteit van Amsterdam in volle gang waren.

zijn redelijkheid. Het betekent dat hij argumenteert, een discours aangaat.

Daarnaast wees Kant erop dat dit alleen maar op bepaalde plekken kon gebeuren. Niet in het Maagdenhuis bijvoorbeeld, zeker niet in het bedrijfsleven of in de kerk. Er waren heel veel instellingen waar je niet mondig mocht zijn. Dat mocht alleen in het publieke domein en het publieke domein in de tijd van Kant was erg klein. Wij leven in een totaal tegenovergestelde werkelijkheid. Het publieke domein, je kunt twijfelen over de kwaliteit ervan, maar hij is in ieder geval overal. We zijn er allemaal verregaand door gevormd. Of dat nu door ons consumentisme, onze politieke opvattingen, onze opvoeding of onze scholing komt, wij beginnen al bijna vanaf onze geboorte met het kijken naar *Sesamstraat* en vanaf dat moment zijn wij radicale individuen geworden.

Individueelheid in de zin waarin Kant dat bedoelde, als een enkeling die zo nu en dan zijn mond open doet, terwijl de rest er altijd het zwijgen toe doet en luistert naar de priester, de dominee of de vorst, is dus een situatie die wij niet meer kennen. Wanneer we het over mondigheid hebben, dan hebben we het dus niet zozeer over het aangaan van discussies, maar over het opentrappen van deuren die anders voor ons gesloten blijven. Bijvoorbeeld omdat wij geen toegang hebben tot bepaalde informatie die van cruciaal belang is om democratisch te kunnen functioneren. Zulke acties zijn vaak gevolg van een collectief proces en dat is ook hier te zien.

In plaats van dat we het publieke domein als uitgangspunt kiezen voor onze mondigheid en onszelf uitspreken, gaat het om al die semi-publieke sectoren, niet het Nexus-instituut, maar wel de volkshuisvesting, de zorgsector, de energiesector, onderwijs en de wetenschappen. Daar waar bureaucratische regels gelden en daar waar we volgens Kant onze mond moeten houden, juist daar is het op dit moment zaak om onze mond open te doen.

Rob Riemen: Ons is gevraagd om ter lering en vermaak voor jullie het radicaal met elkaar oneens te zijn. Dat is soms een beetje moeilijk als er hele verstandige dingen worden gezegd. Maar laat ik een andere aanvliegroute proberen. Dat is in de

eerste plaats de bezetting van het Maagdenhuis. Ik was op dat moment in het buitenland en kwam terug op de dag dat de collegevoorzitter liet weten dat ze iets anders ging doen met haar leven. Ik bedacht toen wel het volgende: mijn vader was een vakbondsbestuurder en ik ben opgegroeid als jongetje met een vader die altijd stakingen organiseerde. Wat het collectief kan doen en wat je allemaal kunt bereiken op het moment dat je solidair met elkaar bent, dat ken ik dus van huis uit. Ik heb ook altijd geleerd hoe verschrikkelijk belangrijk het is dat mensen voor iets gaan staan, zich solidair met elkaar verklaren en zeggen: "genoeg is genoeg, zo kan het niet verder, we moeten iets anders gaan doen."

Maar wanneer je bijvoorbeeld naar het boek *Zen en de Kunst van het Motoronderhoud* van Robert Pirsig kijkt, is te zien dat wat zich nu op de UvA afspeelt in principe van alle tijden is, of in ieder geval van de twintigste eeuw. Pirsig probeert studenten duidelijk te maken dat ze moeten nadenken over waarom ze eigenlijk aan de universiteit studeren. Zit je hier om cijfers te krijgen? Zit je hier om een diploma te halen? Of zit je er om iets te leren? Als je er zit om iets te leren, bijvoorbeeld om mondig te worden, wat doet een diploma er dan toe? Wat kunnen cijfers je schelen? Wat Pirsig dan ook doet, is het afschaffen van cijfers voor een semester. Wanneer men echt iets had willen bereiken, dan hadden ze dus veel verder moeten gaan dan het Maagdenhuis bezetten, wat toch ook een beetje nostalgie is van de jaren '60. Dan had ervoor gezorgd moeten worden dat de universiteiten in het hele land plat gingen. Dat niemand meer naar een universiteit toe ging om een aantal hele goede redenen.

In de eerste plaats omdat universiteiten niets meer voorstellen, ze zijn al lang hersendood. Op het moment dat dan alles platgelegd was, dan had je eens kunnen zien wat er was gebeurd, dan had Den Haag een probleem gehad. Dan had onze hele samenleving na moeten denken over wat er hier gebeurt. Dat is zonder twijfel ook nodig, want je leert op een universiteit helemaal niets. Erger nog, het pure rendementsdenken, dat zit in de studenten. Zij willen cijfers, studiepunten en een diploma, dat is het pure rendementsdenken. Stop daarmee! De volgende stap is dus alles plat te leggen en niet meer

te studeren, je leert toch niets. Doe het zelf. Je hebt veel meer aan de Athenaeum-boekwinkel tegenover het Maagdenhuis.

En dan het volgende om terug te komen bij Kant. Ik denk dat Kant iets belangrijks op het spoor was, namelijk op het moment dat hij zegt: *sapere aude*, durf te denken. Of wanneer hij het heeft over mondigheid, dan zegt hij dat mensen vrij moeten zijn. De paradox is alleen dat het individu niet vrij is. Dat was ook de ontdekking die Ortega y Gasset in het begin van de twintigste eeuw deed, namelijk dat een verzameling individuen niet vrij is. Maar dat die individuen met de massa meegaan, dat ze meegaan met alles wat de massa ook doet. Ze conformeren zich aan de rest en denken niet voor zichzelf. Ze zijn niet in staat zich ondergeschikt te maken aan een aantal fundamentele waarden die je moet proberen te incarneren in je leven zoals: Wat is waarheid? Wat is goedheid? Wat is rechtvaardigheid?

Dat is een van de kernproblemen waar we in onze democratie mee te maken hebben gekregen. We hebben zogenaamd een democratie, maar het is een massademocratie en we worden dus uiteindelijk geleid door propaganda en opinie-leiders. Echte denkers zijn er niet meer. Mensen durven ook helemaal niet te denken, en daarmee is er ook geen kritische massa meer. Wanneer dan ergens tegen in opstand moet worden getreden, zoals in dit geval tegen het feit dat universiteiten niets meer voorstellen, dan krijg je het verschijnsel dat we in onze samenleving zien, namelijk dat iedereen zich liever gewoon aanpast. Er is sprake van georganiseerde domheid die door de politieke en zakelijke klasse in stand wordt gehouden. Zo wordt je in het *Achtuurjournaal* aangesproken alsof je een IQ van ongeveer 63 hebt, en daar stopt het niet. De volgende stap is dat het merendeel van de jongeren tegenwoordig PVV stemt, dat was tien jaar geleden uitgesloten.

We hebben dus heel veel meer mondigheid nodig, we hebben heel veel meer mensen nodig die durven te denken. We hebben heel veel meer mensen nodig die onafhankelijk durven te zijn en die het kapotgemaakte terrein van de universiteiten aan de kant durven te schuiven om zelf iets met hun leven te gaan doen.

René Boomkens: Ik ben het zoals altijd volkomen met Rob

eens en oneens. Het is gewoon onvermijdelijk. Laat ik dan maar aangeven waarop ik het oneens ben, want anders dan zijn we snel klaar. Om te beginnen met dat proces van de Maagdenhuisbezetting. Hoe kwam dat op gang? Niemand had deze protesten verwacht, omdat een kleine groep ontevreden stafleden eigenlijk al sinds de jaren '90 klaagt over het soort problemen dat nu een publieke agenda heeft gevonden dankzij deze bezettingen. Dat waren individuen. Dat waren de individuen waar Kant het over had, dus de ouderwetse vorm van mondigheid. Die haalden niets meer uit, omdat we allemaal leven in de vooronderstelling, en daar speel jij in jouw verhaal ook op in, dat we in een acceptabele democratie leven. Dat we allemaal redelijk welvarend zijn en dus niet mondig meer hoeven te zijn, alles is immers geregeld.

Vervolgens blijkt dat de problemen dan pas echt beginnen. Die problemen begonnen aan de universiteiten aan het einde van de jaren '90, toen daar de laatste restjes democratie werden afgeschaft. Een nieuwe type management werd ingevoerd en langzamerhand gingen universiteiten, zeker in Nederland, bezuinigen. Dit zonder dat we het echt merkten. Heel geleidelijk aan kreeg je minder uren voor het begeleiden van een student, van een scriptie, het geven van colleges, et cetera. Tijdens die geleidelijke achteruitgang was niemand moedig of competent genoeg om bezwaar aan te tekenen, want niemand wist precies wat er gebeurde. Dat betekent niet, zoals Rob beweert, dat er alleen nog maar domme krachten worden opgeleid, daar ben ik het volslagen mee oneens. De belangrijkste ontdekking van de bezetting van het Maagdenhuis is dat we nu weten dat we het niet weten. We weten dat er financiële situaties bestaan op de universiteiten waarvan we, ook als we weten dat ze bestaan, ze nog niet kunnen begrijpen. Sterker nog, een aantal mensen aan de universiteit dat zich met die financiële transacties bezighoudt, heeft zelf ook nauwelijks enig besef van wat zich daar afspeelt. Dat vind ik een ontdekking van een hoog kantiaans gehalte. Daar heeft de mondigheid gewerkt.

De bezuinigingen gingen namelijk plots zo ver dat stafleden niet meer anders konden dan dit proberen een halt toe te roepen. Het was een moment om inhoudelijk in debat te gaan

over wat de universiteit nog waard is. Daar haakten studenten op in en dat is de redding gebleken. De studenten hadden voor het eerst sinds jaren weer reden om te zeggen: "tot hier en niet verder." Dat heeft niets te maken met intelligentie of redelijkheid. Het heeft alles te maken met het intrappen van een deur en het intrappen van een deur die eigenlijk al open stond.

Janno Martens: Bent u het ermee eens dat er een redding is geweest en dat we nu dus de beterende kant op zijn, of glijden we nog steeds met Sesamstraat de verkeerde kant op?

Rob Riemen: Als jullie echt iets willen veranderen, dan moet er heel veel meer gebeuren. Er moet op de eerste plaats een veel fundamenteelere analyse worden gemaakt van wat er mis is gegaan met het element in de samenleving dat zou moeten zorgen voor mondigheid, want als mensen niet vrij zijn, dan is de democratie dat ook niet. Democratie staat niet voor niets in de top drie van de meest misbruikte woorden ooit. Mubarak was democraat. Saddam Hussein was voor democratie. Zelfs in Noord-Korea zullen ze beweren voor democratie te zijn. Democratie moet dus weer zijn betekenis terug gaan krijgen. Dat kan alleen maar op het moment dat we vrij zijn, maar dan vrij zoals Spinoza die definieerde, een vrijheid die verder gaat dan die van Kant. Dat is wat we hier nodig hebben, en dat kan alleen maar middels permanente educatie. Spinoza noemde het paideia en later hebben Duitsers er het woord *Bildung* aan gegeven. Dat is waar het om zou moeten gaan.

Ik ben nu al meer dan twintig jaar bezig met een kruistocht tegen de universiteiten, omdat ze niets meer voorstellen. Dit spoor is terug te leiden tot Nietzsche die al in 1874 als 26-jarige hoogleraar vijf redes houdt over de toekomst van het onderwijs. Daar zegt hij al dat onderwijs niets meer voorstelt, omdat het helemaal is teruggebracht tot dat wat goed is voor de economie en de staat. Cultuur krijgt hierbij ook een bescheiden plaats, maar mag zeker niet te veel op de voorgrond staan, want uiteindelijk gaat het erom wat goed is voor de economie en de staat. Vervolgens is te zien dat dit hele waardensysteem geïnfiltreerd is door het denken uit het

bedrijfsleven, uit de wereld van de commercie. Het gaat niet meer om kwaliteit, het gaat niet om waarheid, het gaat niet om vrijheid, het gaat niet om persoonlijke ontwikkeling. Het gaat om hoe nuttig, efficiënt of flexibel iemand wordt. Anders gezegd, hoe iemand zo goed mogelijk inzetbaar zal zijn voor de economie.

René Boomkens: Dat is precies wat een aantal individuen al sinds 1993 in artikelen en boeken heeft gezegd. Het is nooit overgekomen, want wat betekent overkomen? Dat op basis van zo'n pleidooi de deur wordt opengetrapt en dat er een debat ontstaat over de mate waarin het bedrijfsleven de universiteit heeft geïnfiltreerd. De mate waarin het *New Public Management* alles in calculaties vangt en de hele inhoud van het onderwijs te grabbel gooit.

Nu is het dankzij dat proces, dat door de bezettingen op gang is gekomen, niet meer zo dat er een nieuw individu met kritiek komt, maar dat het een proces is geworden, waarbij grote groepen binnen het Maagdenhuis en daarbuiten een heel nieuw programma hebben opgesteld. Hierbij wordt onder andere de financiële situatie van de universiteit ter discussie gesteld, waarbij het hele bestuurlijke model wordt bevraagd. Waarin allerlei kwesties als het bestaan van tijdelijke en flexibele medewerkers ter discussie wordt gesteld. Een proces dat vervolgens uitwaaierte naar Toronto, Sydney en Noorwegen. Dat mag van jou niet, omdat het niet voldoende zou zijn.

Rob Riemen: Het is inderdaad niet voldoende, omdat je nog steeds de kern van de zaak niet te pakken hebt. Op de eerste plaats moet de vraag worden gesteld waarom universiteiten moeten bestaan. Het kan ook zonder. De corruptie op universiteiten zit ingebouwd in de financiering van het systeem, want hypotheek en salarissen moeten worden betaald en de financiering in Nederland is zo geregeld dat het is gerelateerd aan het aantal studenten dat begint met studeren en het aantal studenten dat afstudeert. Er is dus sprake van schaalvergroting; iedereen is welkom en iedereen zal met dat papiertje vertrekken. Wat ontbreekt is het kritisch gehalte bij het uni-

versitair personeel om bepaalde eisen te stellen. Als studenten niet aan die eisen kunnen voldoen, dan zakken ze massaal, maar dan heeft de docent aan zijn intellectuele plicht voldaan om die eisen te stellen, in plaats van iedereen door te laten gaan. Veel belangrijker echter nog is het verhaal van Pirsig in *Zen en Kunst van het Motoronderhoud*. Op het moment dat je de fixatie op het halen van cijfer of diploma loslaat en onderwijs volgt omdat je echt iets wil leren, dan ga je oneindig veel kritischer naar docenten kijken. Je vraagt je dan pas af wat die docent eigenlijk te vertellen heeft, wat je er werkelijk kunt leren. Het probleem is dus veel groter.

