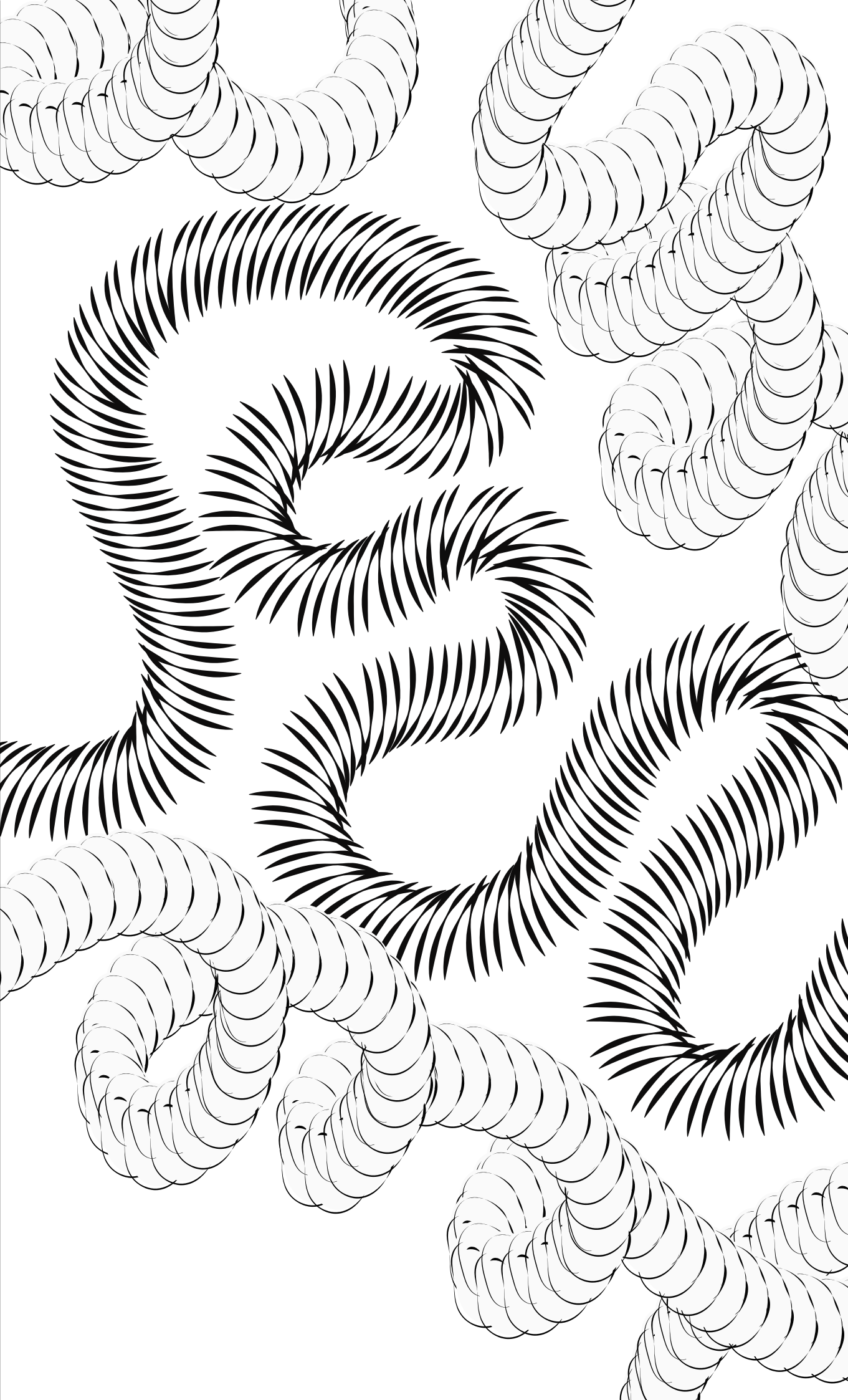
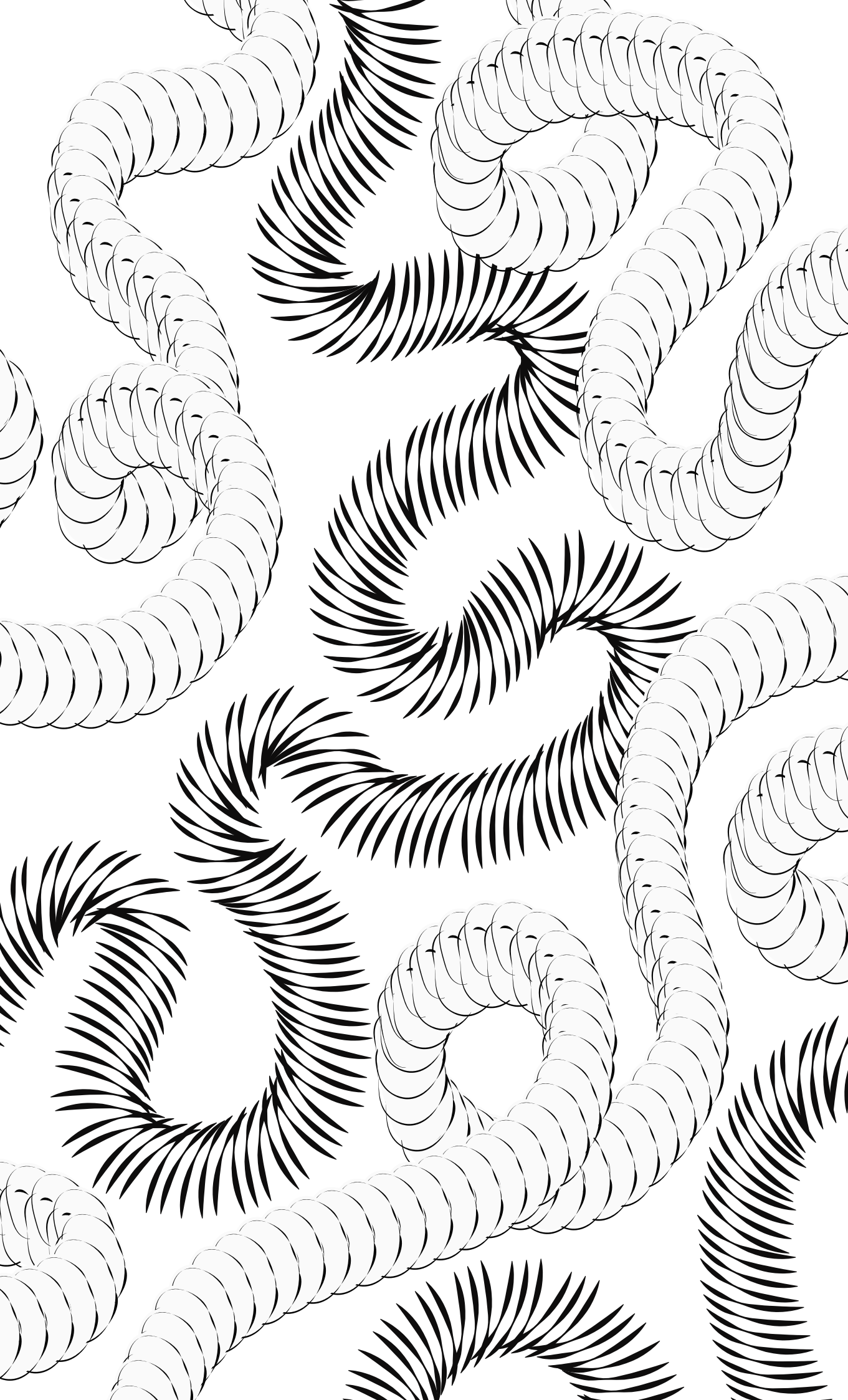


*WIJSGERIG
FESTIVAL
DRIFT 2018*

*BUITENSTE
BINNEN*





Op het netvlies van de vogel tekent de wereld zich haarfijn af. De grote hoogte geeft haar overzicht: alles lijkt een plek te hebben, een richting, alles lijkt voorspelbaar. En toch, hoewel zij alles ziet, ontgaat ook alles haar. Zij zal zich nooit bewust zijn van wat er krioelt onder de aarde. De vogel kijkt en onderscheidt de dingen in de wereld, maar benadert ze nooit. Eeu-

naar het vliegen van de

toenadering tot
van het lage.

en in de
lucht

filo-
hij

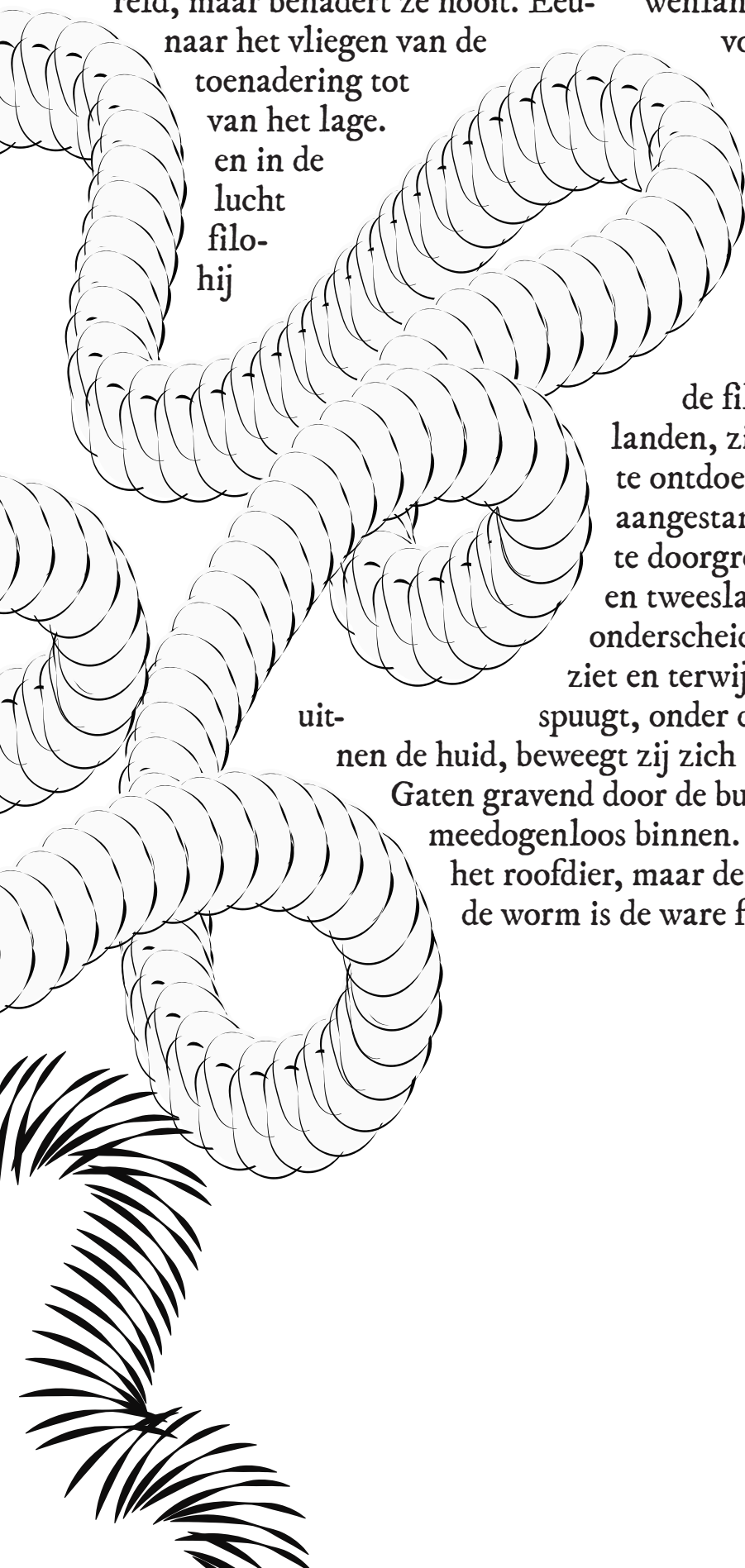
wenlang verlangde de mens
vogel en zocht de filosoof
het hoge door afstand
Maar hij vergiste zich
ijle weerstandsloze
verloor hij grip. De
soof-vogel vliegt niet,
wappert.

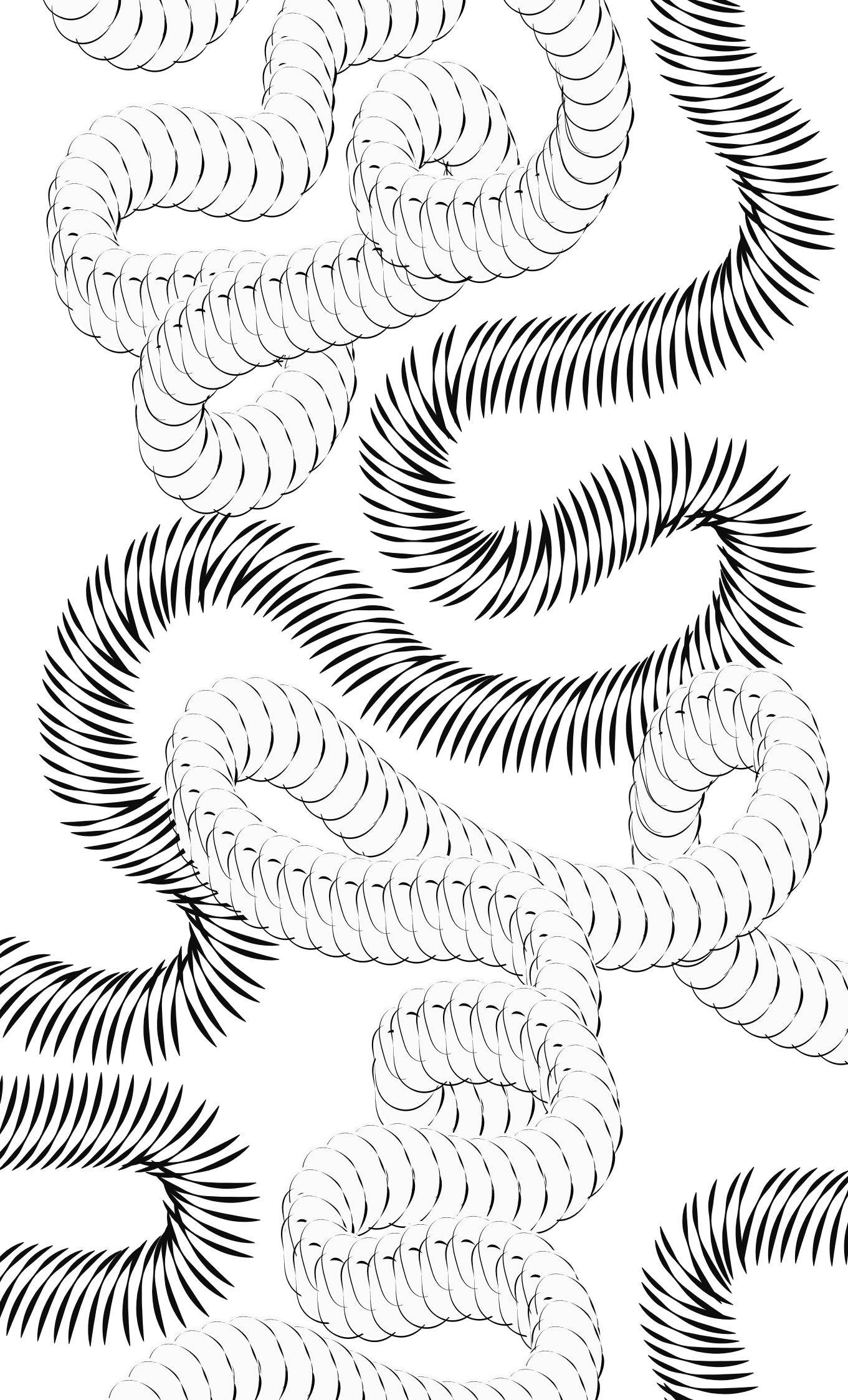
Het wordt tijd voor
de filosoof om ergens te
landen, zich van zijn vleugels
te ontdoen en als een worm de
aangestampte aarde onder zich
te doorgronden. De worm, zacht
en tweeslachtig wezen, proeft de
onderscheiden die de vogel slechts
ziet en terwijl zij ze openbreekt en
spuugt, onder de oppervlaktes en bin-

uit-

nen de huid, beweegt zij zich door de dingen heen.

Gaten gravend door de buitenwand, treedt zij
meedogenloos binnen. Dit jaar ontmoet u niet
het roofdier, maar de prooi. Vergeet de raaf –
de worm is de ware filosoof!





INHOUDSOPGAVE

P. tien

MARIE VAN HAASTER

Opening (English/Dutch)

P. twaalf

JEAN-LUC NANCY

Interior intimo meo et superior summo meo, Inside Outside (English) - Jean-Luc Nancy

P. dertien

JULIA HERMANN

"I cannot doubt that what you are doing is wrong!": Moral Certainty and Cross-Cultural Moral Dialogue (English)

P. twintig

DAPHNE RIEKEN

Buitenste binnen: Kijk, het schemert

P. eenentwintig

RENÉE VAN RIESSEN

Buiten zichzelf, of hoe een ziel van zichzelf kan worden bevrijd

P. negenentwintig

ASHA KARAMI

De stad waar ik geboren ben is groot

P. dertig

FIONA WOOLLARD, TERESA BARON,

RODANTE VAN DER WAAL

Why philosophers need to think about pregnancy (English)

P. zesendertig

MARC SLORS

Wat maakt mijn ervaringen 'van mij'?

P. vijfenveertig

JUDITH BALSO, *in a dialogue with*

ALESSANDRO DE FRANCESCO

The poetic emergence of the hypothesis of an inward history, The importance of this hypothesis (English)

P. tweeënvijftig

MARTJE WIJERS

Airbnb

P. drieënvijftig

FILIP BUEKENS

Rudolf Carnap: een kritische kijk op ontologische vragen, metafysica en meta-metafysica

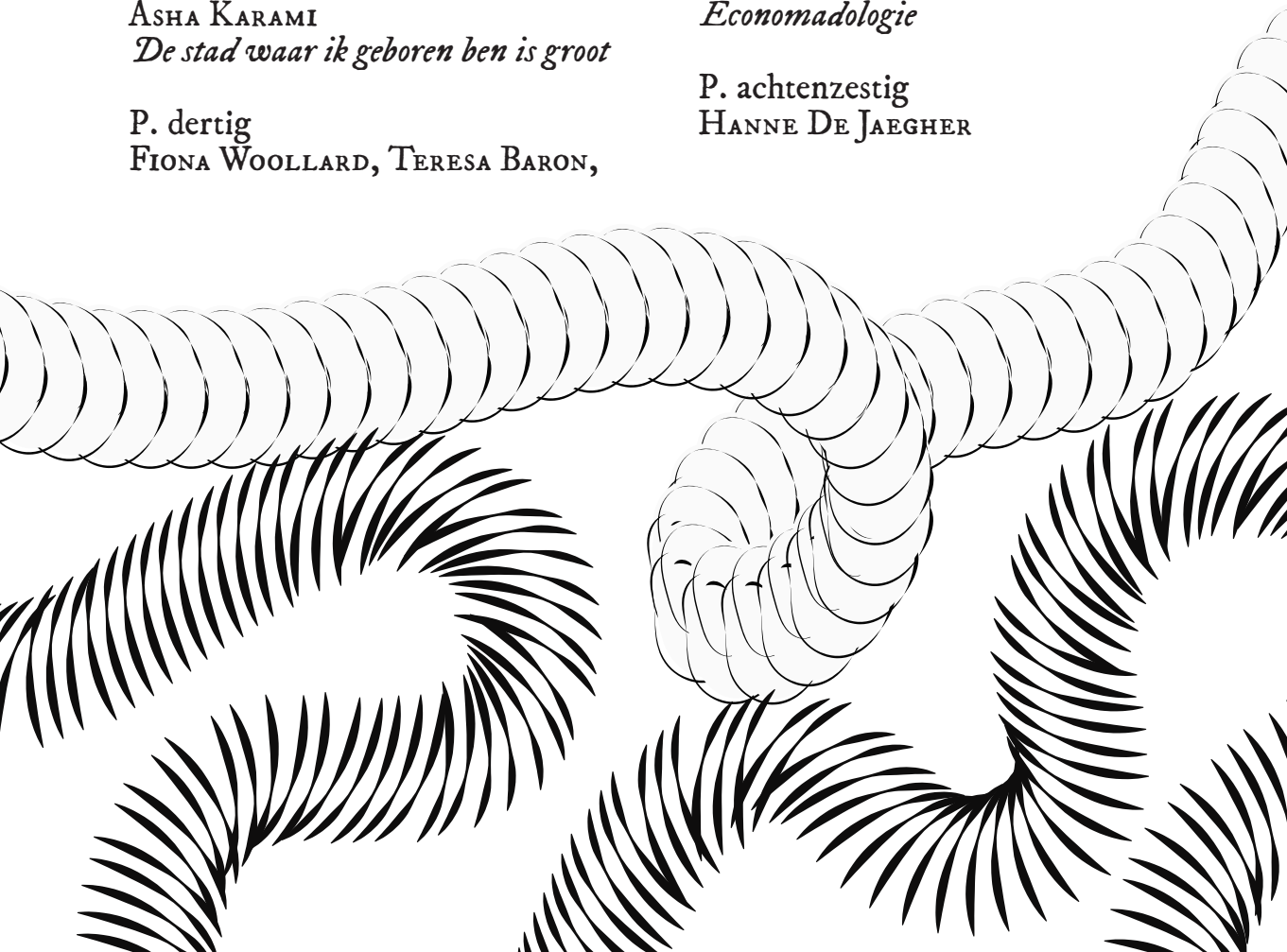
P. drieënzestig

BAUKE KOK

Economadologie

P. achtenzestig

HANNE DE JAEGER



O p het netvlies van de vogel tekent de wereld zich haarfijn af. De grote hoogte geeft haar overzicht: alles lijkt een plek te hebben, een richting, alles lijkt voorspelbaar. En toch, hoewel zij alles ziet, ontgaat ook alles haar. Zij zal zich nooit bewust zijn van wat er kri-oelt onder de aarde. De vogel kijkt en onderscheidt de dingen in de wereld, maar benadert ze nooit. Eeuwenlang verlangde de mens naar het vliegen van de vogel en zocht de filosoof toenadering tot het hoge door afstand van het lage. Maar hij vergiste zich en in de ijle weerstandsloze lucht verloor hij grip. De filosoof-vogel vliegt niet, hij wappert.

Het wordt tijd voor de filosoof om ergens te landen, zich van zijn vleugels te ontdoen en als een worm de aangestampte aarde onder zich te doorgronden. De worm, zacht en tweeslachtig wezen, proeft de onderscheiden die de vogel slechts ziet en terwijl zij ze openbreekt en uitspuugt, onder de oppervlaktes en binnen de huid, beweegt zij zich door de dingen heen. Gaten gravend door de buitenwand, treedt zij meedogenloos binnen. Dit jaar ontmoet u niet het roofdier, maar de prooi. Vergeet de raaf – de worm is de ware filosoof!

De worm baant zich een weg waar nog geen paden gemaakt zijn. Ze schrijdt rond in het onbekende, op zoek naar vulsel voor haar nog lege binnenste. Geen afval is te vies, geen gedachte te walgelijk of ze neemt hem tot zich, geen weg te nauw of ze kronkelt door de kieren heen. In de tomeloze aarde vindt zij haar thuis. Maar op een dag raakt ze verdwaald. Een kinderhand graaft haar op en plaatst haar op een keukentafel. Een tafel in een vreemd huis, zonder aarde, zonder wroeten, waar de worm niet eens door het laminaat kan wriemelen. Wat nu? Nu ze uit haar habitus is gedreven, nu ze uitkijkt naar de aarde door een dubbelzijdig venster - ontkomt ze dan nooit aan deze kooi?

Maar de worm is gretig. Er is geen grens die ze niet

heeft overschreden. Vroeger kronkelde ze iedere dag met haar darmachtige lijf door afgeworpen materie, in de humus van verloren betekenis. Waarom zou dit luttele huisje haar kunnen opsluiten? Ze slokt op wat ze ziet en hoort en ruikt en voelt, en in haar lange lijf wordt het onrustig. Ze beseft dat de wereld zwanger is van betekenissen. Als schreeuwende zuigelingen worden ze geworpen. Maar net als al het andere wacht ook hen het lot van de degeneratie. Niets blijft eeuwig overeind; zelfs de muren van dit huis zullen hun scheuren tonen. Verwikkeld als ze is in deze staat van aporie, wurmt ze zich tussen de starre binaire opposities van het huis. Daar bij de scharnieren van de achterdeur wringt ze zich naar buiten, het tuinpad af, de aarde in. Nog een laatste keer stuit ze op de muur van de tuin. Ze kronkelt door tunnels die alle mogelijke werelden met elkaar verbinden. Via sluipwegen komt ze aan de andere kant terecht, maar ze liet het spoor van haar doorgang achter. Is ze buiten of juist binnen?

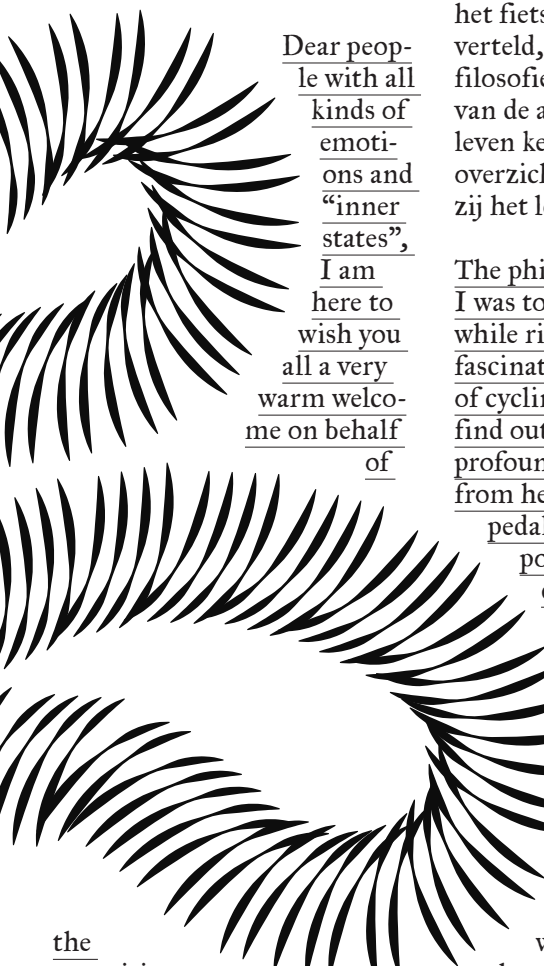
Sluiks maar halsstarrig dringt het zich aan de worm op: de ervaring van vervaging, verdunning, ontbinding, een samenklappen van wat zich ooit liet scheiden door een flinterdunne lijn. Zij raakt ontwikkeld, schudt haar logge vel af om plaats te maken voor de binnenstortende buitenwereld. Maar lukt het haar om werkelijk op te gaan in haar nieuwe milieu? Is zij ontvankelijk genoeg om haar indringer in zich op te nemen? Of blijven binnen en buiten uiteindelijk gevangen achter de muren van haar huid?

Op de avond van 13 april 2018 werd haar weerloze gekronkel onderzocht door een uiteenlopende groep filosofen, dichters, musici en beeldend kunstenaars. In uw handen heeft u op dit moment de bundeling van een groot deel van deze onderzoeken. U zult nu eens een getranscribeerde lezing tegenkomen, dan weer een essay, beeld of gedicht. De stukken volgen het verloop van de avond. Aan u de keus om deze te bezichtigen of erin te verdwalen.

MARIE VAN HAASTER

OPENING

Beste verliefde mensen, verbaasde mensen, verdwaasde en bedroefde mensen, beste rouwende mensen en herstellende mensen, beste teleurgestelde, sceptische en verwonderde mensen, beste mensen die zich in al het voorgaande maar een heel klein beetje kunnen vinden, of af en toe, of helemaal niet. Ik ben hier om jullie een heel warm welkom te heten namens het collectief van DRIFT 2018.



Dear people with all kinds of emotions and "inner states", I am here to wish you all a very warm welcome on behalf of

De filosoof, zo werd mij verteld, is die persoon die tijdens het fietsen plots gefascineerd raakt door dat fietsen. Ze wil weten wat de handeling van het fietsen inhoudt, wat het fietsen mogelijk maakt, wat fietsen werkelijk *is*. De drang van onderzoek wordt groot en om zichzelf eens goed te zien trappen, stapt de filosoof van haar fiets af, neemt wat afstand en kijkt om. Nu zal het jullie niet verbazen dat ze, eenmaal afgestapt, niets meer ziet van het fietsen. Dit, zo werd mij verteld, is de tragiek van de filosofie (en in het bijzonder van de academische): ze wil het leven kennen, maar door er het overzicht van te zoeken verliest zij het leven zelf.

The philosopher, or at least so I was told, is that person who, while riding a bicycle, gets fascinated by the phenomenon of cycling. And in order to find out what "riding a bike" profoundly, really, is, she steps from her bike to watch herself pedal. But of course, at that point she won't see any cycling.

We maken even een "uitstap" naar de zaal zelf. U bevindt zich in een gebouw dat het pathologisch anatomisch laboratorium was van het Wilhelmina Gasthuis. De plek waar het binnenste, het weefsel van lichamen, wordt geopend voor onderzoek naar ziektes en de ontwikkeling daarvan: de plek waar dat wat buiten lijkt te horen, van binnenuit wordt onderzocht. U zult de link al gelegd hebben: één van de vele harten van deze avond ligt in de ruimte

voor het oprapen. Het thema van deze twaalfde editie van Wijsgerig Festival DRIFT is: 'Buitenstebinnen'.

In de allereerste vergadering van ons collectief kwamen we, op de precieze uitwerking van de titel na, unaniem uit op dit thema. Of eerder dan unaniem moet ik zeggen: we waren het meerstemmig eens, want binnen het thema wilden we alle kanten op. Niet alleen binnen laten of buiten laten, van binnen naar buiten en van buiten naar binnen gaan, maar dit via allemaal verschillende wegen. In de meest korte bewoording wilden we en willen we (want straks gaat het pas echt gebeuren) onderzoeken wat het is om binnen of buiten te zijn, hoe en of een grens tussen het binnenste en het buitenste getrokken wordt en of we die grens kunnen of moeten overschrijden. Vanuit verschillende filosofische invalshoeken zullen deze ruimtebepalingen worden benaderd, doorgrond en omgewoeld. Lezingen en panels zullen onderzoeken hoe het meest persoonlijke publiek of wetenschappelijk kan worden, of er een binnenkant is aan het ik of juist een Ander in ons binnenste, wat de status is van externe vragen in de filosofie en hoe de grenzen van de filosofie en andere disciplines zoals poëzie opgezocht kunnen worden.

the organising collective of DRIFT 2018. My opening speech will be mainly in Dutch, but I'll give an English 'résumé' now and then.

I want to open this festival with a tragedy, it is the tragedy of the philosopher.

Tonight the theme of 'Outside In' will be approached from countless directions and from many different philosophical perspectives. You will find lectures and panels that make subjects seen as personal become scientific or public, asking whether there is an inside to the 'I' or an Other in our insides, what the status is of external questions in philosop-

hy and how the institutional boundaries between philosophy and other disciplines, such as poetry, can be crossed.

Ons programma had nooit tot stand kunnen komen zonder de hulp van een groot aantal mensen, die ik bij dezen aan jullie wil voorstellen. I would like to thank the persons who made our program possible.

Ten eerste gaat mijn dank uit naar alle sprekers, musici, performers, dichters en andere artiesten die vanavond het programma zullen vormen.

We are very thankful to all those who will contribute to our program tonight.
Secondly, I would like to thank all of our volunteers.

Vervolgens wil ik alle vrijwilligers uit het diepst van mijn hart bedanken, zowel zij die vanavond op het festival aan het werk zullen zijn, als de hulp bij de logistieke voorbereiding.

Ik wil ook de Outsiders Art Galerie in Amsterdam en de Herenplaats in Rotterdam voor het in bruikleen geven van de kunst voor onze tentoonstellingen bedanken.

Ten vierde wil ik de fondsen bedanken die Wijsgerig Festival DRIFT dit jaar mogelijk hebben gemaakt. Wij worden gesteund door het Amsterdams Universiteitsfonds, het Iona fonds, het departement Wijsbegeerte van de UvA, het Crea fonds, het Karin van Ringen-fonds, het Institut Français des Pays-Bas en Studievereniging DRIFT gesteund door de 'vrienden van DRIFT', personen die ons een warm hart toedragen en jaarlijks een gift doen aan het festival. Zowel de fondsen als de vrienden van DRIFT wil ik hartelijk danken voor hun vertrouwen in en, wat de vrienden betreft, trouw aan het festival.

Ook gaat mijn dank uit naar Perdu, met wie we dit jaar voor het eerst samenwerken, voor hun financiële en inhoudelijke steun voor het programmaonderdeel 'Onder-

huidse Stemmen'. Een andere prettige samenwerking was die met Filmtheater De Uitkijk, waar wij, net als voorgaande jaren, vier filmavonden rond ons thema hebben kunnen organiseren.

Ook wil ik namens het collectief 2018 de leden van het voorgaande collectief bedanken voor hun advies en bewegwijzering door de wereld van DRIFT.

Als één na laatste, maar als één van de belangrijkste, en dat ziet u overal om u heen, wil ik onze ontwerpers bedanken. Medeina Musteikyte en Dirk Verweij,

Medeina Musteikyte and Dirk Verweij, I want to thank you on behalf of our entire collective for the splendid design and variations on this design that you made for us. It is really cool how well it turned out to fit our theme: the worm as the true philosopher, digging and eating its way through raw materials. I also want to thank you for your flexibility when we kept giving you new tasks, and for the truly amazing collaboration we've had.

Tot slot wil ik van dit moment gebruik maken om, met kloppend hart, het collectief van 2018 zelf te bedanken: Bobby, Daan, Dagmar, David, Esha en Eva. Vanaf het begin was dit een collectief vol energie, enthousiasme en beweging. Jullie hebben je tanden vastgebeten in DRIFT en tot het allerlaatste niet losgelaten. Ik wil jullie echt heel hartelijk bedanken voor het kronkelen in alle richtingen om steeds opnieuw dingen te laten werken die al afgedaan leken, voor jullie zachtheid naar elkaar in moeilijkere tijden en voor jullie welwillendheid om steeds weer goede vrienden te worden, ook na verhitte discussies.

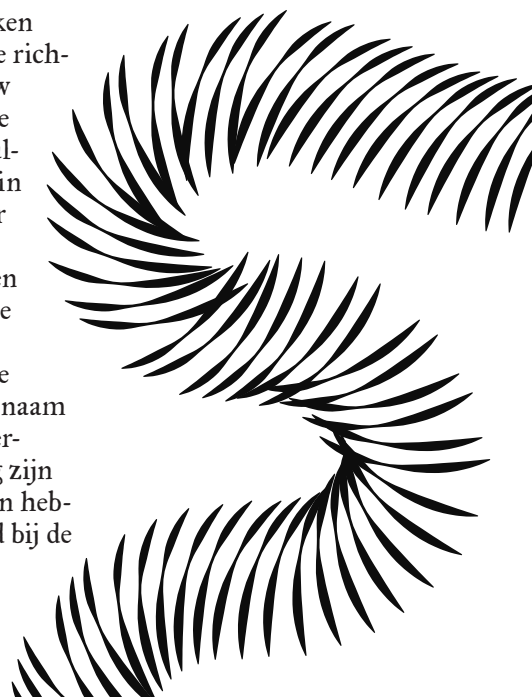
Verder dank ik ook alle anderen die ik nu niet bij naam heb genoemd maar die persoonlijk van groot belang zijn en ons achter de schermen hebben geholpen en gesteund bij de

organisatie van dit festival.

Nu, voordat ik u laat gaan, wil ik nog even terugkeren naar de tragiek waar ik deze toespraak mee begon.

The tragedy of the philosopher seems to be that she who is completely inside of something will feel she hasn't got enough of an overview to understand what it is she is examining, but when stepping outside and looking at it from a certain distance, she will never be able to feel what it is or grasp the full sense of something.
Now this, I think, is another of the many hearts of this festival. Only I would not want to call it a tragedy: to me the philosopher, in particular, could be that person who tries to find a way to understand the world without standing either outside or inside it.

Voor mij is dit verhaal geen tragedie. Het is het verhaal van de filosoof die erachter komt dat wie wil weten wat fietsen is, dit al fietsend moet verkennen. De dingen niet alleen van buitenaf bekijken, maar van binnenuit voelen, of van buitenaf binnen brengen: zich laten raken. En zo heeft u, de verliefde, verdwaasde, rouwende, herstellende en verwonderde, iets 'van huis' meegenomen, en stapt u een nog onbekend festival binnen. Ik wens u een hele mooie avond en ben heel benieuwd of de filosoof echt die persoon zou kunnen zijn, die erin slaagt het binnenste buiten te brengen, en het buitenste binnen.



JEAN-LUC NANCY

INTERIOR INTIMO MEO ET SUPERIOR SUMMO MEO / INSIDE OUTSIDE

l'enregistrement de jln a connu une panne technique. or jln improvisait son intervention. il n'en reste donc pas de trace. jln nous écrit : c'est bien ainsi, je reste dehors - manière d'être encore plus dedans... je veux le croire : dans quelques mémoires...

having thus lost all traces of the conference itself, beside the time duration and coordinations of our skype connection, we do have some traces of his passage through (or penetration in) the subject of the outside and the inside. jln allowed us to include in our publication the following words he wrote.

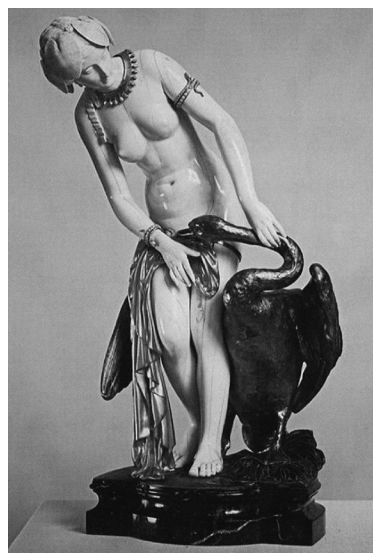
The body is only outside: exposed skin, a network of sensitive receivers and transmitters. All on the outside and nothing like an "I" that would stand wrapped up inside. No ghost in the machine, nothing, the point without dimensions where "I" feel and feel myself feeling. The inside of the wrapping is still nothing but another outside, unwrapped differently, all in folds, reversion, convolution and adherences, all invaginations, heaps and conglomerates.

It hardly feels itself since everything in it touches everything in a continuous thickness. Everything is touching, everything joins in, everything slides in in the silence of the organs that offer each other neither sights, nor tastes, nor smells, nor sounds and finally hardly any touch since it is, this inside, so constant, so thick, so well taken up in the compact and solid mass, that the interior body is without organs. Being outside of me as this inside in which there is no question of penetrating - except by disemboweling or suffocating me - it is an outside indefinitely wrapped up, absorbed, deeply plunged, in its own magma, well adjusted to itself everywhere and perfectly strange to what fills it up, what supports and animates it:

all this exposed skin with its openings, its mucous membranes, its pores, its hairs, all its contacts and communications, all its vibrations of world, of matter and images, of timbres and assonances, all its vapours and its throwings, its draughts, its mirrors, its pieces of metal, its other skins, its concerns, its impressions, its depressions, its expressions.

All of this, however, that it is supporting with its flying buttresses, its columns, its cages, tubes and limbs, all of this also impress it. It is expressed in itself only and nowhere else. The exposed outside has no other place than this inside to stuff its sensations as well as its foods, the air it breathes, the kisses, the knowledge it aspires to. This is where it feels and where it feels itself feeling, in the stomach, the intestine, in the palpitations of the heart, at the insufflating of the lungs, not to speak of the muted infiltrations that make their way from nerves to muscles, from lymphatic canals to *hepatique massifs*, biles and sucs of pancreas. The skin feels under the skin, the eye sees in the jelly trapped under the meninges.

But I say too much, I say far too much while I'm saying what I have learned from another exterior, from a medicine or from a physiology, from an anatomy for which the vesicles,



the tendons, the peristalses have a determined, functional meaning that whenever it is presented to me signifies a completely different thing than my body, inside or outside: a device, an apparatus, an equipment connected to sensors, to chemicals, dissociated, dissected by blades and needles. It is

always intriguing, distracting or disturbing to see the ultrasonic image of one's arteries or of the network of coronaries opacified by a contrast medium and projected onto a screen from a sensor that is inserted into a vein in the groin. This is nothing but a representation similar to the results of a blood analysis or the spirometric measure that belongs to the whole of the physiological representation, computation and instrumentation.

We are concerned with another subject than that which is underneath - sub-jectum, sup-positum, sub-stantia - and that which, in this underneath, does not only ingest food, but its taste as well and indeed therewith the taste of all things, the shocks, the frictions, the bells and trumpets, the moods and pulsations, the air, spirit, heat, tenderness, boredom, desire. That subject seems to be subjected to the other one; to the figure that calls itself "I", and yet this person is no more than a very thin contact sheet, almost nothing; an interval between above and underneath, between these two outsides that build what it thinks it can call an inside. But within this

it also relates to itself, it feels itself, it groans or it bothers; it clenches or it relaxes. Therein it resonates with rumbling noises; whistles pass through; erections raise themselves. At every moment in every place, the skin prints on its reverse side - tufts, fibres, nervous fascicles - all the messages - images, leaf patterns, clouds - that point me out nothing more nothing less than my presence to the world. However, it is also, this presence, exposed directly to my bowels, my intestines, that are according to their name the inside itself; not far from the intimate, not far from the Augustinian *interior intimo meo*, and not far from the *interfaeces et urinam* of the same grinding, very close to the excellent God as well as to the infamous excrement.

That which comes out and that which enters, shit or thought, speech or saliva, excitement, excoriation, all go together with an outside-the-other, constant muttering and moving of the same whole which is in itself entirely outside of me. I remain the intimate zero point of a mind located nowhere in this entanglement that is blurred

with pulps, tissues and fluids and that gives rise to this soul that we should conceive of as spread out all along the vessels and the integuments, knotted in lymph nodes and soaked with plasma.

There are no representations of this outside that is crawling within, or otherwise they are cut into strips, magnetic resonance imaging or positron emission scanners. However, one should not rush into rejecting the anatomies, histologies, or physiologies: their technical strangeness will not omit to remind us that this is us nevertheless. In a certain way it has to be the case that my eye is glassy, aqueous, iridescent; that my finger is bony, tendinous, ungulate. These things are not quite things and the anatomical diagram keeps the indistinctness of a secretive mirror. The skinned, moulded into resin with its red, brown and blue organs; or the pale, plastic skeleton with its 367 bones in good order, enounce me or paint me myself, how could we ignore this? How could we ignore how far away I am, how unrecognisable, strangely worrying?

TRANSLATION MARIE VAN HAASTER

JULIA HERMANN

•
"I CANNOT DOUBT THAT WHAT YOU
ARE DOING IS WRONG!"
•

MORAL CERTAINTY AND CROSS-CULTURAL MORAL DIALOGUE

Julia Hermann is a post-doctoral research fellow at the Department of Philosophy and Religious Studies at Utrecht University. She is a member of the research program Evolutionary Ethics, the meta-ethical implications of evolutionary explanations of morality, founded by the NOW, and she holds a PhD from the European University Institute in Florence. In 2015, her book On Moral Certainty, Justification and Practice: A Wittgensteinian Perspective was published by Palgrave Macmillan. Other recent publications include "Possibilities of Moral Progress in the Face of Evolution" and "Sinnot Armstrong's Empirical Challenge to Moral Intuitionism: a Novel Critique". Julia is also author of the blog "Justice Everywhere".

Julia Hermann gave a lecture on Wittgenstein's *On Certainty* in a moral context. In *On Certainty*,¹ Ludwig Wittgenstein writes that there are things that we cannot doubt. He writes this in reply to an argument by G.E. Moore in which Moore challenges sceptical philosophers with a short commonsensical argument:

- P1. Here's one hand;
- P2. Here's another;
- C1. There are at least two external objects in the world;
- C2. An external world exists.

Though Wittgenstein was sympathetic to Moore's commonsensical point, he felt that Moore's anti-sceptical argument was in a way undercutting itself. To engage with this kind of philosophical all-questioning thought, this all-questioning scepticism is to implicitly already concede some basic beliefs about what we consider to be knowledge in the first place. Julia Hermann will engage this quandary about certainty in a moral sense. What is it to feel moral certainty and what does this mean for the possibility of resolving moral disagreements if we grant that our feelings of moral certainty are largely formed by our social and cultural contexts?

L et me start with the notion of *moral disagreement*. Certainly, there is a lot of this. I mean: *within* certain groups, societies, cultures, and *between* them. And just to test that in this room, let me ask you: who of you thinks, for example, that we have an obligation to give money to the poor, for example in Africa – who thinks we have such an obligation? *around half of the crowd raise their hands* Who thinks that we don't? *a few others raise their hands* This is like I expected: on these kinds of questions we disagree. And there are many of those questions: is abortion justified; are economic inequalities unjust; and I could go on with that list. Certainly, there is a lot of disagreement in the moral domain, but the question is: how deep does this disagreement actually go? I believe that it does not go all the way down, actually. I think that philosophers and also non-philosophers tend to exaggerate the existence of moral disagreement. Of course it exists, but I think what they somehow overlook, focusing on these cases of disagreement, is the underlying moral agreement. I think there is agreement at a very basic level

– and I shall say more about that later – which, as I think you can already imagine after the introduction, has something to do with the phenomenon of *moral certainty*. I will explain this phenomenon later. At the most basic level there is an agreement, and without this agreement I think there wouldn't even be any moral disagreement. A philosopher who agrees with me on that is Michelle Moody-Adams, an American philosopher who has written a lot about cultures, cultural relativism, moral objectivity, moral progress: topics I am also interested in and have been doing some work on. She argues that all real moral disagreements will be disagreements about the details, the secondary details of morality. They will not be disagreements about ultimate or fundamental moral principles or beliefs. She says that if there were not this kind of agreement — if there was fundamental disagreement — there would actually be no disagreement either. Her claim is that we couldn't even recognise a dispute as an instant of moral disagreement if there was this kind of fundamental disagreement. There can only be real moral disagreement between cultures because a *fundamental* disagreement across cultures does actually *not* occur.

So, Moody-Adams and I both think that there is no fundamental moral disagreement. She defines this fundamental disagreement as a disagreement about fundamental principles or beliefs" and she says that there is substantial agreement about the basic concepts that ought to shape any reflection properly deemed moral. So it is somehow an agreement about the concepts that ought to shape moral reflection. I understand it a little bit differently, and that I will explain that later.

In this talk I shall further illuminate this kind of underlying moral agreement, the one that makes all real disagreement possible in the first place. I shall do that by relating it to the notion of moral certainty. I defend the view that for morally competent agents, some things are certain, and that this certainty is manifested in how these agents act, think and feel. And, I shall argue that moral relativism does not follow from this and that there is hope for fruitful intercultural or cross-cultural moral dialogue.

Let me start with this notion of moral certainty. I can imagine, at least if you don't know Wittgenstein, or immediately think of Wittgenstein in this context, you might think: "Oh, moral certainty, that sounds really dangerous

¹ Wittgenstein (1972), *On Certainty*. Translated by Denis Paul and G.E.M. Anscombe. Edited by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. New York: Harper & Row.

because it sounds like dogmatism, it suggests claims to infallibility.” Like people saying: “My views are immune to criticism, I’m surely right, I have this special insight and my moral views are superior to others”, or perhaps: “God has somehow told me that this is the moral truth”, these kind of things.

In this way, of course, yes, moral certainty is a dangerous thing, and not a nice notion. But that is not at all what I mean when I talk about moral certainty. My notion of moral certainty is one that is inspired by Wittgenstein. In recent years, a few philosophers have started talking about that, and have somehow developed Wittgenstein’s notion of certainty further within the domain of ethics and meta-ethics.

On the cover of *On Certainty* here (cover on slide) you see a hand, which refers to Moore’s hand, which David has already explained about in the introduction. This view of moral certainty is inspired by Wittgenstein’s *On Certainty*. This is a collection of remarks that he wrote in the last few years of his life, unrevised because he didn’t have time to revise them. The last few he wrote in the last two days of his life, and he tries to get to grips with cases in which it seems impossible to doubt something and at the same time it also doesn’t seem possible to come up with a reason that would convince someone who didn’t believe the initial claim. So let’s take the famous hand. I’ll tell you, well, this is my hand, it exists, this really is my hand. If now one of you asks me: “Are you really sure that this is your hand? I have serious doubts”, then what could I tell you to convince you? There would be nothing I could tell you that would be

somehow more basic, so that in virtue of that you would say: “Okay, you’re right. Yes, of course that’s your hand, of course that’s a real hand”. So that is the phenomenon.

Wittgenstein, as is of course his general method, doesn’t give us a general account of what it means that something is certain and cannot be doubted. Instead, he discusses many different cases, he takes different examples and he looks at them from different angles. He takes one, he talks about something else and then gets back to the first one and has a new idea about it. I can really recommend reading this book, it’s really nice.

One of his examples is the hand example we discussed. He also has the example that the earth has existed long before I was born (or any of us was born); it didn’t just pop into existence a few days, months, or years ago. Then, he also has examples of the form that the utterance: “My name is Julia Hermann” is certain for me. That is not something I could reasonably doubt, although it is not certain for *you*, because you don’t know me very well. So that’s different, it’s something that is certain for me and for some other people who know me very well (my family etcetera), but not for everybody.

Then, he also has a kind of funny example, which is: “I’ve never been on the moon”. For him, that was something that was certain, because he thought that at his time it was impossible for human beings to go to the moon. It was a completely crazy idea that somebody might have been to the moon, so that was certain. But actually it *was* already possible, he just didn’t know

it. Of course, now we know that some people have been to the moon and more people will go there. That means that something that is certain at one point in time, might not be certain any more at a later point. So there are some dynamics, but this might only hold for *some* certainties and not for others. His examples are very heterogeneous and he says himself towards the end, in one of the last remarks, that he cannot really give one common characteristic. This recalls his concept of family resemblances: he has all these different cases and they have some similarities, but he cannot give us this one account, this feature that they all have in common.

G.E. Moore was already mentioned in the introduction. Many of Wittgenstein’s examples are taken from Moore. Not only from the article “Proof of an External World”², but also from other articles³ where he claims to know a number of things with certainty — for example that he is a human being. Like I would say: “I know with certainty that I’m standing here; that I am a human being; that I have body; that this morning I left my house and came here”, these kinds of things. Wittgenstein criticises Moore’s use of the term ‘I know’ — he says Moore is misusing it. He says this is not really something that we can know; this is not how we normally use the term ‘know’. He says the things that Moore claims to know are actually rather objects of *certainty* than of knowledge. So he contrasts the two, he actually had done so much earlier already in other contexts, but now again, he takes this contrast of certainty versus knowledge.

He writes: “I should like to say: Moore does not *know* what he asserts he knows, but it stands fast for him, as also for me; regarding it as absolutely solid is part of our *method* of doubt and enquiry.”⁴ Now, this deviates a bit from

² G.E. Moore (1959), “Proof of an External World”. In *Philosophical Papers*, edited by G.E. Moore. London and New York: Allen and Unwin, pp. 127-150.

³ G.E. Moore (1959), “A Defence of Common Sense”. In *ibid.*, pp. 32-59. G.E. Moore (1959), “Certainty”. In *ibid.*, pp. 226-251.

⁴ Wittgenstein (1972), *On Certainty*, §151.

what was explained in the introduction to this lecture, because he emphasises that this certainty is not subjective, he doesn't mean a kind of *feeling* of certainty. He wants to be talking about something that is objective in a certain sense. Now you might wonder: "In what sense is it objective?" Well, he says by 'objective' he means that a mistake is 'logically excluded'. And by 'logically excluded' he means, and here he speaks metaphorically — as he often does — about a language game: for someone to be mistaken there must somehow be a place in the language game for that mistake, it must somehow fit, it must fit with the things we already know. He also says that in order to make a mistake "a man must already judge in conformity with mankind".⁵ Of course, today, we would rather say a person *must judge in conformity with humankind*, but I just quote Wittgenstein here.

So, ask yourself: "What would it mean that I am mistaken about the fact that this here is really my hand?" If you think about it, it's hard to make sense of that. I might make a mistake, but then I have to somehow show that I am wrong, and how does that fit? In these cases that he is interested in, it doesn't really fit, there is no place for it in the language game and so the mistake is actually excluded, and in that sense it is objective. It has to do with the rules of the language game or the practice that somehow defines the game or underlies it.

Another characteristic of at least some of these examples that he discusses is that if someone were really to deny an object of certainty we would think of him as either joking; as being polemic for the sake of it; or of course being insane. He often says that we would regard such a person as crazy.

Or, and this is another possibility that we have to name and he also does it: we might think "Okay, he must be a philosopher", because philosophers of course sometimes tend to doubt or deny things that nobody else would. So: we would think someone is insane or a philosopher or something, but we would not think: "Okay, he is wrong, or mistaken, so I will tell him why and we'll do it better next time".

This certainty is 'enacted', as Danièle Moyal-Sharrock has formulated it, at least on the interpretation that I endorse, not the interpretation that certainty should be somehow understood propositionally. I will not go into detail here, but the idea is that the everyday actions of people — how they talk, how they speak — show that they take, for example, the existence of their hands for granted. Every day I use my hands: I shake hands with you; I refer to my hands saying that they're cold, that I have to wash them; etcetera. All of that shows that I don't have the slightest doubt about their existence. I don't worry that they might be a hallucination, an illusion or whatever.

here's the one thing
I should mention:
T this is under normal
circumstances.
Of course, we can

imagine very special contexts, circumstances where it would make sense to doubt the existence of my hands. For example, after an operation where it might have been that my hands have been amputated and I wake up from the narcosis and I see bandages and I have no idea whether my hands are still there, then I can seriously, reasonably, doubt that I still have hands, but not *now*, for example. Now, it wouldn't be reasonable to doubt this.

Now, let's move to moral certainty. The question is: does

something analogous to this phenomenon that Wittgenstein is interested in in these remarks exist in the moral realm? I myself and some other philosophers think that it does. Of course, it is only an analogy and there are also differences, but there is such a moral certainty, something that is similar to Wittgenstein's certainties, what you might call "certainty with regard to the empirical world". And that is what I wrote a book about; first my PhD-thesis and later I turned it into a book.

I do not attribute this view to Wittgenstein. I wouldn't say Wittgenstein actually thought that there was moral certainty and I think almost no philosopher would. What people think is that his later philosophy in general, and *On Certainty* in particular, can really be of help in thinking about issues in ethics and also in meta-ethics. When thinking about justification, knowledge, about doubt in the realm of ethics, it can be really fruitful to read Wittgenstein and somehow take the things he developed there further.

So now I would like to start with an example of what I think would be moral certainty. This is an example by Peter Singer, who probably many of you know. Singer is one of the most famous contemporary philosophers, a utilitarian, who argues for really strong obligations on the citizens of rich countries towards the poor. There is a famous example he uses in his talks and also in his paper "Famine, Affluence and Morality" (1972), and this is the 'pond example'. Singer writes: "If I'm walking past a shallow pond and see a child drowning, I ought to wade in and pull the child out. This might mean getting my clothes muddy, but this is insignificant, where the death of a child would presumably be a very bad thing".⁶

Now, no one in the audience when he gives these talks would raise their hand and say "No-no, no-no, of course

⁵ Wittgenstein (1972), *On Certainty*, §156.

⁶ Singer (1972), "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1/3, 231.

you're not obliged to take the child out in that case, I mean, think about your clothes" – nobody would say that. This is something that everyone takes for granted, it is not something that would come up as a matter of dispute. We would say that the fact that rescuing a child in such a situation is morally required, is really not up for moral debate. That, to speak metaphorically with Wittgenstein, is part of 'moral bedrock'. That is the rock bottom of our moral convictions. Here is a quote from the

Now, Singer, of course, knows that this is taken for granted. That is why he uses that example. He uses it in order to convince people that they have these strong obligations towards the poor, to tell them: "Well, there is a parallel here, you are in somehow the same, or at least a very similar situation with regard to people who are starving far away from you". And whether we have these strong obligations towards the poor is something that people disagree about, right? Here we're sure we have not reached be-

that the wrongness of letting the child die in such a case has the same status as the existence of the Earth: long before any of us were born, or the existence of my hand. Both are objects of certainty and not of knowledge.

Let me just try to give you some more examples, which is a bit tricky, but I will try. Things like: the moral wrongness of killing an innocent non-threatening person (absent special excusing circumstances); the moral rightness of keeping one's promises; the moral goodness of being kind to other people;

the moral badness of acting purely selfishly.

drock, that it is not the point where our spade is turned... I think we can clearly see the difference between the two.

ow, to elaborate a little bit on this analogy that I see.

N Imagine Peter Singer gives a talk and

someone in the audience says: "Well, no, we would not have to rescue the child", then we would not think of that person as somehow having made a mistake and that we could easily convince him by giving some reasons. No, somehow we would wonder: "What is this now?" If that person is not really just joking or provoking, then he must be either sick or a psychopath or something. There must be something seriously wrong with that person, because that person has ceased to judge in conformity with humankind. So I would argue

However, every formulation will be problematic because you will always be able to give counter-examples. So when you try to give best formulations of what is morally certain, it will not work, I believe. I think that is because this certainty is an enacted certainty, it is ultimately not amenable to propositional formulation. So, no proposition can capture the certainty in its whole complexity. Of course we try to formulate it, and especially if we want to talk about it as philosophers we have to somehow put it in the form of a sentence, but we do not have to aim at expressing the certainty completely accurately, that is just doomed to fail. I think that it is simply not a problem that every formulation is problematic.

Here I have a quote by Nigel Pleasants that expresses this enactedness of moral certainty. He is a philosopher at Exeter University and his account of moral certainty is relatively similar to mine.

Philosophical Investigations. He writes: "If I have exhausted the justifications, I have reached bedrock and my spade is turned. Then I am inclined to say: 'This is simply what I do.'"⁷ I think this is very true, also in the moral case. I think, and it's something I'm arguing for extensively in my book as well, that we cannot continue justifying all the way down. Some people think that justification is really one of the most basic practices within ethics or morality, so there has to be this clear foundation, and I think that's simply not true. So, for those of us in particular who are moral philosophers, we have to try to see when we have reached bedrock, and, then, we have to see that now trying to give a further justification just would not make sense. Here, it is not reasonable, because there is no reasonable doubt possible.

⁷ Wittgenstein (1968), *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Third ed. Oxford: Basil Blackwell, §217.

He says: “the certainty of it being wrong to kill an innocent, non-threatening person is manifest in how we live and act, how we respond to particular deaths and killings and in what we say with the ethical propositions that we produce as expressions of sadness and condemnation at such events and acts.”⁸ This points us to the fundamental moral agreement that I was talking about at the beginning: the agreement that has to be there for real disagreement to be possible in the first place. With my approach it is not so much an agreement about basic concepts, as Moody-Adams describes it, but it would be better expressed — again in Wittgenstein’s terms — as an agreement in judgment or an agreement in action. Here, I think, the German original is very important, because in German, ‘agreement’ is ‘Übereinstimmung’, in Dutch that would be ‘overeenstemming’. What is definitely not meant is that people come together and agree on something. My impression is that in English you can only try to describe that. Maybe as some kind of regularity, as an acting in concordance that you see. And I think this kind of agreement is what we have at the most fundamental level.

W hat does this agreement in moral judgments and moral action consist of? Let me give you some examples. It involves how human beings instinctively react to signs of pain. It involves how humans react to their moral education, their moral training and how they evaluate paradigmatic cases of killing, stealing, lying and so forth, once that they have developed moral competence. Wittgenstein himself gives a nice example that is relevant here in another

remark that has been published as *Zettel*. He writes: “to tend, to treat, the part that hurts when someone else is in pain; and not merely when oneself is — and so to pay attention to other people’s pain behaviour” is “the prototype of a way of thinking and not the result of thought”.⁹ I will not now interpret this quote, but I think it is a nice example of what I think is part of this underlying agreement. Humans do this, they have this reaction that somehow belongs to our biological make-up. So part of this agreement in judgments and action is I think due to our biological makeup and part is due to our socialisation, our training. Of course, it is not easy to separate the two. There is this whole big nature-versus-nurture debate and it’s very tricky — ultimately the two are somehow closely related, but both aspects play a big role in this agreement.

Now, we have actually three important concepts that are closely related: i. the concept of this underlying moral agreement; ii. moral certainty; and iii. moral competence or moral training. I argued that there has to be this fundamental agreement. Now imagine what the moral world would look like if there was really fundamental moral disagreement. What could that be? So imagine for example that some people would in the course of their moral upbringing come to care about being kind to other people and not hurting them and so forth, while others would come to care about plants. For example, they would react to a tree losing its leaves in the fall as others would react to a human being that is in pain or to an animal. I think you would have to think of these kinds of differences if you want to imagine what this fundamental disagreement in the sense that I’m using that term would look like. Then

you see actually that there is a lot of agreement (in the sense of the German ‘Übereinstimmung’ or the Dutch ‘overeenstemming’).

Now, I come to the relativistic challenge. N I think when you defend such a view of moral certainty drawing on Wittgenstein, the most important objection is: “This commits you to relativism — you are a cultural relativist”. How do you defend yourself against that? Most philosophers don’t like to be called a relativist, it’s not very popular. First year students usually say “Well yes, I am a relativist,” and more established philosophers say “No, no, no, no, no, I’m not a relativist.” Of course the view is that if moral competence and moral certainty are so closely related to moral training, socialisation, enculturation, doesn’t that then mean that moral certainty is somehow relative to culture? Depending on the cultural context in which you have been brought up, something is morally certain for you. Different groups must then have conflicting certainties and that means that, ultimately, there is this fundamental moral disagreement and not, what I said, this underlying moral agreement.

So what is my response to that? It is that, first of all, moral certainty is simply not relative to culture and my account does not commit me to cultural relativism. What are, at any rate, the alleged examples of moral disagreement that somehow reflect these conflicting moral certainties? You might think about disagreements on the validity of basic human rights. You might think that if you have a dispute between someone from Asia and someone from the Netherlands, it might reveal these conflicting certainties. Now what I think you have to do when you look at these kind of disagreements, is really scrutinise them, and you have to ask what the parties *actually* disagree about. Do they

⁸Pleasants (2009), “Wittgenstein and Basic Moral Certainty.” *Philosophia* 37, 677.

⁹ Wittgenstein (1981), *Zettel*. Translated by G.E.M. Anscombe and G. H. von Wright. Edited by G.E.M. Anscombe and Georg Henrik von Wright. Second ed. Oxford: Blackwell, \$540.

disagree about certain facts, values, do they perhaps see actions under different descriptions? This is important. Then another question is: can one party convince the other or is it impossible to convince the other through reason? And if it *is* impossible: how could one party in other ways be brought to accept the other party's view? Or, what I think is very important in many contexts: are there underlying political interests? Does the alleged moral disagreement only obscure a political agenda? I think this is very often the case. It is not so easy to see how fundamental a disagreement is, and you have to really scrutinise it if you want to find an answer to the question.

Now we go on to my claim that moral certainty is not relative to culture. First of all, of course, we have to ask: what is meant by 'culture'? There are of course many different definitions of culture and scholars disagree what the best is, but let us for this purpose simply take a standard one from the Cambridge Dictionary: "a culture is the way of life, especially the general customs and beliefs of a particular group of people at a particular time." So, the question is: is moral certainty relative to that? General customs and beliefs of a *particular* group at a *particular* time. So if it was relative to that, then it would mean that the moral obligation that people in a certain group at a certain time have, would not be valid for the other. That would mean that every group at every time has their own moral norms, moral standards, from which it follows that we are not allowed to judge another group's practices, and ultimately it amounts to the view that there cannot be real moral disagreement.

So, moral certainty depends, I think, certainly, on two things. It depends on what we might call our 'first nature': somehow our nature. And it also depends on our 'second nature': that which is the result of socialisation, enculturation,

moral training – something that we develop, but what seems natural to us. But it is not natural in the sense that we were born with it. Now, we share our first nature with all other human beings. But this is not the case for our second nature. Nevertheless, I think processes of socialisation and moral training do not coincide with cultures. Because, if you think about it, cultures overlap. Every one of us belongs to many different cultures at the same time. Cultures are constantly changing and this is particularly true of course of our highly globalised world. I think to a certain extent it was always true, but now it's even more true. Cultures are not isolated, confined wholes: think of moral upbringing. If you imagine certain girls, being brought up in a Muslim country, religion might play an important role in their moral upbringing, but of course not the only role. There will be encounters with people who are critical of religion, there will be encounters with women who do not accept the traditional role. Especially if they have access to the internet, they will be able to read certain critical texts, participate in certain discussions, etcetera. So I think that shows that every person somehow, being morally educated, is subject to different influences. Although, of course, there are different degrees.