Om er nog een kleine anekdote aan toe te voegen: recentelijk kwam ik erachter dat Schiller ook hoogleraar is geweest. Dat was hij echter maar erg kort. Zijn vriend Goethe, die dacht namelijk dat hij Schiller moest helpen, en daarom maakte hij hem hoogleraar. Dat bleef hij twee weken. Hij mocht uiteindelijk ook maar één lezing geven, want hij werd ontslagen op grond van die lezing; zijn inaugurele rede. Die lezing gaat over de betekenis van *Die Universalgeschichte*; een thema dat je goed laat zien wat je van de geschiedenis kunt leren. Schiller begint zijn dankbaarheid te uiten voor deze functie en weidt vervolgens uit over de belangrijke dingen die hij van plan is te doen. Zo wil hij zijn luisteraars inwijden in wat waarheid en betekenis is. Dat kan namelijk via die *Universalgeschichte*. Er is echter één probleem, zegt hij, en dat zijn zijn collega's. Dat zijn namelijk brood- en botergeleerden, die er zijn om elke maand hun salaris te ontvangen, die erg paniekerig worden op het moment dat ze iets meer moeten doen dan hun vakgebied. Die mensen snappen het niet volgens Schiller, ze snappen niet wat wijsheid of wat filosofie is. De mensen waar je echt iets van zult leren, die ga je pas tegenkomen buiten de universiteiten. De echte dingen leer je buiten het onderwijs; in de universiteit van het leven.

Janno Martens: We hadden het net over de kracht die een groep kan hebben om een deur in te trappen, maar u zegt eigenlijk dat iedereen zelf wat meer verantwoordelijkheid moet nemen en zelf wat radicaler moet zijn.

Rob Riemen: Je hoeft niet meer naar een universiteit te gaan. Een bevrijdende gedachte.

Janno Martens: De vraag die nu rijst, is hoe we die verandering teweeg moeten brengen.

René Boomkens: Verandering is helemaal niet nodig. Universiteiten zijn per definitie ten dode opgeschreven, dat is wat Rob Riemen zegt. De student is een vervreemd soort mens geworden, die je in het reservaat moet achterlaten. Samen met Jean-Jacques Rousseau gaan we dan de natuur in, gaan we Emile heropvoeden, of juist zijn eigen gang laten gaan. Het is heel leuk voor een enkeling en de universiteit in de achttiende eeuw was er ook voor een kleine elite.

De universiteit is op dit moment niet meer voor een elite, maar voor een soort middenklasse van kenniswerkers. Sommigen daarvan lijken een beetje op Jean-Jacques Rousseau en Rob Riemen, en de meerderheid lijkt daar niet op. Om ze dan af te serveren als brood- en boterintellectuelen, dat gaat mij een stap te ver. Het zijn deze brood- en botertypes die de afgelopen weken hun eigen instituut en hun eigen positie op het spel gezet hebben en, om met Foucault te spreken, de moed van de *parrèsia* hadden om Louise Gunning en mevrouw Jet Bussemaker tegen te spreken. Het grappige is dat ze, zowel Jet Bussemaker als Louise Gunning, geen antwoord hadden. Dus dat zegt niet dat er iets verandert op dit moment, maar het zegt wel dat er een zekere mate van verandering mogelijk is, en dat hier een zekere perplexiteit van de macht is aangetoond.

Rob Riemen: Nog steeds worden Harvard en Yale beschouwd als dé grote, beste universiteiten ter wereld. Toen in 2008 de financiële crisis uitbrak, had dat zo'n groot effect dat miljoenen mensen over de hele wereld hun baan zijn kwijtgeraakt en daarmee ook hun huis en pensioen kwijt konden raken. Dat alles door een gecreëerde crisis, je kon een lijstje maken van de lui die daarmee te maken hadden en waar ze vandaan kwamen. Ze kwamen allemaal van de Harvard Law School of van die van Yale. Dit terwijl dit de instituties zijn waar wij onze

toekomstige leiders op menen te leiden. Er is daar dus iets fundamenteel mis met het onderwijs en Schiller heeft dus wel een punt als hij zegt dat je alleen maar iets echt kunt leren, en dat een universiteit alleen maar echt iets kan voorstellen, op het moment dat je inderdaad de humaniora, filosofie en cultuur centraal stelt. Dat is de basis en daarna mag je hopen dat iemand een fantastische dokter of een fantastische econoom wordt, maar deze geesteswetenschappen moeten centraal staan. Dat is nu niet het geval, dat ten eerste.

Ten tweede, waarom is er een tweefasenstructuur? Waarom duurt een opleiding maar vier jaar? Daar hebben jullie allemaal aan meegedaan. Wat de Louise Gunnings van deze wereld doen, is niet meer dan het implementeren van datgene wat de maatschappij wil, namelijk dat het nuttig is, dat het allemaal niet te veel geld kost, enzovoorts. Nogmaals, de enige echte methode is niet een deur intrappen, maar het Maagdenhuis plat gooien. Breek het af en begin iets nieuws te bouwen.

Janno Martens: Als het probleem zit in wat de maatschappij wil en er niet genoeg mondigheid is, hoe moeten wij deze maatschappij dan veranderen?

Rob Riemen: Volgens mij begint het inderdaad met de mondigheid van de burger, met mensen die stelling durven nemen. Die zeggen: "Nu is het genoeg!" Maar die dan heel veel verder gaan dan wat er nu is gebeurd met het Maagdenhuis. Dat is niet meer dan een piepklein eerste stapje. Het hele systeem is fundamenteel verrot. Waarom hebben we Geert Wilders? Hoe is het mogelijk dat er in Den Haag een kabinet kan zitten van mensen die een week lang nodig hebben om erover te onderhandelen hoe we met vijftig arme mensen om moeten gaan. Het is van een absolute gekte. Die domheid is overal.

Er worden ook geen boeken meer gelezen. Je ziet het overal gebeuren en de enige manier om daar iets tegen te doen komt uit de jaren '60. Marcuse zei al dat we te maken hebben met de eendimensionale mens, die zich laat leiden door techniek en rationaliteit. We hadden Colin Wilson, de

outsider. Wie durft er nog een buitenstaander te zijn? Niemand, iedereen wil deel zijn van een groepje. Ivan Illich meende ook al dat we scholen af moesten schaffen, omdat het mensen alleen maar dom maakt. We hebben er niets mee gedaan, het is net alsof dat hele denken is geparkeerd, stilgezet en er vervolgens niets mee gebeurd is.

René Boomkens: Het tegenovergestelde is het geval. Marcuse publiceerde zijn boek *De eendimensionale mens* inderdaad begin jaren '60 en hij zei daar iets heel interessants. Hij zei namelijk dat dit systeem zo perfect is dat het lijkt op het totalitarisme van de Sovjet-Unie. Alleen werkt dit systeem via consumentisme en via repressieve tolerantie. Het is onmogelijk geworden dat wij nog langer mondig zouden kunnen zijn. Op het moment dat hij dat schreef, braken er rellen uit die geïnspireerd waren op precies dat boek.

Rob Riemen: Maar de laatste vijftig jaar is er toch niets gebeurd?

René Boomkens: Wat mij betreft is alles is totaal anders geworden en is tegelijkertijd alles hetzelfde gebleven. Dat is een groot probleem. Dat is een paradox waarmee we worstelen, maar die paradox betekent niet dat de wereld van 1965 ook maar in enig opzicht lijkt op de wereld van 2015. Er zijn dingen radicaal veranderd. Individualisering is daar één van de onderdelen van. Samen met allerlei andere ontwikkelingen die het totaal begrijpelijk maken dat mensen de boeken niet meer lezen die jij graag zou willen dat ze zouden lezen.

Rob Riemen: Maar op de meest fundamentele vraag waar we vanaf de jaren '20-'30 mee worstelen, hebben we nog steeds geen antwoord.

René Boomkens: Ortega y Gasset vond het vervelend dat hij niet in z'n eentje bij een bushokje kon staan, maar dat er veel te veel mensen bij het bushokje staan. Ik vind het persoonlijk ook heel vervelend dat er veel te veel mensen op zaterdag en zondag door het centrum van Amsterdam heen lopen.

Al die vervelende toeristen die mijn Amsterdam afpakken. Dat is het probleem niet. Het probleem is dat die mensen het woord moeten kunnen nemen en die mensen hebben zo nu en dan eens collectief het woord genomen. Dat is voor jou niet genoeg, de hele zaak moet afgeschaft worden. Weg met die universiteit. Weg met de democratie. Weg met de regering.

Rob Riemen: Ortega y Gasset schreef zijn artikelen eind jaren twintig en de mensen die toen het woord namen in Duitsland, Italië en Frankrijk, daar is weinig goeds uit voortgekomen. Dat is niet het woord nemen waar we op zitten te wachten. Zijn punt klopt wel, hij zei dat we, nu we ons hebben bevrijd uit feodale structuren en de kerk, de deuren hebben ingetrapt, er heel veel meer mogelijkheden zijn. Wat we echter zien gebeuren, is dat mensen bewust, alsof ze de fantasie van Dostojevski in vervulling moeten laten gaan, hun vrijheid vrijwillig opgeven. Dat is wat fascisme doet. Het is niets anders dan de gepolitiseerde leugen. Op het moment dat Wilders het heeft over de partij voor de vrijheid, dan heeft dat niets met vrijheid te maken.

We hebben Wilders hier in Nederland, Le Pen in Frankrijk en Hongarije is al een semi-fascistische staat. We hebben Putin in Rusland zitten en hoe kan het gebeuren dat ons deel van de wereld dat zo verschrikkelijk rijk is, waar we zoveel mogelijkheden hebben, oneindig meer dan in Afrika of andere delen van de wereld, al deze mogelijkheden met handen vol weggooit. Waarom is het dan niet zo dat veel meer mensen opstaan tegen deze onzin? Hoe hebben we het kunnen laten gebeuren dat een Wilders en een Moskowitz überhaupt een platform krijgen?

René Boomkens: Ik sympathiseer erg met de inzet van het commentaar dat je geeft en de kritiek op de situatie. Ik begrijp dan alleen niet dat je op het moment dat iemand een deur in-trapt en de moed tot mondigheid toont, en daar ook een collectief programma uit probeert te destilleren, je diegene dan niet het voordeel van de twijfel geeft en alleen maar terug valt in het bekende negatieve commentaar. Wat dan de volgende stappen zullen zijn is niet te voorspellen. Op de UvA betekent

het dat er een heel programma start waarin de zware kwesties van financiële aard en het bestuurlijke model aan de orde worden gesteld met als doel de professionele autonomie van docenten te herstellen. Waarbij geprobeerd wordt te voorkomen dat teveel mensen als zzp'ers, dan wel als tijdelijke krachten, willekeurig worden ingehuurd om als loonslaven simpele colleges af te draaien, die jij en Schiller zo vervelend vinden. De kwaliteit van het onderwijs wordt daarmee bevorderd en tegelijkertijd, en dat is stap twee, wordt geprobeerd dat momentum dat gemaakt is in het Bungehuis en het Maagdenhuis vast te houden en te gebruiken om te kijken wat de toekomst van de universiteit kan brengen, en dat is iets wat je inderdaad niet kunt voorspellen. Als ik het zou kunnen voorspellen, dan zou het weer heel saai worden. Dat is het politieke evenement dat we aangaan, misschien wordt de universiteit wel een kleuterklasje, maar misschien wordt het wel een uitermate interessante organisatie die precies doet wat Schiller en jij graag zouden willen.

Rob Riemen: Waarom ben je daar zo onzeker over?

René Boomkens: Ik ben onzeker omdat ik in m'n eentje de geschiedenis niet kan bepalen. Dat dacht Kant ook niet, alleen hoopte Kant op het individu, en hoop ik op een veel groter gezelschap dat in staat is om in ieder geval het minimum aan samenwerking op te kunnen brengen en niet van te voren al te zeggen dat het maar een zootje ongeregeld is waar niet mee samen te werken valt, wat jij beweert.

Rob Riemen: Hoewel iemand als Marcuse een halve eeuw geleden met z'n kritiek kwam en zijn profetie op een zekere manier in vervulling ging toen er protest uitbarstte, is het nog maar de vraag wat het heeft opgeleverd. We komen nog steeds veel te veel fenomenen tegen in onze samenleving die doen denken aan datgene wat we honderd jaar geleden hebben gezien. Wetende dat we niet zo heel veel tijd hebben, denk ik dat er heel veel radicalere stappen genomen moeten worden om fundamenteel onrecht te bestrijden, om iets te doen aan de farce die in Den Haag wordt opgevoerd. Als jullie

dus beginnen met het Maagdenhuis, ga dan ook zo snel mogelijk naar Den Haag en doe wat aan dat ministerie van OCW. Er zal heel veel meer moeten gebeuren. Dan is mijn belangrijkste vraag: wat willen jullie studenten precies meegeven? Wanneer kun je zeggen dat mensen een échte universitaire opleiding achter de rug hebben?

René Boomkens: Wat ik mijn studenten mee zou geven is dat ik, anders dan jij, zal benadrukken wat de winst is die de jaren '60 hebben opgeleverd. De jaren '60 hebben inderdaad met Marcuse geleid tot grote veranderingen, maar er is ook een heleboel hetzelfde gebelev. Alles is anders nu de vrouwemancipatie, het feminisme, de homo-emancipatie, postkolonialisme, de bevrijding van de koloniën en hernieuwd denken over de democratie zich hebben voorgedaan. Indirect heeft de beweging van de studenten in het westen enorme invloed gehad op de ontrafeling van het systeem in het oosten, allemaal al pure winstpunten die je je in 1965 niet had kunnen voorstellen. Zeggen dat dat allemaal is uitgemond in hedonistisch individualisme en in schooltjes, zoals hier de UvA, die alleen maar opleiden tot gehoorzame klerken, dat geloof ik niet.