Another very important question is that of how we understand this moral education or moral upbringing in the first place. I certainly think it is not a matter of teaching someone certain moral rules. That's what rationalist accounts of moral education say, like that of Lawrence Kohlberg, which used to be very influential. But I think it is not like that. Instead it is a complex process and it does not center on particular individuals like parents or teachers, but in

the end it involves society as a whole. That is something that Aristotle has already argued. And if you then ask yourself: "Okay, society as a whole, what does that involve?" I think it certainly transcends national boundaries; society as a whole involves all kinds of different influences. I think that this whole position of cultural relativism presupposes that the question of who is a cultural insider and who is a cultural outsider is easily answerable, which it is not. Just consider a few difficult questions: are the refugees that have come to Europe in the last few years now part of our culture or are they not? What does this 'our' refer to anyway? This is actually something that especially philosophers use all the time: *we*, *our* norms, *our* cultures, *our* intuitions. But who is this 'we', who is this 'our'? It is a question that is now discussed again in Germany: does the Islam belong to Germany? It is anyway a useless discussion, but if you think about it, it is so hard to answer. How do you draw the lines? What are the boundaries of one culture, where does the next culture begin? So, the boundaries are fluid here, and I think all of this counts against this position of cultural relativism.

Let me say, before ending, a few words about this dialogue between cultures. I think that we cannot expect radical differences between the ways in which people are morally brought up in different places, because I think there are two things that constrain possible differences between the moral norms of groups. On the one hand what I called our first nature, and on the other hand the functions that morality fulfils in human life. I am not defending a purely functionalist account of morality but I think it is clear that morality plays a certain role in human interaction. For example, it facilitates cooperation, it reduces violent conflicts. And here, evolutionary accounts of how morality might have developed are really

instructive. So, together with our first nature, these functions constrain possible differences between the moral norms of different groups. And I think, if we wonder about how we can have a fruitful moral dialogue with somebody from a rather different group, one thing that we have to do if we feel like an outsider (although I said it's not easy to say who is an insider

and who is an outsider) we have to look for insiders that criticize certain practices within that group, that culture. Think, for example, of Iranian women who refuse to wear a headscarf. I think very often when we tend to be critical about a certain practice we think is harmful – not in accord with human rights – then there are always people within that

culture that agree with us, that are also against it, that oppose it or are critical.

So, in order to be able to have some time for questions I will stop and I will drop the conclusion, which you can perhaps think for yourself. Wittgenstein always wanted his audience and his readers to think things further for themselves.

DAPHNE RIEKEN

BUITENSTE BINNEN KIJK, HET SCHEMERT

Het is een openingsscène zonder reserves. Drie dansers. Een podium verdeeld in twee vlakken. Het ene helwit, het andere over-
schaduwd door een bladerpatroon. In het donker zien we alleen de omtrekken van een lichaam op de grond. In het wit ligt nog een danser, de derde benadert haar terwijl het geluid aanzwelt. Ze stapt op haar borst als een demoon in een achttiende-eeuwse nachtmerrie. Maar als ze door haar hurken gaat verandert er iets. Ik zie een tederheid, vol liefde strekt ze haar handen uit naar het gezicht van de danser onder haar.

Zwart en wit, leven en dood, schepping en ondergang – de voorstelling *Have I Been Here Before?* (2016) van choreograaf Marie Goeminne zit vol contrast. Wat volgt na de opening is een scène die door de dansers de geboorte wordt genoemd. Een nieuw begin. Nog niet zo heel lang geleden was ik zelf bij de geboorte van een mens. En terwijl ik vol spanning afwacht op het moment dat ik zijn handje vast kan houden, word ik voor de

vraag gesteld: wanneer begin je te bestaan? Alles is er al, je hoofd, je voeten, je ogen, je eerste haar (alleen je navel ontbreekt). Maar je bent er nog niet, niet echt. Waarschijnlijk besta je op het moment dat je longen zich vol zuurstof zuigen, het moment waarop je je stem laat horen? En toch, als het dan eindelijk zover is en ik het handje van mijn neefje in de mijne voel, heb ik het gevoel alsof hij er nog niet helemaal is. Alsof hij nog moet oxideren.

Na de voorstelling van Goeminne zegt iemand uit het publiek dat er in de voorstelling een soort oervorm van leven schuilt. Een begin, de kleinste vorm van leven waar alles al in zit. Een ander zag juist het einde van de wereld, een ten onder gaan van de mens aan de kracht van de natuur. De dansers worden onderdeel van alles wat organisch is. Ze worden vergeleken met wormen, met eencelligen. Of met androids of cyborgs. In de projectie van het witte vlak op het podium zit een raster. Het lijkt de lichamen van de dansers terug te brengen tot iets mathematisch. Alsof je in een gemedialiseerde wereld zit, als het ware in het

internet geraakt bent.

Een virtueel lichaam. Licht daar een opdracht voor hedendaagse dans? Kan in dans onderzocht worden wat er gebeurt zodra het lichaam online komt? Je eigen lichaam in foto's en video's. Die circuleren zonder dat je er weet van hebt bijvoorbeeld. Of oude foto's die je ooit online zette toen je nog niet precies wist wat internet inhield. Dat lichaam blijft, waarschijnlijk langer dan degene die het representeert. Ook na je dood leeft je beeltenis voort. Als een geest spook je nog rond in de krochten van het internet.

Maar dat lijf van vlees en bloed is sterfelijk. En altijd dichtbij. Ook als je je ogen dicht doet, weet je waar je voeten staan en waar je handen zich begeven. Het is lastig in taal te omschrijven wat deze fysieke ervaring van de voorstelling inhoudt. Het is in ieder geval meer dan de contrasten die ik hierboven beschrijf, het gaat over meer dan leven en dood. Het is een gevoel dat zich afspeelt, waar een verloop in zit, een geschakeerde ervaring. Want in de contrasten die Goeminne creëert ontstaat een

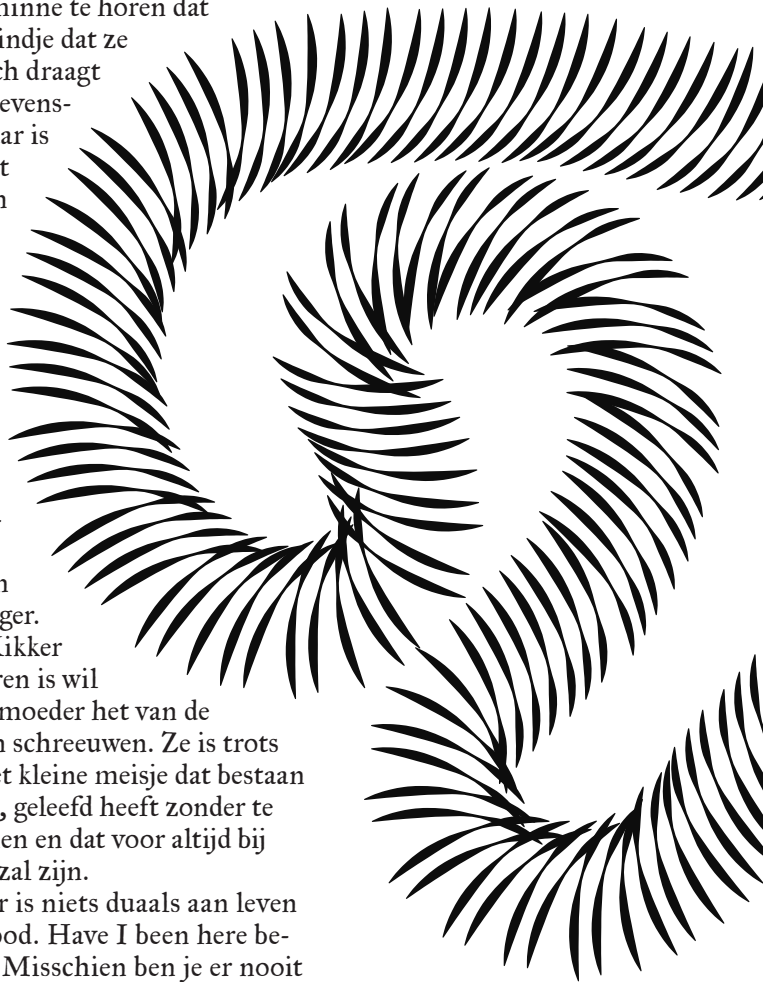
spanning. Niet omdat ze sterk tegen elkaar afsteken, zoals het zwart-wit op het podium. Maar juist omdat er een gradatie in zit. Omdat er een soort schemer ontstaat waarin vormen in elkaar overgaan en je niet meer precies kunt herkennen waar het ene begint en het ander eindigt.

Wanneer het over leven en dood gaat, over schepping en ondergang, dan jagen deze overgangen angst aan. Alles wat ik buiten wil houden, zit al in mij. De dood is zoiets absoluuts dat je een duidelijke scheidslijn verwacht tussen het leven en de dood. Een duidelijk en prachtig pril begin, wanneer je voor het eerst je longen vol zuurstof zuigt. En het eindigt bij je laatste adem. Maar als ik naar die verdwaalde foto's van mezelf op het internet kijk dan weet ik, zij is er niet meer. Ik zou willen dat ik haar nog kon ontmoeten, dat mijn huidige geliefde haar kon ontmoeten. Maar iets van mij is al opgehouden te bestaan.

Tijdens de laatste try-outs van de voorstelling krijgt

Goeminne te horen dat het kindje dat ze in zich draagt niet levensvatbaar is en dat het in haar buik zal sterfen. Ze is dan tweeëntwintig weken zwanger. Als Kikker geboren is wil haar moeder het van de daken schreeuwen. Ze is trots op het kleine meisje dat bestaan heeft, geleefd heeft zonder te ademen en dat voor altijd bij haar zal zijn.

Er is niets duaals aan leven en dood. Have I been here before? Misschien ben je er nooit weggegaan.



RENÉE VAN RIESSEN

BUITEN ZICHZELF, OF HOE EEN ZIEL VAN ZICHZELF KAN WORDEN BEVRIJD

I k wil met jullie stilstaan bij het idee wat het is buiten zichzelf te zijn – iets dat direct verbonden is met het thema dat voor dit festival gekozen is: ‘buitenstebinnen’ of ‘binnenstebuiten’. Het is een heel intrigerend thema, waar je lang over zou kunnen peinzen, omdat het verbonden is met de oude tegenstelling in de filosofie tussen ‘binnen’ en ‘buiten’. Dat is de tegenstelling waarvan Derrida ergens zegt dat

het natuurlijk een metafoor is, een manier van spreken, maar dat wel één van de meest fundamentele metaforen, even fundamenteel als bijvoorbeeld de lichtmetafoor. Zonder de lichtmetafoor kunnen we eigenlijk niet filosoferen; alle filosofen maakt er gebruik van: van Plato's idee van het goede, voorgesteld als een zon - dé bron van licht bij uitstek - tot onze gedachte dat denken ‘verlicht’ zou moeten zijn om echt denken te mogen heten. Maar waar staat dat licht eigenlijk

voor? Iets vergelijkbaars kun je je afvragen bij de metafoor van binnen en buiten. We gebruiken die woorden om onszelf een binnenwereld toe te schrijven (het innerlijk), terwijl we ons ook kunnen richten op wat ‘buiten’ is. Maar wat bedoelen we dan in feite met woorden als ‘binnen’ en ‘buiten’? En hoe scheppen die metaforen op hun beurt de werkelijkheden waar wij het over hebben? ‘Binnen’ is dikwijls een aanduiding voor onze innerlijke wereld als een binnenwereld

waarin we bij onszelf zijn: de wereld van het zelf, de psyche of de ziel. Of die ziel nu bestaat of niet, het is duidelijk dat het beeld van een binnenwereld nodig is om überhaupt over de ziel na te kunnen denken. Ook als Descartes spreekt over het ‘ik’ als een denkend ding, is dat denkende ding onderscheiden van alle andere dingen, van de zichtbare dingen die je kunt voelen, aanraken en waar je je aan kunt stoten.

Zichtbare dingen onderscheiden zich van de wereld die we ervaren als innerlijk en als binnenwereld.

Toch is het niet altijd eenvoudig om precies te zeggen wat ‘binnen’ en ‘buiten’ inhouden. De buitenwereld kan zich immers nestelen in ons innerlijk. In de opvoeding en de taalverwerving is het zelfs de bedoeling dat dit gebeurt. Ook in de vorm van trauma's bijvoorbeeld (het woord trauma betekent letterlijk ‘verwonding’) kan de buitenwereld diep ingrijpen in het innerlijk. Het buitenste komt dan binnen op een tamelijk onvriendelijke en harde manier die om genezing vraagt. Opgroeien in een gewelddadige omgeving kan een vorm van trauma veroorzaken, net als armoede of onderdrukking. Deze trauma's laten sporen na in de werkelijkheid die wij zo knus en vriendelijk de ‘binnenwereld’ noemen. Dit voorbeeld laat zien dat buiten en binnen niet strikt gescheiden zijn, maar dat er een duidelijke relatie tussen de buiten- en de binnenwereld is.

In de klassieke filosofie werd al gedacht dat er een aansluiting nodig is van binnen op buiten, van de binnenwereld op de buitenwereld. Dat is waar het om draait in het denken van Plato. De Ideeënleer van Plato is eigenlijk een leer van de criteria, waarbij de ideeën staan voor

criteria of vormen waarop ons denken zich zou moeten richten. De Ideeën zijn in de visie van Plato dan ‘buiten’ - radicaal buiten: ideeën worden in het platonisme niet opgevat als producten van ons eigen denken. Een centrale vraag die bij Plato steeds terugkeert - en bij Socrates eveneens - is de kwestie hoe wij als mens een relatie kunnen leggen met deze Ideeën die buiten ons om bestaan en het fundament van de werkelijkheid vormen. Die vraag kan alleen maar opkomen als Ideeën geen voortbrengsel van ons innerlijk zijn, maar als ze een zelfstandige positie in de ontologie hebben, buiten ons. De filosofie van Socrates, Plato en later ook Aristoteles is dan ook georganiseerd rond de vraag hoe er een relatie kan ontstaan tussen mijn binnenwereld - de wereld van de menselijke geest - en die buitenste buitenwereld van de Ideeën die van ons denken verschilt en er toch op de één of andere manier essentieel voor is.

Maar het kan ook omgekeerd. Het ultieme zijnsprincipe, die Ideeën, kun je je ook voorstellen als radicaal binnen. Dat is wat we veel later in de ideeëngeschiedenis zien, in al die vormen van filosofie waar het ‘ik’ niet zomaar een vergankelijk ‘ik’ is, maar een goddelijk ‘ik’, een god in het diepst van onze gedachten. Jullie kennen misschien het gedicht

¹⁰ Kloos, W. (1894), *Sonnet V uit Verzen*, Versluys, W., Amsterdam 1894.
DOI bij DBNL: kloos003verz01_01.

van Willem Kloos dat begint met de regel: “Ik ben een God in het diepst van mijn gedachten...”¹⁰ – eigenlijk brengt hij daarmee het uitgangspunt van de idealistische filosofie onder woorden: de werkelijkheid van het bewustzijn en van de menselijke vrijheid is uiteindelijk een goddelijke werkelijkheid. Daaruit komt alles voort. Het idealisme en Kloos kijken daarmee op een andere manier aan tegen de relatie tussen ‘binnen’ en ‘buiten’ dan Plato. Voor hen zit het goddelijke binnen in ons.

Bij nader toezien blijkt de opvatting dat het goddelijke in ons is op een bepaalde manier ook aanwezig in de filosofie van Socrates en Plato. Socrates zag zelfkennis namelijk als een onmisbare toegangspoort tot de wereld van de waarheid en van de Ideeën. En als dat zo is, dan moet er minimaal een verwantschap zijn tussen binnen en buiten, tussen wat ik denk en wat de ultieme waarheid is, tussen menselijke gedachtenwereld en Ideeënwereld. In dit opzicht hinkten Plato en Socrates op twee benen, ze spraken met twee stemmen. Enerzijds zeiden ze dat er een verwantschap is tussen de Ideeënwereld en de menselijke gedachtewereld, anderzijds spreekt Socrates zo nu en dan over een goddelijke *Daimoon* die hem overvalt als een Ander, een stem van buiten, die hem tot de orde roept en raad geeft. Die *Daimoon* is een andere buitenwereld dan de Ideeënwereld. Want bij Plato kunnen de hoogste Ideeën verwant zijn aan een innerlijk, maar ze zijn radicaal buiten. Dat onderstreept de verhevenheid van die Ideeën, hun goddelijkheid, hun transcendentie.

In het neoplatonisme, dat vele eeuwen later op Plato volgt, worden Ideeën zo goed als onbereikbaar. Dan moet je een mystieke extase uitoefenen om dat radicale transcendente te bereiken. Dat standpunt is in feite voorbereid door Plato zelf, die in een mooie dialoog in de *Phaedrus* het heeft over de liefde - de ‘mania’, de liefdesextase of razernij. Waanzin

verschijnt hier als extase: een hogere staat van de ziel. In deze dialoog zegt Plato dat de extatische ziel niet meer redelijk is, maar aan zichzelf ontsnapt, van zichzelf bevrijd is. In extase gaat de ziel zichzelf te buiten en komt hij in contact met wat Plato ‘Ideeën’ noemt, met name de Idee van de schoonheid. Dus buiten zichzelf zijn is ook een goed uitgangspunt – in het platonisme althans – om in contact te komen met het radicale ‘buiten’.

Wat is er dan buiten zichzelf? Het is de ziel. En wat wordt er achtergelaten als de ziel ‘buiten zichzelf’ geraakt? Zou dat misschien het lichaam kunnen zijn? Bij Plato lijkt dat in elk geval wel aan de hand te zijn. In feite beschrijft hij twee bewegingen van die ziel: de eerste heeft het karakter van een val (waarmee ze in het lichaam terechtkomt) en de tweede is de beweging naar boven, die de ziel weer doet belanden in de wereld waarmee ze de meeste verwantschap heeft: de spirituele wereld. Vreemd genoeg keert deze verhouding tussen lichaam en ziel, waar we langzamerhand van verlost dachten te zijn, terug in een twintigste eeuws gedicht van de Nederlandse dichter Ed Hoornik. Dat gedicht gaat over de werkwoorden ‘hebben’ en ‘zijn’. Misschien kennen jullie het wel, maar het is altijd leuk om het even te bekijken en te lezen omdat er zo verrassend veel platonisme in voorkomt.

OP SCHOOL STONDEN ZE OP HET BORD GESCHREVEN.
HET WERKWOORD HEBBEN EN HET WERKWOORD ZIJN;
HIERMEE WAS TIJD, WAS EEUWIGHEID GEGEVEN,
DE ENE WERKLIJKHEID, DE ANDRE SCHIJN.

HEBBEN IS NIETS. IS OORLOG. IS NIET LEVEN.
IS VAN DE WERELD EN HAAR GODEN ZIJN.
ZIJN IS, BOVEN DIE DINGEN UITGEHEVEN,
VERVULD WORDEN VAN GODDELIJKE PIJN.

HEBBEN IS HARD. IS LICHAAM. IS TWEE BORSTEN.
IS NAAR DE AARDE HONGEREN EN DORSTEN.
IS ENKEL ZINNEN, ENKEL BOTTE PLICHT.

ZIJN IS DE ZIEL, IS LUISTEREN, IS WIJKEN,
IS KIND WORDEN EN NAAR DE STERREN KIJKEN,
EN DAARHEEN LANGZAAM WORDEN OPGELICHT.

en prachtig gedicht in sonnetvorm. De werkwoorden ‘hebben’ en ‘zijn’ worden uitgelegd aan de

hand van het lichaam (de hardheid, het aardse, het lichamelijke) en de ziel. De ziel is die andere buitenwereld, waarin we al kijkend naar de sterren langzaam worden opgelicht, om zo in een andere wereld terecht te komen. We worden dan lichter volgens Hoornik, en we gaan licht ontvangen terwijl we eerst zwaar waren door het aardse. Dit aardse laten we achter ons.

Het is vreemd, maar ook bijzonder dat een moderne dichter als Hoornik zoveel platoonse metafysica in zijn gedicht verstoppt. Het binnenste reist bij Hoornik naar het meest wijde buiten: het zijn, de sterren, de wereld van het licht. Wie zich wil bevrijden van de zware lasten van het gewone leven moet ziel worden. Maar betekent ‘ziel worden’ ook niet sterven, de scheiding tussen ziel en lichaam? Plato drukt het in elk geval wel zo uit, en hij voegde eraan toe dat dát filosoferen is: leren sterven. Ook in dat opzicht is het gedicht van Hoornik heel Platoons. Het binnen reist naar buiten om daar aan zijn einde te komen of erin op te gaan.

Er is een andere Nederlandse dichter, Martinus Nijhoff, bij wie je precies het omgekeerde vindt. Ik wil nu even kijken naar een fragment van een gedicht dat *Het veer* heet. Voor wie het niet kent: *Het veer* gaat over de terugkeer naar de wereld van de gestorven martelaar Sebastiaan. Hij is gestorven maar hij heeft nog niet helemaal de overgang naar de volgende wereld gemaakt. Hij zou eigenlijk moeten oversteken, de doodsrivier moeten overgaan, maar dat gebeurt niet. In

plaats daarvan kijkt Sebastiaan door een raam, waar hij een vrouw ziet bevallen. Hij beseft dat er die nacht een kind geboren zal worden. Nadat de geest van Sebastiaan - 'schaduw' in het gedicht - dit ziet, spijt het hem dat hij zich tijdens zijn leven niet wat meer met het lichaam verbonden heeft. Ik vind de verzen uit deze scène zo prachtig!

STILTE ALS EEN EERSTE DAG, EN DAARIN STOND
SEBASTIAAN, DE SCHADUW, ZEER BEVREEMD
DAT HIJ, TOEN HIJ NOG STERFLIJK WAS, ZIJN HOOP
STELDE OP EEN HEIL VERHEVENER DAN DIT
THUISKOMEN IN EEN SLAPEND VRUCHTBEGIN,
DAT HIJ BEGEERDE NAAR DE GEEST TERWIJL
HET WONDERBAARLIJK LICHAAM IN DEN TIJD
HEM GANS BEWOONDE,

EN DAT WIE STIERF EERST ZAG
HOE DIEPER 'T BLOED IS DAN DE HEMEL HOOG;
DAT HIJ GEEN ZOON HAD, KWELDE HEM, DAT HIJ
VERZUIMD HAD, VÓÓR HIJ OPSTEEG, VAN ZIJN JEUGD
IETS HIER TE LATEN, WAKEND; DAT HIJ THANS
UIT EEN ONVRUCHTBAAR GRAF DE BARRE TOCHT
NAAR DE OVERZIJDE AANVAARDEN MOEST,
EEN BLINDE ZON VOELEND OP ZIJN HAND,
OP GOED GELUK.

Het is een fragment uit een veel groter gedicht, maar de teneur is wel duidelijk. Het spijt hem dat hij niet wat meer aandacht aan die lichamelijke besteed heeft, dat hij zo in ascese geleefd heeft. Hij vindt van zichzelf dat hij te veel naar de geest begeerd en geleefd heeft. Waar Hoornik ziel en lichaam tegenover elkaar zet en de waarde van de ziel ('zijn', 'luisteren' en 'wijken') met die van het lichaam contrasteert ('hebben', 'bezitten', 'hardheid'), daar doet Nijhoff heel verrassend iets anders. Via Sebastiaan maakt hij de lezer ervan bewust dat de ziel niet op zichzelf kan bestaan. Het zielsbestaan van Sebastiaan, dat is maar een schaduwbestaan. En nu Sebastiaans ziel van zijn lichaam is losgemaakt, bestaat hij eigenlijk niet meer. Hij is gestorven. Het sterven is - dat zei Plato al - een bevrijding van de ziel uit het lichaam, uit de gevangenis van het lichaam. Maar aan de hand

van *Het veer* kun je je afvragen of dat lichaam wel een gevangenis was.

Nu lijkt het erop dat ik de tegenstelling 'binnen' en 'buiten' terug ga brengen tot de oppositie 'ziel' en 'lichaam'. Een gangbare oplossing is dan om te zeggen dat die twee helemaal niet aan elkaar zijn tegengesteld, maar dat deze tegenstelling een Cartesiaanse

vergissing is. Wij zouden die vergissing nu achter ons hebben gelaten. In de 21e eeuw - of in de 20e misschien al - zouden we wijzer zijn geworden. We zouden namelijk deze tegenstelling kunnen oplossen door uit te gaan van een samenstelling tussen de twee termen: een geïncarneerd bewustzijn

of een belichaamde ziel. Het dualisme van lichaam en ziel zou dan passé zijn.

Deze gedachte lijkt mij echter een vergissing, gezien in die gesuggereerde oplossingen, geïncarneerd bewustzijn of belichaamde ziel, die tegenstelling blijft bestaan. Je komt er niet zo makkelijk vanaf. Dat maakt duidelijk dat er eigenlijk nog steeds een probleem is. Dat is precies het probleem van 'binnen' en 'buiten'. Het probleem heeft te maken met de vraag hoe 'binnen' en 'buiten' zich tot elkaar kunnen verhouden (zoals ook gevraagd wordt in het thema van dit festival). Want als je goed kijkt, dan zie je dat je beide categorieën onmogelijk tot elkaar kunt reduceren. Dat is wat mij bezighoudt. Misschien is de onherleidbaarheid van binnen tot buiten en vice versa het eigenlijke raadsel van de verhouding tussen lichaam en bewustzijn. Gevolg van deze onherleidbaarheid is dat je

ziel of bewustzijn of menselijke binnenwereld onmogelijk kunt reduceren tot hersenen, neuronen of de werkingen van het brein. En dat je aan de andere kant het lichaam niet kunt terugbrengen tot iets wat ontspruit uit het geestelijke, zoals de idealistische filosofen in de 19e en 20e eeuw plachten te denken.

Descartes had daarom mijns inziens wel degelijk een probleem te pakken toen hij aan het begin van de moderne tijd 'ziel' en 'lichaam' uit elkaar joeg. En dat wordt misschien wel het meest duidelijk op het snijpunt van de verhouding van geest en stof in het menselijke bestaan. Wanneer wij, zoals gezegd wordt, tot stof wederkeren, of, anders gezegd, de geest geven. Het is merkwaardig dat beide uitspraken metaforen zijn voor sterven. Wij bestaan dan wel uit moleculen, maar sterven is in onze beleving toch iets anders dan een wijziging in ons moleculaire bestaan. Bert Keizer, de filosoof-arts, heeft zich veel met dit probleem bezig gehouden en noemt het precies de onbegrijpelijke kant van de geneeskunde. Moleculen zijn niet sterfelijk; mensen wel. Onze sterfelijkheid heeft dus meer te maken met de binnenkant van het bestaan (de beleving) dan met de natuurwetenschappelijke uitdrukking van wat er in de buitenwereld gebeurt met onze lichamen. Sterfelijkheid is dan het aanrakingspunt bij uitsteking tussen binnen en buiten. Het wordt de toegangspoort, bij sommige denkers, voor een filosofie van de subjectieve beleving, die niet zomaar alleen subjectief is.

oe hangt deze innerlijke beleving samen met de sterfelijkheid? En hoe raken via die beleving 'binnen' en 'buiten' op elkaar aangesloten op een nieuwe manier? Om dat te bekijken ga ik nu te rade bij twee filosofen die mij veel te denken hebben gegeven. De eerste is Kierkegaard en de tweede Levinas.

O m te beginnen bij Kierkegaard. Hij was een groot bewonderaar van Socrates. Als jonge man schreef hij dat hij verlangde naar een idee om voor te leven en voor te sterven. Of liever: hij merkte dat hem dat ontbrak. Ik citeer: “Waar het mij eigenlijk aan ontbreekt is met mezelf in het reine te komen over wat ik moet doen, niet wat ik moet weten, behalve voor zover weten aan iedere handeling vooraf gaat. Het komt erop aan mijn bestemming te begrijpen, te zien wat de godheid eigenlijk wil dat *ik* doe.” ‘Ik’ is in dit citaat niet voor niets cursief gedrukt. Want Kierkegaard is in deze vroege aantekening, net als in veel van zijn filosofisch werk, niet op zoek naar een waarheid in het algemeen maar naar een inzicht: het idee dat voor Søren Kierkegaard zelf waarheid kan zijn. Het gaat erom, vervolgt hij dan, een waarheid te vinden die voor *mij* waarheid is, een idee te vinden waarvoor ik wil leven en sterven.

Kierkegaard was een socraticus die dat niet blijven kon. Hij probeerde zich een weg te banen uit het Socratische denken naar een andere opvatting van waarheid, een opvatting die meer met hartstocht te maken had dan met redelijkheid. Hartstocht, pathos, dat is wat bij Kierkegaard centraal staat. Maar wat hij overnam van Socrates was de gedachte dat de binnenwereld onze menselijkheid bepaalt. Het draait om de ziel. Kierkegaard noemde dat ‘het subjectieve’, en in het subjectieve draait het om het individuele, om individualiteit. Zelfkennis is voor Socrates en Kierkegaard nooit abstracte kennis. Het betreft kennis van een uniek en individueel persoon: het ik. De betekenis daarvan hangt voor Kierkegaard samen met de waardering voor subjectiviteit. Hij benadrukt dat ervaringen, gedachten en voorstellingen per individu zeer verschillend kunnen zijn, en desondanks (of misschien

zelfs daardoor) betekenisvol. Het valt mij altijd op in het lezen van literatuur hoe je niet in aanraking komt met het algemene maar met het bijzondere: met het perspectief van één persoon. Daarom haal ik gedichten aan, omdat een dichter daarin zijn eigen perspectief overbrengt. Het is alsof er een luikje open gaat naar het hoofd van iemand anders en je zo naar binnen kunt kijken. Bij Proust, als hij de binnenwereld van zijn hoofdpersoon Swann beschrijft, bij Karl Ove Knausgård als hij schrijft over het conflict met zijn vader. Zo staat ook Kierkegaards filosofische werk – dat tegelijkertijd heel literair werk is – in het teken van het bevestigen van de onherleikbaarheid van ieders innerlijk. Juist daarin schuilt onze menselijkheid. Innerlijkheid is ook de oorsprong van het vermogen om bezield te zijn, hartstochtelijk te zijn. Voor Kierkegaard zat dat vermogen nog het meest verscholen in de religie. “Religie,” zegt hij, “is een zaak van hartstocht”. God is de gebeurtenis van het mens- worden. Ik citeer nu een heel merkwaardige passage: “God werd mens. Er rest de gelovigen niets anders dan zich daar subjectief en hartstochtelijk toe te verhouden.” Met andere woorden, het is een waarheid die waarheid voor *mij* moet worden. Zo niet, dan blijft zij nietszeggend.

Die hartstocht is het grondthema van Kierkegaards prachtige boek *Vrees en beven*, waarin de aartsvader Abraham centraal staat. Abraham is in *Vrees en beven* een merkwaardig figuur. Hij is een religieuze held die enorme communicatieproblemen heeft. Hij staat namelijk voor het probleem dat hij zijn zoon Isaac moet offeren, maar dat hij niet kan vertellen waarom dat nodig is. De noodzaak of drang tot offeren komt van Abrahams verhouding tot een volstrekt ‘buiten’ waartoe hij in de loop van zijn levensgeschiedenis een verhouding heeft gekregen. Dit ‘buiten’ heeft in het verhaal

de naam ‘God’. Aan God wil Abraham gehoorzamen, ofschoon hij niet weet waarom.

Waarom vraagt God hem zijn enige zoon te offeren? Abraham spreekt er niet over met Sarah, zijn vrouw, en evenmin met de knecht Eliëzer, die hem op de reis naar de offerberg vergezelt. Waarom spreekt Abraham niet? Dat is in feite de centrale vraag waar Kierkegaard zich in *Vrees en beven* mee bezighoudt en waar hij je ook in betreft als je het boek leest. Waarom dat zwijgen? Omdat de daad die Abraham wil stellen er een is die buiten de gewone menselijkheid valt, buiten het sociale gebeuren, buiten de ethiek zelfs, buiten de goedheid. Het offer dat Abraham bereid is te brengen is geen middel om God tevreden te stellen. Hij kan zijn voornemen daarom niet uitleggen zoals Agamemnon dat wel kon toen hij zijn dochter Iphigeneia moest offeren. Agamemnon zei toen dat het nodig was zijn dochter te offeren om de toorn van de goden tegemoet te komen. Hij had gehoord dat de goden vanwege een eerdere misstap van hem de wind expres uit een verkeerde hoek lieten waaien, zodat hij met zijn schepen niet naar Troje kon varen om te vechten. Het offeren van Iphigeneia was dus een hard gelag, maar wel noodzakelijk in het landsbelang. Het offeren heeft in dit geval een bepaald doel, en Agamemnon kan het daarom duidelijk verantwoorden. Dit is bij Abraham niet het geval.

D e verhouding tot het ‘buiten’, God genaamd, is voor Abraham zo essentieel dat hij er alles voor wil opgeven. Kierkegaard keurt dit niet goed, want we zijn inmiddels aan gene zijde van goed en kwaad. In plaats daarvan zegt Kierkegaard alleen dat Abraham daadwerkelijk religieus is. Abraham suggereert dat het innerlijk iets van deze religieuze hartstocht nodig heeft om echt innerlijk

te zijn. Kierkegaard verbindt dus hartstocht met individualiteit. Abraham is een religieus mens maar met name ook een religieus individu. Kierkegaard verbindt die individualiteit behalve met hartstocht ook met sterfelijkheid. Het is volgens Kierkegaard de sterfelijkheid die ons pas echt kan leren wat het is om individu te zijn.

Bij Plato en Socrates is de ziel nog erg verbonden met kennis: opdoen van kennis over de werkelijkheid, over de Ideeën, over jezelf. Filosoferen is dan een oefening in het sterven. In die oefening gaat de filosofische ziel volgens Plato de strijd met de dood natuurlijk glansrijk winnen. Dan komt de ziel eigenlijk bij de onsterfelijke kern. Die kern beweegt je dan terug – net als in het gedicht van Hoornik – in de richting van de eeuwige Ideeën. Dat is het klassieke idee van sterven. Sterven is niets. We kunnen het overwinnen door volledig ziel te worden en ons op die zielsmatige kern terug te trekken.

B ij Kierkegaard – en dat is heel opmerkelijk – is die uitweg afgesloten, doordat hij de sterfelijkheid

veel radicaler opvat. Dood is werkelijk het einde voor Kierkegaard. Let wel: voor de *christelijke* denker Kierkegaard, want christen probeerde hij zijn hele leven te zijn. Hij dacht dat het niet mogelijk was, maar deed wel een eerlijke poging. Christendom valt bij Kierkegaard dus helemaal niet samen met het geloof in een onsterfelijke ziel. Integendeel: Kierkegaards gedachte over het sterven betrof niet een eeuwige kern die we als het gravitatiecentrum van het zichzelf-zijn kunnen zien en die de dood overwint. De radicale eindigheid van het bestaan verhindert dat. Kierkegaard neemt die eindigheid heel serieus en beschouwt het vermogen om die sterfelijkheid van binnen te beleven als de belangrijkste

leerschool van het bestaan. Want het zijn niet de moleculen die sterven; het is een beleving. Daarmee neemt hij afstand van Plato, die vooral vanuit theoretische kaders over dood en eindigheid nadacht.

Het gaat Kierkegaard niet om kennis van het wezen van de dood, maar om de ervaring van de dood. Die ervaring, zegt hij, zou ons iets van het leven kunnen leren. Sterker nog, de dood zou een leermeester kunnen worden. Hij zou zelfs macht over het leven kunnen uitoefenen in die gedaante van leermeester. Maar dan komt het erop aan de dood – en hoe merkwaardig is dat? – innerlijk te beleven en niet van buitenaf. Zolang filosofen, zegt Kierkegaard, zich theoretisch tot de dood blijven verhouden en steeds blijven vragen naar de aard van de dood, zullen ze nooit aankomen bij de vraag: hoe wordt de dood beleefd? Uiterlijk spreken over de dood zal moeten overgaan naar een innerlijk spreken. En dat laatste heeft dus geen betrekking op ons *praten over* de dood, maar op de eigenlijke opgave zichzelf te denken als dood temidden van de levenden.

Kierkegaard heeft een aantal toespraken geschreven voor grote gebeurtenissen in het leven: bij een geboorte, bij het huwelijk, en bij een graf – waarin hij probeert te verwoorden hoe je jezelf als dood kan denken in het leven. Hij zegt dat de ernstige gedachte aan de dood de mensen terug leidt naar het leven. Het gaat Kierkegaard dus om het leven, maar dat leven krijg je via de gedachte aan de dood. Waarom leidt deze gedachte mensen terug naar het leven? Omdat die hen de vraag laat stellen wat voor leven het is dat ze leiden. Op die manier wordt de dood een leermeester, een leraar voor het leven. En dan is hij te vergelijken – dat zijn de grote verbanden voor mij – met de leraar Socrates die ook sterven moest, en die mensen

naar hun individu bracht, naar wat ze eigenlijk waren, naar een individuele relatie tot de waarheid.

us even samenvattend: wat is voor mij nu Kierkegaard? Wat neem ik ervan mee in het denken over binnen en buiten? Kierkegaard is voor mij de filosoof die erin slaagt om op een hele eigenzinnige en verrassende manier de innerlijkheid en de lichamelijkheid met elkaar te verbinden via het fenomeen van de sterfelijkheid. Het innerlijk is voor hem niet gekenmerkt door redelijkheid. We zijn niet in de eerste plaats theoretische wezens. De nadruk ligt op de hartstocht, op de passionele verbondenheid met een idee om voor te leven en te sterven. In die hartstocht valt het innerlijk niet samen met zichzelf, maar wordt het gevaarlijk naar buiten gelokt (denk aan Abraham) door een idee, een levenswaarheid, die tegelijk een waarheid kan zijn om voor te sterven. In de hartstocht wordt de ziel van zichzelf bevrijd. Deze vrijheid is het effect van het nastreven van een waarheid die alleen maar subjectief kan zijn, die men niet met anderen kan delen. En toch – en dat is het paradoxale van Kierkegaard – is er geen enkele filosoof geweest die in zijn hele leven zo onophoudelijk geschreven heeft om dat niet-communicerbare te delen, met pseudo-niemen, vertellingen en paradoxen. Het was de oorsprong van zijn schrijfdrang, die daarom paradoxaal genoemd kan worden.

Tenslotte wil ik kijken naar Levinas: hoe ziet hij de aansluiting van ‘binnen’ op ‘buiten’? En hoe ziet bij hem de van zichzelf bevrijde ziel eruit? Het eerste grote boek dat Levinas schreef – misschien kennen jullie de titel: *Totalité et Infini*¹¹ – gaat ook over het ‘buiten’. Dat verradt de ondertitel al – *een essay over de exterioriteit* – maar ook een van de eerste zinnen: “het ware leven is buiten”. Meent

¹¹ Levinas, E. (1961), *Totaliteit en oneindigheid - een essay over de exterioriteit*.

Levinas nu echt dat het ware leven elders is? Het is eerder de grondtoon van het klassieke metafysische denken zoals we die terugvinden bij Plato, en later ook in het christendom met zijn verlangen naar het hiernamaals: 'hier beneden is het niet'. Het was Nietzsche die deze voorstelling van zaken bekritiseerde door te stellen dat het een manier is om de aarde en het concrete leven te verachten. Hij riep metafysici en christenen daarom op trouw te blijven aan de aarde.

H et probleem waar Levinas worstelt in *Totalité et Infini* is precies dit: is het mogelijk de metafysica te blijven beoefenen terwijl je tegelijkertijd de aarde trouw blijft? Want wanneer je zegt dat het ware leven elders is, dan ben je de aarde, het hier en nu, ontrouw. Levinas plaatste het 'ware leven' dan ook niet helemaal buiten ons. Maar hij kan zich ook niet vinden in de voorstelling van Nietzsche, die zegt dat er geen toekomst is voor metafysica, omdat de gedachte aan zo'n 'buiten' op een illusie berust; en dat waarheid en goedheid illusies zijn waarmee we proberen te ontsnappen aan het werkelijke leven dat een voortdurende terugkeer is van hetzelfde, en dus nergens een uitweg biedt. Alles wat we beleven valt onder één en hetzelfde regime.

Levinas is het daar niet mee eens, en dikwijls presenteert hij zijn denken over de Ander als een ontsnapping aan de tragedie waarmee we aan onszelf vastzitten. De exterioriteit, dat wat buiten ons is - zie ook de ondertitel van *Totaliteit en Oneindigheid* - is nodig om aan die ontsnapping vorm te geven. Levinas' denken is een zoektocht naar een metafysica die zich verbindt aan de aarde en zich tegelijkertijd buigt over de geschiedenis en over haar breuken. En in het laatste, de geschiedenis en haar breuken, probeert Levinas een nieuw maar heel concreet 'elders' te vinden. Ingewikkeld maar wel zeer de moeite waard. In zijn

zoektocht gaat Levinas in gesprek met Plato, Descartes, Nietzsche, en eigenlijk iedereen die iets voorstelt in de creatieve filosofie.

Levinas komt steeds terug op het belang van dat menselijke vermogen, om in de geschiedenis de breuken te ontdekken, of eventueel zelf met de geschiedenis (of met je eigen geschiedenis) te breken. Met 'breken' bedoelt hij dat er iets nieuws beginnen kan, het is een centraal punt bij Levinas en een van de overeenkomsten van zijn werk met dat van Hannah Arendt. Al die structuren waar we door bepaald zijn en waar we in lijken vast te zitten, al die historische determinaties - er moet iets anders mogelijk zijn. En dat andere moet verschillen van 'het oordeel van de geschiedenis', zoals Hegel het noemt. Volgens Hegel grijpen we namelijk naar de krant omdat we benieuwd zijn naar het oordeel van de geschiedenis: de overwinningen van de een of de ander. Neem bijvoorbeeld de

Amerikaanse presidentsverkiezing: het is een oordeel van de geschiedenis over de werkelijkheid. We zijn zelf eigenlijk niet betrokken in die

overwinningen; het is eerder zo dat we eraan onderworpen zijn, die dingen gebeuren met ons. We horen in dat dagelijkse ochtend-ge-

bed, zo noemt Hegel het lezen van de krant, de oordelen van de geschiedenis die over ons worden uitgesproken. Maar Levinas is op zoek naar een uitweg uit deze geschiedenis. Wat is het dat ons nog onderscheidt van die oordelen? Kunnen we iets anders vinden? Kunnen we eventueel anders handelen? Of, zoals Hannah Arendt benadrukt, mijns inziens een geestverwant van Levinas: kunnen we iets nieuws beginnen? In feite is dat de grondvraag van Levinas tegenover Nietzsche, maar ook tegenover Hegel. Het ontdekken van de breuken in de geschiedenis, daar moeten we van Levinas op bedacht leren te zijn.

Dat zijn momenten waarop er iets nieuws gebeurt, iets dat niet volgt uit het verleden. Nou is de hamvraag – en hiermee kom ik ook aan het einde van mijn verhaal – op welke gebeurtenissen daarmee gedoeld wordt. Wat zijn dat voor gebeurtenissen? Voor Levinas gaat het eigenlijk maar over één type gebeurtenis die zich opdeelt in ontelbaar veel kleine en bijna onzichtbare gebeurtenissen. Ze hebben allen te maken met wat hij noemt ‘het ethische’: de verhouding van de ene mens tot de ander. Die verhouding is er een waarin sprake is van een vorm van nabijheid. In het boek dat ik nu schrijf diep ik die vraag verder uit: wat verstaat Levinas onder die nabijheid? Het begrip nabijheid blijkt dan verwant te zijn aan het begrip ‘naaste’, dus in feite is de vraag: wat betekent het om iemands naaste te zijn?

Dat moment van nabijheid is een wonderlijk moment waarin volgens Levinas iets nieuws mogelijk is dat je eerder niet voorzien had. Je zou dat ook het messiaanse karakter of de messiaanse dimensie van zijn denken kunnen noemen (soms gebruikt hij dat woord). Het gebeurt, zegt hij, wanneer de een de ander op een waarachtige en niet bevooroordeelde wijze tegemoet treedt. In dat ‘waarachtig tegemoet treden’ is het wonder aanwezig van breken: kunnen breken met structuren of met de geschiedenis waar we aan vast zitten. Uiteindelijk zelfs breken met onszelf: met de eigen plannen, het nastreven van wat we willen, wie we willen worden, wie we willen zijn. Soms wordt er wel eens gezegd dat je van je eigen leven een kunstwerk moet maken – een uitspraak van Foucault – maar uit publicaties over levenskunst blijkt dat dat nog een heel werk is. Achter deze uitspraak schuilt natuurlijk de existentialistische gedachte dat je moet worden wie je bent. Het is eigenlijk het streven naar zijn, naar zelfbevestiging. Spinoza had die gedachte al. Levinas zegt ook dat het heel belangrijk

is te worden wie je bent, maar dat het maar de vraag is of het ook het laatste is dat je moet doen. Hij maakt daarom een onderscheid tussen zelfbevestiging als een belangrijk element in het totaal van het bestaan, of als het laatste in het totaal van het bestaan. Het moet er zijn, zegt hij, maar het moet ook onderbroken kunnen worden.

D oor wie of wat? Niet door een Idee. Niet door een ster die ver weg staat, zoals in het gedicht van Hoornik. Wat ik van Levinas heb geleerd (en wat ik terugzie in Nijhoffs gedicht *Het Veer*) is dat we het dichterbij, concreter en lichamelijker moeten voorstellen. Wat ons losmaakt uit wie we zijn is de ander die de naaste wordt, het gaat over een gezicht dat je aankijkt, een vraag die iemand aan je stelt. En een vraag stellen kan bij Levinas ook betekenen ‘in vraag stellen’. Dat wil zeggen dat je wordt bevraagd op wie je bent en op wat je wilt.

De vrijheid van het subject is bij Levinas niet de vrijheid om jezelf te zijn of jezelf te worden. Natuurlijk is die vrijheid er wel, maar daar draait het niet om. Zijn punt is dat vrijheid ook een zware last kan worden. Niet voor niets zegt Heidegger ergens dat het zijn ook als last geopenbaard kan worden, waarmee hij bedoelt dat we het ingaan op onze mogelijkheden soms als een zware opdracht beleven. Wie zichzelf wil worden zit tegelijkertijd aan zichzelf vast. Je zit aan jezelf vast, ook als je van je eigen leven een kunstwerk wilt maken, zoals Foucault aanbeveelt. Als het fundament van de vrijheid de vrijheid is om jezelf te zijn, wat doorbreekt dan dit vastzitten aan onszelf?

Het subject vraagt volgens Levinas om een ander soort bevrijding, in de vorm van een onverwachte vraag van een ander, die een vorm van communicatie of uitwisseling kan worden; communicatie die niet vastligt en die in zijn ogen een avontuur is. Zelfs de religieuze held Abraham zou hier tot spreken kunnen worden

aangezet wanneer hij kijkt naar het gezicht van Isaac, of naar de vragende ogen van Sarah. Uiteindelijk kwam Abrahams bevrijding van zijn plicht ook doordat hij in het gezicht van een engel keek, die hem zei dat hij iets anders moest offeren dan zijn zoon.

In het gesprek ligt voor Levinas de bevrijding. Dat is niet opgevat als een vrijblijvende uitwisseling, maar als een echt gesprek waarin je bevraagd wordt op waar je voor staat. Niet toevallig lijkt dat weer op het socratisch gesprek, waar ‘binnen’ aangesloten is op een groot ‘buiten’. Een gesprek hebben betekent dat je niet aan jezelf vastzit, dat je aangesloten bent op een levend en levendig buiten dat je verrassen kan. In die zin is het gesprek de bevrijding van de ziel uit het opgesloten zijn bij zichzelf.

Tot slot is de mooiste opmerking van Levinas in dit verband dat spreken met de ander een vorm is van jezelf binnenstebuiten keren (zoals je een kledingstuk binnenstebuiten keert, zegt hij ergens, en dan ineens onverwachte dingen ziet). De mogelijkheid van dat onverwachte, van dat binnenstebuiten keren in contact met een ander, is denk ik de kern van Levinas’ filosofie. Het is een vorm van messiaans denken, het is een uitzien naar een wonder dat altijd nog gebeuren moet, of telkens opnieuw gebeuren kan. En zoals Walter Benjamin al zei gebeuren zulke wonderen altijd onverwacht, in de kleinste seconde, als de deur van de geschiedenis op een kier staat. Het gaat erom deze seconde van messiaanse verrassing te kunnen opmerken. Dat wens ik jullie daarom allemaal toe.

Dankjewel.

ASHA KARAMI

DE STAD WAAR IK GEBOREN BEN IS GROOT

welkom bij het begin van mijn leven
gisternacht nog eens nagedacht
iets moois weinig zuivers
ik zie mezelf de oorlog niet winnen

een vriend op wie ik wachtte kwam niet
ik heb het nooit moeilijk gevonden
met hem over zijn vader te praten
hij kon altijd goed brieven schrijven
hij werd ontslagen nadat hij vier keer
dronken op zijn werk verscheen
ik ben zijn naam vergeten

er lopen mensen op straat
de hond die vorige week een kind
doodbeet loopt op straat
er zit geen melk in de koffie
voor de deur staan vijf mensen
er is niemand in dit huis

de man over wie ik gedroomd heb was beeldschoon
de man aan wie ik het vroeg wist het niet
de man die het wist stond te praten
de man met wie ik stond te praten was mijn vader

ik woon al lang in nederland
ik woon in nederland
ik woon er al lang
ik woon al lang hier
ik woon al lang daar

loop niet alleen na het vallen van de avond
ga niet in op het aanbod van een vriendelijke vreemde
het beste is iedereen te negeren die in nood lijkt
ga ervan uit dat iemand die probeert je te engageren
niets goeds heeft gedaan

ik probeer op tijd te komen
schrijf die brief maar vriend

FIONA WOOLLARD, TERESA BARON, RODANTE VAN DER WAAL

•

PANEL: WHY PHILOSOPHERS NEED TO THINK ABOUT PREGNANCY

Pregnancy is both common and unique. Each of us began life through pregnancy. Several hundred million women worldwide are likely to be pregnant at any one time. Nonetheless, pregnancy is dramatically different from any other thing that humans do. It is difficult, if not impossible, to understand what it is like to be pregnant without being pregnant. The fetus and the maternal organism are physically and morally intertwined. Because of this, many of our ordinary ethical concepts, like informed consent, the difference between doing and allowing, and self-ownership, do not apply well to pregnancy. This raises important philosophical questions not just about how we should treat pregnant women, but about how we should understand what it is to be human.

•

PANEL MEMBERS

Dr. Fiona Woollard is an Associate Professor of Philosophy at the University of Southampton. Fiona's main current research is in the Philosophy of Pregnancy, Birth and Early Motherhood. Fiona shows that pregnancy, birth and early motherhood can challenge traditional ways of thinking about morality and knowledge. She also identifies ways in which philosophical mistakes in our thinking about motherhood can influence the treatment of pregnant women and mothers, often leading to harmful consequences for these vulnerable groups. She is working with parental support organisations, parent groups, health professionals and MPs to combat guilt and shame surrounding infant feeding decisions.

Teresa Baron is a PhD student with the Better Understanding the Metaphysics of Pregnancy (BUMP) Research Group at the University of Southampton. She is working on an investigation of various philosophical conceptions of parenthood, bodily autonomy and bodily part-whole relations, and of how the process of carrying a foetus fits into these ideas.

Rodante van der Waal is finishing her Research Master in Philosophy at the University of Amsterdam and studies midwifery at the Midwifery Academy of Amsterdam. In her studies, she focuses mostly on the topics of fertility, pregnancy, birth-giving and early motherhood through postmodern French thought, post-humanism and feminism. In her papers and writings she tries to think the themes of pregnancy and giving birth from a theoretical as well as a more intimate, or poetical, perspective.

Inge van Nistelrooij is assistant professor in Care Ethics at the University of Humanistic Studies. Inge van Nistelrooij is assistant professor in Care Ethics in the Netherlands (University of Humanistic Studies, Utrecht), the only Master in Care Ethics worldwide. In her research, education, and publications she focuses upon care ethics, relational and embodied identity, affectivity, ethical liberation in institutional/professional care, French phenomenology, self-sacrifice, and maternity. Unfortunately, Inge could not participate in the making of the following impression of our panel.

•

MODERATOR

Harriet Bergmanis is a PhD student at Antwerp University. Her promotion is focused on political emotions and pride. Among her topics of interest are gentrification, anti-racism, precarity, queer theory, feminism, (re)municipalising, emotional labour, climate change and activism.

Could you each say a little bit about your background and how you became interested in the philosophy of pregnancy?

Fiona Woollard: My background is in analytic philosophy, with research interests in normative and applied ethics and philosophy of sex. It was actually an interest in the ethics of abortion that led to my becoming a professional philosopher. Abortion was one of the topics in my undergraduate ethics course and I became absolutely fascinated with it. Years later, when I became pregnant myself, I became dissatisfied with the philosophical literature on abortion. With some notable exceptions, it really didn't seem to take seriously what pregnancy is actually like – which is pretty important when you are discussing whether women should be morally or legally required to remain pregnant. At around the same time, my colleague Elselijn Kingma joined the Philosophy department at the University of Southampton. She was working on the metaphysics of pregnancy, exploring whether the foetus is an actual part of the mother or a separate entity contained within the mother. We had a lot of very exciting conversations, which increased my interest in the ethical and epistemic issues surrounding pregnancy. I became convinced that the philosophy of pregnancy was an area which raised a lot of fascinating issues that deserved a lot more exploration.

Rodante van der Waal: While I was studying philosophy as a bachelor student, I became fascinated with pregnancy, birth, and the profession of the independent midwife. I started studying midwifery and working in maternity care as a *'kraamverzorgster'*. The period of pregnancy, birth and early motherhood were way more interesting and fascinating than I thought, mysteriously magical, and I realized that I almost didn't know anything about the experience and the hidden world that hides *'drie hoog achter'* in

Amsterdam apartments. This was a story of the continuance of the world, of reproduction, of which the fundamental existential experiences, as bodily, timely, spatial, epistemological, were hidden from the world. I felt that with this profession, I entered a completely new domain of life, that touched 'life' and what it means to be alive at the core. I started focussing my philosophy studies around the topic of pregnancy, and found that for me, everything came together in this topic: feminism and critique, the experience of a transgressive or trans-discursive event, the relation between matter and discourse, nature and culture, subject-theory, and the existential-ontological questioning of what it means to be human.

Teresa Baron: My background is in philosophy and sociology; before I started my PhD with the BUMP research group at the University of Southampton, I did some work on sexual dysfunction in women and the ways in which this is understood, diagnosed, and treated in the healthcare context in comparison with women's experiences of these conditions and their own desires for treatment. Philosophy of pregnancy was new to me, but when I came across the project I just knew I had to get involved. Since I became part of the BUMP research group last year I've been working on understandings of parenthood in philosophy, and the ways in which pregnancy and childbirth figure in this literature. There's currently a substantial literature on parental rights and obligations, and on concepts such as moral parenthood (as distinguished from legal parenthood). A lot of this existing literature relies uncritically on what Elselijn Kingma has called the fetal container model of pregnancy, dismissing the significance of the process of gestation.

Rodante, you approach pregnancy from an existential perspective, can you tell us about how

pregnancy affects our conception of what it is to be human?

Rodante van der Waal: I think pregnancy affects our conception of what it means to be human in two ways. First, in the sense that it becomes clear that there is a very serious process of radical existential transformation in becoming a parent which challenges our conceptions of singular subjectivity and, consequently, second, that pregnancy therefore already has to be present as a possibility of plurality in non-parental and non-pregnant subjects: this is where fertility as an ontological category, next to natality and mortality, comes into play.

Let me start with the second point. Both philosophically, existentially and biologically, pregnancy cannot come out of the blue. In order to think of pregnancy, it is necessary to understand the structure that makes this specific plurality, and thus pregnancy as such, possible within a singular individual. Philosophy has been concerned thoroughly with what it means for human beings to die, thus what it means for human beings to be mortal. Our mortality is based upon the fact that we are one day going to die and that nobody can take our death away from us, in other words: we have to die ourselves. As such, it is, according to Heidegger, our ownmost possibility, thereby establishing our future also as our own possibility. Hence, our mortality is an individualizing force and an emancipatory singularizing movement that makes our time our own.

On the other side of the spectrum of life, the concept of natality appears on the basis of the fact that we were all born. Our birth means, according to Hannah Arendt, that we all once began. This means that we are, next to mortal, also natal beings. This contains our possibility that we can begin anew, change our life, that we have it in us to start something radically new, to perform a new political act, it is the possibility and hope to do something different on the basis

that we were something new, something different ourselves. As such, natality is also a singularizing and emancipatory concept that makes our future which is already our own by means of our mortality not only our possibility, but also grants us the possibility to do something completely different — it is this natality that makes us, according to Arendt, political actors that are able to break through the normal scheme of things who have the possibility of the new woven into their very existence.

When we take pregnancy as a possibility into this existential framework of understanding human existence that knows as its most characterizing movement an individualizing, singularizing one, fertility, as the possibility of pregnancy, is the relational structure within us, that makes us, always al-

ready, not only our own possibility or our own newness, but also, that of another. Where our natality on the basis of birth at the beginning of our life is our possibility to start anew, and our mortality based on our death at the end of our life is our possibility to make our time ours, then our fertility is the possibility to conceive of a human being, carry a being and give birth to a being other than ourselves within our being, i.e. within 'the middle of' our lives. Where natality and mortality individualize, fertility is the existential structure of our being that fundamentally makes us plural as carrying the possibility of the natality of the other — and

in pregnancy: as realizing that we are the possibility of the natality of the other — by recognizing that the natality of the other can only come forth out of the middle of our lives, and also, that with that natality also comes the mortality of the other, right into the depth of our own lives, as an existential/ontological structure. This is thus not a singularizing movement, but, within the heart of being, a pluralizing one as always already part of our existence. Also when one doesn't want to have children, it is via fertility, that we conceive of not our individualized future,

but of our communal future.

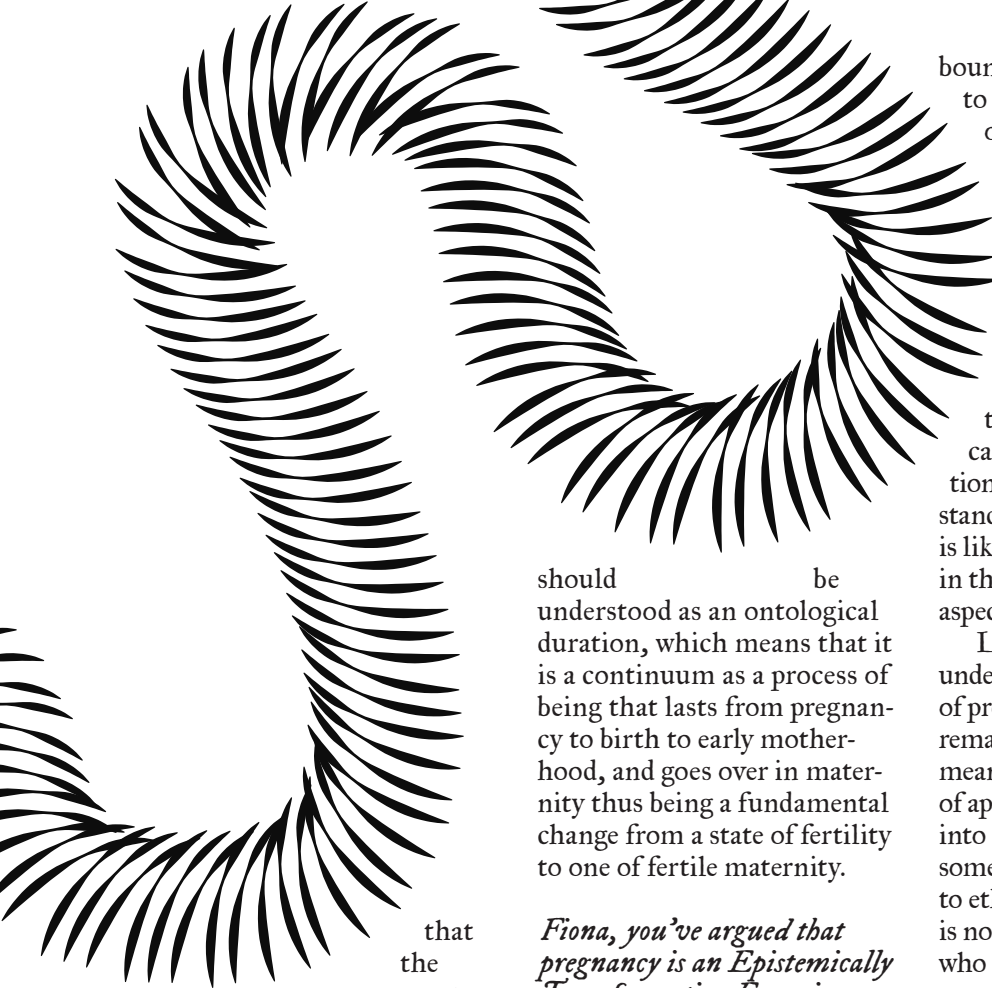
During pregnancy, then, a different relational disposition of self/other is developed; a different relation to the world; a different spatial structuring of being with regard to singularity and plurality; and a different existential temporality that is not structured by mortality, but by both the birth of the other, thus the natality of the other, and the fertility of oneself. We are confronted with a new, plural being, that does not fit into the characterizations of individuality, autonomy and clearly demarcated subjectivity upon which the classic being of Western culture gains its independence, emancipation and authenticity.

My hypothesis is that the change of being does not happen on a superficial level. The fact that another becomes

literally within one brings about a change on the level of being itself. The fetus is not merely an attribute to being, we cannot think pregnancy or maternity as being+I, but the child grows within the mother's very being — not only within her body — and as such changes being fundamentally. This change from a singular being to a plural being is difficult to conceive because we are used to thinking about being through the prism of the singular. The challenge is to think pregnancy's 'two-in-one' within Western thought, which

has always been based upon a conception of being as 'one', to try to think about a pregnant human being in her *specific* pregnant plurality.

This means that we need a new ontological category of being that can think a pregnant being not as being+I, nor a fetus as the same as the mother for this would reaffirm the prism of the singular, but as both other than the mother and radically intertwined, as thus, ontologically plural, without giving the ontological primacy to either the mother or the baby, which is now the case: with the fetus becoming more and more human, the mother seems to dialectically disappear into the background in medical care. My proposition is to think this period of being as 'Expecting', which emphasizes



that the pregnant women is not another version of a Heideggerian 'being-with', or Jean-Luc Nancy's 'with', but actually something radically other as a 'within-being', a being that has a within in her being where there is a space for another and is, as such way, more intimate and fundamentally intertwined than the being-with. Expecting emphasizes the perspective of the one who expects and also shows the fundamental influence of the child that is expected, for one can only be Expecting if there is another to expect. As such, Expecting is a (being-)within-being, an 'I carry the possibility of someone else within my very being', and captures the specific plurality of pregnancy where mother and child are both other to each other and fundamentally intertwined. Expecting is being a relation, a movement, an in-between mother and child, from the expecting to the expected, from the perspective of the expecting. *Fertility, then, is our ontological disposition of the immanent plurality of pregnancy as its possibility.* Expecting

should be understood as an ontological duration, which means that it is a continuum as a process of being that lasts from pregnancy to birth to early motherhood, and goes over in maternity thus being a fundamental change from a state of fertility to one of fertile maternity.

Fiona, you've argued that pregnancy is an Epistemically Transformative Experience - what is that and why does that matter philosophically?

Fiona Woollard: At around the time when I was pregnant with my first child, it felt like everyone in philosophy was talking about a paper by L.A. Paul, later published as "What You Can't Expect When You're Expecting". According to Paul, an epistemically transformative experience is an experience that provides knowledge that you could not have acquired without the experience.

Pregnancy is an experience which provides knowledge – most obviously knowledge about what it is like to be pregnant – which is very difficult to grasp without having been pregnant. This is because pregnancy is a complex experience made up of interrelated elements, each of which is very different than most experiences of those who have not been pregnant. For example, pregnancy always involves radical changes to one's body and can also involved prolonged severe sickness, and a challenge to one's sense of one's bodily

boundaries. It can lead both to a sense of alienation from one's body – as all of one's bodily functions become directed to the growth and birth of the fetus – and at the same time to an increased sense of embodiment.