Rob Riemen: De geschiedenis gaat heen en weer, en bij een aantal dingen kun je vraagtekens zetten. Dat er bevrijdende krachten zijn geweest, dat ben ik absoluut met je eens. Ik zou niet geboren willen zijn als vrouw in de achttiende eeuw of als homo aan het begin van de twintigste eeuw. Maar er is iets anders aan de hand en daar hebben de jaren '60 niet zo'n goede rol in gespeeld naar mijn idee.

Om nog even terug te gaan naar Kant, naar de mondige burger, naar het idee dat mensen vrij moeten zijn. Waarom moeten mensen vrij zijn? Dat is omdat je die vrijheid nodig hebt, omdat dat de enige manier is om zelf, vanuit je eigen verantwoordelijkheid, een bepaalde betekenis te ontdekken over je eigen leven en over hoe de maatschappij zou moeten zijn. Dat is niet iets wat je kan worden opgelegd. Het betekent dat je voortdurend kritisch naar jezelf moet kijken en dat je dus ook voortdurend kritisch naar de samenleving moet kijken. Dat betekent ook dat je een bepaald instrumentarium

in handen moet hebben voor die zelfreflectie, voor die kritische kijk op een samenleving. Je moet je voortdurend bewust zijn van dat wat wel waarde heeft en dat wat het niet heeft; wat wel betekenis heeft en wat niet. En in dat opzicht is er een enorme geestelijke leegte in de samenleving zoals we die nu hebben, en die leegte wordt opgevuld door de waanzin van het neoliberale kapitalisme. Dat zijn de lui die ons regeren, die ons vertellen dat we maximaal vier jaar mogen studeren, enzovoorts. Het zit 'm in de samenleving en heeft alles te maken met het falen van het onderwijs.

René Boomkens: Dat geloof ik niet. Je ging terug naar Kant, je kunt ook teruggaan naar de opmerkingen die Kant maakte over de Franse revolutie, waar hij zelf twijfels over had, maar wat hij toch probeerde aan te tonen, was dat die revolutie nut had. Dit hoewel hij voor een deel ook mislukt was en in bloed was geëindigd. Iets dergelijks zei Thomas Jefferson over de Amerikaanse revolutie en Hannah Arendt haalt dat ook aan in haar boek over revoluties. Thomas Jefferson zei dat er eigenlijk een permanente revolutie nodig is. Politiek, dat zijn niet de instituties, maar het is de noodzaak van permanente revolutie. Dat zal niet altijd makkelijk zijn, maar dat is wat we nodig hebben. Wat Arendt wilde zeggen is dat politiek niet bestaat bij de gratie van de beslissingen die bestuurders nemen, ook niet bij verkiezingen, maar bij momenten die zo nu en dan gecreëerd worden. Dat noemen de Franse filosofen *événements*. Je weet niet van te voren waar dat toe gaat leiden, maar om dan steeds toch maar te zeggen dat de situatie hetzelfde is gebleven, dat lijkt me onterecht.

Rob Riemen: Ik ben het met je eens, maar nogmaals, je moet radicaler zijn in je denken! Je bent te gemakkelijk in je gedachten, want in politiek kun je natuurlijk niet conservatief zijn. Er is altijd onrecht, de menselijke natuur zal niet veranderen. Je zult daarom altijd in actie moeten blijven, maar dat zal alleen werken wanneer je dit doet vanuit een stuk eigen geestelijke bagage. Je moet weten wie je bent en wat je leven betekenisvol maakt en daar is literatuur, filosofie, poëzie en muziek voor nodig.

René Boomkens: Zeker, maar die geestelijke bagage moet ieder decennium opnieuw worden uitgevonden en transformeert zich radicaler dan jij denkt. Mijn studenten zijn niet de domme krachten en de kudde die door de universiteit nog eens een keer dommer gemaakt worden omdat ze niet Thomas Mann en Proust lezen, of omdat ze zich niet verdiepen in Schubert en Bartók. Mijn studenten, die hebben vergelijkbare bronnen en stuiten soms ook wel eens een keer op die van jou.

Rob Riemen: Ik denk dat je iets mist in je leven als je geen Plato hebt gelezen, en ik denk ook dat je als Amerikaan iets mist als je geen Jefferson hebt gelezen. Het is niet voor niets dat die werken de tand des tijds hebben doorstaan en dat heel veel werken erop voortbouwen. Mensen als Arendt kenden niet alleen Heidegger in alle opzichten, maar ook als wat eronder zat. Je houdt jezelf voor de gek wanneer je denkt dat wij ons enkel nog maar hoeven te richten op de nieuwe dingen.

Ik stel dus voor dat we de klassieken vasthouden en dat we, want we moeten tot een afronding komen, jullie inderdaad met je nieuwe universiteit komen. Gewoon weer met opleidingen van zes, zeven jaar. Voer de klassieken weer in en schaf cijfers af, want je zit er niet voor cijfers en je zit er ook niet voor een diploma. Iedereen die nog een diploma wil hebben, doet aan rendementsdenken.

4 — Leven in de chaos

4.1 — Lucas Arnout Hoogendoorn

Het oog van de naald

Lucas Arnout Hoogendoorn won de essaywedstrijd met zijn originele stuk over Nietzsche en geloof. Hij is redacteur van *Propria Cures* en studeert Wijsbegeerte aan de Universiteit Leiden.

Voor godsdienstige tieners gaat er een beangstigende werking van het werk van Nietzsche uit. Ze lezen liever iets anders van de filosofieplank van de schoolbibliotheek, Kierkegaard bijvoorbeeld, maar vanuit hun ooghoeken bespieden ze de donkere kaffen, waartegen ze zich zo lang mogelijk verzetten, de verboden vruchten van papier, tot ze er uiteindelijk toch ééntje van plukken. En God verhoede dat het *Der Antichrist* is. Ikzelf heb gelukkig mijn hele middelbare schoolcarrière kunnen doorstaan zonder aan de verleiding toe te geven, hoewel niet onvermeld moet blijven: met de hulp van anderen. Zij waren helaas niet even standvastig en sommigen van hun godvrezende zielen heeft niemand ooit teruggezien.

Het geloof bespraken wij eigenlijk niet, alleen de aanvallen op ons geloof en mogelijke verdedigingstechnieken. En Nietzsche dus, zonder hem te hebben gelezen. Het woord Nietzsche werd hierbij zo gewichtig uitgesproken, dat het leek alsof dat de naam met de persoon samenviel. Nietzsche! Een kwaadaardige vloek waarin de dood van god gepropageerd, chaos geleerd en het absolute Niets vereerd wordt. De moordenaar van God, voor minder hielden wij hem niet; een fout die oude koningen ook wel eens maakten, als zij de onheilsbode voor de stichter van dat onheil aanzagen en aldus be-rechttten.

Toen ik in mijn propedeusejaar dan toch met Nietzsche begon, werd mij door professor Gerardus Visser op het hart gedrukt dat ik niet bang hoefde te zijn. Hij kon het weten, hij was nog altijd Katholiek. 'Als ik twee schrijvers naar het hiernamaals mee mocht nemen, waren dat Nietzsche en Meister Eckhardt,' zei hij eens. En dus trad ook ik de chaos maar tegemoet. Eerst de *Zarathustra*, vervolgens *Der Fröhliche Wissenschaft* en zelfs *Der Antichrist*. Welnu: ik leef nog, ik houd nog van muziek, ik bid nog. Dat een christen Nietzsche niet zou hoeven vrezen echter, is een grove leugen. Doodsbang moet je zijn, reden tot iets anders is er niet. Veel banger dan voor de darwinistische oerwoudgeluiden, het gemarcheer van Jurassische skelettenlegers en oerknallensalvo's die je als christen in een rationalistische maatschappij constant van repliek moet dienen. Om nog maar te zwijgen van alle verkrachtingen, oorlogen enzovoorts waar je opeens

medeschuldig aan bent. Want dat 'geloof' je immers, terwijl je ook iets anders had kunnen geloven. Waar haal je het gore lef vandaan een orde achter het leed en de chaos van de wereld te denken? De advocaat van God heeft het tegenwoordig moeilijker dan die van de duivel. Geloof is propositioneel en ook nog eens on-nominalistisch. Geloven is *wishful thinking*.

Toch hoef je voor Nietzsche niet minder bang te zijn als diezelfde rationalisten dat zouden moeten zijn. Hun krampachtige neigingen achter alles een mening te zoeken, ieder een tot een standpunt te veroordelen en alle (religieuze taal) als propositioneel, of op z'n minst instrumenteel op te vatten, is voor Nietzsche niets anders dan fundamentalisme binnen de dienst van Apollo. Het is niet de Bijbel die slaafs maakt, maar de zucht naar waarheid, die zowel in de kerk als in het lab de dienst uitmaken, met het verschil dat zij binnen de Testamenten als ijdelheid geldt en binnen de natuurwetenschap de grootste deugd genoemd wordt. Wetenschap en religie verschillen slechts aan de oppervlakte. Bij de een is de waarheidszucht een streven naar eenheid, bij de ander naar dichotomie. Dit is waarom geloven niet denken is (veeleer iets dat de lichaam-geestdistinctie overstijgt) en waarom er wetenschap kan zijn die kan beweren dat het bewustzijn een illusie is (het bewustzijn is immers niet deelbaar). En hoewel de wetenschap geprobeerd heeft de religie te verklaren en in zich op te slokken, zo kan dat makkelijk ook andersom. Begrip en bewijs als hoogmoedige en futiele neigingen tot macht, die alleen het Opperwezen toekomen, het is het hoofdthema van het Oude Testament. Waarom laat de doodsverklaring van Apollo eigenlijk zo lang op zich wachten?

Waar stoot Nietzsche's hamer dan wel bij gelovigen? Niet bij argumentatie, hij houdt geen logisch dispuut over metafysische noties of mogelijke werelden. Waarom de gelovige en eigenlijk ook God Nietzsche moeten vrezen, is, simpelweg, omdat hij beter schrijft dan God. De aantrekkingskracht van het Christendom ligt niet in het diepgelegen besef van schaamte of zondelijkheid, nee, die zondeleer appelleert nu juist aan een veel dieper besef dat de mens een opdracht heeft, om deze opdracht vervolgens negatief te formuleren: allerlei dingen niet doen. De opdracht die het christendom

geeft, poogt alomvattend te zijn, maar Nietzsche lukt het een nog grotere opdracht te formuleren: *amor fati*.

Wat daarvoor nodig is, is hetgene dat de christen angst in zou moeten boezemen: het loslaten van waarheidszucht. Hij moet aan de onwaarheid geloven, om het paradijs waardig te zijn. De hemel bestaat, maar is gereserveerd voor mensen die bewezen hebben hem niet nodig te hebben. Acceptatie is de enige waardige dood. Of dit mogelijk is, weet ik niet, maar misschien moet ik aan de onmogelijkheid geloven. Deze spirituele opdracht gaapt me nu als een groot gat zonder einde aan, maar misschien kunnen we ons haar beter voorstellen als het oog van een naald, waar we doorheen moeten.

4.2 — Yves Petry

Liefde bij wijze van spreken

Yves Petry is een Vlaamse schrijver en essayist. Hij studeerde wiskunde en filosofie aan de Katholieke Universiteit Leuven. In 2015 verscheen zijn roman *Liefde bij wijze van spreken* bij Uitgeverij De Bezige Bij.

Kim Schoof studeert Nederlands en Filosofie aan de Universiteit van Amsterdam en is redacteur bij deFusie.

Kim Schoof: Yves Petry studeerde wiskunde en filosofie en is nu schrijver. Om iemand die een boekverslag over een van zijn boeken schreef en die op scholieren.com zette, te citeren: "Yves Petry die heeft al heel wat werken op zijn kerfstok staan." Dat is natuurlijk een beetje een verhaspeling, een verspreekwoord, maar het is wel een heel sprekend verspreekwoord, want er kan wel gesteld worden dat de personages in de boeken van Yves Petry de gruweldaden niet bepaald schuwen. Zo schreef hij in 2010 het boek *De maagd Marino* dat in 2011 de Libris Literatuurprijs won. Dat boek gaat over twee mannen die zijn heel dol zijn op elkaar, maar waarbij uiteindelijk de een de ander vermoord en hem opeet.

Hier staat echter het boek *Liefde bij wijze van spreken* centraal. Het boek kwam in januari 2015 uit en gaat om een driehoeksverhouding tussen een broer, een zus en een vriend van hen. Het verhaal begint bij de broer en zus Jasper en Kristien Fielinckx. Zij zijn nog tieners wanneer ze hun ouders verliezen bij een verkeersongeluk. Zij zaten zelf ook in de auto, maar hebben het ongeval overleefd, natuurlijk niet zonder daar zelf ook enige schade aan over te houden. Kristien probeert verder te leven en de nagedachtenis aan haar ouders te eren. Jasper daarentegen heeft het gevoel dat er voor hem nu een heel nieuw leven begonnen is. Hij weet alleen nog niet welk leven; hij begint vanaf nul. Hoe hij het zal invullen, weet hij niet. Zijn liefdesinteresse verschuift van meisje A, naar Alex Jespers, de derde hoofdpersoon en tevens schrijver van het verhaal. Hoewel Alex homoseksueel is, heeft hij geen interesse in Jasper op die manier. Ook de literaire ambitie die Jasper zijn hele leven heeft gehad is hij na het verkeersongeluk helemaal kwijt. Alex Jespers daarentegen gaat wel verder in zijn ambitie om schrijver te worden en schrijft een heel slecht boek, *De wonderbaarlijke violiste*, dat erg goed verkoopt. Hij verkoopt wel vierhonderdduizend exemplaren. Daarnaast krijgt Jasper na het ongeval een erg moeilijke relatie tot zijn zus, maar ook tot Alex, zeker nadat Alex bij Kristien, op haar aanvraag, op onorthodoxe wijze een kind heeft verwerkt. Jasper verdwijnt langzaam uit het leven van zijn zus. In de tijd dat Kristien zwanger is, slaat ook de relatie tussen Alex en Kristien om. Zodra het kind verwekt

is glijdt het helemaal af en ontstaat er misverstand waardoor ze totaal niet meer met elkaar overweg kunnen. Ze kunnen geen zinnig woord meer tot elkaar richten; er is voortdurend ruzie. Dat is niet wat Alex had verwacht toen hij zijn homo-seksuele levensstijl opgaf. Door hun slechte relatie kan hij nooit echt in rust en vrede van het vaderschap genieten en daarom vlucht hij weg naar Amsterdam waar hij pas echt schrijver wordt. Hij begint daar na het succes van zijn eerder boek aan een nieuw boek waarin zijn jeugdvriend, Jasper, een rol speelt.

Yves Petry: In het fragment dat nu volgt is het kind, een meisje dat geboren is uit Alex en Kristien, al zes maanden. Alex en Kristien kunnen inmiddels nauwelijks nog met elkaar overweg. Ze proberen nog een beetje samen voor het kind te zorgen en op een avond in juni is Alex in de bungalow van Kristien om op het kind te passen:

Ik herinner me een avond in juni. Een windstille pauze in de malaise. Kristien had me gevraagd of ik in bungalow Fielincksx op de baby wilde passen terwijl zij met enkele collega's na het werk iets ging drinken. Zoals steeds was het een verademing voor me om met Vera alleen te zijn, zonder voortdurend op mijn tenen te moeten lopen en op mijn woorden te moeten letten.

In de ogen van mijn dochtertje deed ik het natuurlijk prima. Ze dronk met zichtbaar genoeg haar flesje leeg. Vredig en stipt lost ze de obligate boertjes en vervolgens vulde ze plichtsbewust haar luier. Nadat die ververst was, liet ze zich door mij rondragen in het schemerige huis.

Eerst bracht ik haar naar de badkamer om haar door het grote raam het beukenbos te laten zien. Kijk, Veertje, over enkele jaren geloof je dat door de boze wolf woont, zei ik. Maar het begon donker te worden, de dieren van het bos waren al gaan slapen en het meisje verloor snel haar belangstelling. Ongedurig keek ze de andere kant uit. Daarna liep ik naar Kristiens slaapkamer. Ik zei haar dat haar verwekking een proces was geweest waarbij de cruciale handelingen zich in afzonderlijke kamers hadden voltrokken. Ik vertel je dat liever nu, Veertje, omdat ik geen idee heb hoe ik het je later moet vertellen.

We zagen tussen twee villa's aan de overkant van de laan de zon op het punt staan van onder te gaan. Verdoft en doorgestreept door een wolkenband deed het gezwollen rood denken aan het oppervlak van Jupiter, aan zijn gordels van kleurschakeringen, afgebied met wit en blauw. Alsof de reuzenplaneet vervaarlijk

dichtbij was gekomen. Alsof de aarde voortaan in een baan om Jupiter zou draaien.

Ook Vera wekte de indruk het schouwspel boeiend te vinden, of toch aantrekkelijk genoeg om er een tijdje naar te blijven kijken. Ik legde haar uit hoe groot en oud de zon was, en hoeveel groter en ouder nog de rest van het universum. Toch is juist van heel die onmetelijkheid de toekomst gekend: de bestaansduur, het energieverloop, het aftakelingspatroon, het einde. Maar op de schaal van een mens vallen de ontwikkelingen niet zo makkelijk te voorspellen. Dat komt doordat wij hoewel nietige ook vrije wezens zijn, Veertje. Geen statistische maar individuele verschijnselen. Wij moeten verwachtingen over onszelf koesteren die niets of niemand ons heeft opgelegd en die bepalen hoe ons leven eruit zal zien.

Toen stokten mijn woorden en maakten plaats voor een paar onbedwingbare, droge snikken bij de gedachte aan wat er van mijn eigen verwachtingen was geworden.

De baby keek verwonderd naar de treuspeelgrimas die ik maar met moeite weer onder controle kreeg. Ik deed hard mijn best om een glimlach tevoorschijn te wringen, bang dat Vera anders zou beginnen te wenen. Maar dat leek ze helemaal niet van plan. Ernstig, gefascineerd nam ze mijn gezicht op. Er brak een aarzelend lachje door op het hare. Misschien had ze een zekere verwantschap bespeurd in mijn onbeheerste schokken, een babyachtige impulsiviteit die haar beviel. Ze stak vijf minuscule vingertopjes naar me uit, niet om te klauwen of te knippen, maar om heel voorzichtig het intrigerende terrein af te tasten dat mijn gezicht voor haar geworden was. Plots slaakte ze een kreetje, onverwacht luid en voorhistorisch schrill, en toonde me in een stuip van enthousiasme de glimmende binnenkant van haar mond, een en al huig en tandeloos vleeg. De dageraad van de mensheid en ik was haar zon. Nee, zij was die van mij. Ik was de nieuwweling en zij was hier al langer. In het overlopende smeltwater van mijn waarneming leken de rollen omgekeerd en was zij het die mij op de arm droeg, was zij het die mij onbegrijpelijke wijsheden meedeelde, was zij het die mij probeerde te laten geloven in het wonder van de vrijheid.

Kim Schoof: Je schrijft: "Maar op de schaal van de mens vallen de ontwikkelingen niet zo makkelijk te voorspellen." Iemand als Peter Bieri gaat als schrijver juist op zoek naar de verborgen logica van de mens. Hij doet in zijn romans deze logica uit de doeken. Dit is precies strijdig met datgene wat hier wordt gezegd.

Yves Petry: Ik probeer juist de verborgen chaos van de mens

te tonen in mijn romans. Ik meen zeker niet een verborgen logica te kunnen ontdekken die ten grondslag ligt aan het bestaan van de mens. Vroeger, toen nog uitgegaan werd van een God die van de mens hield en op de mens neer keek, was er reden om te geloven dat er een verborgen logica of missie zou kunnen zijn, maar nu is er toch geen reden meer om zoiets te denken. Het boek dat Alex Jespers in *Liefde bij wijze van spreken* schrijft, en dat komt ook in de passage naar voren, gaat dus niet uit van de mens die een leven leidt dat volgens vaststaande logica verloopt. Het gaat ervan uit dat de mens een vrij wezen is en dus zelf kan kiezen uit alle opties die hem gegeven worden. De mens kan zelf kiezen hoe hij het leven laat verlopen.

De tegenstelling vrijheid en logica dekt ook niet alle mogelijkheden natuurlijk. Er is naast vrijheid of een verborgen logica ook nog iets anders; de chaos kan ook een zeer dwingend proces zijn. Dat is ook te zien in dit boek. Het boek wordt geschreven door Alex Jespers nadat hij allerlei heftige dingen heeft meegemaakt en ook bijna dood is gegaan. Hij is een andere Alex geworden dan hij daarvoor was. Het boek blikte terug op wat er in de loop van de 26 jaar tussen die drie mensen is gebeurd. Als Alex in dit boek over vrijheid praat, dan heeft hij het niet over zijn latere vrijheid, maar gaat het om wat hij vroeger heeft gedaan als homoseksuele jonge man. Met Kristien heeft hij toen op onorthodoxe wijze een kind gekregen. Het kind is in ieder geval niet uit liefde verwekt en ook niet in het vlees, zoals dat heet. Hij heeft er een schuldgevoel over, vooral aangezien zijn relatie met Kristien slecht afloopt. Hij denkt dat dat komt omdat ze het kind niet hebben gekregen zoals moeder natuur dat heeft bedoeld; dat ze daarvoor nu een prijs moeten betalen. De prijs is de mislukking van het vaderschap en de mislukking van zijn relatie met Kristien. Dat speelt op de achtergrond van deze passage ook mee. Of dat nu waar is of niet, ik denk van niet, maar daar wordt in dit boek geen uitspraak over gedaan. Er wordt alleen verteld dat hij een schuldgevoel heeft bij het feit dat hij zich zoveel eigenzinnige vrijheid heeft gepermitteerd.

Kim Schoof: Ondertussen schrijft Alex wel een boek dat goed

verkoopt, maar dat hij eigenlijk niet naar vrije keuze geschreven heeft.

Yves Petry: Ja, hij schrijft op aanwijzing van zijn vriend en uitgever Henk een boek dat bijzonder goed verkoopt. Henk vertelt hem wat volgens hem een goed moment is om een bestseller te schrijven; dit uitgaande van de beperkte talenten van Alex Jespers. Alex volgt deze raad op en schrijft het boek. Zijn motief hiervoor is dat hij schrijver wilde worden; een beroemd en veel verkopend schrijver, want als je veel verkoopt, dan ben je succesvol. Omdat Alex Jespers uit zichzelf niets bijzonders te vertellen heeft, schrijft hij naar wat verondersteld wordt de smaak van het brede publiek te zijn. Hij doet dat en heeft daarmee succes. Tenminste dat geldt voor zijn eerste boek, want hij probeert het later nog een keer en dan lukt het toch niet; het schrijven van een bestseller is ook weer niet zo vanzelfsprekend natuurlijk.

Kim Schoof: Alex Jespers heeft het, wanneer hij het heeft over de reden waarom hij schrijft, vaak over de innerlijke noodzaak. Vanwaar de nadruk op deze innerlijke noodzaak?

Yves Petry: Er wordt met het begrip geschermd in het boek door Jasper, de eigenlijke held van het verhaal. Jasper is een beetje een geniale of in ieder geval een hoogbegaafde tiener en hij denkt dat literatuur een zaak moet zijn van innerlijke noodzaak. Alex ervaart dit niet op die manier, maar doet op het moment dat hij zoveel succes heeft met *De wonderbaarlijke violiste* alsof hij dit boek vanuit innerlijke noodzaak schrijft. Niets is minder waar natuurlijk. Dit boek, *Liefde bij wijze van spreken*, schrijft hij vervolgens wel uit innerlijke noodzaak, maar wel nadat er iets heel ergs met hem is gebeurd. Nu pas schrijft hij vanuit een soort aandrang, volgens de poëtische norm die Jasper zichzelf als tiener had opgelegd. Dus eigenlijk imiteert hij Jasper door dit boek te schrijven. Hij imiteert de schrijver die Jasper niet is geworden.

Kim Schoof: Innerlijke noodzaak is dan niet iets wat we tegenover de vrije wil moeten zetten?

Yves Petry: Dat klinkt nu heel ingewikkeld, als je dat achteraf eruit wilt halen, maar als je het leest, dan is het heel vanzelfsprekend. Een groot deel van de analyse haalde ik er zelf ook achteraf pas uit. De structuur van die roman is anders op het moment dat je die schrijft, de logica is dan minder expliciet. Je voelt dat iets klopt, maar je kunt niet altijd analyseren waarom dat zo is. Achteraf kun je daar vaak pas een analytische houding tegenover aannemen.

Kim Schoof: Maar de noodzaak is dus niets iets wat we tegenover het fundamenteel vrije aan de mens kunnen zetten. Eigenlijk moeten we dat in elkaars verlengde plaatsen. De mens is vrij en vindt daarin een noodzaak om een boek te schrijven.

Yves Petry: Die noodzaak, die innerlijke noodzaak, staat niet tegenover vrijheid natuurlijk, want je hebt nog altijd de vrijheid om niet op dat soort noodzaak, van de ziel, in te gaan. Heel veel mensen gaan niet in op de verzuchtingen van hun ziel, om die terminologie te blijven, dat is niet zo lastig. Het is zelfs veel moeilijker om de ziel te volgen of een bepaalde lokroep, een bepaald verlangen naar authenticiteit, door te zetten. Door de ziel te volgen neem je risico's en riskeer je een zeker isolement. Het is dan ook niet de kortste weg naar maatschappelijk succes. Misschien is het zelfs helemaal geen weg naar maatschappelijk succes. Je moet dus, als je het nastreeft goed weten wat het is dat je nastreeft. Die lokroep of dat verlangen moet goed gearticuleerd zijn, je moet echt weten wat je doet, anders eindig je met helemaal niets, denk ik.

Kim Schoof: Om nog even terug te komen op je eerdere opmerking. Is er wanneer je begint met schrijven dus geen plan of doel?

Yves Petry: Nee, hoogstens was er nu een heel klein beetje het idee van het ongeluk, dat heeft iets te maken met een herinnering uit mijn hele vroege kindertijd. Die herinnering kwam met een zekere kracht terug naar boven. Die kracht leek mij het begin van dit boek. Het was een zekere energie die erom

vroeg om ergens in een narratief kader te worden gestoken. Je voelt dat daar artistieke energie in zit. Dat daar stilistische inspiratie uit zou voortkomen als je daar werk van maakt. Dit ongeluk was een fundamentele verandering van wezen bij die kinderen, dat wist ik ook al. Maar hoe het dan verder verliep wist ik nog niet en dat was het avontuur van het schrijven. Dan kwam er opeens een derde persoon bij, een derde punt van de driehoek en dan probeer je een dynamiek tussen die drie te ontwikkelen, maar hoe het dan ging aflopen wist ik ook nog helemaal niet. Ik ben er twee en een half jaar mee bezig geweest. Pas na anderhalf jaar lag het verhaal helemaal vast. Toen was ik al op twee derde. Dan gaat het sneller vooruit en ben je zeker dat er een boek van zal komen. Je leeft lange tijd dus wel in een risico. Het is allemaal een risico. Een roman schrijven is ook een risico als je het doet zoals ik het doe.

Kim Schoof: Als de lezer de personages wil leren begrijpen, dan moet hij daarvoor wel zelf het werk doen. In het boek maken we namelijk niet echt kennis met de diepste intenties van personages.

Yves Petry: Er wordt wel heel veel aangereikt, maar er wordt geen definitieve verklaring gegeven. Dat zou ingaan tegen mijn wereldbeeld en levensgevoel en ook tegen dat van Jasper. Kristien die psychologiseert nog het meest, zij wordt dan ook therapeute. Zij geeft ook veel verklaringen voor het gedrag van de anderen.

Kim Schoof: Maar de lezer moet wel zelf aan het werk. Als de lezer een verklaring zou willen vinden, zou dat dan kunnen?

Yves Petry: Ik geloof niet zo in de verklarende waarde van psychologie. Ik vind het wel een aardig tijdverdrijf, het is een manier om te praten over iets; om aandacht te schenken aan elkaar of aan jezelf. Je moet het toch niet te letterlijk nemen. Je moet niet doen alsof het ultieme verklarende waarde heeft.

Kim Schoof: Maar we kunnen het wel op een mooie manier beschrijven?

Yves Petry: Dat is iets wat we weer moeten leren. We zijn teveel verwetenschappelijkt, maar op een verkeerde manier, want niets, noch de exacte wetenschappen, noch de minder exacte wetenschappen, geeft ons een echte verklaring van hoe het individuele leven van de mensen loopt. We moeten wat meer leren om te gaan met onwetendheid, net zoals we beter met onzekerheid om moeten leren omgaan. Dat is het achterliggende doel van mijn romans: de lezer leren omgaan met de chaos van de wereld. Dat is ook iets wat ik mezelf aan moet leren, want de neiging om te gaan psychologiseren en dan toch met een ultieme psychologische verklaring aan te komen is groot.