An important part of my argument is that the elements of pregnancy cannot be understood in isolation. You cannot really understand what pregnancy sickness is like unless it is understood in the context of all the other aspects of pregnancy.

Literature is some help in understanding the experiences of pregnancy, but there will remain an inevitable gap. This means we need new methods of applied ethics which take into account that there may be some knowledge that is relevant to ethical questions and which is not fully accessible to those who have not had the right experiences. Yet we cannot just give up and refuse to engage with these important ethical issues. I propose a method of dialogue with epistemic humility in response. Dialogue with epistemic humility is essentially listening and talking to people with the appropriate experiences in a way that is appropriately aware of your epistemic limitations. We need to be aware that our arguments may have missed something important.

This also has important implications in, for example, antenatal and postnatal care – supporting a key role for patients' voices in training and policy.

Teresa, you are working on a paper on the metaphysical implications of multiple-parent contributions to a pregnancy. Can you tell us more?

Teresa Baron: Prior to the development of reproductive technologies like ovum extraction and in vitro fertilisation (IVF) the biological mother of a child was both the gestational and genetic mother of the child. Now, it is possible to have a

child gestated by one person, but genetically related to a further two people. It may soon be possible to use donated mitochondrial DNA from a fourth person in order to avoid certain genetically inherited conditions. All this means that our understanding of what it means to be the biological parent of a child comes under the microscope. The metaphysical implications of these technologies are really interesting: whether the defining characteristics of biological parenthood are one's causal role, the transfer of information, the material overlap, etc. Currently, there is a tendency towards geneticism (the view that parenthood tracks gamete contribution) in the philosophy of parenthood. In large part, I think this is due to the predominance of the fetal container model of pregnancy - the idea that pregnancy is just a passive process in which the active contribution is provided by genetic parents, after which the fetus simply grows inside the mother. However, I would argue that many of the metaphysically and ethically significant characteristics of gamete contribution are also present - obviously in different ways! - in the gestation process. It seems there is no logical justification for defining biological parenthood in a way which tracks only genetic progenitors. This has some interesting ramifications for moral philosophy on gamete donation and surrogacy practices.

Is the mother a container for the fetus or is it part of her? Can we really speak of an 'other' within ourselves?

Rodante van der Waal: I think that this question is a bit problematic; in my view the mother is neither a container for the fetus, nor is the fetus completely, or 'merely', a part of her.

I do think that we can speak of an 'other' within ourselves, for this does not have to mean that the other is not also part of ourselves, as well as that we are part of the other. The child is other than the mother, for she knows that it will become a

different human being, and at the same time radically intertwined with her being, for she changes fundamentally in order to birth the child and take care of it. To say that in pregnancy, there is a being-within-being, does not mean that the child is demarcated from the mother, growing within her as in a 'container', but actually the opposite, the child develops its being within the most fundamental level of the mother, namely at the level of being.

I f we speak of pregnancy from the ontological perspective of the mother, it is about how the mother experiences pregnancy. As human beings, we are conscious. This means that when a mother knows that she is pregnant, she knows that this means that she is putting another human being on this earth. It means that she will be worried about material circumstances; does she have enough money to take care of a baby, is she in the right living-situation in which she wants to raise a child? These are all concerns for the 'other' as being interconnected with oneself, since one asks in relation to the other: am I now in a position to raise *this child*? As such, the child is an other for the mother from the moment she knows that she is pregnant, in the sense that the prospects of a good life for the other are completely intertwined with her material circumstances and the practical organization of her life. This material responsibility for the other, influences her decision to have the child, or not.

It is the otherness of the embryo as a potential other human being, which is one of the strongest arguments and motivations for abortion: the fact that one knows that one cannot take responsibility for another life at this moment, in this state, in these circumstances. The ethical question (not of the abortion debate in general, but the question for the mother) lies exactly in the fact that it involves an other. This otherness does

not mean that the embryo or fetus already is a human being, but that the mother knows that it is becoming one, at whatever stage she thinks that this process is realized. The otherness of the fetus as a potential other human is also important for the abortion debate: we need to have access to abortion because we deeply know what the consequences of pregnancy are: that we will have a life-changing responsibility for another human being.

It is thus not as if women think, it is merely some cells, why not get rid of it? Or, it is part of me, like an organ, that I don't need for my metabolism, so why not get rid of it? It is that women know that these cells have the potential of becoming a real human. It is this knowing, that one will give birth to a human other than themselves, that makes the ontology of pregnancy in first instance deeply ethical, and specific. It is not, as with Levinasian ethics, primarily ethical as the abstract 'appel' of the Other, but it is a specific ethics of this situation, concerning this woman and this child.

This means that the ontology of Expecting, is formed by deeply knowing in what context and material circumstances one lives. For instance, I know women who have said that they became feminists after finding out that they were pregnant with a girl — there is thus something in the intimacy of the deep responsibility of knowing that one is putting another human on this world, that makes you want to fight for this world even more, and that also makes you recognize, in a feminist and anti-racist way, that you are not part of the 'contract' that society has with its members, you realize that actually your relational being in maternity as mother of a daughter, as mother of a black boy, is not protected, that the world will not particularly care about them, will not protect them, and, in the same movement, as now being ontologically this relation to this child, does not care about you. Because of your

responsibility for another life than your own, you become a bit more responsible for the world you've put them in, which generates a consciousness of the world in a new force. There is revolutionary potential in parenthood, exactly because you're not only seeing the world through your own eyes, but also partly through the eyes of another, not only fighting for yourself, but for another.

I would thus say that the part-other discussion is, although it is very interesting and highly important to show that the mother is not a fetal container, from the existential/ontological perspective, more complicated. The difficulty lies precisely in the fact that the mother experiences the fetus as radical (also in the sense of rooted) other and fundamentally intertwined. With my concept of Expecting I wanted to emphasize this: one is expecting something other than oneself, the becoming human, and is fundamentally changed by this expecting, one became an Expecting, and is from now on, also when the fetus is born, always expecting the baby, the child. In this understanding, Expecting, *as being an ontological relational process with the fetus or child*, the child is definitely part of that being, but also different, as other, and only after one has changed from being a singular being to a fundamentally relational Expecting. As Expecting, one is more than oneself, not in the sense of I+I, but literally, since the beginning of another is happening within one, not spatially, but ontologically, existentially, changing from a 'being' to an Expecting - a relation of being-within-being where, clearly, *the latter* being doesn't stay, as a container, untouched, but actively changes, making space, becoming-relation, attention, plans, for the coming human.

What possible practical and ethical implications, for instance within natal care, do the

outcome of these philosophical questions have?

Rodante van der Waal: One of the implications is that the woman giving birth has to be taken radically more seriously. As I said before, because of the ontological primacy of the baby, the mother seems to dialectically disappear into the background with the increasing visibility of the child. She is then treated as being merely a fetal container. Also, our concept of Western subjectivity doesn't align very well with a birth-giving subject. The lack of understanding of what a birth-giving subject is and how being pregnant and giving birth as active forms of being need to be understood, in combination with the ontological primacy of the baby, leads to a neglect of the mother in the birthing room and a global problem of obstetric violence. Both in high-income and low-income countries, rights of women are violated during birth; either by abusive care, or by a lack of informed consent and refusal regarding medical interventions and practices. Both of these bad practices fall within the spectrum of obstetric violence. This institutional violence co-exists with the neglect of the topics of pregnancy, birth and early motherhood as a philosophically interesting topics that have to be taken seriously with the mother in the leading role in our cultural narratives. Taking pregnancy seriously as a philosophical subject, directly leads to the necessity of a critique of present-day maternity care, maternal subjectivity and an analysis of bad practice as obstetric violence.

The consequence of a critique is that the practice of institutionalized birth needs to be changed. Women's rights need to be at the center of obstetric care in order for women not to be violated during one of the most transformative, empowering and vulnerable events of their lives. Women need to take care of a tiny baby, which will fundamentally change their lives, and this is very difficult when one is

suffering from PTSD symptoms as a result of a traumatic birth experience. This is happening, also in the Netherlands, and it needs to be changed.

Besides that, I think that when it becomes clear that pregnancy birth and early motherhood are some of the most deeply changing existential processes in one's life, which is now also supported by neurological research, it follows that also prenatal and postnatal care need to be way more focussed on this. Now, the accompaniment of midwives during pregnancy and postpartum is often mostly medically oriented, while psychologically, emotionally, existentially, and practically/ materially fundamental changes are going about which we don't inform women, nor talk about with them. This is partly because we don't know how these changes really work, which is why philosophy is necessary, but partly also because caretakers do not have the time and the opportunity to build a real relationship with women to speak about the things that they do know from experience. Many mothers say and write nowadays: 'why did nobody tell me it would be like this' (for instance: Maggie Nelson in *The Argonauts*), for we have not thought these existential changes during pregnancy through, thereby leaving ourselves with a question mark concerning our pregnant being and our being as possibility to become pregnant.

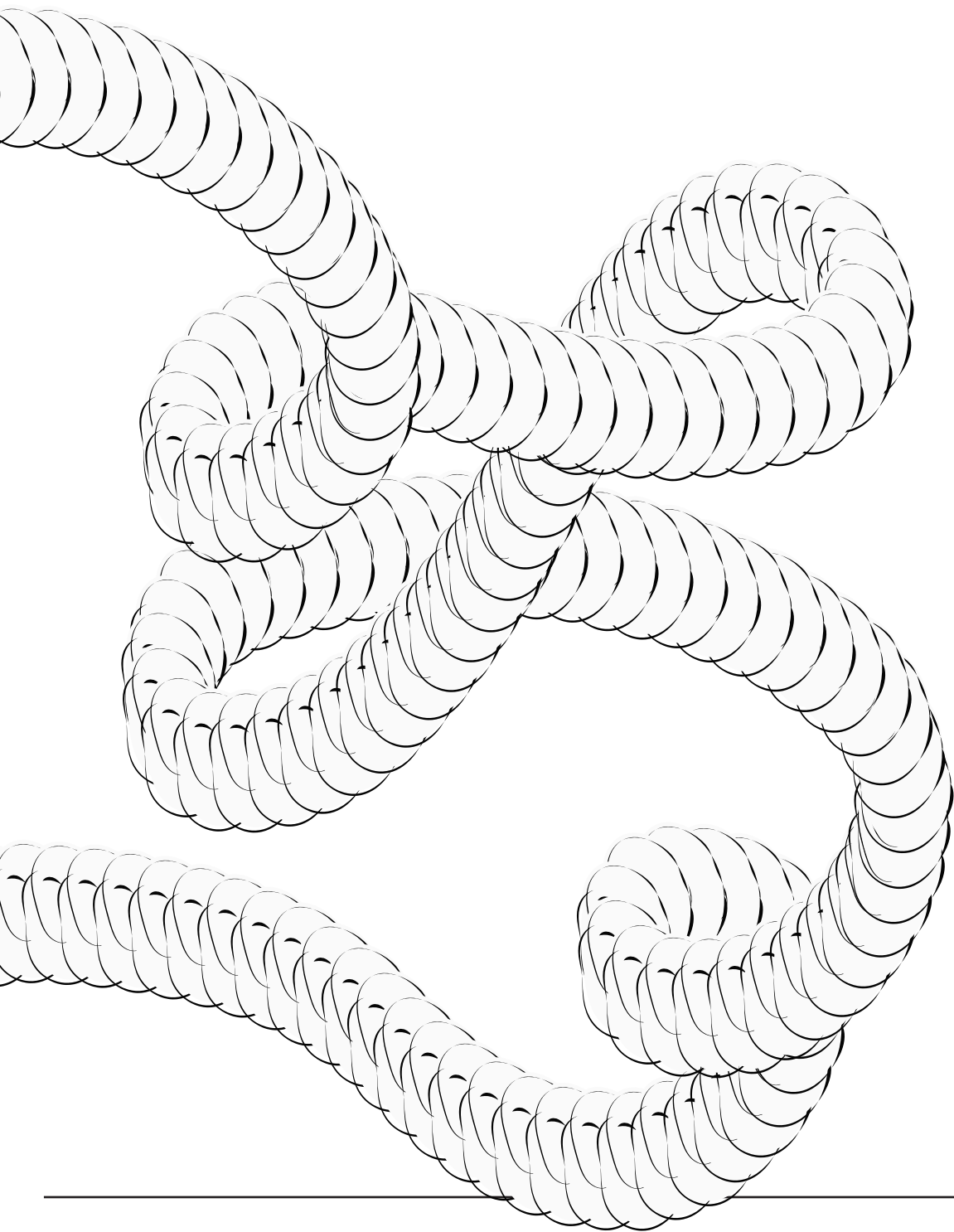
Without intellectual thought or articulate interpretation of these changes, it is very difficult to exercise

self-reflection as a culture on these matters. The lack of philosophical meaning around pregnancy works performatively as a lack in our existential experience, resulting in deep confusion, and this needs to be changed. When the puzzlement is too great, too much of a taboo, and not discussed enough, the fruitful incomprehensibility that characterizes pregnancy, birth and maternity (like love)

and the spirituality of child-birth, risks to become ungraspable, medicalized, and traumatic. I think that midwives can make

a change here, connect with the women they are supposed to accompany more intimately, and talk with them about what it's

going to be like. Thus take them, with their experience, their circumstances and their rights, in short, radically seriously.



MARC SLORS

•
WAT MAAKT MIJN ERVARINGEN 'VAN MIJ'?

Marc Slors schreef zijn proefschrift in Utrecht en Chicago onder supervisie van Marya Schechtman. Na zijn PhD was hij postdoc in Canberra (ANU) en KNAW Fellow in Nijmegen. Vanaf 2005 is hij hoogleraar cognitiefilosofie en vanaf 2012 hoofd van de sectie Filosofie van Cognitie en Taal aan de Radboud Universiteit. Hij publiceert vooral over persoonlijke identiteit, bewustzijn, vrije wil en sociale cognitie.

Aangezien ik vandaag mocht kiezen waar ik het over ga hebben heb ik dat deel van mijn werk uitgekozen dat het meest aansluit bij het thema van het festival: 'Buitenstebinnen.' In deze lezing zal het veel gaan over 'ik'. Er zijn ontzettend veel, en ook ontzettend veel verschillende soorten filosofische theorieën over het zelf of over persoonlijke identiteit, en dat worden er alsmaar meer. Vroeger, ten tijde van Descartes, hadden we er maar één. Dat was de ziel. In de jaren '60 werden dat er echter al snel vijf: men had het over de 'lichamelijke ik', de 'sociale ik', en allerhande soorten 'ikken'. Rond de millenniumwisseling zaten we op een stuk of vijftwintig verschillende 'ikken', en dat aantal blijft groeien. Tegenwoordig hebben we zelfs zoiets als een *cortical midline self* en allemaal andere 'zelven' en 'ikken'; het explodeert. Daar kunnen we het allemaal over hebben, maar dat ga ik vandaag niet doen. Ik ga het over één soort van 'ik' of 'zelf' hebben, namelijk een 'minimaal ik', en daarvan ga ik ook nog eens beweren dat we die ik eigenlijk beter niet kunnen aannemen om te verklaren hoe onze ervaringen in elkaar zitten.

Ik begin bij Dan Zahavi – een beroemde fenomenoloog en ook nog eens een heel aardige man. Over veel dingen zijn we het eens, maar over sommige dingen niet. Zahavi is een van de grote verdedigers van het idee van een zogenaamd '*minimal self*', een minimaal ik, een minimaal zelf. In deze lezing worden de woorden 'ik' en 'zelf' inwisselbaar en door elkaar heen gebruikt. Deze woorden betekenen niet altijd hetzelfde, maar hier even wel.

Zahavi's idee is heel simpel:

[W]hen I watch a movie by Bergman, I am not only intentionally directed at the movie, nor merely aware of the movie being watched, I am also aware that it is being watched by me,

that is, that I am watching the movie. In short, there is an object of experience (the movie), there is an experience (the watching), and there is a subject of experience, myself.¹²

D at klinkt ontzettend basaal. Het idee is hier: elke ervaring heeft een driedelige structuur. Er is iets, een object in de wereld, waar de ervaring op gericht is. Dan heb je die ervaring zelf en dan is er iemand die die ervaring heeft. Deze structuur zit volgens Zahavi – en volgens een heleboel andere mensen – eigenlijk in alle ervaringen. Er is dus altijd een ervaarder, een klein 'ikje' bij. Dat roept vragen op: wie of wat is dat 'ikje', en hebben we dat echt nodig om op een goede manier over ervaring te denken? Zahavi antwoordt op deze laatste vraag bevestigend. Dat 'ikje' legt namelijk iets heel belangrijks uit over onze ervaring. Aan elke ervaring, maar ook aan elke gedachte die we hebben en aan elke emotie die we voelen – eigenlijk aan alles wat zich in ons bewustzijn afspeelt – zit een soort 'van mij'-karakter. Bij alles wat ik ervaar heb ik het idee 'ik ben het die dit ervaart'. Al denk je niet de hele tijd 'ik, ik, ik', het idee is dat er een soort achtergrondgevoel van verbondenheid, van 'van mij'-zijn bij elke ervaring zit. Dit moet je kunnen uitleggen. Wat is die *mineness of experience* en waar komt het vandaan? Hoe kunnen we dit het beste verklaren? En hoe ervaren we het precies?

Als je filosofie studeert, komt al snel de Schotse filosoof David Hume voorbij. Hume is onder andere bekend geworden vanwege zijn stelling over introspectie. Hij zei: als ik naar binnen kijk, dan zie ik gedachten, ervaringen en waarnemingen. Tijdens het plegen van introspectie 'zien' we van alles, maar geen ik. Waar we ook 'kijken', dat ik vinden we nergens. Aanhangers van

de *minimal self*-theorie zoals Zahavi, willen niet beweren dat Hume ongelijk heeft, maar proberen wel te laten zien dat het veel subtieler is dan Hume stelt. Die subtiele 'ik' die de hele tijd op de achtergrond aanwezig is maar die niet door introspectie gezien kan worden, dat is de 'ik' die het minimale zelf genoemd wordt. Ook over het minimale zelf zijn verschillende opvattingen, maar je moet het zien als iets dat altijd bij elke ervaring hoort. Als je een ervaring hebt, dan zit er altijd een *minimal self* bij. Dit idee is vrij populair. Hoewel het door velen anders genoemd wordt, is het basale idee van deze theorie telkens hetzelfde: in onze ervaring zit altijd een klein stukje ik, ergens op de achtergrond. Dit aanwezig zijn is niet een aanwezig zijn in de zin die Hume ridiculiseerde; wanneer we naar binnen kijken zien we dat 'ikje' niet ergens tussen onze gedachten en ervaringen zitten. Het probleem is natuurlijk: het oog kan zichzelf niet zien, dus het 'ik' dat het subject is van ervaring kan niet tegelijkertijd de ervaarder zijn van zichzelf.

H et minimale zelf heeft het karakter van de glimlach van Mona Lisa. Als je recht voor Mona Lisa staat, dan kijkt ze niet glimlachend, maar zodra je je hoofd wegdraait lijkt ze toch te glimlachen. Wanneer je weer kijkt, is de glimlach weg. Draai je je hoofd weer weg, dan verschijnt de glimlach weer. Op een gegeven moment is dit fenomeen wetenschappelijk onderzocht, en dat bleek vrij geavanceerd in elkaar te zitten. Dat we vanuit verschillende standpunten verschillende gezichtsuitdrukkingen toeschrijven aan Mona Lisa heeft te maken met het feit dat er een verschil is tussen hoe wij dingen in het midden en in de periferie van ons visuele veld zien. Wat zich in het midden van ons blikveld bevindt, zien we met heel scherpe en subtiele kleurcontrasten,

¹² Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*, 99.

maar in de periferie van ons blikveld nemen we alleen nog een soort vage 'licht-donker'-vlekken waar. Dus zit er in de Mona Lisa een glimlach in het verschil tussen de 'licht-donker'-vlekken, maar geen glimlach in de subtiele details. Recht voor het schilderij staande zie je de subtiele details en dus geen glimlach, als je wegdraait en het schilderij naar de periferie van je blikveld verschuift komt de glimlach tevoorschijn.

Iets vergelijkbaars zou aan de hand zijn met het minimale zelf. Als je naar binnen kijkt, is dat zelf er niet, maar zodra je weer naar de wereld kijkt zou je volgens de *minimal self*-theorieën de hele tijd een zelf ervaren. Subtiel, weliswaar, maar toch zeker aanwezig op de achtergrond. In het komende deel van mijn lezing wil ik echter beweren dat we het minimale zelf niet nodig hebben. Dat het zelfs een slechte verklaring is van wat het '*mineness*'-karakter van onze ervaring eigenlijk omhelst, en dat we daar veel beter een ander verhaal over kunnen vertellen.

Allereerst zal ik aantonen wat het probleem is met het minimale zelf, dat te maken heeft met het door de tijd heen bestaan van personen. Dan zal ik een alternatief geven voor de *minimal self*-theorie, en wil ik het hebben over hoe we het 'van mij'-karakter precies ervaren. Mijn idee is dat je een beter verhaal krijgt over de manier waarop je dit ervaart met een alternatieve theorie, dus een theorie die uitlegt wat het 'van mij'-karakter is zonder er een minimaal zelf bij te halen.

Tot slot zal ik nog iets zeggen over wat in de filosofie en psychopathologie '*thought insertion*' heet: het idee dat mensen gedachten kunnen hebben waarvan zij zelf het idee hebben dat ze niet van hen zijn. Dit verschijnsel is afkomstig uit de psychiatrie, maar kan een interessant startpunt zijn voor het formuleren van nieuwe filosofische gedachten. Hierin kun je goed het verschil zien tussen de twee theorieën: tussen de hiervoor uitgelegde *minimal self*-theorie en mijn alternatief; het coherentisme.

Het minimale zelf, ik zei het al, daar wordt verschillend over gedacht. Hoe je er in ieder geval niet over moet denken is als een soort gouden bolletje dat in je hoofd zit – deze gedachte wordt door filosoof Galen Strawson de 'pearl view' genoemd. Het minimale zelf wordt doorgaans gezien als belichaamd. Dat betekent dat je, wanneer jij jezelf als 'ik' ervaart, jezelf ervaart als een lichaam dat zich hier en nu in de ruimte bevindt. Het 'ik' dat bij Zahavi de film van Bergman kijkt, is dus een belichaamd ik – niet een soort rare, geestelijke entiteit, maar gewoon een concreet mens. Maar: zoals eerder uitgelegd, is het wel degelijk onderdeel van je ervaring. Van elke ervaring die je hebt heb je dus altijd het idee dat er hier en nu een lichaam is, dat jij dat bent en dat dit

lichaam die ervaring heeft.

Wat is nu het probleem met dit minimale zelf? Dat ligt in het door de tijd heen bestaan van dat 'zelf' of dat 'ik'. In de introductie die van mij gegeven werd, werd een bepaald type, of een bepaalde betekenis van het begrip persoonlijke identiteit naar voren gehaald; namelijk dat van persoonlijke identiteit als een *set* eigenschappen in termen waarvan jij jezelf, je identiteit, definieert – in termen waarvan jij je leven begrijpt. De doelen die je jezelf stelt, de banen die je aanhoudt, de studie die je doet, de vrienden en de hobby's die je hebt: al dit soort eigenschappen definiëren wie jij bent. Dit is dan ook de alledaagse betekenis van het begrip persoonlijke identiteit. In de filosofie gaat een deel van de discussie over persoonlijke identiteit over dat begrip, maar verreweg het grootste gedeelte van de discussie over persoonlijke identiteit gaat over een totaal andere notie van persoonlijke identiteit. De vraag is hierin namelijk: wat betekent het om over één persoon, op één tijdstip te zeggen dat die dezelfde persoon is als de persoon die vroeger leefde of die later zal leven? 'Dezelfde', wil hier zeggen dat die twee per-

sonen identiek zijn. Daar komt ook het woord identiteit vandaan. 'Identiteit' staat voor een logische relatie, namelijk de relatie tussen twee dingen die hetzelfde zijn. Vroeger was ik een jongetje van acht jaar oud. Nu ben ik dat niet meer, maar het was wel 'ik'. Dus dat jongetje, dat was ik. Maar wat zeg ik precies als ik zeg dat dat jongetje van acht jaar oud 'ik' was? Dit is een vraag over persoonlijke identiteit die er niet om gaat welke waarden je aanhoudt, wat je beroep is of wie je vrienden zijn. Dit is een heel ander type vraag, en in deze vraag ligt het probleem van het minimale zelf.

Als wij willen zeggen – en de meesten van ons willen dat, denk ik – dat een persoon, een ik of een zelf een wezen is dat bestaat door de tijd heen, en dat hetzelfde blijft door de tijd heen – althans, voor een bepaald stuk tijd – dan moeten we daar een verhaal over hebben. Het minimale zelf wordt echter gedefinieerd door een ervaring op één moment in de tijd. Denk even terug aan het citaat van Zahavi: het gaat om een structuur van object-ervaring-subject die aan elke ervaring hangt. Wat we echter nodig hebben om claims te maken over identiteit is een verhaal over waarom bij je volgende ervaring het subject binnen die structuur hetzelfde subject is als van de ervaring daarvoor, en daar wringt de schoen. Een heleboel mensen die sympathiek staan tegenover het minimale zelf schrijven wel dingen die een dergelijke vorm van identiteit impliceren:

"Here are some typical examples of how we, linguistically, refer to [mineness] in folk-psychological contexts: 'I experience my leg subjectively as always having belonged to me'; 'I always experience my thoughts, my focal attention, and my emotions as part of my own stream of consciousness'"

Deze *stream of consciousness* is iets interessants waar ik nog uitgebreider op terug ga komen,

maar dat in ieder geval iets is dat zich door de tijd heen uitstrekt. Als daar een minimaal zelf in moet zitten, dan moet dat minimale zelf dus ook door te tijd heen bestaan. Nog een voorbeeld hiervan is:

"There are not simply successive experiences, each with its own 'mineness' (first-personal givenness), but rather it is I who has this experience now and that experience then. And based on this, I have a clear intuition of what it means for some future or past experience to be experienced by me."

Wanneer filosofen zeggen een 'clear intuition' te hebben, moeten alle alarmbellen gaan

rinkelen, want dat is een excuus om vervolgens geen theorie te geven. En in dit geval is er ook geen theorie. Shaun Gallagher, een van de grootste verdedigers van de notie van een *minimal self*, is daar interessant genoeg glashelder over: er is geen theorie die uitlegt hoe het *minimal self* – dat, nogmaals, gedefinieerd wordt in termen van de structuur van een ervaring – door de tijd heen kan bestaan. Verschillende ervaringen op verschillende tijdstippen hebben immers een andere inhoud. Als je die ervaringen niet aan elkaar kunt koppelen, dan zijn die *minimal selves* ook niet aan elkaar te koppelen. Gallagher zegt ook:

"[T]he concept of the minimal self is limited to that which is accessible to immediate self-consciousness. This approach leaves aside questions about the degree to which the self is extended beyond the short-term or 'specious present' to include past thoughts and actions."

'Immediate self-consciousness', dus: één moment in de tijd. Met 'specious present' wordt ook een moment in de tijd, maar dan nét iets groter bedoeld. Niet een soort mathematisch punt, maar nét een

beetje verleden en nét een beetje toekomst erbij. Toch moet je maximaal aan een paar seconden denken. De manier waarop een minimaal zelf gedefinieerd wordt, heeft dus niet zo veel te maken met het 'door de tijd heen' bestaan, ook al hebben sommige filosofen – en wijzelf waarschijnlijk ook – 'clear intuitions' dat dat wel zo is, dat het 'zelf' wél door de tijd heen moet bestaan. Wat nu te doen met dit probleem? Er zijn verschillende richtingen te kiezen. Je kunt de theorie oplappen – en ik ga zeker niet zeggen dat dat onmogelijk is. Dat kan best. Sterker nog, er zijn heel goede pogingen gedaan om dat te doen. Maar je kunt ook een andere kant op gaan. En dat wil ik nu proberen te doen.

Daarvoor begin ik bij het werk van Barry Dainton. Dainton is een fenomenoloog, oftewel een filosoof die zich grofweg bezighoudt met de analyse van bewuste ervaring. Op het gebied van interesse staat hij dus aan dezelfde kant als Zahavi en Gallagher, maar Dainton stelt vraagtekens bij het idee dat we een notie van een *minimal self* nodig hebben. Misschien is het namelijk wel genoeg om te zeggen dat wanneer ik een ervaring heb, ik tegelijkertijd ook nog een heleboel andere 'achtergrondervaringen' heb. Bijvoorbeeld: ik kijk nu naar jullie, ik zie jullie nu, maar ik voel tegelijkertijd dat ik misschien te weinig gegeten heb of dat ik jeuk op mijn voet heb of iets totaal anders – dat soort ervaringen heb ik ook nog, en ik heb al die ervaringen tegelijkertijd. Het idee van Dainton is dat die ervaringen een, zoals hij dat noemt, '*phenomenal background*' vormen, een ervaringsachtergrond, van allemaal soorten van achtergrondervaringen. De ervaring die in mijn focus staat (in dit geval het zien van jullie, het publiek) speelt zich af tegen de achtergrond van al die andere ervaringen. En is dat niet genoeg om dat gevoel van '*mineness*' mee te verklaren?

"If an experience is

co-conscious with my other experiences does it not clearly and unambiguously belong to me? What else is required? [...] Any sense I have that a typical experience is experienced by a subject when it occurs is due to the fact that this experience is co-conscious with certain other experiences, namely those comprising the inner component of the phenomenal background."

Dit is een theorie naar mijn hart: goed, duidelijk, overzichtelijk. Probeer dan ook niet meer aannames binnen je theorie te halen dan strikt noodzakelijk, dan je nodig hebt om te verklaren wat je wilt verklaren – in dit geval het gevoel van ‘mineness’. Het verschil tussen deze theorie en de ‘*minimal self*’-theorie is dat het in deze theorie alleen maar over ervaringen gaat. Iemand is zich tijdens het hebben van een ervaring tegelijkertijd bewust van een aantal andere ervaringen, en het is die gelijktijdigheid die voor het dat gevoel van ‘*mineness*’ zorgt.

Toch lost deze theorie het probleem niet op. Net als in de ‘*minimal self*’-theorie gaat het hier allemaal over één moment in de tijd, en wat we willen is juist een theorie die betrekking heeft op iets dat zich wat langer afspeelt; die je iets uitlegt over dat ‘mineness’, dat die *minimal self* – of wat daar ook voor in de plaats komt – door de tijd heen kan bestaan.

D e *phenomenal background* van Dainton bestaat uit lichamelijke ervaringen hier en nu. Samen met Fleur Jongepier en Derek Strijbos werk ik echter aan een ander voorstel. Ons voorstel is: neem nou die hele *stream of consciousness* als achtergrond. Probeer niet te kijken hoe een ervaring ‘past’ tegen de achtergrond van je ‘hier-en-nu’ lichamelijke ervaring, maar kijk naar de volledige bewustzijnsstroom van personen. Die kun je óók behandelen als achtergrond waartegen een ervaring zich af kan spelen. Bij

Dainton wordt de eenheid van die achtergrond (bij hem de *phenomenal background*) als het ware bepaald door je lichaam. Het is de jeuk op je voet die op die achtergrond meespeelt, de honger in je maag: allemaal lichamelijke ervaringen. Achtergrondgeluiden, de temperatuur van je omgeving, noem maar op, dat soort dingen speelt allemaal mee. De lichamelijke ervaring is voor Dainton dus de basis, het canvas waarop een ervaring geschilderd wordt. Dat idee willen we behouden, maar wij stellen dat je dit in principe hetzelfde kunt uitdrukken over onze hele bewustzijnsstroom.