De laatste twee maanden dat ik gewerkt heb aan dit boek dienden vooral om al die aanzetten tot een ultieme verklaring weer weg te halen, want dan zou het plots tot een heel goedkoop boek worden. De neiging om het af te ronden was dus erg sterk, omdat je je dan zekerder voelt. Je voelt dan meer ruggensteun wanneer je met het boek naar het onbekende publiek trekt. Ik heb dat weggehaald, omdat ik wat dat betreft dus toch liever ongewapend naar het publiek treedt. Maar ik heb geen verklaringen, niet voor ons leven. Ook niet voor mijn personages. We moeten daarmee leren omgaan en mijn stijl, de elegantie van de zinnen en het soort compositie dat ik in mijn verhaal heb gebruikt, is een manier om met het onbekende en het onkenbare om te gaan:

Op een late zomeravond zit Jasper op een liggende boomstam, van zijtakken ontdaan, aan de rand van een open plek die al in de schaduw ligt van het omringende bos. Hier en daar is een insect nog op zoek naar een laatste druppel zoet. De alt van een zangvogel, hoog in de top van een spar, plaatst een paar droefgeestige vraagtekens bij het aflopen van de dag. Aan de overkant van het grasveld speelt de verzadigde zon door het loof van een rij bomen. Vooral de compacte kruin van een haagbeuk – helderder dan zijn donkerder burens – springt in het oog van een vonkend patroon, een toetsenspel van flitsen waarmee de gigantische berekening wordt uitgevoerd die dit ene moment als uitkomst heeft. En de tijd, op zijn inwendige werking betrapt, komt tot stilstand. Tenminste in de stokkende, getroffen geest van de menselijke beschouwer. De vogel gaat nog even door met zingen en de insecten zigzaggen verder. Een zwak briesje voert een aroma aan van hooi en avonddauw. De hemel kalmeert als

een vacht die gaat liggen. Alleen aan een mens kan de tijd blijven haken. Wat hij ziet en wat hij niet kan zien, de hartenklop van zijn huidige, verleden en toekomstige bestaan, de wereld zonder hem en de eeuwigheid die hij nooit zal aanschouwen – dat alles vormt om hem heen een bel van gelijktijdigheid waarbuiten geen tijd meer bestaat. Alleen een mens kan die toestand ervaren als werkelijker dan de chronologie van taal en zintuigen. Een plotse ontbranding van extase verlost hem van oorsprong en verlangen, van het bewustzijn van anderen, van de woorden en het begrip die hij noodgedwongen met hen deelt. Wat hij is, heeft geen naam, heeft nooit een naam gehad en zal er nooit een krijgen. Een mens is alleen want het universum is een. En dat is voor Jasper het heden. Al de rest is maar een droom.

De vraag is dan, is dit een staaltje van pure chaos of is dit nu sublieme orde?

4.3 — René ten Bos

Filosofische watervrees

René ten Bos is als hoogleraar in de filosofie van de management-wetenschappen verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen. In 2014 verscheen zijn boek *Water. Een geofilosofische geschiedenis*.

Ellesmere is het meest noordelijke eiland van Canada, gelegen in de Noordelijke IJszee ten westen van Groenland. Het is op Ellesmere altijd zeer koud; slechts twee maanden per jaar komt de temperatuur boven nul graden uit. Enkele decennia geleden is er een bijzondere ontdekking gedaan op het eiland: de zogenaamde tiktaalik.

De tiktaalik was een beestje dat in de vroege Oudheid leefde. Het was een salamanderachtige vis die een beetje op de kwabaal leek. De kwabaal was ook een salamanderachtige vis die vroeger geregeld voorkwam in Nederland, maar nu hier niet meer bestaat. De kwabaal komt in het andere deel van het Eurasische continent vrij veel voor. De tiktaalik is het dier dat als eerste vanuit het water het land opklom; hij verliet het water. Hij verliet de moeder, de hele evolutie en alles wat met water te maken had. Vanaf dat moment is het misgegaan met de natuurlijke geschiedenis en met die van de planeet.

Die tiktaalik, waarvan op Ellesmere fossielen te vinden zijn, bespreek ik in het laatste hoofdstuk van mijn boek, *Water*. Paleontologen houden zich bezig met het leven in de Oudheid en zij denken dat het zeer waarschijnlijk is dat de tiktaalik als eerste dier het water verliet en toen ook longen kreeg. Op dat moment ontstond er een vervreemding van water. Ik voer de tiktaalik op als het dier dat op een gegeven ogenblik water voor land verruilde en vanaf dat moment hydrofobische neigingen kreeg. Het is voor mij een symbooldier: het dier staat symbool voor een probleem dat wij hebben: het probleem dat wij weigeren over water te denken. Verder heb ik niets tegen tiktaaliks of kwabalen.

Het idee om een boek over water te schrijven vloeit voort uit filosofische verwondering. Allen die filosofie lezen of studeren weten dat de filosofie in boeken altijd met een oud figuur begint, namelijk met één van de zeven wijzen: Thales van Milete. Thales van Milete kwam uit de stad Milete in het zuiden van Turkije. Deze stad bestaat nog steeds en heeft een mooie rivier, namelijk de Meander. Daar komt het woord 'meanderen' vandaan. Thales van Milete zei dat het oerbeginsel van alles water is en dat lees je ook in tekstboeken van filosofie. Water – ὕδωρ in het Grieks – is de ἀρχή [oerstof, eerste principe (red.)] van alles wat er is.

De gedachte was: water is het oerbeginsel, het begin, het principe, de heerser. Water beheerst alles. Dat was een vrij logische gedachte voor iemand die in een havenstad woonde en wist dat land veel vijandiger was dan water. Het land was ook een moeilijke plaats, waarover je geen handel kon drijven. De enige manier om weg te komen uit Milete was over het water en in alle boeken staat dan ook: 'water is de ἀρχή. Dit is een van de weinige uitspraken die bekend zijn van Thales van Milete. Er is er nog een: de hele wereld zit vol met goden. Het is echter niet duidelijk of deze uitspraak werkelijk door hem gedaan is.

Water houdt natuurlijk ook verband met het thema van Drift: de chaos tegemoet. Water wordt vaak geassocieerd met chaos. Water was voor de oude Chinezen echter de *dao*, de weg. Zij hebben in China altijd aan dit idee vastgehouden, maar de Grieks-Europese denkers zijn dat idee reeds 150–200 jaar na Thales kwijtgeraakt. Ik heb mij daar als filosofiestudent altijd over verbaasd: wat is er eigenlijk van Thales geworden? Waarom hebben we hem weggedacht? Waarom lees je in de dialogen van Plato alleen maar hele slechte dingen over Thales?

Voor Plato was het oerbeginsel niet iets wat je zintuigelijk kon waarnemen, het was juist precies het tegenovergestelde. Het was niet iets wat via de zintuigen binnenkomt, maar iets wat in je hoofd zat. De manier om door het hele universum te navigeren was door te vertrouwen op je innerlijke verstand, op je λόγος, de ideeën, en niet op wat je ziet, zoals Thales leek te beweren. De wereld begrijp je vooral door je hersens te gebruiken, niet door te kijken, niet door waar te nemen. Sterker nog, de hele Platoonse traditie heeft een sterke afkeer van de zintuigen. Zintuigen, zo leert Plato ons, confronteren ons alleen maar met de schaduwzijde van het bestaan, de schaduwkant van de echte werkelijkheid. De echte werkelijkheid is wat je zelf, met je verstand als het ware, kunt bedenken. Kijken is de grootste fout die je zou kunnen maken, zintuigen vervreemden ons van de werkelijkheid, aldus Plato.

Wat we ook zien is dat Thales, een van de zeven wijzen, ook gezien wordt als de filosoof die de mens bevrijd heeft uit het mythologische denken en dat denken meer wetenschappelijk heeft gemaakt. Men duidt dit aan als de overgang van

μῦθος naar λόγος. Het verschil tussen mythisch denken en logisch denken is dat je in de mythologie dingen probeert te verklaren door beroep te doen op iets hogers. Iemand ziet bijvoorbeeld een bliksemschicht en bedenkt een dondergod. In de wetenschap daarentegen probeer je dingen te verklaren door te wijzen naar dingen die je ook daadwerkelijk ziet. Thales was de eerste die dat deed: we hadden volgens hem geen goden nodig om te verklaren wat er in de werkelijkheid aan de hand was.

Mijn idee om een boek over water te schrijven vloeide in eerste instantie voort uit de gedachte dat Thales weggedacht werd en beschouwd werd als de stichter van een 'waterige' filosofie die niet meer interessant wordt gevonden. Dus over een man waarvan twee citaten bekend zijn, meende ik een heel boek te moeten schrijven. Het is wel een heel fundamentele vraag die ik probeer te stellen, namelijk: Wat hebben we eigenlijk met water gedaan? Wat hebben we met het begin van de filosofie gedaan? De filosofie begint met water en op de een of andere manier hebben we dat water weggedacht, alsof het niet bestaat of niet belangrijk is. Het is alsof de hele filosofie vanaf Socrates en Plato de weg bewandelt van de tikaalik die aan land gaat, zodat wij verder niet meer over dat water hoeven na te denken. Dat is de verwondering van waaruit ik dit boek schreef. Maar er waren ook nog andere redenen waarom ik zo'n boek wilde schrijven.

Een daarvan vormde een opmerking van koning Willem Alexander. In 1997 gaf hij een interview aan Paul Witteman. Hij was toen nog prins en had de naam dat hij een, laten we zeggen, vileine prins was, die te veel bier dronk en cafés in elkaar sloeg. De prins vertelde dat hij iets had gevonden wat hij heel erg interessant vond, iets waar hij zich mee bezig wilde gaan houden, namelijk watermanagament. Ik dacht toen meteen: watermanagement? Dat kan helemaal niet, je kunt water niet *managen*. Als water iets is, dan is het iets dat je niet kunt grijpen of vastpakken, iets wat heel erg ingewikkeld is, wat je niet kunt controleren en wat je niet kunt beheersen. Ik dacht: daar moet ik een boek over schrijven.

Ik dacht ook al heel snel: het boek moet niet over watermanagement gaan, want hoewel het goed is water een klein

beetje te managen, moet je je vooral realiseren dat water niet gemanaged kan worden. Dat is iets wat nogal opvallend is: wij willen water op de een of andere manier, net als de prins, domesticeren en temmen. Als je water loslaat, en puur het geweld van water ziet, dat ongetemde en zware van het water, dan wordt het in één keer anders.

Dus wat heb ik proberen te doen? Ik heb de geschiedenis van de westerse filosofie bestudeerd met een focus op de rol die water hierin speelt. De uitkomst bleek erg frappant. Waar Thales water nog bewierookt, kom je bij Herakleitos de gedachte tegen dat water niet helemaal pluis is. Water is, volgens hem, griezelig. Hij zou de man zijn die zegt: 'alles stroomt', maar dat heeft hij waarschijnlijk nooit echt gezegd. Hij zei wel dat men nooit twee keer in dezelfde rivier kan staan; als je in een rivier staat, stroomt nooit hetzelfde water op je af. Herakleitos hield zich wel met water bezig, maar tegelijkertijd deed hij ook een belangrijke uitspraak over water, waarbij je kunt zien dat er bij hem een wantrouwen tegen water ontstaat, namelijk: 'alleen een droge ziel kan denken'. Dat is leuk, want bij het bevochtigen van de ziel maakt hij een onderscheid tussen de begrippen ὕδωρ, water, en ὑγρός, vochtig. ὕδωρ is gewoon gevaarlijk. Als je je hersenen in water onderdompelt, dan gaat er iets niet goed. Maar als je hersenen slechts een beetje vochtig worden, is dit alleen bedwelmend. Dus staat Herakleitos nog ambivalent tegenover water, terwijl je bij de eerder genoemde Socrates en Plato ziet dat water het negatieve bij uitstek is.

Er zou eens een grote studie geschreven moeten worden over het alcoholgebruik van filosofen. Dat meen ik heel serieus. Van Socrates is bekend dat hij vier flessen wijn per dag dronk, dat is heel veel. Nu was de wijn uit die tijd waarschijnlijk niet zo sterk als tegenwoordig het geval is, maar nooit zie je hem als iemand die water dronk. Dat is heel interessant, hij dronk alleen maar wijn. Hij dronk vier flessen wijn. Er is een beroemd beeld: hij viel niet dronken in slaap zoals alle anderen, maar ging met al die wijn midden in de nacht rechtop staan om de sterren te bestuderen. Zo was Socrates, en ondertussen foeterde hij maar op dat water, lees *De Republiek* maar eens. De eerste zin van dit boek luidt: 'Glaucón en ik zijn

gisteren naar de Piraeus afgedaald' Het eerste woord van het hele boek is κατέβην, wat komt van καταβαίνω, naar beneden gaan, afdalen. In de tijd van Socrates was Piraeus een aparte stad, tegenwoordig is de stad onderdeel van Athene. Ik las altijd over deze zin heen totdat ik mij in dit onderwerp ging verdiepen. Zo'n eerste zin bevat namelijk al allerlei informatie. De zin zegt in feite: "als je in Athene woont, dan woon je op een heuvel en als je dus naar de havenplaats gaat, dan daal je die heuvel af." Dus in de eerste zin staat eigenlijk: "wij zijn afgedaald van de heuvel." Athene was toen geen havenstad, het lag landinwaarts. Grieken bouwden een stad nooit aan zee. Iedereen wist in die tijd dat als Plato schreef: "Socrates en Glaucon, broer van Plato, daalden af naar Piraeus", dat er vanaf dat moment iets mis was, want men wilde niet in een havenstad zijn: havens liggen in de buurt van water en waar water is, ontstaat gevaar.

Ik woon zelf in Nijmegen. Dat is een stad met een heuveltje, maar er zijn bij de rivier buurten waar 'minderwaardige mensen' wonen, rivier- en havenmensen. Wij hebben in Nijmegen een havenkwartier en daar zit 'tuig, zakkenrollers en hoerenlopers': die komen altijd in havens, evenals 'vreemdelingen'. 'Want in havens wordt handel gedreven en waar handel is, is het niet pluis.' Dat is wat de filosofie tot pakweg Adam Smith heeft gedacht. Waarom? Omdat handel altijd het uitbuiten van andere mensen is, altijd. Vroeger woonde ikzelf ook in een havenkwartier, maar inmiddels woon ik op de heuvel en de mensen in mijn buurt geloven niet dat ik dat wonen bij de haven overleefd heb.

De gedachte die uit de eerste zin spreekt is dat havens plaatsen zijn die je moet mijden. Omdat de besmetting, het gevaar, de buitenkant, de vreemdeling, de exoot over zee bij de haven binnenkomt. In de rest van *De Republiek* schrijft Plato dat je bang moet zijn voor water en dat je beter op een heuvel kunt wonen. Na de Grieken deden de Romeinen dit later ook. Rome ligt bijvoorbeeld niet aan zee, maar op zeven veilige heuvels. Er was iets wat ik omschrijf als 'thalassofobie': angst voor de zee. Deze angst komt ook naar voren in *De Wetten*, een ander boek van Plato. Daarin is te lezen waarom jacht op land veel nobeler is dan jacht op zee. Op zee ga je

vissen, een laffe techniek volgens Plato. Bij het vissen vaar je gewoon met je bootje uit, gooi je fuiken in de zee en hoef je daarna alleen maar te wachten. Terwijl je als je een konijn wilt doden een bepaald soort vaardigheid moet hebben. Vissen is, meent Plato, slechts lafhartig. Hierover schrijft Plato uitgebreid in *De Wetten*. De meeste filosofen negeren dit soort passages, omdat zij denken dat ze niet essentieel zijn.

Zoals de jacht op het land een bepaalde vaardigheid behoeft, zo omschrijft Plato ook de kwaliteiten van de soldaten op het land. Zij vechten zich dood en tonen moed omdat ze geen kant op kunnen. Door de grootte van de zee kun je juist alle kanten op en dat maakt mensen laf. Als je dus een karakterdeformatie wilt ondergaan, dan ga je de zee op. Dat is het idee dat vanaf Plato ontstaat in die filosofie: water moet zoveel mogelijk gemeden worden. Het ondermijnt ons karakter.

Gegeven Thales' idee over water, waarmee het ooit begon, is dat een vreemde wending. Water is één van de vier elementen: aarde, vuur, lucht en water. Een kenmerk van een element is dat het nooit een compositum is, het is iets wat niet samengesteld is. Dus water is juist daarom volgens Thales de $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$. Andere presocratische filosofen stelden: niet water is de $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, maar vuur (Herakleitos) of lucht (Anaximedes). Toen kwam Empedocles die zei dat het er vier waren: aarde, lucht, vuur én water. Strikt genomen zei Empedocles niet dat het vier elementen waren, maar hij sprak over wortels. Hij sprak van rizomen, het woord dat later, in de filosofie van Deleuze en Guattari, een bekend begrip zou worden. Maar Empedocles sprak nooit van elementen, στοιχεῖον in het Grieks, iets wat je samen kunt stellen. Een element is zelf niet samengesteld, je kunt er andere dingen mee samenstellen. Bij Empedocles vind je het idee dat elementen emoties kunnen hebben. Hij kende gemoedstoestanden toe aan de elementen en meende dat als die elementen in een bepaalde gemoedstoestand verkeerden, dat er dan verschillende dingen konden gebeuren. Bijvoorbeeld, in geval van een tsunami werd gezegd dat het water boos was. De angst voor water in de Griekse tijd komt ook voort uit de angst voor tsunami's. De stad Helike werd in 373 voor Christus getroffen door een enorme tsunami. De angst voor tsunami's zat heel diep.

Tegenwoordig zien wij water niet meer als een element. In de milieufilosofie echter – ik maak nu een hele grote sprong naar hedendaagse filosofie, ecosofie en dergelijke – wordt heel vaak geprobeerd de elementaire kijk op water weer terug te krijgen. Een beetje zoals Empedocles die bedacht heeft.

Waarom is dat een goede gedachte? In de 18e eeuw werd water gemoleculatiseerd, toen Benoit Lavoisier ontdekte dat water geen element was, maar een molecuul. Hij ontleedde in een soort distilleerkolf water in twee waterstofdeeltjes en een zuurstofdeeltje. Vanaf dat moment, zeggen veel ecosofen, is ons respect voor water verdwenen, omdat water niet langer als iets fundamenteels of elementairs beschouwd werd, maar als iets samengestelds. Er is daarmee iets fundamenteelers dan water: de elementen die water samenstellen. Zo zijn wij het respect voor water kwijtgeraakt. Vanaf dat moment hebben wij, volgens de ecosofen althans, water ook vaak verkeerd begrepen. Daardoor doen wij vreemde dingen met de zee: de zee is een plek geworden waar je niet wilt zijn, de zee is *the place of no return*. Als je daar iets ingooit, krijg je het nooit meer terug, dus je kunt alles gewoon dumpen in de zee. De zee wordt gezien als een plek die onuitputtelijk is; als je gaat vissen in de zee heeft zij daar geen last van, want je hebt zoveel vissen in de zee. Niemand kan daar ook maar enig bezwaar tegen maken.

Dus je ziet dat we allemaal ideeën hebben over de zee die duiden op een soort van *disrespect* voor de zee. Heel belangrijk in de filosofie was Hugo de Groot, die we weinig lezen ondanks het feit dat hij misschien een van de belangrijkste Nederlandse filosofen is. Hij schreef dat de zee een vrije zee is, iedereen kan zijn gang gaan op de zee. De zee is in principe de plek die niet gekwetst kan worden door ons. De zee is een plek die laten we zeggen immuun is voor wat we doen. Iedereen die zich de zee probeert toe te eigenen, loopt risico op oorlog. Nu schreef Hugo de Groot voor de Verenigde Oost-Indische Compagnie, dus het was ook van zakelijk belang dat hij dit opmerkte, maar hij deed dat op zo'n manier dat lange tijd gedacht werd dat de zee zelf een oninteressante plek was.

Wat heeft dit nu met molecularisering te maken? De zee zien als een vrije plek, waar mensen ongestoord hun gang

kunnen gaan, verraadt net zo'n disrespect voor water als de molecularisering ervan. Dat die molecularisering geleid heeft tot disrespect, is een opvatting die je veel tegenkomt in de mileufilosofie. Sommigen zijn van mening dat de elementaire kijk op water terug moet keren, maar ik verzet me tegen die gedachte, vooral ook omdat water, sinds het een molecuul is, alleen maar mysterieuzer is geworden. Water is een vreemd soort molecuul, dat we als filosofen beter zouden moeten onderzoeken. Bij andere moleculen is de interne samenhang tussen de verschillende deeltjes erg belangrijk. Bij water is dat niet zo: de twee waterstofdeeltjes zijn niet geïnteresseerd in het zuurstofdeeltje. Ze zijn enkel geïnteresseerd in de manier waarop ze zo snel mogelijk contacten kunnen aangaan met andere watermoleculen. Je kunt het zien als een soort driehoeksverhouding, twee vrouwtjes en een mannetje die aan elkaar verbonden zijn, waarbij de twee vrouwtjes alleen maar geïnteresseerd zijn in andere triootjes. Het watermolecuul heeft daardoor hele rare eigenschappen, want het heeft geen innerlijke coherentie. Het wil constant contact maken met andere moleculen, in plaats van dat het zich afzondert van andere moleculen. En dat verklaart vele eigenschappen van water.

Water is een mysterieus molecuul. Het vriest bijvoorbeeld van boven naar beneden dicht, terwijl dit bij de meeste vloeibare substanties juist andersom is. Maar ook laat het geen sporen achter. Iets wat geen sporen achterlaat, is chaos. Dat is het thema hier. Als je met een boot vaart, dan laat dat in eerste instantie sporen achter, maar het water sluit zich daarna onmiddellijk en vervolgens is er niets meer te zien. Dat er geen sporen achter gelaten worden, dat was voor bijna alle filosofen die over water hebben nagedacht de voornaamste reden om water te wantrouwen en te zeggen dat het alleen maar te vertrouwen is als je het omvat, in een fles of iets dergelijks. Dan is het interessant, maar water dat geen sporen achterlaat, dat is niet goed. Water wordt van oudsher gezien als de baaierd, een oeroud Nederlands woord voor chaos. Een baaierd was oorspronkelijk een plaats waar je vreemdelingen ontmoette. Deze werd zo genoemd omdat het daar zo'n chaos was, een puinhoop.

Water is dus altijd zo angstwekkend geweest omdat het iets met chaos te maken heeft, omdat het oncontroleerbaar is. Omdat je het niet kunt pakken. Omdat je het niet kunt grijpen. Omdat je het niet, ondanks de koning, kunt *managen*. Natuurlijk is het goed dat er dijkbewaking is, en – sterker nog – veel lof voor dijkgravers en muskusrattenvangers, maar over het algemeen is water in de filosofie iets geweest wat niet pluis en niet te vertrouwen was. Mijn hele denken over water is in feite maar gebaseerd op één gedachte: er moet eetherstel komen voor de eerste filosoof die wij kennen: Thales van Milete. Wij moeten de diepte van zijn denken erkennen. Ik weet niet of het een element is, je mag het van mij ook een molecuul noemen, maar water is fundamenteel voor alles dat wij denken en doen. Maar wat ik vooral belangrijk vind, is de gedachte van Thales dat je moet kijken, dat je je ogen de kost moet geven en niet alles moet willen bedenken. Ik bepleit eetherstel voor Thales van Milete, en daarmee ook voor het zintuigelijk denken. Ga maar in het water staan, dompel je erin onder, geniet ervan en drink het af en toe.

4.4 — Willem Schinkel, Rogier van Reekum

Dronedeutung: hoe drones de waarneming van de wereld veranderen

Professor Willem Schinkel is verbonden de Erasmus Universiteit Rotterdam en hij schreef *De nieuwe democratie*. Naar andere vormen van politiek.

Rogier van Reekum is gepromoveerd op het idee van Nederlanderschap en hij is nu als onderzoeker verbonden aan het project Monitoring Modernities van de Erasmus Universiteit Rotterdam. Tevens is hij redacteur bij Krisis.

Eva Sancho Rodriguez is verbonden aan de Universiteit van Amsterdam. Daarnaast is ze redacteur bij Krisis.

Eva Sancho Rodriguez: Ik zal de avond modereren en eerst even iets over *Tijdschrift Krisis* vertellen. Daarna zal ik de twee sprekers introduceren, die allebei een kort statement over wat 'Dronedeuting' betekent zullen geven. Vervolgens zullen we een tafelgesprek houden. Dit tafelgesprek willen we ook openen tot de zaal, dus we nodigen jullie uit straks ook mee te doen met vragen en statements.

Eerst iets over *Krisis*, een tijdschrift dat al best een geschiedenis heeft. *Krisis* werd opgericht in 1981 en heeft onder andere een belangrijke rol gespeeld in het introduceren van Franse poststructuralisten als Foucault in Nederland. *Krisis* publiceerde later ook werk van Rorty, Latour en artikelen in de discipline die 'Science and Technology Studies' is gaan heten. *Krisis* is sinds 2008 een *open access peer reviewed journal* en een groot deel van het archief is ook online beschikbaar. We publiceren essays, recensies, en regelmatig ook stukken van studenten en beginnende onderzoekers. Het tijdschrift *Krisis* heeft de missie een tijdschrift voor actuele filosofie te zijn en daarmee maken we ook themanummers. Binnenkort over 'de nieuwe universiteit' en later dit jaar over drones, de duiding en de betekenis van drones. In aanloop van dit nummer, getiteld 'Dronedeuting', hebben we dit panelgesprek georganiseerd, waarin we met twee filosofen in gesprek zullen gaan. Ik zal hen eerst allebei introduceren, waarna zij een kort statement zullen maken.

Onze eerste spreker is professor Willem Schinkel, socioloog, filosoof en auteur van onder andere *De nieuwe democratie* en *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*, en co-redacteur van een bundel over het werk van Peter Sloterdijk. Rogier van Reekum valt op het laatste moment in voor Freyja van den Boom, die onderzoeker is naar de ethische aspecten en juridische aspecten van drones in Leuven. Zij kan er helaas niet zijn vanwege persoonlijke omstandigheden. Gelukkig heeft Rogier op het laatste moment kunnen inspringen. *dr.* van Reekum moet ik eigenlijk zeggen, want hij sinds kort gepromoveerd op het idee van Nederlanderschap – het debat over Nederlandse identiteit. Hij is nu onderzoeker aan de Erasmusuniversiteit in een project getiteld 'Monitoring modernity' onder leiding van Willem Schinkel, waarin hij de

visualisatie van migratie in Europa onderzoekt. Aan u eerst het woord, professor Schinkel.

Willem Schinkel: Rogier is eigenlijk een drone die op afstand bestuurd wordt door Freyja, die hier niet kan zijn. Mijn interesse in drones heeft te maken met surveillance en de gevolgen van drones voor wat oorlog is, dus ik heb het eigenlijk alleen over vliegende drones en meestal ook over bewapende drones. Specifiek ben ik geïnteresseerd in de manier waarop drones bijdragen aan de verandering in wat het betekent om een mens te zien. De fantasie om op afstand bommen te gooien is niet een heel recente. In de Eerste Wereldoorlog heeft men daar al mee geëxperimenteerd, maar die pogingen zijn allemaal gecrasht. Tegenwoordig zijn die fantasieën wat professioneler geworden en zijn het vooral geen fantasieën meer. Bij General Atomics kan je een Reaper-drone kopen voor iets van 40 miljoen dollar. Nederland heeft er net vier van aangeschaft. Die drones zijn vooralsnog onbewapend, maar daar gaan zonder problemen zogenaamde Hellfire-missiles op. Ook deze drones storten trouwens vaak neer; één op de drie schijnt nog steeds gewoon uit zichzelf neer te storten. Voor Nederland belooft dat heel wat... Ze vliegen alleen niet in de buurt van Amsterdam. Het punt is natuurlijk dat ze alleen elders op de wereld vliegen. Daar ga ik het nog even over hebben.