Hoe zit het met die bewustzijnsstroom? Wanneer je James Joyce’s ‘*stream of consciousness*’-boeken leest, dan zul je zien dat een bewustzijnsstroom, als het gaat om gedachten of emoties bijvoorbeeld, nogal springerig is en van de hak op de tak kan gaan. Wat zorgt er dan toch voor dat je van binnenuit het gevoel hebt dat het om één bewustzijnsstroom gaat? Het antwoord hierop is wederom: het lichaam. Behalve gedachten, emoties en intenties heb je ook helemaal zintuiglijke waarnemingen, allemaal in je bewustzijn. Die waarnemingen rijgen zich door de tijd heen als het ware aan een op een logische manier die alles te maken heeft met het feit dat al die waarnemingen door één lichaam veroorzaakt worden. Dat ene lichaam trekt een tijd-ruimte-pad door de tijd en ruimte; door de wereld. Zometeen ga ik weer terug naar huis. Dan ben ik niet zomaar van hier naar huis – ik woon in Nijmegen tegenwoordig, en als ik terug wil naar Nijmegen dan moet ik een heel tijdruimtelijk traject afleggen. Daar horen een heleboel zintuiglijke waarnemingen bij, en die rijgen zich op een logische manier aan elkaar. Waarom logisch? Omdat die waarnemingen het vertaal vertellen van één lichaam dat van hier naar Nijmegen gaat. Dus die waarnemingen zorgen binnen onze *stream of consciousness* voor ruggengraat, een

basisnarratief. Dit basisnarratief noem ik het belichaamde narratief. Dat is een heel basaal narratief: hier is een lichaam, dat doet dingen in de wereld, en dat vormt een tijdlijn waar wij onze ervaringen op kunnen plaatsen.

N u wil ik een paar eeuwen terug de tijd in gaan, naar Immanuel Kant.

Kant had een heel ingewikkelde reactie op Hume’s sceptische kijk op het zelf. Volgens Kant was het namelijk heel logisch dat we geen zelf zien wanneer we naar binnen kijken, want nogmaals, een oog kan zichzelf ook niet zien. Het zelf zat volgens Kant op een heel andere manier verweven in de ervaring. Het zelf, dat door Kant het transcendentale ego wordt genoemd, is datgene wat ervoor zorgt dat al onze zintuiglijke impressies samen een coherent beeld vormen van de wereld. Onze zintuigen werken namelijk gruwelijk goed samen. Neem het gezoem dat ik nu hoor. Wanneer ik op zoek zou gaan naar dat geluid, dan zou ik proberen te kijken waar het vandaan komt en zou ik merken dat ik dichterbij kom wanneer het geluid harder wordt. Dat is een samenwerking tussen mijn visuele en auditieve gewaarwording. Dit is slechts één voorbeeld; er zijn ontzettend veel andere samenwerkingen tussen onze zintuigen, met name tussen onze visuele gewaarwording en onze proprioceptie – het van binnenuit waarnemen van je lichaam. Kant stelt dat we uit deze ongelooflijk goede samenwerking van onze zintuigen kunnen afleiden dat er ergens een ‘ik’ zit. Dat afleiden is geen logische inferentie. Deze theorie brengt ons weer heel dicht in de buurt van de notie van een *minimal self*: het ‘ik’ is als het ware op de achtergrond aanwezig en wij denken de hele tijd aan het ‘ik’ omdat onze zintuigen zo mooi samenwerken. De Britse filosoof Peter Strawson, doet die theorie van Kant in de twintigste eeuw nog even

dunnetjes over. Strawson – een Neo-Kantiaan – stelt in zijn werk *The Bounds of Sense* (1966) dat het transcendentale ego van Kant ‘gewoon’ ons lichaam is. Door het transcendentale ego van Kant te interpreteren als een lichaam kom je bij het idee van de bewustzijnsstroom die aan elkaar geregen wordt door het tijd-ruimtelijke pad dat een lichaam door de wereld aflegt. In zekere zin kun je Strawson dus zien als de held achter dit verhaal.

O m weer terug te komen op die belichaamde bewustzijnsstroom: die heeft een zeker narratief karakter. In het woord ‘narratief’ moet je hier niet te veel lezen; het is geen literair verhaal, maar er zit wel een bepaalde ‘en dan...’, ‘en dan...’, ‘en dan...’-structuur in die onze ervaringen op een min of meer logische manier aan elkaar koppelt. Niet logisch in formele zin, maar wel op een manier gekoppeld waardoor de ervaringen binnen de structuur elkaar als het ware beïnvloeden. Dat belichaamde narratief, die belichaamde biografie, kleurt onze waarneming en onze ervaringen in grote mate.

Een voorbeeld van Mayra Schechtman illustreert deze invloed heel mooi. Stel je voor, je staat voor de deur van een huis en je doet de deur open. Dan heb je een visuele perceptie van voor de deur staan, de deursklink naar beneden drukken en de deur opendoen. Nu kan het zijn dat degene die deze ervaring heeft iemand is die gewoon vanuit zijn werk naar huis is gegaan, het huis waar hij al meer dan vijftwintig jaar woont. Maar het kan ook iemand zijn die naar huis gaat en de deur opendoet na een gruwelijke vechtscheiding om zijn laatste spullen op te halen. Er zijn een heleboel variaties op dit thema te bedenken, maar het idee is duidelijk: de visuele perceptie kan precies hetzelfde zijn, maar de ervaring is totaal anders. Dat

komt precies doordat die ervaring een plaats inneemt in de belichaamde biografie, en door de plaats hierin sterk gekleurd wordt. Het ‘van mij’-karakter van onze ervaringen heeft in dit opzicht dan ook te maken met de manier waarop een ervaring samenhangt of coherent is met je belichaamde biografie. Dit verschilt op twee belangrijke punten van de ‘*minimal self*’-theorie. Ten eerste is de belichaamde biografie iets dat zich door de tijd heen afspeelt, ten tweede is de belichaamde biografie een serie ervaringen en geen bestaand object. Geen entiteit, ‘gewoon’ een serie van ervaringen.

Ik wil nu graag beweren dat deze coherentie-theorie beter uitlegt hoe onze ervaring van ‘van mij’-zijn in elkaar zit, maar daarvoor moet eerst uitgelegd worden wat die ervaring precies is volgens deze theorie. Dus: hoe ervaren we de coherentie van een ervaring – of gedachte, of elk ander proces in ons bewustzijn – met die context? Wat is het om deze coherentie te ervaren?

Het eerste dat hier belangrijk is, is dat coherentie van ervaring niet hetzelfde is als het ervaren van coherentie. Het is niet zo dat we bij elke ervaring die we hebben bewust nadenken over hoe goed die ervaring wel niet in onze belichaamde biografie past. Wat is die coherentie dan wel? Om dat uit te leggen ga ik iets heel blasfemisch doen, denk ik, op een filosofisch festival: ik ga toch neurowetenschappen erbij halen – hoewel ik op de heenweg bedacht dat ik net zo goed een filosoof, Heidegger, had kunnen aanhalen hier. Dat zal ik dus later ook nog even doen.

Er is een opvallende overeenkomst tussen wat sommige filosofen denken over bewustzijn en wat sommige neurowetenschappers – of, om preciezer te zijn, heel veel neurowetenschappers – denken over bewustzijn:

“Awareness and conscious thought, enable the different parts of the mind and brain to

share information with each other... Consciousness has been seen by almost all theorists as helping to integrate information.”

In veel neurowetenschappelijke theorieën wordt gesteld dat de functie van bewustzijn voor het brein (dus de evolutionaire functie van het bewustzijn), is om ervoor te zorgen dat informatie die in het brein niet geïntegreerd is – dat wil zeggen, informatie die elkaar als het ware niet kan bereiken – toch verspreid wordt over het hele brein, zodat je die informatie met elkaar kunt combineren en zo coherent kunt maken. Eenzelfde gedachte is terug te vinden bij Heidegger. Ook hij heeft het idee dat er helemaal niet zoveel bewustzijn is op het moment dat er sprake is van coherentie, wanneer de dingen die je ervaart in een context passen. De functie van bewustzijn is om op te treden op het moment dat dit niet op die manier wordt ervaren, als het niet lekker gaat of het allemaal niet past. Op een dergelijk moment moet je er namelijk met je aandacht heen. Dan moet je als het ware uitzoomen, alle opties op tafel leggen en kijken waardoor het niet klopt. En daarin ligt de functie van bewustzijn.

veel fenomenologen merken hetzelfde op: op het moment dat er iets gebeurt dat niet past, dan treedt bewustzijn op. Er is hier dus sprake van een duidelijke overeenkomst tussen wat neurowetenschappers over bewustzijn zeggen en wat filosofen hierover zeggen. Als we dit als uitgangspunt nemen – en dat lijken we met goede reden te doen – dan kunnen we grofweg stellen dat bewustzijn optreedt als er geen integratie is, en dat het afwezig is wanneer die integratie er wel is. Dat betekent dat de coherentie van een ervaring met een belichaamde biografie geenszins extra bewustzijn oplevert. De ‘*mineness*’ – en hier gaat onze

theorie radicaal afwijken van Zahavi en Gallagher – is dus helemaal geen ervaring.

Ik denk dat wij helemaal geen ‘ik’ ervaren. Dit zou ook heel goed verklaren wat Hume aanklaagt. Op het moment dat er coherentie is hebben we op de een of andere manier wel een gevoel van ‘mineness’, van een soort vertrouwdheid met die ervaring – of een afwezigheid van verbazing – maar we ervaren geen ‘ik’. Deze afwezigheid van verbazing is waar het om gaat. Afwezigheid van schrik, afwezigheid van een noodzaak om uit te zoeken hoe een ervaring past binnen onze bewustzijnsstroom. De vertrouwdheid die wij voelen met onze eigen ervaring is precies dan aanwezig als we niet het gevoel hebben op te moeten letten. Dat verklaart ook het rare ‘Mona Lisa’-karakter van die ervaring van ‘mineness’, want die ervaring is er per definitie niet als je gaat opletten. Het ‘van mij’-karakter van een ervaring ligt precies in het feit dat we niet hoeven op te letten – meer dan dat is het niet.

I k zal door middel van twee voorbeelden de geloofwaardigheid van het coherentisme verder illustreren.

Het eerste heeft te maken met *sense of agency*. Tegenwoordig wordt er veel geschreven over het verschil tussen het zogenaamde *sense of ownership* en *sense of agency*. *Sense of ownership* betekent: er gebeurt iets met je lichaam en het is jouw lichaam. *Sense of agency* betekent: er gebeurt iets met je lichaam en jij doet het. Dit is een heel basaal verschil dat al terug te vinden is in het werk van Wittgenstein, die zich afvraagt wat het verschil is tussen zijn hand die omhoog gaat en hij die mijn hand omhoog doet. Wanneer je hand omhoog gaat doordat er, bijvoorbeeld, een touwtje aan vastgemaakt zit waarmee je hand omhoog wordt getrokken, dan denk je: hee, daar gaat mijn hand. Mijn hand, dus: ownership. Maar als ik zelf mijn hand omhoog hef, dan ben ik ook nog de

agent, dus: *agency*. Wat zorgt nu voor het kwalitatieve ervaringsverschil tussen die twee toestanden?

Het eenvoudige antwoord hierop ligt in een tamelijk breed geaccepteerde theorie die onder andere door Zahavi en Gallagher aangehangen wordt. Deze theorie heeft te maken met hoe ons brein werkt. Wanneer mijn brein een ‘motorcommando’ geeft, een commando aan mijn spieren om zich samen te trekken, dan gaat er niet alleen een bericht naar die spier, maar gaat er ook een kopie van dat bericht naar een ander stukje in je brein. Zo’n kopie heet een *efference copy*, en deze *efference copy* wordt vergeleken met de feedback die het lichaam voelt van, bijvoorbeeld, een hand die omhoog gaat. Dus als mijn brein zegt dat mijn hand omhoog moet, dan gaat er een signaal naar mijn arm en een kopie van dat signaal naar een andere plek. Proprioceptief voel ik mijn arm bewegen, en als dat klopt met het verzonden signaal dan gebeurt er precies wat ik had verwacht en heb ik geen ongewone ervaring.

Een voorbeeld dat je zelf makkelijk kunt uitproberen is het volgende. Probeer je hoofd stil te houden en je ogen te bewegen – niet te wild, kijk gewoon een beetje rond. Nu heb je als het goed is niet het gevoel dat de kamer beweegt. Houd nu een oog dicht en beweeg voorzichtig met je vinger tegen je andere oog aan. Nu zie je de kamer wel bewegen. Dit is de kracht van de *efference copy*. Wanneer je met je hersenen zelf je ogen aanstuurt, zorgen je hersenen ervoor dat er een bericht naar je visuele cortex gaat: ‘let op: er komt een kleine verandering aan, dus corrigeer en compenseer.’ Hierdoor beweegt de kamer niet wanneer je rondkijkt. Wanneer je je oog echter beweegt met je vinger is dat een kunstmatige beweging en is die compensatie er niet, er is immers geen *efference copy* gestuurd.

De aanwezigheid van een *efference copy* legt dus uit hoe

een *sense of agency* werkt. *Sense of ownership* treedt simpelweg op bij een beweging die ons lichaam maakt waarbij geen *efference copy* wordt gestuurd, en waarbij het brein dus niet weet wat er gaat gebeuren. Dan schrik je, of ben je verbaasd. Denk aan het verschil tussen zelf een stap zetten en geduwd worden. In het eerste geval is het *sense of agency*, mijn lichaam verwacht al voor de beweging een heleboel over de verdeling van gewicht over mijn lichaam, verschuiving van mijn waarneming, et cetera. Deze verwachtingen komen allemaal uit, en omdat ze uitkomen, merk ik er helemaal niets van. Ik loop gewoon rond. Maar als iemand mij duwt, dan schrik ik, want dan komt er iets wat ik niet verwacht.

ie theorie is in lijn met het coherentisme. Ook hier treedt het bewustzijn namelijk op op momenten waarop je schrikt, wanneer er geen coherentie is. *Sense of agency* kun je daarom zien als de actieve tegenhanger van *mineness of experience*, ook die *sense of agency* is over het algemeen genomen namelijk geen *sense of* ervaring. In veel artikelen – zowel filosofisch als neurowetenschappelijk – wordt erover geschreven alsof *sense of agency* een gevoel is dat we bij elke handeling zouden hebben, maar het is precies het omgekeerde: het zit juist in de afwezigheid van gevoel, de afwezigheid van ieder verder bewustzijn. Dát is ‘mineness’. Ik haal deze theorie aan omdat juist Zahavi en Gallagher dol zijn op deze verklaring van *sense of agency*. Zij gebruiken het echter in een andere context: die van *thought insertion*.

Thought insertion is een idee afkomstig uit de psychopathologie. Het houdt in dat mensen gedachten hebben die niet in hun hoofd passen, waarvan ze het idee hebben dat ze niet van henzelf zijn. Zahavi en Gallagher verklaren dat door het verschil tussen *sense of agency* en *sense of ownership* erbij

te halen. Maar er zit een nare kant aan dat idee van *thought insertion*. Neem het voorbeeld van moeders met een postnatale depressie die hun baby in bad doen en gedachten hebben over het willen verdrinken van hun kind, terwijl ze tegelijk gedachten hebben die deze nare gedachten afwijzen. Eén persoon heeft dan conflicterende gedachten. Wanneer mensen met zulke gedachten naar een psychiater gaan zullen ze de 'slechte' gedachten omschrijven als gedachten die niet van hen zijn, terwijl ze de 'goede' gedachten wel als hun eigen gedachten zullen identificeren. Dat is een heel natuurlijke manier van een dergelijke situatie omschrijven, maar de rottigheid is dat die slechte gedachten natuurlijk wél in je hoofd zitten. Zahavi en Gallagher zeggen daarover dat die slechte gedachten wel als 'van mij' worden ervaren, dat ze wel dat 'mineness'-karakter hebben, maar dat ze niet worden ervaren als door mij gedacht. Oftewel: passief zitten die gedachten wel in mijn hoofd, maar actief ben ik niet degene die die gedachten heeft voortgebracht.

Hier trekken Zahavi en Gallagher dus een parallel met het onderscheid tussen *sense of agency* en *sense of ownership*. Ik ben echter sceptisch over de verklarende kracht van

een dergelijke parallel. Bovendien is het op z'n zachtst gezegd een beetje cru om over gedachten waarvan patiënten zelf duidelijk zeggen dat het niet hun eigen gedachten zijn, te zeggen dat juist die gedachten ook een 'mineness'-karakter hebben. Zo lijkt het niet recht te doen aan de ervaring van mensen die deze gedachten hebben. Dat komt doordat zij vasthouden aan dat idee van een minimaal zelf. Als je een minimaal zelf wilt accepteren, kun je niet anders dan zeggen: ook die ervaring heeft een 'object-ervaring-subject'-structuur, waarin dat minimale zelf zit. Dus, op een bepaalde manier is het jouw gedachte. Hierin ligt wat volgens mij mis is met zo'n *minimal self*-theorie. Als een gedachte waarvan je zegt en voelt dat het niet jouw gedachte is exact hetzelfde niveau van 'mineness' heeft als de vertrouwde gedachten, dan klopt er iets niet.

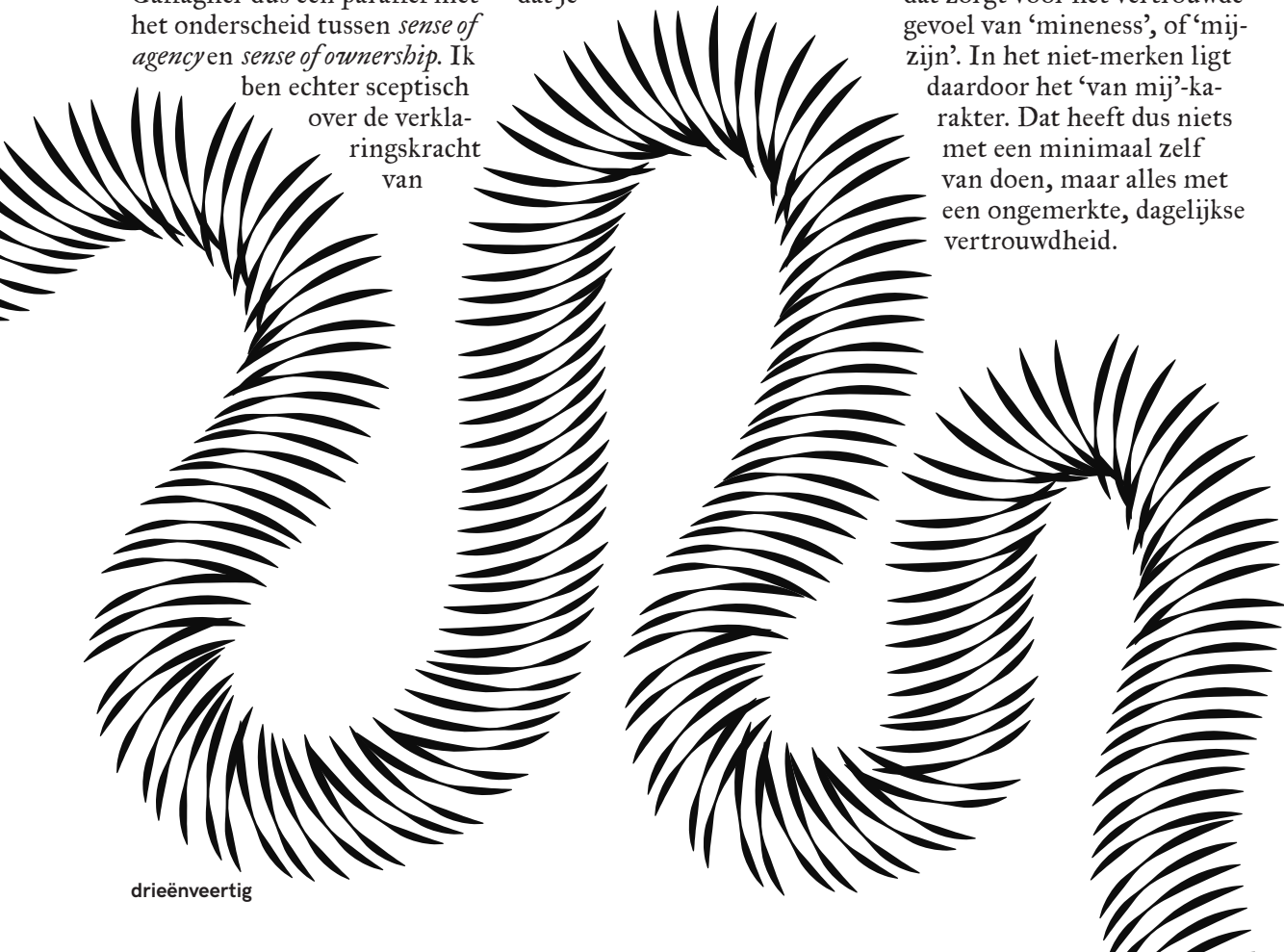
De coherentistische theorie lost dit probleem heel anders op. Die negatieve gedachte die niet van jou voelt, die past op geen enkele manier in je belichaamde biografie. Het is die mismatch die ervoor zorgt dat je

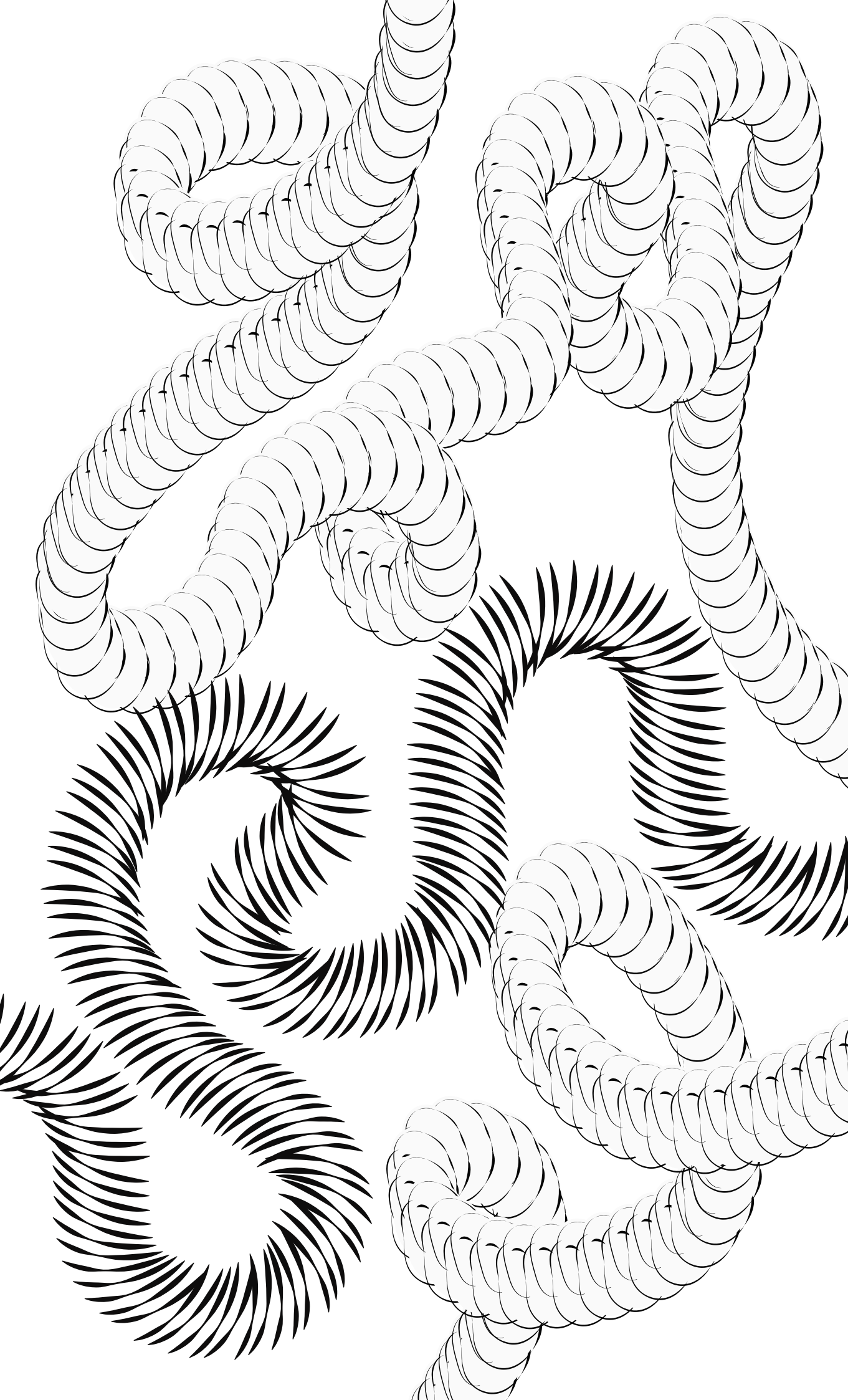
denkt: die is niet van mij. Binnen de coherentistische theorie hoef je niet te zeggen dat die gedachte toch wel echt een beetje van jou is omdat hij zich afspeelt in je hoofd. Je kunt simpelweg stellen dat omdat de gedachte niet binnen je belichaamde biografie past, het 'van mij'-karakter ontbreekt.

I nmiddels is het waarschijnlijk duidelijk welke theorie mijn voorkeur heeft. Als laatste wil ik

er dan ook nog op wijzen dat er geen gevallen van *thought insertion* bekend zijn waarbij de 'vreemde' gedachte wél coherent was met de belichaamde biografie. Dus in alle gevallen waarin mensen beweerden dat een gedachte niet van hen was, was ook sprake van incoherentie met de verder mentale context van die denkers. Dit suggereert toch op zijn minst een betere theorie dan die die Zahavi en Gallagher voorstellen.

Concluderend is een ervaring dus van mij als deze past in mijn belichaamde biografie. Dat passen, dat merk ik niet. Het is juist dit ongemerkte dat zorgt voor het vertrouwde gevoel van 'mineness', of 'mij-zijn'. In het niet-merken ligt daardoor het 'van mij'-karakter. Dat heeft dus niets met een minimaal zelf van doen, maar alles met een ongemerkte, dagelijkse vertrouwdeheid.





JUDITH BALSO, in a dialogue with ALESSANDRO DE FRANCESCO

THE POETIC EMERGENCE OF THE HYPOTHESIS OF AN INWARD HISTORY

THE IMPORTANCE OF THIS HYPOTHESIS

Judith Balso: History today is an errant category – to the extent that a thought on History has existed before, this thought has arisen from the hypothesis of a history in movement towards an accomplishment or an end. This is the case in the thought of Hegel, where the development of History coincides with the development of the universal Spirit, and ultimately culminates in the existence of the Prussian State. It is also the case in the thought of Marx, for whom History is the history of class struggle. These are practically the first words of the Manifesto of the Communist Party: “The history of all hitherto existing society is the history of class struggle.”

Today, all thought on history has fallen into a severe crisis, because the hypothesis of an oriented history which by a group – the proletariat – has to free humanity as a whole, while, at the same time, it has to free itself from its chains. This group has encountered a set of non-resolved issues, a set of obstacles that have not been overcome:

- *Corruption, already diagnosed by Lenin, of the workers themselves by a movement of support to the existing order;*
- *A necessary de-objectification of the revolutionary capacity, leading Mao Zedong to privilege the category of masses over that of class: with him, history leaves class struggle and moves to the side of the category of the ‘masses’. “It’s the masses who make history”; and the notion of proletariat separates itself from that of workers. The proletariat is no longer identified by class, but by subjective position: the proletarians are those who, given a certain conjuncture, are the ‘friends of revolution’;*
- *The discovery of the importance to resolve the contradictions among the people in an always inventive and new manner, in order to be able to face the enemy;*
- *The attempt to establish a Cultural Revolution, seeking to overcome the immobility, the conservativity and the constitution of a new bourgeoisie within the socialist states and in the communist parties themselves;*

- *Furthermore, the obscure failure of this invention, where the era of revolutions really exhausts itself. That is to say: an era where all future was revolutionary, or was at least surrounded by hope for a change, by means of a revolution that was coming.*

An immense grievance of Mandelstam against Stalin was to have made it impossible for anyone to feel the ground of the country under his feet: “We live, not feeling the ground under our feet”, as starts his famous poem.

Today, we do no longer feel the ground under our feet ourselves. We are floating, as History is. Being orphans of this thought on history, that the era of revolutions had seemed to validate — we live without orientation, and thus without future.

Does the end of the age of revolutions make it impossible to think History once again? But can we advance without seeking to formulate such possible thought? These are the questions I wish to begin to discuss with you this evening. My method will be particular. I will examine this question by building on that which poets, from within their own space, have been able to express and propose. It will be a kind of dialogue with Pasolini, Mandelstam, Meng Lang, Chinese migrant workers poets and ultimately with Alessandro De Francesco, who is present here.

I - WITH PASOLINI

Concerning the depletion, the exhaustion of the category of History, in the sense that it had been given by the Communist Manifesto of a history opening at the age of revolutions, Pasolini is the first to express himself, while he is anxiously tearing apart. In a great poem from 1957, “The Ashes of Gramsci”, he described, through the experience of his life in the miserable neighbourhoods of the suburbs of Rome, how the confidence in a history as that of the poor, of the workers, could no longer be the resort of any political subjectivity, of any revolutionary action. He nevertheless remained attached to the Marxist category of history

itself, such as Gramsci had passed it on to him – which was the reason why the poem staged the tomb of Gramsci, in the a-catholic cemetery of Roma. I would like to read you the following extract of this poem:

IV

Poor as the poor I cling,
like them, to humiliating hopes;
like them, each day I nearly kill myself
just to live. But though
desolated, disinherited
I possess (and it's the most exalting
bourgeois possession of all) the most
absolute condition. But while I possess history,
it possesses me. I'm illuminated by it;
but what's the use of such light?

His attachment to the Marxist category of history has to yield to the reality of the world he lives in, a reality that recalls, in the poem itself, the neighbourhood of Testaccio, whose worker rumour surrounds the peaceful cemetery. Herefrom arises the profound interior division of Pasolini, and his anxiety demands a disavowal of Gramsci:

[...] I survive because
I do not choose. I live in the non-will
of the dead post-war years: loving
the world I hate, scorning it, lost
in its wretchedness – in an obscure scandal
of consciousness

IV

The scandal of contradicting myself, of being
With you and against you; with you in my heart,
In light, but against you in the dark viscera;

In this same poem, Pasolini calls ‘humble corruption’ the effect this emptiness of history has on the poorest of men, when life, deserted by ideas, is nothing but survival:

[...] not life but survival
- maybe happier than life -
[...] humble
fervor that gives a festive air to
humble corruption.
[...] – in this vacuum of history,
in this buzzing pause when life is
silent –

“The Ashes of Gramsci” concludes with a burning issue, as it bitterly asks: Marxist thought is no longer acting, but how should one act when this shape of history has ended? I would now like to read the last strophes of the poem:

VI

[...] I with the conscious heart
of one who can live only in history,
will I ever again be able to act with pure passion
when I know our history is over?

Twenty years later, in what would be the last years of his life, Pasolini pursued this line of thought as to the consequences of a lack of all new idea on history, and it seemed to him that humanity was, terribly enough, on its way to what he called a ‘New Prehistory’.

II - WITH MANDELSTAM

From within a time which does belong to the time of History, in the heart of the era of revolutions, Mandelstam had sensed, in the revolution of 1917, a rupture of history, experienced by him as a rupture of the century, large enough to be unable to be resolved by revolutionary politics, or by a new State. A poem from 1923, titled “My Time”, posterior to the civil war and close to the disappearance of Lenin, described this situation in a striking manner:

My Time (1923)
Complete Poetry 1973 State Univ. Press NY

My time, my savage beast, who
will be able to glance in your eyes
and using his blood as glue
paste up the backbones of a pair of centuries?
Blood the builder gushes
from earth-things' throats
but lice living behind the spine
tremble as new days dawn.

While there's life in his lungs, a creature
carries his backbone behind him,
and waves play on
that invisible column.
And earth-time is tender
like a child's bones.
And life's head goes on the block
again, a sacrificial lamb.

To tear this time into freedom,
to begin a new world, we
need a flute to tie up
the joints of knotty days.
Our time rocks the waves
of men's anguish, and in the grass an adder
breathes
the age's golden measure.

And buds will swell with moisture,
again, green shots splash out,
but oh my beautiful pitiful time
your backbone's broken.
You stare behind you with a senseless
smile, cruel, weak,
like a wounded animal
staring back at his paw-tracks.

This necessarily led to a profound disorientation of time, as is expressed by, *Whoever Finds a Horseshoe*, a poem also from 1923: “Our time's brittle chronology runs out” or “Time cuts me

down like a clipped coin and I'm no longer sufficient unto myself".