Om nu te begrijpen wat er gebeurt als we de wereld gaan observeren met onbemande vliegtuigen, is het aardig om de geschiedenis van de mechanisering van het zien te begrijpen. Deze geschiedenis begint eeuwen terug, maar specifiek met betrekking tot robots vind ik het volgende interessant. De eerste robot, namelijk het eerste dat zo genoemd werd, komt uit het Weense toneelstuk van de Čapek broeders, dat *Rossums Universal-Robots* heet. Zij noemden deze figuur 'robot', wat werd afgeleid van het Tsjechische *robota*, dat slaaf betekent. Dit toneelstuk speelt eigenlijk met de omkering daarvan. De robots worden in eerste instantie door de industrie ingezet. Dan krijgen ze bewustzijn en vervolgens gaan ze de mens domineren. Dat is een thema dat nog steeds bestaat en op zich is dat een beetje vreemd, want het idee is dat alles wat

bewustzijn krijgt meteen wil domineren, wil overheersen. Dat komt sterk naar voren in de context van het Bauhaus. De Bauhaus-experimenten hadden betrekking op de vermenging van kunst, technologie en leven. Daar was het idee dat zien algoritmisch uitdrukbaar was in de vorm van logische patronen die door mens-machinekoppelingen in de ruimte tot stand kwamen. Er zijn dus wat culturele achtergronden, in de twintigste eeuw, van de manier waarop we tegenwoordig via drones de wereld observeren. Een decor van Xanti Schawinsky, inmiddels op het Black Mountain College in de Verenigde Staten, het toevluchtsoord van veel Bauhaus-leden nade machtsovername van de nazi's, toont het rationele calculeerbare oog in de lucht, volledig losgemaakt van een lichaam. Het bestrijkt alle domeinen van het leven. En dat is denk ik een adequate omschrijving van de toestand waarin we ons tegenwoordig bevinden. Het zien van drones is zeer vernetwerkt en gedistribueerd. Allerlei verschillende locaties, in de VS, Europa, het Midden-Oosten en Zuid-Korea, en de verbindingen daartussen zijn nodig om überhaupt de wereld waar te nemen vanuit een drone. Dus het is eigenlijk verkeerd om te zeggen dat een drone de wereld waarneemt. Daar is een compleet netwerk van actoren, van verschillende plaatsen voor nodig, en dáár vindt dat zicht plaats. Dat gebeurt door een netwerk van selectie, interpretatie, overleg en is dus niet een soort objectief oog in de lucht, maar een systeem dat tot objectiviteit besluit. Heel specifiek gaat het tegenwoordig in de Verenigde Staten, dat is het land met de meest geavanceerde systemen hiervoor, om programma's met namen als 'Gorgon Stare' of 'Argus', allemaal verschrikkelijke namen, wat op zich ook heel veel wil zeggen natuurlijk.

Het model van monitoring passen we steeds vaker op onszelf toe. We hebben hele nauwe feedbackkoppelingen met het monitoren van ons eigen leven. Een recent voorbeeld is een vader wiens achtjarige dochter alleen naar school wilde lopen. Dat is in de Verenigde Staten überhaupt al een heel ding, of je kinderen alleen naar school mogen, maar deze vader besloot haar te volgen met een drone. Interessant daarin is, dat op het moment dat haar iets overkomt, de vader helemaal niets kan doen. Hij kan alleen zien dat ze meegenomen

wordt, of dat ze aangereden wordt. Daar ging het hem om, want hij zegt letterlijk: "it was kind of a thing just to keep an eye, just to make sure she was looking both ways, let her know that daddy is always watching." Dat laatste is misschien wel het allerergste. Een soort godcomplex, maar dat is iets wat we tegenwoordig allemaal in zekere mate hebben. Interessant is dat er een soort training van het zien van de dochter plaatsvindt. De vader wil via zijn gedistribueerde oog kijken of zij wel alle kanten opkijkt. De manier waarop de vader er altijd voor zijn dochter is, is door altijd in afwezigheid te kijken. Drones dragen op deze manier bij aan een andere vormgeving van de meest primaire relaties.

Maar hoe zien we de ander hiermee? De *badge* die *drone-operators* die in de Verenigde Staten met de Reaper-drone werken op hun kleren dragen, spreekt niet direct de wens uit de ander als mens te zien die iets van ons vraagt. Het zijn niet echt Levinasianen. Dat spreekt ook uit de taal; Reaper, dat komt gewoon van Grim Reaper. Predator is een ander voorbeeld, Gorgon Stare, Hellfire missiles, Global Hawk, al dat soort dingen. Die taal moet wel iets duidelijk maken. Maar veel politiker wordt het als je naar de *badge* van de afdeling bij het Amerikaanse leger die uit *sensor operators* bestaat. Daarop staat "no country too sovereign" geschreven, wat wijst op een heel sterk geopolitiek effect van drones. Drones hebben geen respect voor grenzen. Ze zijn typisch voor een vorm van hedendaags imperialisme dat zij mede mogelijk maken. "No country too sovereign is echt een imperialistische uitspraak, een praktische waarheid, omdat drones relatief gemakkelijk opereren onder de soevereiniteit van andere staten, maar vooral omdat die staten zwakker zijn dan de Verenigde Staten. Vorig jaar nog zei Joseph Votel, hoofd Joint Special Operations Command in de Verenigde Staten: "we want to be everywhere, know everything and we want to predict what happens next." Dat is gewoon imperialisme.

Wat we niet moeten doen in het nadenken over dit soort dingen is drones naturaliseren door te zeggen: "ach, ze zijn simpelweg een volgende stap in de technologie, pijl en boog betekent ook al dat je op afstand te werk gaat. Dat is eenmaal hoe technologie werkt." We moeten ook niet technodeterministisch

denken; drones zijn zo onnauwkeurig als wat, ondanks alle precisieretoriek die de het leger naar voren brengt. Als je de transcripten leest van drone-operators die gruwelijke fouten maken, dan zeggen ze: "zijn dat kinderen? Hmm, nouja, ze zijn oud genoeg om een *rifle* te dragen?" Als blijkt het dat ze driejarige kinderen vermoord hebben, dan zeggen ze achteraf: "ja, dat kunnen wij ook helemaal niet zien op de korrelige beelden." We moeten dus absoluut niet technodeterministisch denken, ook niet techno-optimistisch, ook niet pessimistisch: we moeten drones politiseren. We moeten in eerste instantie de vraag stellen hoe een mens überhaupt zichtbaar wordt. Als dit de manier is waarop we naar mensen kijken en op basis waarvan we besluiten wie we aanvallen, wat betekent dat dan voor hoe we mensen eigenlijk zien? We moeten ook vragen naar waar beslissingen gemaakt worden. Vroeger was het misschien zo dat je een heldere *chain of command* had. Op dit moment is het zo dat de nerds die bepaalde algoritmes maken de drones medebesturen. Algoritmes nemen heel belangrijke beslissingen, terwijl dat volledig uit het publieke oog verdwenen is. We hebben daar geen politiek zicht op. Ook moeten we het hebben over de imperialistische houding, over de asymmetrie in de wereld en over het feit dat dat op een dag naar ons terugkomt. Er zijn al pogingen van terroristen geweest om met drones aanvallen in het Westen te plegen en mijn gok is dat dat binnen tien jaar ook absoluut gebeurt, en dat het heel lastig aan te pakken is.

De laatste optie is wat in Afghanistan gebeurde. Daar was een Reaper-drone neergestort, zoals ze dus nogal eens doen. De dorpelingen daar leven onder een constant regime van angst voor drones, en zij besloten de drone te stenigen. Toen ik de video-opnamen daarvan zag kreeg ik een beetje medelijden met de drone; het speelt een enorm sterk met die relatie mens-machine. De drone ligt daar zo blind en hulpeloos voor die mensen en wordt gestenigd. Dat is een hele rare emotie waarvan ik nog niet helemaal zeker weet wat ik er mee moet, maar ik denk dat op het moment dat we compassie met de drone kunnen krijgen, dat we ook misschien ergens zijn. Dat moeten we filosofisch duiden, denk ik.

Rogier van Reekum: Ik heb een veel minder goed uitgewerkt verhaal, want ik werd vanmiddag gebeld of ik Freyja wilde vervangen. Zoals gezegd, ik ben een van de redactieleden van *Krisis* en een van de mensen die heeft nagedacht over wat we als tijdschrift willen met het thema van drones. Een van de dingen waaraan we dachten binnen de redactie, is dat drones zo tot de verbeelding spreken omdat ze een belofte van de moderniteit lijken in te willigen. De moderniteit betekent heel veel dingen, maar één daarvan is een fantasie van voortdurende verdere verfijning van de controle over de omgeving via technische middelen. Op deze manier lijken drones daar een soort volgende stap in te beloven.

Lange tijd was het luchtruim onbenaderbaar, dat wil zeggen, we hadden wel piloten, een hele selecte groep mensen, durfballen, bijzondere mensen, specialistisch getraind, en zij konden dat luchtruim penetreren. Dit was nog niet gedemocratiseerd, maar drones lijken zoiets te beloven: een democratische toegang via technische middelen tot het luchtruim. Drones openen het luchtruim ook voor dagelijks gebruik, zoals de snelwegen voor het gebruik van de auto het land open hebben gebroken. Drones lijken zo'n soort fantasie van de toekomst of belofte van de moderniteit in te willigen. We denken dat dat één van de belangrijke thema's is. Dat resoneert met wat Willem Schinkel net zei: hebben we het dan niet alleen over een inwilliging van een belofte en het penetreren van het luchtruim, maar ook over een kolonisering van dat luchtruim? Dat wil zeggen, het veroveren van het luchtruim gaat gepaard met assymetrie, met imperialisme, met allerlei consequenties en met partijen die daar al heel ver in zijn en partijen die daar de consequenties van merken.

Mijn eigen onderzoek gaat over de visualisering van migratie. Nu is het zo dat een partij zoals Frontex, de Europese grensbewakingsorganisatie, tests doet en zo nu en dan drone-technologie gebruikt, onder andere in Griekenland. Niet *in* Griekenland, maar *boven* Griekenland. Eén van de interessante dingen die je daar ziet, en dat is iets breders dat aan drones vastzit, is dat plotseling de kolonisering van het luchtruim heel erg veel te maken heeft met het domineren van het aardoppervlak. Daarmee wordt plotseling iets opnieuw belangrijk

wat lange tijd minder belangrijk was. Dat is de categorie van *terrein*. Lange tijd was ruimte als *territorium* erg belangrijk, en ik zeg niet dat territorium niet meer belangrijk is, maar territoria zoals je dat bijvoorbeeld op een kaart ziet, landen met grenzen, dat perspectief op ruimte was lange tijd belangrijk. Technologie zoals drones maakt plotseling ruimte als terrein weer veel belangrijker, omdat vanuit het zicht van een drone plotseling veel belangrijker is waar je je in termen van terrein bevindt en in hoeverre vervolgens geïntervenieerd kan worden aan de hand van ofwel wat een drone kan doen ofwel de hoeveelheid *intelligence* die via drones vergaard wordt. Dus plotseling worden je locatie en positie in termen van terrein en minder in termen van territorium belangrijk. Dat is iets wat je ziet in het gebruik van drones in de grenscontrole en ook in bijvoorbeeld *collateral damage* van 'aanslagen' die gepleegd worden door bijvoorbeeld door de Amerikaanse oorlogsmachine. Wat daar gebeurt, is dat als je je dichtbij iemand bevindt die geselecteerd is om omgelegd te worden, dan word je daarmee plotseling gekwalificeerd als "collateral damage", niet vanwege een bepaalde status, maar simpelweg omdat je je in termen van terrein dichtbij iemand bevindt. Daarmee worden andere eigenschappen dan nationaliteit belangrijk, in dit geval terrein. Dat is iets dat interessant is aan wat drones doen.

Eva Sancho Rodriguez: Voordat we aan het tafelgesprek beginnen, laten we een kort fragment zien van de documentaire *Unseen War*. James Bridle, een kunstenaar-activist en Noortje Marres, filosoof en mediawetenschapper aan Goldsmith's, praten hier over het meest gevonden dronebeeld via Google Images, een beeld dat we allemaal misschien voor ons zien wanneer we aan drones denken. Maar juist dit beeld is gemaakt door een hobbyist in een 3D-modelleringsprogramma en daar heeft hij wat bergen achter gefotoshopt. James Bridle vertelt dat dus zelfs het 'zichtbare' van de drones een illusie is. Zelfs dát weten we niet en zien we niet. Maar volgens Noortje Marres weten we dondersgoed wat drones zijn. Er zijn ontzettend veel initiatieven, platforms, organisaties en er is veel informatie over wat drones zijn, wat ze doen, wat hun impact is en wat de consequenties zijn. We hebben heel

veel informatie maar we denken dat die informatie niets zichtbaar maakt, omdat die informatie niet effectief lijkt te zijn. Zij suggereert dat zichtbaarheid en onverschilligheid misschien met elkaar verward worden.

Een eerste vraag aan jullie is naar aanleiding van de opmerking van Noortje Marres. We hebben heel veel informatie over drones en er zijn allerlei vormen van activisme om die informatie zichtbaar te maken. Tegelijkertijd is het zo dat surveillancetechnologie er altijd in één keer is. Denken jullie dat wat er nu rondom drones gebeurt, in het zichtbaar maken van drones, anders zal zijn wat betreft het wel of niet delibereren over wat voor surveillancetechnologie we hebben?

Rogier van Reekum: Ik heb het gevoel dat drones een heel hoog magnetrongehalte hebben. Wat ik daarmee bedoel is het inwilligen van de belofte van de moderniteit. Eind jaren tachtig had je zo'n gevoel rondom de magnetron, dat was een fantastisch nieuw keukenapparaat, maar dat bleek natuurlijk gewoon een stom ding waarmee je af en toe iets opwarmt. Zoiets hangt ook heel erg rondom de drone en het grappige is dat het aan de ene kant de suggestie heeft van een enorme technologische revolutie en tegelijkertijd in datzelfde verhaal over moderne vooruitgang van de technologie gepresenteerd kan worden. Het is gewoon de volgende logische stap, eigenlijk is het niets nieuws, het is een middel om mensen in de gaten te kunnen houden. Dat we mensen in de gaten willen houden, is eigenlijk een heel aparte blik op technologie. Aan de ene kant wil het allerlei fantastische verlangens in en tegelijkertijd is het een volgende logische stap van een proces dat al loopt. Dat maakt het politiseren ervan moeilijk.

Willem Schinkel: Wat het politiseren vooral moeilijk maakt, is dat het een ultieme vorm van asymmetrische oorlogsvoering is in de zin dat je eigen soldaten nu precies nul komma nul risico lopen. Als je weer Amerika als voorbeeld neemt, waar ze iedere keer vanaf Vietnam enorme problemen mee gehad hebben, zijn de zogenaamde body bags die naar huis komen. Op het moment dat je een wapen hebt waarbij dat risico niet bestaat, loop je heel dat secundaire risicomanagement uit de weg.