We would not understand the position of Mandelstam however, if from the former we conclude a disavowal on his part of the revolution and the era. It is a poem from 1918 that undoubtedly best summarizes his personal vision and inner position. I propose to read it:

Freedom's Twilight

(May 1918)

Glorify, brothers, freedom's twilight-
the great crepuscular year.
A massive forest of traps
dropped in the boiling waters of the night.
Oh sun, judge, people, you rise
out of hollow god-forsaken years.

Glorify the terrible burden
our Leader assumes, with tears.
Glorify the dark burden of power,
its unbearable weight.
Anyone with a heart can hear
Time's ship sinking. Anyone. Can. Must.

We've tied flocks of swallows
into fighting legions- they've blocked
the sun. Nature twitters,
chirps, stirs, still alive.
The sun is invisible, through dense twilight,
Through the traps, and the earth is sailing.

Okay, let's try: a huge clumsy
creaking swing of the rudder.
The earth is swimming. Courage, men!
Cutting the ocean as if we were plowing, even
in Lethe's cold hard frost we'll remember
how earth was worth ten heavens, to us.

With regards to the "dark burden of power" that is carried by "the tears of the leader of men", "the social vocation, the exploitation of the contemporary poet", as is stated by a text of "Word and Culture", "is to prove compassion for a State which denies the word." Denying the word in what sense? "Do not ask from poetry an excess of reality, of concreteness, of materiality. It remains the same revolutionary hunger. Thomas's doubt. Why absolutely want to touch with one's fingers? For what good (that's what's essential) should we identify the word with the thing, with the grass, with the object it signifies?

Is a thing property of the word? The word is Psyche. Alive, it does not signify an object, it elects it in all freedom, as in order to make it its home, such and such designation of the object, such material, such loved body. And around the thing it errs, without constraint, as the spirit around the body which it has escaped but which it does not forget."

Stated differently, the poet is who persists to untie the word and the thing, and who, in

the conjuncture of 1917, has to resist to the words that the State uses to name that which has taken place. He has the task of discovering the senseless word that will name that which neither the State nor the revolutionary leader are capable of naming.

Thus, with regards to the question of History, the approaches of Pasolini and Mandelstam are negative. One of them points to the non-acting character of the category, the other to the disorientation produced, not by the failure, but by the victory of the revolution.

Far from minimizing the reality and the unheard effects of the Bolshevik Revolution, Mandelstam underlines that, with this victorious revolution, we have entered into a new era in which nothing is assured of a name anymore, in which everything is to be deciphered anew, with extreme difficulty and probable incapacity, internal to the victory itself, to its grandeur.

He is not faraway, in this sense, from Lenin himself, writing a little before his death: "Things are going so badly with our State apparatus, not to say that they are odious, that we should first of all seriously consider the way to fight its flaws; these, let us not forget, go back to the past, which has surely been shaken, but was not yet abolished."

III - WITH MENG LANG

The position of Meng Lang is different. Meng Lang belongs to the generation of 'Menglong poets', who owe their name to a characterisation that was first of all pejorative of their poetry, taken to be 'claire-obscur' (light-and-shade). This generation of poets emerges in China in the eighties, thus in the years when the attempt to the Cultural Revolution, which started in 1966, definitively fades out. In China, but everywhere else for that matter, the eighties are years of reflux and reaction in which the currently unleashed capitalism is making its nest and spreading out. The majority of Menglong poets has lived through the revolutionary years, often as students sent off to work on the countryside, or as workmen in factories. Bei Dao, for example, worked ten years as a factory worker and Mang Ke worked on the countryside, sometimes as a farmer, sometimes as a school master, and finally as a factory worker in Beijing.

All of them were confronted with the painful riddle of this failed revolution. This enormous event lies behind them as a ruin, as an abyssal void.

Yang Lian thus writes, in "Homage to poetry":

In the anonymous instant
the wind boat bearing history has passed
inside me - like a shadow
an end follows me.

Bei Dao writes:

History is a void
A continuing genealogical register
Only the dead can obtain recognition

And Gu Cheng:

I don't represent history
I don't represent the voice
That comes from on high
I came here merely by way of the age that is mine.

Thus, once again, what is enounced in these poems is the necessity to keep history at a distance, as something that has passed, something that concerns only the past, a category that belongs to the Dead, to the land of the Dead. In these poems, history is as the boat of Charon: bearer of an end, but not of a present nor of a future.

The approach of Meng Lang is different, and with that it seems to be opening up new leads to

reconsider the category of history. He is indeed taking up the question of History

through the question of what he calls 'blind spots'. He asserts that whoever has a historian's view is incapable of seeing these spots, or even to identify them. He also states that this discovery of the blind spots of history is a discovery of the twentieth century and that it was made by poets, because they are inwardly worried:

Poets hover within the blind spots of history. Someone with a historical point of view cannot see these sites. The existence of the blind spots of history has only been discovered by humanity in the 20th century. These sites have been discovered by the poets.[...] Poets are worried 'from the inside' and that's how it should be.

These are the different theses, or hypotheses, that I wish to talk about and discuss right now.

The hypothesis that there are blind spots in history is interesting to me primarily because it validates the intuition of Mandelstam that there would be situations of which the enormity for a moment exceeds the capacity to understand and discuss all the aspects.

The view of the historian is incapable of seeing these situations as they are, because he

analyses them in light of what exists and has existed, and not in light of what does not exist, which one should let emerge in thought and in reality.

Alessandro De Francesco: Poetry has always to do with what exceeds perception, cognition, history, and language itself. Poetry is a paradox: it makes language deal with instances which do not originally pertain to language, with all that is beyond, below, around, but also inside language. In contrast with a cliché, poetry – or at least certain kinds of poetry – does not escape reality in order to create a parallel world. Rather, poetry tries to reach a deeper, 'augmented' perception of the 'real' through language. It enhances, or simply gives us back, our capacity to perceive and feel. As such, poetry also makes us discover that language is, itself, a portion of the real, like any other object, but with specific features that are pushed to the boundaries by poetry. Poetry is subversive even when it is not overtly political,

because it brings language and representation regions we need but are afraid to go, to where to go, sometimes or simply do not see as destinations; until language is redefined and subverted, and until representation is disrupted in the favour of a quest for truth. If poetry creates something beyond the real, this something is not a parallel world, it is rather another, often wider way of conceiving this world. This wider way allows poetry to spot the blind spots and turn them into language. It is about making the non-verbal verbal, the invisible visible, the unsayable alter-sayable, the illegible alter-legible. And about escaping the dominant philosophy of history, choosing, like the Meng long poets suggest, to consider the masses as a series of individualities whose inner histories cannot be separated from collective History.

Judith Balso: The strength of Meng Lang's hypothesis is that it enables us to consider history not anymore under the promise of a future, but under the necessity of considering its shortcomings, that part of it which is still blind, upon which no light has yet been shed. In other words: this hypothesis puts us to work on that which has not yet been enlightened, and no longer on imitation, or on the ever vain

¹³ W. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, London – New York: Verso, 1998, 385.

reproduction of that which has already taken place. I will thus take the risk of naming what I would identify as the blind spots of the twentieth century:

- *The erring of Lenin regarding the question of the State, in the years that follow up on the end of the civil war;*
- *The impossible resolution to a collectivization of the countryside in China as in Russia;*
- *The failure to react with a revolution to the continuation of a communist transformation of the state and the party in China between 1966 and 1968.*

Alessandro De Francesco: "Poets are worried from the inside" and that's how it should be." This eminently subversive way of spotting the blind spots in history, as much as in language, this deep connection between poetry and the enigmatic, layered, ungraspable environment that we can call

the real' as much as 'history', is both the cause and the result of an intrinsic preoccupation. It is impossible to undertake such a permanent and intense rediscovery through language-as-real without – at least at the beginning, at each new beginning – being shocked and worried, politically as much as cognitively, emotionally and ontologically. This condition of being worried from the inside stems from an experience which brings the poet to be capable to listen to what is outside. The more we know the inside, and the more this knowledge engenders poetry, the more we are able to look outside. It is an only apparent paradox: the more we know the inward spaces – if you want, what Walter Benjamin called "the mysterious spaces of the organic"¹³ –, the more we are able to look outside and acknowledge how much we do not know of this outside, be it a tree or a series of events. There begins the poet's job: poetry re-describes this tree or this series of events, giving it a new face nobody else was able to see before, not even the poet. There, preoccupation turns into possibility, like the act of traversing and re-discovering pain can turn into joy, until the point where being worried from the inside becomes a condition of possibility possibility, and courage, to loosen the usual grasps and choose when and where to fall, in which spot of our inward and collective history, so that a

redefinition can occur. This redefinition affects subjectivity in the first place – poetry is a way of dispersing and layering subjectivity out of identity, up to the point where an essential distinction between inside and outside, subject and object, who I am and a tree, my own series of events and the events of history, is not given anymore.

IV - WITH CHINESE MIGRANT WORKERS POETS

Judith Balso: The hypothesis of Meng Lang does not allow us to merely reclaim political questions from the past on which the present thought is frozen, petrified. This is particularly due to their covering by the category of totalitarianism. It also allows us to approach another situation, specifically contemporary to us: that of the massive existence of workmen poets in China, of which the multiple-voiced work is concentrated, tense, in order to try and name how the factory is ruining their lives. Not only because of the work, in the way it is organised and imposed on them, but because of the factory site itself, as site of the hell on earth.

On this point, I would like to read the second poem of Xu Lizhi:

I speak of Blood (17.09.2013)

I speak of blood, since it can't be avoided
I also want to speak of breezes, flowers, snow,
the moon
speak of the past dynasty, poetry in wine
but reality makes me speak only of blood
blood comes from matchbox rented rooms
narrow, cramped, sunless year round
oppressing the working men and women
distant husbands and wives gone astray
guys from Sichuan hawking spicy soup
old people from Henan selling trinkets on
blankets
and me, toiling all day just to live
and opening my eyes at night to write poems
I speak to you of these people, I speak of us
ants struggling one by one through the swamp of
life
blood walking drop by drop along the worker's
road

blood driven off by the city guards or the choke
of a machine
scattering insomnia, illness, unemployment,
suicide along the way
the words explode one by one
in the Pearl Delta, in the belly of China
dissected by the seppuku blade of order forms
I speak of this to you
Though my voice goes hoarse and my tongue
cracks
in order to rip open the silence of this era
I speak of blood, and the sky smashes open
I speak of blood, and my whole mouth turns
red.

Xu Lizhi speaks “in order to rip open the silence
of this era”. The silence of this era on what? On
the factory. A truly alarming silence. Have you
ever thought of the fact that the factories are the
most hidden places of our world? Places we never
get to if we don’t belong there, in one way or ano-
ther? And the visits that do exist are softened up.
Pasolini, with his great honesty, noted in 1975: “I
do not know what a factory is, what the tensions
in a factory are, I do not understand what ‘wor-
king’ means today. I see only a glimpse of it.”

Through the poems of these young factory
workers, the discovered blind spot is twofold:
the necessity that we acquire a truth about the
factory on the one hand; and the measure to take
from its radical incompatibility with a life that
can be an existence on the other hand. In other
words: the necessity to think of the purpose of
such sites, as prescribed by capitalism.

The possibility of saying the truth of the
factory as a place is the result of it being named
by workmen, instead of sociologists or external
experts and in the form of the poem. In this
sense, we are not only concerned with, more or
less realistic, testimonies. We are concerned with
addressed speech, with declarations that conclu-
de and urge us to conclude. Now I would like to
read the first poem of Xu Linzhi (“I swallowed
an Iron Moon”) to you and that of Chi Moshu
(“East River, Are You Weeping”):

Xu Lizhi (1990-2014)

*Worker at the Foxconn plant on the assembly
line from 2011 to 2014 — on September 30 of
that year he jumped to his death*

I swallowed an Iron Moon

I swallowed an iron moon
they call it a screw

I swallowed industrial wastewater and
unemployment forms
bent over machines, our youth died young

I swallowed labor, I swallowed poverty
Swallowed pedestrian bridges, swallowed this
rusted-out life
I can’t swallow anymore

everything I’ve swallowed roils up in my throat

I spread across my country
a poem of shame

Chi Moshu (b. 1980)

“In the Print Shop”
(extract)

Worked in Dongguan on assembly lines, and
as a porter, print shop worker, rubber worker,
delivery man, warehouse manager.

East River, Are you Weeping

Walking back and forth
on the banks of the East River
not catching the breeze
not swimming
definitely not looking at the scenery
but going from the print shop and rubber
factory
to the hardware factory

Walking back and forth
on the banks of the East River
my baggage comes with me
I go into factory after factory
not quitting jobs
and definitely not on vacation
I’m just
surviving, and survival is hard

spending my time with ink and solvents
spending my time with sulphur, titanium
dioxide
and colored gum
spending my time with sulfuric acid, rust-
removing solvents and powders
spending my time with dirty air and noise

it’s like an enormous battlefield
and the sacrifices are: the male and female
workers,
the ink and solvents, sulphur, titanium dioxide,
colored gum
sulfuric acid, rust-removing solvents and
powders, sweat and blood
all drain down into the sewers
and flow into the vast East River
East River, are you weeping

By these poems, and in a very surprising way,
these young factory-worker poets take up the
question of the factory anew, where the cultural
revolution had left it: as a question from now
on addressed to all, that concerns not solely an
improvement of life conditions, salary or work
of those who have been subjected to it, but also
their thoughts regarding their individual exis-
tence and collective organisation.

Yet, this question, that is carried by the
Chinese factory worker poets is metonymic of
another major current question: how to treat the

movements of hundreds of thousands of people who emigrate and immigrate, how to construe their presence among us, other than by the dominant police mode, or according to a humanitarian alternative, that of 'aid'. Because what is at stake, on the scale of humanity as a whole, are decisions that are to be made for a new organisation over the entirety of collective life.

These young Chinese factory workers name themselves 'migrant workers', nomad factory-workers, on the scale of their own country. And they deplore in a thousand ways, being reduced to this wandering. Thus Xin You, in 'We, Lame Ducks':

And who exactly are we?
Who exactly are we?
We workers
We who work through the seasons
We who seem like migratory birds who've lost everything

We are those 'lame ducks'

In the same way, we should not accept to call the men, women and children who arrive in Europe, from the Middle East, Africa, and Asia, 'migrants'. This would be a first action, a first fair decision. Because 'migrants' is a name that assigns them a fundamental wandering, as if these people were doomed never to arrive, never to stop passing. Yet this is not what counts, what counts is the moment where they don't pass anymore, the place where they will stop, for a moment or for a long time.

These two situations – the identification and becoming of the factory site and the incorporation, at the collective organisation of life, of the factory-workers of the world – carry major questions for humanity and it is an urgent matter to shed light upon them. We are balancing between the emergence of new capacities of humanity as a whole, or its collapse in this new Prehistory – feared by Pasolini – of which the present multiplication of exterior or interior wars as unique settlement of every situation, is an extremely worrying symptom.

VI - MY PROPOSAL

To become worried from the inside, as the poets according to Meng Lang, in order to open the possible work on a history that will be ours again. That is, a history made of what we, together, will become capable of shedding light upon, of naming, of thinking, of feeling, of doing.

We will thus follow in the footsteps of Hölderlin, dedicating his work to the enlightenment of a loyalty that is essential to rare segments (for him: ancient Greece, the French Revolution) in which men proved capable of "walking on the earth as gods". Himself knowing,

crossing, but not fearing their long covering by the night of egoism and fear.

Alessandro De Francesco: "*The view of the historian is incapable of seeing these situations as they are, because he analyses them in light of what exists and has existed, and not in light of what does not exist, which one should let emerge in thought and in reality.*" The process of redefinition through poetry that I am trying to describe is eminently and inevitably grounded on the inexistent, on the emergence of the inexistent; again, not a parallel, fictional reality, but another, wider way of conceiving reality. Post-epic poetry is not fiction. Fiction, just like journalism and traditional historiography, is actually based on what already exists. Poetry opposes to the 'realism' of fiction a much deeper relation to the real, integrating in it a solid grounding on the possibility of the impossible. When invited the first time by Judith Balso in 2008, at the European Graduate School, to share my experience of poetry with her students, I created a sort of model still valid for me today, and deeply connected to the topic of this exchange. I found out that I could describe my way of conceiving and making poetry through three interwoven obstacles with which poetry measures itself in order to overcome and subvert them:

1. *A cognitive obstacle: poetry redefines language in order to redefine knowledge, it spots in the world things we thought impossible to acknowledge and to formulate;*
2. *A political obstacle: similarly, poetry redefines and disrupts standard political narratives. The extent of its approach to language cannot stand any form of censorship, ideology and authority, so that poetry, even when not directly political, is very often preoccupied to make hidden or reformulated information emerge through its deep redefinition of language;*
3. *An emotional obstacle: similarly, poetry reactivates hidden, forgotten or muffled emotional spheres by bringing them into, or back to, language.*

In these three cases, what is at stake is a process of reactivation, of disruption of things we thought to be the ultimate reality and truth, and of naming and feeling widely, deeply and joyfully. Poetry knows that – as Spinoza reminds us – power has interest in keeping people not only ignorant, but also sad in order to make them more controllable. Because of our too often sad human history, this possibility of joy needs courage: the courage to be worried from the inside until a wider and more intense world is open to us.

TRANSLATION: MARIJN VAN STAVEREN

MARTJE WIJERS

AIRBNB

Ik zit hier met mijn ijzig koude uiteindes te doen alsof jouw huis
het mijne is, mijn bloedsomloop, een druilerige begrafenisstoet
maar mijn handen kunnen altijd nog in jouw nog lauwe afwaswater
tussen vuile vaat laat jij weer iets door mijn vaten stromen
zoals je ook orchideeën langs stokjes omhoog dwingt te groeien

mijn mond tegen jouw gebruikte handdoek
mijn benen tussen jouw lakens, de lakens
die je morgen door je handen laat glijden
alles wat ik hier dan achterlaat is al dood
haren en huidschilfers

ik zal nog even in je tapijt blijven hangen
geen zorgen, ben biologisch afbreekbaar
twee jaar voor een sigarettenpeuk
tachtig voor een zakje chips
onbepaalde tijd, een batterij
ik, hooguit een paar weken
tot de kuismadam

mogelijk leid ik nog een tijdje
een eigen leven
in je stofzuigerzak

op de gang de geur
van gerookt vlees
en wierook
zoiets
zal
ik
zijn

FILIP BUEKENS

RUDOLF CARNAP: EEN KRITISCHE KIJK OP ONTOLOGISCHE VRAGEN, METAFYSICA EN META-METAFYSICA

Filip Buekens doceert analytische filosofie en logica aan de universiteit van Leuven en Tilburg University. Hij heeft belangstelling voor kritisch denken, het speuren naar onzin in de filosofie, en doet nu onderzoek naar de speltheoretische achtergronden van meningsverschillen. U kunt dus met gerust hart en geheven hoofd met hem van mening verschillen.

I. ONTOLOGIE VOLGENS RUDOLF CARNAP

Ontologie is een subdiscipline van de filosofie die de vraag stelt naar wat voor soort dingen er bestaan. De vraag welke particuliere objecten bestaan – ook een ontologische vraag! – wordt dus niet in de filosofische ontologie, maar doorgaans door empirisch onderzoek beantwoord. We maken dus een onderscheid tussen twee soorten ontologische vragen, waarbij enkel het eerste type vraag – de algemene vraag – van typisch filosofische aard is:

- A- Bestaan getallen?
- B- Bestaan fictionele entiteiten?
- C- Bestaan macroscopische objecten?
- D- Bestaan overtuigingen (en andere propositionele attitudeën)?
- E- Bestaan objecten?
- F- Bestaat vrije wil?
- G- Bestaat de buitenwereld?

Vergelijk deze met de volgende ‘gewone’ vragen:

- A- Hoeveel objecten liggen hier op tafel?
- B- Heeft Kuifje een broer?
- C- Stonden er stoelen rond de tafel?
- D- Wat dacht Piet toen hij vernam dat hij de wedstrijd had gewonnen?

- E- Bestaat mijn linkerarm?
- F- Heeft Napoleon beslist de slag bij Waterloo aan te gaan?
- G- Besta jij?

De tweede soort vragen rijzen doorgaans op in het manifeste beeld van de wereld (de term ‘manifeste wereldbeeld’ is, net als zijn tegenhanger, het ‘wetenschappelijke wereldbeeld’,

4.003 De meeste zinnen en vragen, die over filosofische dingen geschreven zijn, zijn niet onwaar, maar onzinnig. Wij kunnen derhalve dit soort vragen überhaupt niet beantwoorden, doch slechts hun onzinnigheid vaststellen. De meeste vragen en zinnen van filosofen berusten daarop, dat wij de logica van onze taal niet begrijpen.

(Het zijn vragen van de soort, of het goede meer of minder identiek is dan het mooie.)

En het is niet verwonderlijk, dat de diepste problemen eigenlijk geen problemen zijn.

afkomstig van Wilfrid Sellars) en zijn doorgaans ook binnen dat beeld (en op basis van goede aanwijzingen) beantwoordbaar. Rudolf Carnap’s project in *Empiricism, Semantics and Ontology* bestaat uit een onderzoek naar de voorwaarden waaronder de *typisch filosofische* vragen (a) – (f) zinvol

zijn – ‘zinvol’, ruwweg zoals opgevat zoals in de *Tractatus Logico-Philosophicus*, waarin Wittgenstein onderscheid maakte tussen zinvol en zinloos (*senseless*) spreken¹⁴:

‘Onzinnig’ spreken bestaat ook, wanneer we bijvoorbeeld ongrammaticale zinnen of onbegrijpelijke woorden uiten. “Colourless green ideas sleep furiously” is een grammaticale zin, we begrijpen alle woorden, maar hij slaat nergens op. Onzinnig spreken is herkenbaar. De *zinloosheid* van sommige filosofische vragen vereist een argument, want het slaat op het gebruik van bepaalde termen – ‘object’, ‘wereld’, ‘getal’, ‘vrije wil’, ‘betekenis’, ... – en het gebruik ervan in perfect grammaticale zinnen. Onder welke voorwaarde is het gebruik van deze termen zinloos? Dat vraagt Carnap zich in het spoor van Wittgenstein af. Het gaat Carnap noch Wittgenstein om ongrammaticale zinnen of zinnen die nergens op slaan. Het gaat hen om de kernbegrippen in klassieke ontologische of zelfs metafysische vragen, en een evaluatie van de eeuwenoude discussies over hun bestaan.

Maar, Carnap’s methodologie maakt gebruik van een onderscheid – interne vragen vs. externe vragen – en het specificeert een houding (accepteren, verwerpen) tegenover conceptuele raamwerken – die beide bruikbaar zijn om meer algemene filosofische vragen

¹⁴ Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*.

aan te orde te stellen. Het project van Carnap is *kritisch* en sluit aan bij Wittgensteins kritiek op klassieke metafysische vragen in de Tractatus. Maar Carnap geeft een origineel argument voor zijn stelling, en dat argument (of beter: de argumentatiestrategie) is nog steeds invloedrijk in de hedendaagse analytische filosofie.

Een criterium: wat bestaat = wat een theorie zegt dat (al dan niet) bestaat

Een *criterium* om aan te nemen of iets bestaat wordt door veel filosofen sinds Quine en Carnap met het gebruik van de existentiële kwantor verbonden: een theorie *T* zegt dat *P*s bestaan juist dan wanneer uit de theorie *T* volgt dat er *P*s bestaan:

$$T \supset \exists x (Fx)$$

De nadruk ligt hier op *theorie*. We laten het antwoord op de vraag wat er precies bestaat afhangen van wat een empirisch goed onderbouwde theorie zegt dat er bestaat, niet van wat *iemand* gezegd heeft dat er bestaat, of van *goeroes* die ons stellig verzekeren dat deze of gene soorten dingen bestaan, of van wat we met onze zintuigen kunnen onderscheiden, of van de subjectieve zekerheid die we hebben dat iets bestaat. We vermijden met deze aanpak een naïef, ruw empirisme (“alleen wat ik kan zien, bestaat echt”). “Ik heb de intuïtie dat *x* bestaat” is geen goede argumentatieve grond, want intuïties zijn gewoon diepe, goed verankerde opvattingen – opvattingen die je niet wil opgeven.

Het woord ‘theorie’ verwijst naar een consistent geheel van uitspraken waarin een domein of onderwerp beschreven wordt. Uiteraard zijn wetenschappelijke theorieën, in die zin, theorieën. Maar een welopgevoed kind heeft, in dezelfde onschuldige zin, een theorie over Sinterklaas. Uit die theorie ‘volgt’ dat Sinterklaas bestaat. Als je *De Avonden* van Gerard Reve opvat als een theorie,

impliceert die theorie het bestaan van Frits van Egters. Consistentie is belangrijk, want uit een inconsistente theorie volgt alles (*ex falso quodlibet sequitur*). Wat bestaat, lezen we af van wat onze beste wetenschappelijke theorieën zeggen dat er bestaat, zegt Quine in “On What There Is” (1948). Als onze beste wetenschappelijke theorie aantoont dat vrije wil niet bestaat, moeten we vrije wil uit onze ontologie schrappen. Als een theorie over het leren begrijpen van personen geen beroep moet doen op betekenissen, dat bestaan betekenissen niet, en is onze gewone visie op taal en betekenis (dat woorden betekenis hebben, etc.) een soort nuttige fictie. We zullen straks zien hoe en of we van Quines stelling onder de indruk moeten zijn.

Volgens Carnap bestaat een *theorie* uit *zinnen* uit een *taal*, met name de zinnen die we als waar beschouwen; en in die zinnen kunnen we *algemene* termen gebruiken die een conceptueel raamwerk ‘definieren’: het raamwerk van de objecten, het raamwerk van de natuurlijke getallen, het raamwerk van proposities, (Carnaps voorbeelden) of het raamwerk van keuzes, het raamwerk van fictionele entiteiten, het raamwerk van de wereld (eigen voorbeelden, ik verklaar straks waarom dit zinvolle extensies van Carnapiaanse voorbeelden zijn).

Ontologische vragen onderscheiden we van *metafysische* vragen. Stel dat een theorie *T* impliceert dat er *P*s bestaan. Wat is de *fundamentele* aard van die *P*s? Dat is een vraag naar wat *P*s *constitueert*.

Een interessante en boeiende toepassing van dit onderscheid vinden we in de vraag wat precies depressies zijn, of wat precies fictionele entiteiten zijn, of wat nu precies geld is, of wat grenzen zijn. Gesteld dat depressies bestaan, heb je theorieën die zeggen dat het om mentale verstoringen gaat die een neurologische essentie hebben, of minstens neurologisch verklaarbaar

zijn. Andere theorieën zeggen dat depressies in wezen een psychosociale kern hebben en neurologie daarover niets kan vertellen. Hier is de vraag naar de metafysische aard van een fenomeen relatief empirisch beslechtbaar en de term ‘metafysische aard’ verwijst hier naar het fundamentele verklaringsniveau, dat meer diverse manifeste kenmerken kan verklaren. (bijvoorbeeld: “De essentie van water is dat het bestaat uit moleculen H_2O ”). Soms kan conceptueel onderzoek hier een rol spelen. Neem fictionele entiteiten. Bestaan ze? Zeker! Wat constitueert hen? Een populaire theorie – die van Saul Kripke, uitgewerkt in *Reference and Existence* (2012) zegt dat teksten en tekeningen hen constitueren. Kuifje is een entiteit waarvan de essentie onder andere is dat het om een *getekend personage* gaat. Frans Laarmans is een literair personage, geconstitueerd door de woorden die door Willem Elsschot werden neergeschreven. (Als je denkt dat fictionele entiteiten niet bestaan, zul je dat natuurlijk ontkennen en een ander verhaal moeten vertellen.) Een metafysische theorie over *kleuren* zegt wat kleuren in wezen zijn (“reacties van onze perceptuele vermogens op de wereld – de wereld zelf is kleurloos” – stelt Locke).

Meta-metafysische vragen zijn filosofische vragen over hoe algemene ontologische en metafysische vragen aangepakt en opgelost moeten worden. Moet je kijken naar *common sense*? Worden dit soort vragen door überhaupt door filosofische analyse opgelost? Of moet wetenschappelijk onderzoek het antwoord geven?

De geschiedenis van de filosofie is voor een stuk de geschiedenis van conflicten en ruzies over antwoorden op ontologische vragen. Bestaan getallen? Bestaat vrije wil? Bestaan goden? Bestaat de ziel? Bestaat de menselijke geest? Bestaat causaliteit? Bestaan betekenissen? Bestaat de Zin van het leven? Filosofen geven de meest diverse antwoorden.

In de jaren '20 van de twintigste eeuw begonnen filosofen twijfels te koesteren over de zinvolheid van deze vragen (maar het dient gezegd dat ook Nietzsche en Schopenhauer al een duit in het sceptische zakje deden) en dus ook twijfel over de vraag of filosofische reflectie kennis kan opleveren.¹⁵ Het gaat hier ofwel om louter verbale meningsverschillen, ofwel om vragen die geen betekenis hebben, in de strikte zin van dat woord: vragen die bestaan uit pseudowoorden, pseudosyntactische structuren. Klassieke filosofische problemen (scepticisme, idealisme, realisme, nominalisme...) kunnen door een juist begrip van een conceptueel raamwerk, de betekenis ('semantische waarde') van termen uit een conceptueel raamwerk, en de *pragmatische* redenen waarom we voor een conceptueel raamwerk *kies*ten of een raamwerk verwerpen, laten zien waarom de filosofische problemen pseudoproblemen zijn. In filosofie worden volgens Carnap (en Wittgenstein) veel betekenisloze uitspraken (*nonsensical* of *Unsinn*) geproduceerd: woorden en schrifttekens die geen betekenis meer hebben en dus niet meer waar of onwaar kunnen zijn. (Dit was niet alleen een kritiek op obscurantisme à la Heidegger. Hij betreft alle filosofen die denken dat klassieke metafysica een zinvol project is.)

Rudolf Carnap laat zien dat dit geen extreem of nihilistisch standpunt is. Op zoek gaan naar betekenisloze vragen of uitspraken is één zaak; verklaren waarom ze geen betekenis kunnen hebben is zelf een legitiem *verhelderend* project. (De taak van de filosofie is volgens de logisch positivisten én de late Wittgenstein problemen *te verhelderen*, niet *theorieën te creëren of essenties te ontdekken*). De verwijzing naar Wittgenstein in *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950) (geschreven in 1949, dus toen Wittgenstein nog leefde) is verhelderend:

A brief historical remark may here be inserted. The non-cognitive character of the questions which we have called here external questions was recognized and emphasized already by the Vienna Circle under the leadership of Moritz Schlick, the group from which the movement of logical empiricism originated. Influenced by ideas of Ludwig Wittgenstein, the Circle rejected both the thesis of the reality of the external world and the thesis of its irrationality as pseudo-statements.

Achter Carnaps opvattingen schuilt ook een amelioratief project: hoe kunnen we een bestaand conceptueel raamwerk beter bij onze projecten en behoeften laten aansluiten? Of moeten we kiezen voor een nieuw raamwerk? *Voluntarisme* houdt in dat we kunnen beslissen wat we willen bereiken met dat instrument. Een raamwerk is volgens Carnap in de eerste plaats een gereedschap om de wereld in kaart te brengen en kennis over de wereld te communiceren. Maar je kunt een raamwerk ook andere doelstellingen geven: het raamwerk dat waardeoordelen produceert heeft als doel coördinatie tot stand te brengen, met het oog op het realiseren van gemeenschappelijke projecten. Het is geen *conditio sine qua non* dat een raamwerk louter kennis moet doorgeven. Een raamwerk kan ook houdingen helpen afstemmen. In hedendaagse terminologie: Carnap doet, net als Frege, aan een vorm van *conceptual engineering*: Hoe werkt taal? Hoe kunnen we het instrument verbeteren? Hoe kunnen we vermijden dat het gebruik van het gereedschap, bruikbaar om kennisoverdracht of afstemming te creëren, tot cognitieve misverstanden en illusies leidt? (Hedendaagse taalfilosofen hebben, in tegenstelling tot Frege, Wittgenstein en Carnap, geen normatieve ambities met hun taalfilosofie. Voor hen is de demarcatie tussen betekenisloos zinvol spreken geen relevant *taalfilosofisch* project meer.)

2. WAT IS EEN CONCEPTUEEL RAAMWERK? WAT DOEN WE MET EEN CONCEPTUEEL RAAMWERK?

Om Carnaps argumentatie goed te begrijpen moeten we weten wat een conceptueel raamwerk is. Wat doen we wanneer we spreken over *getallen*, *proposities*, macroscopische objecten...?