Tegelijkertijd is er geen enkele democratische noodzaak om te controleren wat een overheid doet met zijn wapens, omdat je nooit ziet wie een been verloren heeft. Er is nooit meer iemand die niet terugkomt, want die lui zitten naast je in de woestijn in Nevada andere mensen te vermoorden. Op dat moment verlies je eigenlijk alle interesse. Oorlogsvoeren wordt iets dat we kunnen tolereren, omdat we nooit meer te maken hebben met mensen die wij kennen die ineens dood zijn.

Eva Sancho Rodriguez: Tegelijkertijd is het zo dat we nieuwsberichten op *Nu.nl* zien over drones. Een tweede punt is er een die mij oprecht verbaast, namelijk dat er bijvoorbeeld populaire weerstand geweest is ten opzichte van de Google Glass-introductie. Dat werden al snel *glassholes* genoemd. Die magnetrontechnologie is mislukt, de ontwikkeling daarvan is stopgezet, want mensen willen dat nu eenmaal niet. We weten ergens in ons achterhoofd misschien wat drones betekenen, tegelijkertijd is er dus dat euforische aspect daarvan. Wat maakt nu dat de ene technologie stukloopt en de andere omarmd wordt?

Willem Schinkel: Het is heel belangrijk dat we het hebben over 'Dronedeutung', maar we hebben het niet over hetzelfde ding. Waar ik het met name over heb, dat zijn *weaponized* drones die in de oorlogsvoering gebruikt worden. Dat is iets heel anders dan die dingen die je op Bol.com voor 150 euro kunt kopen. Dat vind ik ook wel leuk, ik ben wel nerd genoeg om dat grappig te vinden. Maar waarom drones in de Verenigde Staten, en niet alleen daar (Israël is de grootste exporteur van gewapende drones in de wereld) zo populair zijn, is omdat er voor miljoenen bij het Congress gelobbyd is door hele machtige bedrijven. Op dit moment traint het Amerikaanse leger meer dronepiloten dan gewone piloten in alle afdelingen van het leger bij elkaar. Zij zijn zich volledig anders gaan instellen. Recent stond er een stuk in *NRC Handelsblad* van een zeer schimmige club, lui die vinden dat we meer in defensie moeten investeren in Nederland. Dat is een club die bestaat uit ex-VVD'ers, CDA'ers en ex-PvdA'ers en die noemden ook heel subtiel 'onbemande systemen' waar we in moeten investeren.

Daar zit een enorme macht en een enorm economisch belang achter en dat is natuurlijk heel iets anders dan die kleine drones die we gewoon voor de leuk hebben. Overigens zijn Google en Facebook bezig met drones om internet vanuit de ruimte te verspreiden. Amazon wil drones om pakjes te bezorgen. Er is dus een heel palet aan opties, waarbij je iedere keer specifiek moet kijken wat er aantrekkelijk is voor wie.

Eva Sancho Rodriguez: Tijd voor vragen of opmerkingen uit de zaal. [Vraag vanuit publiek] De vraag gaat over de manier waarop bestuurders van militaire drones enerzijds ruimtelijk ver weg van hun slachtoffers zitten, maar anderzijds heel dichtbij zijn. Zij kunnen alles van hun dagelijks leven zien door middel van camera's, maar zijn tegelijkertijd heel ver weg.

Willem Schinkel: Dat is iets wat vaak gezegd wordt en ik denk dat het waar is, maar ook onwaar. Voor zover het waar is, moeten we er heel erg mee oppassen. Het is waar omdat die mensen inderdaad uren achtereen dezelfde personen bekijken, maar het is onwaar omdat ze die personen helemaal niet goed kunnen zien. Ze kunnen bijvoorbeeld geen gezicht zien. Wanneer zie je een mens? Heb je daarvoor een gezicht nodig of niet? Levinas noemde ik net grappend, maar het is de vraag wat je precies ziet als je zo'n korrelig beeld hebt, want die beelden zijn korrelig. Je moet je niet illusies in het hoofd halen dat ze echt alles heel scherp zien. Anderzijds zien ze bijvoorbeeld mensen bidden, en denken dan 'O, ja, dat zijn terroristen, want terroristen bidden voordat ze iets doen.' Dat is een letterlijk voorbeeld van een paar jaar terug waar meer dan 20 mensen opgeblazen werden omdat ze gingen bidden. Dat kan soms persoonlijk zijn, maar er is recent ook naar voren gekomen dat die *drone-operators* meer last hebben van *post-traumatic stress disorders* dan reguliere piloten of zelfs soldaten in het veld. Ik denk dat we daar heel erg mee op moeten passen. Misschien is dat waar, anderzijds is het ook een manier om *drone-operators* tot soldaat te maken. Dat zegt ook Grégoire Chamayou in zijn recente boek. Om het eervol te maken, lopen ze ook in een uniform, ze hebben zo'n *badge*, ze doen allemaal alsof ze soldaatje zijn, maar dat is ook een manier

om het te normaliseren, om te zeggen: "dit zijn gewoon soldaten als anderen."

Rogier van Reekum: Het is ook belangrijk je te realiseren dat veel van de drones die bijvoorbeeld in Pakistan, Yemen of dat soort plekken opereren, vliegen vanaf vliegvelden in Saudi-Arabië. Vanuit Nevada is er een infrastructuur nodig om dit soort dingen te doen. Dat veronderstelt een Amerikaans imperium, een overleg tussen Saudi-Arabië en de Verenigde Staten, allemaal zaken om die nabijheid en die afstandelijkheid te organiseren. Dus je moet de infrastructuur ook overwegen om te bepalen wat veraf is, en wat dichtbij.

Willem Schinkel: Om bijvoorbeeld een Reaper-drone te vliegen en daarmee te surveilleren, daarvoor heb je mensen nodig die in Nevada de *drone-operator* zijn. Daar zitten *sensor operators* bij, met meerdere mensen die meekijken. Vervolgens zitten in Florida mensen die alle data heel specifiek analyseren op *intelligence*. Vervolgens hebben ze teams in Afghanistan, bijvoorbeeld. De vraag is heel sterk: wie ziet? Als je de transcripten terugziet van hun communicatie zie je dat het zien zich vormt in overleg en dat de besluiten genomen worden: "ja, deze lui die zijn inderdaad echt verkeerd bezig". Dat leidt uiteindelijk tot aanslagen. Stel dat Rogier van Reekum doelwit is van een drone-attack; in de loop van de avond blijkt Rogier inderdaad die idioot uit Nederland. Als ik bij hem in de buurt sta, dan ben ik niet *collateral damage*. Ik ben dan een *military aged male* die direct betrokken is, omdat ik in zijn buurt ben. Dat is per implicatie de manier waarop ik word gezien. De vraag blijft steeds wat zien eigenlijk is. Hierbij moeten we niet te snel denken aan het binoculaire proces waar we zelf dagelijks mee bezig zijn.

[Vraag uit publiek, onverstaanbaar]

Willem Schinkel: Er wordt gewerkt aan systemen die niet meer hoeven te landen en de hele tijd bijgevuld kunnen worden. Soms hebben drones ook een eigen wil. Een aantal jaar terug opereerde Nederland op een vredesmissie ergens in Afrika

een drone waarmee zij het contact kwijtraakten. Die drone dacht toen op eigen houtje naar Ierland terug te keren, maar had daar helemaal geen brandstof voor, dus is hij ergens halverwege neergestort. Dat komt wel in de buurt van wat je zegt. De vraag is of drones zo complex worden dat ze zelfbewustzijn krijgen, dat ze zelf besluiten kunnen nemen. Heel hoopvol zou je dan kunnen zeggen, misschien denken ze dan wel: "godverdomme, ik heb wel iets beters te doen dan mensen afknallen. Ik ga andere drones afknallen".

Eva Sancho Rodriguez: De laatste vraag voor nu.

Opmerking uit het publiek: Ik weet niet meer precies waar ik het zag, maar ik zag een filmpje van een Pakistaans meisje van een jaar of 6 die het had over de heldere hemel, want als er geen bewolking is, dan komen er geen drones en hoeft ze niet bang te zijn vanuit de lucht neergeschoten te worden. Het andere element van zien en gezien worden is, dat de houding van de mensen in relatie tot de lucht boven hun hoofd verandert.

Willem Schinkel: Dat klopt. Mensen passen zich aan aan de kennis geobserveerd te worden. Dat problematiseert het idee dat je door boven mensen te vliegen kan zien wat ze doen, want ze passen zich aan. In Afghanistan hielden stamhoofden vroeger, tot een paar jaar terug, buiten overleg. Dat doen ze niet meer, omdat ze weten dat aan de andere kant van de wereld mensen denken dat ze een of andere terroristische aanslag aan het beramen zijn. Zij passen zich aan en gaan meer naar binnen. Daarop zeggen de Amerikanen dat ze secreteive bezig zijn, want ze zijn de hele tijd binnen. Dus willen de Amerikanen *microvehicles* hebben, drones die eruitzien als vogeltjes of als insecten. Die kunnen bij jou bij een raam naar binnen, vliegen voor je gezicht en schieten je dwars door je hoofd heen. Dat is wat je nodig hebt als die lui binnen zitten, terwijl ze in eerste instantie binnen zitten omdat je ze naar binnen geduwd hebt door met drones boven ze te gaan hangen. Er vindt een permanent spel van actie-reactie op de surveillance plaats, waarop de surveillance aangepast wordt aan de werkelijkheid die het zelf veranderd heeft.

4.5 — Twan Schenkels Gedichten

Twan Schenkels is a student of English Language and Culture at the University of Amsterdam; besides that he is a poet and actor. He prefers to let his words speak for themselves.

Let's start small: one
sailor, a man who never told
his story.

Linger for a while, there
are rules here.

A.g.a.n. the pedestal is
gathering dust. To a child,
what is a man
who cannot run? Don't worry
don't look back, I've said
goodbye before.

We see a highway now—
two young men. One looking
at the map,
one looking back the way we came.
Chaos is order extended
to the point
of incomprehension.
I remember the home
I remembered then and I wonder
if the difference
is regret.

The aleatoric moon shone, dancing
from the dead water, upon
us, blue devils.
We spoke with diamond cheekbones.
The lack of melody was
overwhelming:
talk always drowns
song. We used to walk but sat now,
and let the water pass us by.
Here's the tale I
should have told you then:

I know of a musician—
he kept his piano keys,
the black from the
white, in separate rooms.
He showed me
around (changing locks as
we went): a careful
tiptoe past our differences.
The floors are made
of foil, he said, please
be careful.

We behingen onze taal met twijfel
en aan het plafond als sterren
de mooiste zinnen uit
onze boeken, verhalen sterven
niet zomaar – en toch
als de maan eenmaal ongemerkt
kan verdwijnen, dan raken dingen
los. Deze mooie,
keurige, verheven, vuile, fraaie
taal: onze woorden vallen
in letters uiteen.

Wat je eerst dan klein
verliest is de stilte
tussen vrienden of het zwijgen
van de gracht,
's nachts als er net een trein
voorbij ree, of groter:
de trillende kuit
van een tango danseres,
een vogel hoog tegen
stapelwolken, je vader
vlak voordat hij valt.

"there is a lady, whose name is Afterwards
she is sitting beside young death, is slender;
likes flowers."

— E. E. Cummings

nadir

I suppose the colours
of fall I remember most vividly
surrounding you.
I stole upstairs—
watched you
from a distance sitting on
the apparent junction
of earth and sky, legs dangling
wildly. Death
is young. In shapes and moments,
I recall

careful fingers
and old lies—yes, I remember you,
my Antipodean.
Softly, though, in the light of
a day gone quiet with age:
everything has climbed
into the eyes.
Life is old. Here
the metaphor ends, with the colour
of winter in new-sprung
May leaves.

We will sit and watch for days
oh, we will know the past by heart
now each must go their separate ways
and be the sum, and be a part.

Then light with time, but otherwise
full of accomplishments; creators
forgive the leaving, know the lies...
We'll be each other's last spectators.

I see of course your point, my friend:
we'd toast our tears of sentiment,
but you have to stay on earth to know that
airplane line turn pink with sunset.

It's past I dream of, not tomorrow
I have the cracks, I have my sorrow.

Redactie
Dankwoord

De redactie van dit boek is een aantal mensen grote dank verschuldigd.

Ten eerste willen wij graag Jan van Leent, van Uitgeverij Omnia – Amsterdam, bedanken dat hij ons nog een jaar heeft bijgestaan met nauwkeurige advies en begeleiding. Bovenal willen wij hem bedanken voor het mogelijk maken van dit boek.

Verder willen wij Rosan Dekker bedanken voor haar prachtige ontwerp en haar hulp in de totstandkoming van dit boek; zoals altijd was ze weer sneller dan het licht. Ook bedanken wij Mara Neijzen voor het uitwerken van de lezing van Sally Haslanger en het meedenken in de beginfase van dit boek.

Tot slot willen wij Cimedart, deFusie en Krisis bedanken voor de fijne samenwerkingen. En Athenaeum, in het bijzonder Merlijn Olnon en Helen Westerik, voor alle kansen die ze ons hebben geboden en het verzorgen van de presentatie van het boek. En natuurlijk alle sprekers, zonder wie deze publicatie niet mogelijk was geweest.

Colofon

De publicatie *De chaos tegemoet – Wijsgerig festival Drift 2015* is een uitgave van Wijsgerig festival Drift. Deze publicatie verscheen in 2016 in een oplage van 100 exemplaren.

Redactie: Rosa de Jong, Mathijs Mul, Christiaan Roodenburg en Tivadar Vervoort

Hoofdredactie: Channa van Dijk

Grafisch ontwerp: Rosan Dekker

ISBN: 978-94-91633-26-3

© 2001–2016, Wijsgerig festival Drift

Zonder schriftelijke toestemming van Wijsgerig festival Drift mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op de gehele of gedeeltelijke bewerking. Deze publicatie is uitgegeven door Wijsgerig festival Drift, welke dankbaar gebruik maakt van de mogelijkheid die Uitgeverij Omnia – Amsterdam biedt betreffende het ISBN-nummer en de opname in het archief van de Koninklijke Bibliotheek.