Een conceptueel raamwerk is een taalfragment, dat zowel een *ontologie* (de objecten waarover gekwantificeerd wordt) als een *ideologie* (de predicaten die in de taal voorkomen) introduceert. (Daarnaast bevat de taal ook logische operatoren en andere logische instrumenten, zoals kwantoren; die logische operatoren worden gedeeld door elk conceptueel raamwerk; zowel de 'taal van de fysica' als de 'taal waarin we spreken over dingen' maakt gebruik van conjuncties, implicaties en kwantificeert over objecten.) De *ontologie* van een raamwerk kun je aflezen uit de *ware* uitspraken (in de taal van het raamwerk) waarin existentieel gekwantificeerd wordt. Voor Carnap is het essentieel dat in zo'n raamwerk *algemene* termen voorkomen. De metafysische discussie over de legitimiteit van een raamwerk (een externe discussie) gaat officieel over de vraag of uitspraken waarin die algemene termen voorkomen ('vier is een getal', 'er bestaan proposities', 'x handelde uit vrije wil') al dan niet waar zijn.

De introductie van een conceptueel raamwerk gaat gepaard met introductie van betekenispostulaten voor termen uit die taal. Dat zijn *analytisch* ware uitspraken die vastleggen wat de semantische waarde is van een term *t* in die taal. Hoewel talen de facto *spontaan* ontstaan, kunnen we over raamwerken denken als 'ingevoerd' en 'ontworpen'. We kunnen bestaande talen spontaan of goed geregisserd uitbreiden met nieuwe conceptuele raamwerken. Toen we ontdekten dat denken over verhoudingen nuttig was,

¹⁵ Zie hierover Helen Beebe (2017).

werd het raamwerk van de reële getallen geïntroduceerd.

Discours geproduceerd in zinnen waarin de termen uit het raamwerk gebruikt worden, bevat uitspraken die ofwel *analytisch* waar zijn, ofwel *empirisch* waar (onwaar) zijn. *Synthetische a priori uitspraken* worden door Carnap uitgesloten. Als ‘metafysica’ het domein is waarover synthetische a priori uitspraken worden gedaan, is metafysica uitgesloten – externe ‘metafysische vragen’ zijn dus uitgesloten. Analytische uitspraken hoeven volgens Carnap niet ‘transparant analytisch’ te zijn. Sommige analytische uitspraken zijn ‘evident’ of ‘onmiddellijk inzichtelijk’, andere vereisen uitvoerig onderzoek (‘Elk even getal is de som van twee priemgetallen’ is, als het waar is, analytisch waar). Wiskundige uitspraken zijn dus volgens Carnap (maar niet volgens Kant!) analytische uitspraken.

Een Wittgensteiniaanse *move* in Carnaps theorie is zijn pragmatisme. Een conceptueel raamwerk is een instrument of gereedschap dat helpt verdere doelstellingen *buiten* het conceptueel raamwerk te realiseren. Als kennisoverdracht een legitiem doel is, moeten we met taal ware uitspraken kunnen verrichten. Als het doel de wederzijdse afstemming van *houdingen* is (dat is de functie van morele beoordelingen), moeten we met zinnen ook bijvoorbeeld houdingen kunnen uitdrukken en kunnen anderen daarmee houdingen tegenover ons (niet tegenover zinnen!) innemen. *Pragmatische* redenen voor de keuze van een raamwerk (die je vanuit een extern standpunt formuleert en toelicht) staan tegenover *epistemische* redenen, redenen die je hebt om een zin uit een conceptueel raamwerk als waar of onwaar te beoordelen. Zo ‘kiezen’ we voor het raamwerk van de natuurlijke

getallen, omdat die een nuttig conceptueel gereedschap zijn wanneer we willen gaan tellen. We ‘kiezen’ voor (het raamwerk van) de reële getallen wanneer we verhoudingen willen gaan weergeven.

Carnap onderscheidt twee soorten externe vragen over raamwerken:

A. *pragmatische* externe vragen: algemene vragen over het nut, de bruikbaarheid en de wendbaarheid van het conceptueel raamwerk, vragen over waarom we een kader accepteren. Het zijn vragen naar pragmatische kwaliteiten van het raamwerk (in termen van eenvoud, verklarende kracht, correcte voorspellingen). ‘Pragmatische kwaliteiten’ staan tegenover de enige epistemische kwaliteit die in deze context van belang is: waarheid. Maar waarheid is nu eenmaal geen herkenbare kwaliteit, en de vraag of de zinnen geformuleerd binnen het raamwerk waar zijn en moeten geloofd worden, is in een fundamentele zin leeg: we geloven iets op grond van aanwijzingen of op grond van de betekenis van woorden, maar niet op grond van een onafhankelijk inzicht in wat waar is, of wat het geval is)¹⁶;

B. *filosofische* of *metafysische* externe vragen: algemene vragen over de ontologische status van de objecten in het raamwerk. Deze vragen zijn volgens Carnap fundamenteel problematisch.

Vragen onder rubriek ‘a’ zijn zinvol. Vragen onder rubriek ‘b’ zijn betekenisloos (ze drukken geen betekenisvolle vraag uit).

Een variant (niet nuttig in wat volgt) zijn externe

wetenschappelijke vragen over het conceptueel raamwerk: wat zegt wetenschap over haar instaatstellende voorwaarden? Voor zover wetenschap in het verlengde van metafysica ligt (of zich profileert als vervanger van metafysica), zal Carnap dit soort vragen moeten afwijzen. Voor zover wetenschap een alternatief raamwerk ontwerpt dat aan andere behoeften voldoet, zal hij die vragen belangrijk en relevant vinden omdat ze in het verlengde liggen van vragen die onder rubriek ‘a’ vallen. Het is nuttig nog een vierde variant in overweging te nemen: in welke mate zijn we psychologisch of evolutionair gehecht aan het raamwerk dat we gebruiken? Kunnen we er psychologisch afstand van nemen? Zouden we met andere denkkaders dezelfde psychologische band kunnen ontwikkelen? Wat betekent het, gehecht te zijn aan een denkkader? Dit type externe vraag (het is een algemene vraag, maar ze is niet metafysisch van aard) heeft P.F. Strawson geïnspireerd in “Freedom and Resentment” (1962), waarin hij zich afvraagt hoe we niet-cognitief of niet-epistemisch ‘gehecht’ kunnen blijven aan het raamwerk waarin we onszelf beschrijven als handelende wezens die keuzes maken. (Strawson verwijst expliciet naar Carnap als inspiratiebron in *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, uit 1984).

3. EEN ARGUMENT VOOR DE ZINLOOSHEID VAN KLASSIEKE METAFYSISCHES FILOSOFISCHE VRAGEN EN HUN FILOSOFISCHE ANTWOORDEN

Alle theoretische (filosofische of metafysische) vragen zijn pseudo-intelligibele vragen met pseudo-intelligibele antwoorden. Carnap doet beroep op een *inferentie naar de beste verklaring* voor het voortbestaan van eeuwenlange filosofische disputen. Vaak lees je in handboeken dat Carnap een ‘verificationist’ is, maar dat

¹⁶ Zie Van Fraassen (1980). Een theorie die aan deze kwaliteiten beantwoordt is empirisch adequaat, dat wil zeggen: de observatiezinnen in die theorie zijn waar. De rest van de theorie (algemene uitspraken, conditionele uitspraken, etc.) zijn niet rechtstreeks toetsbaar. Zie ook Buikens (2014).

lijkt me niet juist.

Verificationisme houdt in dat een bewering pas zinvol is als ze (in ideale omstandigheden) op haar waarheid onderzocht kan worden. Empirische uitspraken en wiskundige uitspraken zijn dat, maar filosofische uitspraken zijn dat niet. Dat filosofische uitspraken niet verifieerbaar zijn (en dus zinloos zijn), is volgens Carnap niet de juiste diagnose. Het échte probleem is dat er een illusie van begrip ontstaat wanneer je de externe vragen als filosofische vragen leest. Carnap introduceert een argumentatiestrategie, en (nog belangrijker) een onderscheid dat na hem bij talloze filosofen zal nawerken.

Carnaps uitgangspunt formuleert hij als volgt¹⁷:

(...) we must distinguish two kinds of questions of existence: first, questions of the existence of certain entities of the new kind within the framework; we call them internal questions; and second, questions concerning the existence or reality of the system of entities as a whole, called external questions. Internal questions and possible answers to them are formulated with the help of the new forms of expressions. The answers may be found either by purely

logical methods or by empirical methods, depending upon whether the framework is a logical or a factual one. An external question is of a problematic charac-

ter
which
is in need of
closer examination.

4. RECONSTRUCTIE VAN CARNAPS ARGUMENT (VOORBEELD: GETALLEN)

Stap 1:

De introductie van een conceptueel raamwerk: natuurlijke getallen. We nemen als (Carnapiaans) voorbeeld de taal of het raamwerk van de natuurlijke getallen. We hebben een praktijk, waarin we dingen tellen, en we gebruiken daartoe cijfers: '1', '2', '3', etc. Stel dat we in die taal ook de algemene

term *getal* willen invoeren. We willen dan een algemene term invoeren, waaronder concrete objecten vallen. Wanneer je een term *t* introduceert, kun je dat met een expliciete definitie doen: '1, 2, 3, etc. zijn getallen.' Getallen 'introduceren' doen we natuurlijk niet letterlijk.

Er waren al telpraktijken die later gecodificeerd werden. Maar soms doen we dat wel: denk aan het introduceren van reële getallen, die nodig zijn om verhoudingen uit te drukken. De term 'getal' hebben we nu ingevoerd, en we kunnen nu over getallen spreken.

Met het raamwerk van de natuurlijke getallen (de taal omvat een raamwerk dat onder andere de term 'getal' gebruikt) kunnen we een *pragmatisch goed gemotiveerde praktijk beschrijven*. Wanneer we grootheden willen *meten* zullen we *reële getallen* moeten invoeren (idem). De meetpraktijk is een pragmatisch argument voor het invoeren van een conceptueel apparaat, het systeem van de reële getallen. We kunnen ervoor *kieszen* om het raamwerk of de taal te *verrijken in het licht van de pragmatische overweging dat de natuurlijke getallen niet voldoende zijn om meetresultaten weer te geven*.

In het raamwerk van de natuurlijke getallen (we noemen het 'CRN') is de uitspraak 'Er bestaat een getal tussen 3 en 4' onwaar. Het is volgens Carnap een *pragmatische vraag* of dat raamwerk al dan niet uitgebreid moet worden: of, bijvoorbeeld, 3,1415... ook een getal is. De pragmatische redenen voor een uitbreiding zijn dat ze het overzichtelijk een eenvoudig maakt verhoudingen te communiceren, objecten te rangschikken, enzovoort. Een rationele reconstructie van het conceptueel raamwerk van natuurlijke getallen is

¹⁷ Carnap, R. (1950), p. 206.

¹⁸ Carnap verwierpt Kants these dat wiskundige uitspraken synthetisch a priori zijn.

iets anders dan een genealogie of een evolutionaire verklaring van hoe telpraktijken ontstaan. In filosofie is het voldoende om rationele reconstructies te geven en de *rationele reconstructie* van het invoeren van *getallen* hebben we hier geschetst.

De redenering van Carnap loopt dus als volgt: taal is een gereedschap, en het reflecteert praktijken waarin wij betrokken zijn. We tellen hoeveelheden, en hebben cijfers om die praktijk te articuleren. In een volgende stap kunnen we de objecten waarover we het hebben *getallen* noemen. Voor zover de achterliggende praktijk nuttig is, kunnen we die praktijk omschrijven en toelichten met behulp van het concept *getal*. De praktijk heeft in dat geval geleid tot het invoeren van getallen. Maar ‘invoeren’ betekent hier niet dat we ontdekten hebben dat er getallen bestaan. We hebben de taal die we spreken verrijkt met een raamwerk-concept (*getal*), en die ‘uitbreiding’ van de taal is pragmatisch goed begrond in de telpraktijk.

De vraag naar de ‘legitimitéit’ van een raamwerk is volgens deze opvatting de vraag naar de bruikbaarheid van een instrument of gereedschap dat in een fundamentele zin een sociaal-communicatieve functie heeft: kennis overdragen, houdingen en handelingen helpen afstemmen.

Stap 2: beweringen en vragen in een CRN

In een CRN kunnen we *beweringen* en *vragen* formuleren. Het CRN geeft ook canonische verificatieprocedures voor de waarheidswaarde van beweringen in CRN: de wiskundige uitspraken zijn (als ze waar zijn) analytisch waar, de uitspraken over dingen zijn synthetisch en dus a posteriori waar.¹⁸ Een conceptueel raamwerk zonder verificatieprocedures die de ware en onware uitspraken geformuleerd in het conceptueel raamwerk onderscheiden, zou fundamenteel onvolledig zijn.

Vandaar dat Carnap in de titel van zijn opstel verwijst naar de relatie tussen semantiek en empirische procedures.

Stap 3: Beweringen en vragen die gebruik maken van CRN

In CRN – in feite een gereedschap dat uit concepten en woorden bestaat en ontworpen wordt om pragmatische doelstellingen te realiseren -- kunnen we de volgende beweringen en vragen stellen:

1. Hoeveel dingen liggen op tafel?
2. Bestaat er een getal x zodanig dat x groter is dan 10?
3. Er liggen precies 4 dingen op de tafel.
4. Er bestaat een getal x zodanig dat x groter is dan 10.

De verificatie van de eerste vraag steunt op empirisch onderzoek, de verificatie van vraag (2) loopt via reflectie. Uitspraak (3) is (gegeven de omstandigheden) een ware empirische uitspraak, uitspraak (4) is analytisch waar en bewijsbaar. Uit uitspraken (3) en (4) volgen – op triviale predicaatlogische gronden – uitspraken (5) en (6):

5. Er bestaan dingen, (‘Er is een x zodanig dat x een ding is.’)
6. Er bestaan getallen. (‘Er is een x zodanig dat x een getal is.’)

In “Empiricism, Semantics, and Ontology” bespreekt Carnap de volgende redenering (die geldig is!):

- i. ‘Vijf’ verwijst naar vijf.
- ii. Vijf is een getal
- iii. Er bestaan getallen

Uitspraken als (i.) en (ii.) leggen (samen met andere uitspraken) het kader (‘raamwerk’) vast, en (iii.) is een analytische uitspraak die logisch volgt uit dit kader. Als je het CRN gebruikt, is

de bewering (met behulp van CRN) *dat getallen bestaan* waar, en de interne vraag ‘bestaan getallen?’ – een vraag gesteld met behulp van CRN – triviaal (en positief) beantwoordbaar. Wie het CRN accepteert (wat zich *toont* in het gebruik van CRN om doelstellingen te realiseren) moet deze (en veel andere) uitspraken in LN als waar evalueren.

De pragmatische redenen om CRN te gebruiken worden vanuit een *extern* standpunt gemotiveerd en geformuleerd door de in het raamwerk gebruikt algemene termen (*getal*, ...) te citeren (Price 2012, Thomasson 2015). We vinden de term ‘getal’ een nuttig instrument om over 1, 2, 3, 4, ... in het kader van telpraktijken te spreken. Een standpunt ‘extern’ aan een raamwerk noemen is vanuit deze optiek niet zo spectaculair: een extern standpunt vereist slechts dat je jezelf toelaat te spreken *over* termen (je citeert ze), en je een vraag stelt over wat die term doet voor ons, gegeven onze verdere praktijken. ‘Extern’ betekent *niet* ‘los van alle concepten, taal, denkgewoonten nadenken over getallen’. Dat laatste is onmogelijk, en wat onmogelijk is, kan niet het object van een redelijke intentie worden.

Stap 4: Wat is een interne vraag?

Een vraag V is een ‘interne’ vraag juist dan wanneer ze geformuleerd *in* de taal van het raamwerk en op analytische of empirische gronden beantwoordbaar is. ‘Bestaan er X -en?’ kan in een raamwerk R een positief antwoord krijgen, in een raamwerk R' een negatief antwoord. (In het net ingevoerde raamwerk bestaan natuurlijke getallen, maar geen andere. Het getal ω bestaat niet in CRN).

Dit heeft een merkwaardig gevolg (waar Quine op wijst): ‘bestaan’ heeft dus, afhankelijk van het raamwerk dat je gebruikt, verschillende betekenissen. De existentiële kwantor ($\exists x$) (... x ...) heeft dus een bereik dat tot een taal L beperkt

¹⁸ Zie Price (2012) voor deze suggestie.

is. Quine verwierp daarom Carnaps stelling: volgens Quine heeft $(\exists x)(\dots x \dots)$ slechts één betekenis ('Er bestaat....'), en bestaat alles 'in dezelfde mate'. "Er bestaan tafels en atomen" is *prima facie* welgevormd. Carnapianen hebben hierop een antwoord: een conceptueel raamwerk kan tegen de achtergrond van een overkoepelende logische taal geformuleerd worden, die gemeenschappelijk is aan alle raamwerken. 'Is identiek met' kan in verschillende conceptuele raamwerken voorkomen, en dus ook: $(\exists x)(\dots x \dots)$. Carnap kan dus repliceren dat *bestaan* een enkele (zeer abstracte) betekenis heeft. Het is een *logische term* die in de achtergrondtaal functioneert, net zoals *modus ponens* een algemene inferentieregel is waarmee elk conceptueel raamwerk rekening moet houden (cf. *infra*). 'Identiek zijn' is een abstract concept dat in verschillende talen of raamwerken kan worden opgenomen. De logische operatoren hebben dezelfde status: zowel in de 'dingtaal' als in de fysische taal heeft 'en' of 'is identiek met' of 'als... dan...' (de materiële implicatie) dezelfde (zeer algemene) betekenis.¹⁹

Als Carnap stelt dat "Er bestaan getallen" als interne uitspraak niet alleen betekenisvol maar ook waar is, doet hij beroep op analyticiteit. Uit de betekenis van het woord 'getal' volgt dat er getallen zijn groter dan 100, en daaruit volgt dat getallen bestaan. De waarheid van de afgeleide uitspraak volgt logisch uit de eerste uitspraak ('er is een getal > 100 '). De wereld legt geen verdere restricties op aan de waarheid van de eerste uitspraak en de inferentie. Carnap kun je dus moeilijk een platonist noemen, want volgens de Platonist legt de wereld (de Platoonse werkelijkheid van getallen) zelf restricties op wat waar is omtrent getallen: ze moeten bestaan opdat de uitspraken waar zouden zijn.

Stap 5:

Interne vragen stellen en beantwoorden

We hernemen twee vragen:

V1. Bestaan getallen?

V2. Bestaan er objecten (dingen)?

Gebruikmakend van CRN en CRobjecten zijn deze vragen eenvoudig te beantwoorden: natuurlijk bestaan ze! Het argument voor de waarheid van 'Getallen bestaan' is dus niet dat we ontdekt hebben dat getallen bestaan, maar dat sommige ware uitspraken in de taal van CRN, bijvoorbeeld de uitspraak 'Er staan vier stoelen rond de tafel', logisch impliceren dat getallen bestaan. Let op: Carnap beweert niet dat CRN zelf impliceert dat getallen bestaan. Een conceptueel raamwerk impliceert als dusdanig niets. Pas wanneer je ware uitspraken kunt doen in CR, kun je uit die uitspraken andere uitspraken geldig en correct afleiden. Uit 'Er staan vier stoelen rond de tafel' wordt correct afgeleid dat getallen bestaan. De inferentie klopt, en de premisse van de redenering is waar. Er wordt correct gereedeneerd en de conclusie van de redenering moet dus waar zijn.

Stap 6:

Externe vragen stellen en beantwoorden

Carnap zal nu aantonen dat metafysische vragen over het bestaan of de realiteit van de het systeem van entiteiten in het raamwerk, pseudo-vragen zijn en dat de antwoorden 'pseudo-beweringen' zijn. Het zijn onbeantwoordbare *theoretische* of *filosofische (metafysische)* externe vragen.

Praktische externe vragen zijn wél zinvol: waarom was het nuttig zus en zo te spreken, het taalspel van de natuurlijke getallen te spreken? Een antwoord kan zijn: "Dit soort spreken ordent onze ervaringen", "Dit soort spreken is interessant om vlot kennis over te dragen", "Met deze praktijk kunnen we objecten volgens hun gewicht rangschikken", etc.. (Carnap zegt het niet met zoveel woorden, maar een conceptueel raamwerk is

een gereedschap, naast andere niet-talige instrumenten. De weegschaal is verbonden met de praktijk van het gebruik van natuurlijke getallen in weegprocedures.)

Een typisch pragmatisch antwoord op het nut van de dingtaal is dat ze de wereld vereenvoudigt. Een ding wordt verondersteld door de tijd heen te blijven bestaan ("De stoel die ik gisteren zag is dezelfde stoel die ik vandaag bezit"), waardoor de wereld niet 'overbevolkt' wordt met objecten, ook al kan 'dezelfde' stoel toch fysische veranderingen ondergaan. De idee dat dingen door de tijd heen dezelfde dingen blijven vereist natuurlijk verdere uitleg van wat we met 'dezelfde' bedoelen, maar zelfs zonder dat precies te kunnen formuleren zien we hier de voordelen van het pragmatische beslissing om dingen een spatiotemporele dimensie te geven. Het 'nadeel' van die pragmatische keuze voor de dingtaal is dat we methoden en criteria voor heridentificatie van objecten nodig hebben. Elke keuze voor een conceptueel schema heeft ook kosten. Maar we kunnen niet op grond van een metafysisch argument de keuze verantwoorden. Een verdere wetenschappelijke vraag zou dan de volgende kunnen zijn: waarom heeft evolutie ons uitgerust met een conceptueel schema dat dingen introduceert?

Stap 7:

beweringen vs.

pseudo-beweringen

Wanneer wordt een bewering een pseudobewering? Het Wittgensteiniaanse antwoord (zoals hij geeft in de *Tractatus*) wordt door Carnap (en de neopositivisten van de *Wiener Kreis*) overgenomen: een bewering wordt een pseudobewering wanneer het gebruik van de termen in de bewering niet meer de regels van de taal (het geëigende conceptueel raamwerk) volgen; wanneer de regels 'overtreden' worden. (Merk op dat we volgens Carnap dus zelf de regels vastleggen en taalspelen 'ontwerpen' om

doelstellingen te realiseren.)

Stel dat een *filosoof* metafysische vragen over het denkkader als dusdanig gaat stellen:

V₃. Bestaan getallen?

V₄. Bestaan er objecten (dingen)?

(Soms wordt het extern karakter van de betreffende vraag duidelijk gemaakt door interjecties als ‘echt’: ‘Bestaan getallen écht?’ ‘Bestaan tafels en stoelen écht?’) Het intern bedoeld karakter van een vraag wordt vaak verraden door een verdere restrictie, zoals: “Bestaan er getallen die alleen door 10 deelbaar zijn?” of “Zijn alle pare getallen de som van twee priemgetallen?”.

Wanneer *filosofen* vragen (V₃) en (V₄) stellen en hiermee een ‘extern filosofisch standpunt’ innemen, ontstaan ‘eindeloze twisten’ (nominalisme, realisme, fictionalisme, etc.). Welnu, als over het juiste antwoord op vragen (V₁) en (V₂) (*zie supra*) geen problemen ontstaan, en over vragen (V₃) en (V₄) wél problemen, kunnen de termen in beide vragen niet dezelfde betekenis hebben. Wanneer een extern standpunt wordt ingenomen – hebben de gebruikte termen dus ongemerkt een andere betekenis gekregen. Ze hebben niet meer de standaardbetekenis die in CRN wordt vastgelegd en die we begrijpen wanneer we het CRN-taalspel spelen. De betekenis (semantische waarde) van de termen gebruikt in (V₁) en (V₂) (interne vragen!) was precies gedefinieerd in CRN en daarom waren de antwoorden op deze interne vragen onproblematisch.

Zinnen als “Er bestaan getallen” behoren tot een taal en

hebben voorwaarden waaronder ze waar zijn. De voorwaarde waaronder “Er bestaan getallen” waar zijn, luidt *dat getallen bestaan*. De propositie die aan die zin wordt toegekend, zou je ontdekken door de taalgebruikers van CRN ‘radicaal te interpreteren’, zoals Donald Davidson zou zeggen. We krijgen dus:

(P) “Getallen bestaan” is waar juist dan wanneer getallen bestaan.

Die uitspraak heeft een oncontroversiële waarheidswaarde (hij is, voor de gebruikers van CRN, waar). Welnu, als “Getallen bestaan” (dezelfde zin) in de context van een filosofisch dispuut onbeantwoordbaar blijkt, dan heeft “Getallen bestaan” in die context een andere betekenis en moet er dus een andere propositie (en waarheidsvoorwaarde) aan worden toegekend. De beste verklaring voor dit fenomeen is dat de *termen* in (V₃) en (V₄) niet meer de in LN vastgelegde betekenis hebben. Immers: als de betekenis van de termen in (V₁) en (V₂) dezelfde was geweest als die in (V₃) en (V₄), dan zou er geen verschil bestaan tussen interne en externe vragen. De standpuntwissel heeft (V₃) en (V₄) tot pseudovragen getransformeerd. Het zijn vragen die de metafysicus denkt *nog steeds* te begrijpen, maar eigenlijk *niet meer* begrijpt. Als we het als dilemma formuleren: ofwel (i.) het antwoord op (V₃) of (V₄) is triviaal, ofwel (ii.) het antwoord is niet triviaal. Is het antwoord triviaal, dan heb je een interne vraag gesteld; is het antwoord *niet* triviaal, dan werd de betekenis van de woorden gewijzigd en is het niet meer duidelijk of iemand wel weet dat die externe vraag betekent.²⁰

Wanneer de theoretische

externe vragen (V₃) en (V₄) pseudovragen zijn, zijn ook de *externe antwoorden* (A₃) en (A₄) (in dezelfde taal gesteld als de vragen) die de platonist of realist zou geven, pseudo-uitspraken:

A₃. “Er bestaan getallen.”

A₄. “Er bestaan objecten.”

En verder: als bewering *P* een pseudobewering is, dan is ook de negatie van die bewering een pseudobewering. Dat impliceert dat ook de ontkenningen van (A₃) en (A₄) pseudo-beweringen zijn, en dus ook de *nominalist* pseudobeweringen doet wanneer ze de volgende woorden uitspreekt:

A₃'. “Er bestaan geen getallen.”

A₄'. “Er bestaan geen objecten.”

Zowel de realist als de nominalist die externe vragen (V₃) als (V₄) beantwoordt, formuleert pseudobeweringen. De metafysicus wil de woorden uit CRN blijven begrijpen en gebruiken, én er tegelijk iets mee doen waar die woorden niet gemaakt of geschikt voor zijn: er filosofische externe vragen mee stellen. Wanneer je daarentegen een externe, pragmatische vraag stelt, gebruik je de woorden uit het conceptueel raamwerk niet, maar *citeer* je ze (zoals Price (2012) opmerkt): je vraagt je af of ‘getal’ een nuttig woord is (niet: of ‘getal’ naar iets verwijst, want dat is al vastgelegd toen we CRN invoerden: onder de term vallen getallen). Je stelt een externe pragmatische vraag.

Wat betekent ‘niet geschikt zijn’ hier? De notie van een ‘standpuntwissel’ is niet goed geschikt, maar er is binnen het kader van Carnap een alternatief: er wordt een andere taal gesproken – de woorden hebben ogenschijnlijk hun betekenis behouden, maar de praktijk waarin het gereedschap functioneert (een filosofische discussie, met voor- en tegenstanders, eindelijke disputen, geen consensus, geen kennis die ontstaat) laat zien dat het

²⁰ Opmerking: het is perfect mogelijk dat een zin S (een syntactisch gestructureerde woordenreeks) in een raamwerk CR een andere betekenis kan hebben dan in taal CR*. Termen uit een CR zijn contingent (niet-noodzakelijk) verbonden met hun betekenis. Wanneer controverses ontstaan over het juiste antwoord, zijn de vragen noch de antwoorden meer niet in het oorspronkelijke raamwerk (in de oorspronkelijke taal) geformuleerd.

²¹ Karl Popper stelde dat, als een uitspraak u betekenisvol is, ook de negatie van de uitspraak dat moet zijn. Als een uitspraak u betekenisloos is, moet de negatie van u dat eveneens zijn. Zie Popper (1962). Er is een asymmetrie tussen falsifieerbaarheid en verifieerbaarheid.

instrument niet goed gebruikt – niet goed begrepen wordt.

Stap 8:

spreeken zonder zichzelf te begrijpen? Een assumptie van Carnap

Iemand kan termen en begrippen gebruiken zonder te beseffen dat zij termen zelf niet begrijpt, of (sterker) zonder te beseffen dat de termen in de context van de vraag die hij stelt zelfs geen betekenis hebben (wat niet-begrip impliceert). Iemand kan in de *veronderstelling* verkeren dat ze een heldere vraag stelt, maar zich daarin vergissen. Zo'n vergissing vindt plaats wanneer een interne vraag als een externe filosofische vraag wordt opgevat. Die vergissing verschilt van diegene die met het doel iemand iets te laten weten een onware zin produceert. De epistemische vergissing betreft de waarheidswaarde van een betekenisvolle zin. De structurele vergissing met betrekking tot externe vragen ontstaat wanneer iemand metafysische vragen stelt met behulp van gereedschap dat niet bedoeld of ontworpen was om zulke vragen te stellen. Het is niet gemakkelijk aan de verleiding te weerstaan om betekenis te zien waar je gevraagd wordt géén betekenis meer te zien:

WAARSCHUWING !

DE INKTVLEKKEN OP DIT PAPIER
MAG JE NIET OPVATTEN ALS
TAALTEKENS.

Je kunt dit begrijpen én tegelijk de instructie opvolgen. Carnap ziet de externe vraag als een betekenisillusie. ("Maar de vraag of getallen *echt* bestaan heeft toch zin?", lijkt hij te zeggen. En Carnap stelt: "Het woordje 'echt' schrap de betekenis in de rest van deze zin.". Zie Price (2012) voor deze analogie.)

We hebben gezien dat een conceptueel kader ook een epistemologische component bevat: er worden canonische verificatieprocedures voor uitspraken of beweringen geïntroduceerd. Voor de *interne* vragen (V₁) en (V₂) zijn die procedures gemakkelijk te construeren (het

zijn ofwel empirische vragen, ofwel vragen die op analytische gronden beantwoordbaar zijn). Voor de *externe* vragen (V₃) en (V₄) bestaan zulke procedures *niet*. We weten niet welke epistemische procedures relevant zijn in de externe context ("Wat zouden aanwijzingen kunnen zijn om de waarheid van de pseudo-uitspraken te kunnen beslechten?"). Carnap verlegt dus de bal naar het kamp van diegenen die een antwoord willen op (V₃) en (V₄):

Therefore I feel compelled to regard the external question as a pseudo-question, until both parties to the controversy offer a common interpretation of the question as a cognitive question; this would involve an indication of possible evidence regarded as relevant for both sides.

Als zulke indicaties bestaan, is de 'externe' vraag opnieuw een interne vraag geworden, want er is instemming bereikt over een verificatieprocedure !

5. ONTOLOGISCHE VRA- GEN EN CONCEPTUELE RAAMWERKEN

Externe vragen over wat er bestaat hebben slechts zin als *pragmatische* vragen over het geheel van een conceptueel raamwerk (CR): hebben we het denkkader dat spreekt over getallen (proposities, betekenissen, maar ook bijvoorbeeld kiezen, verkeerde keuzes, vrije wil, ...) wel nodig? Hoe zouden we het kunnen verbeteren? Welk denkkader is eenvoudig? Welk denkkader doet de beste empirische voorspellingen? Sprekend over de taal waarin we spreken over macroscopische objecten (de Ding-taal, het CR_{dingen}), schrijft hij²²:

The purposes for which the language is intended to be used, for instance, the purpose of communicating factual knowledge, will determine which factors are relevant for the decision. The efficiency,

fruitfulness, and simplicity of the use of the thing language may be among the decisive factors. And the questions concerning these qualities are indeed of a theoretical nature. But these questions cannot be identified with the question of realism. They are not yes-no questions but questions of degree. The thing language in the customary form works indeed with a high degree of efficiency for most purposes of everyday life. This is a matter of fact, based upon the content of our experiences. However, it would be wrong to describe this situation by saying: "The fact of the efficiency of the thing language is confirming evidence for the reality of the thing world; we should rather say instead: "This fact makes it advisable to accept the thing language.

Verwar dus niet:

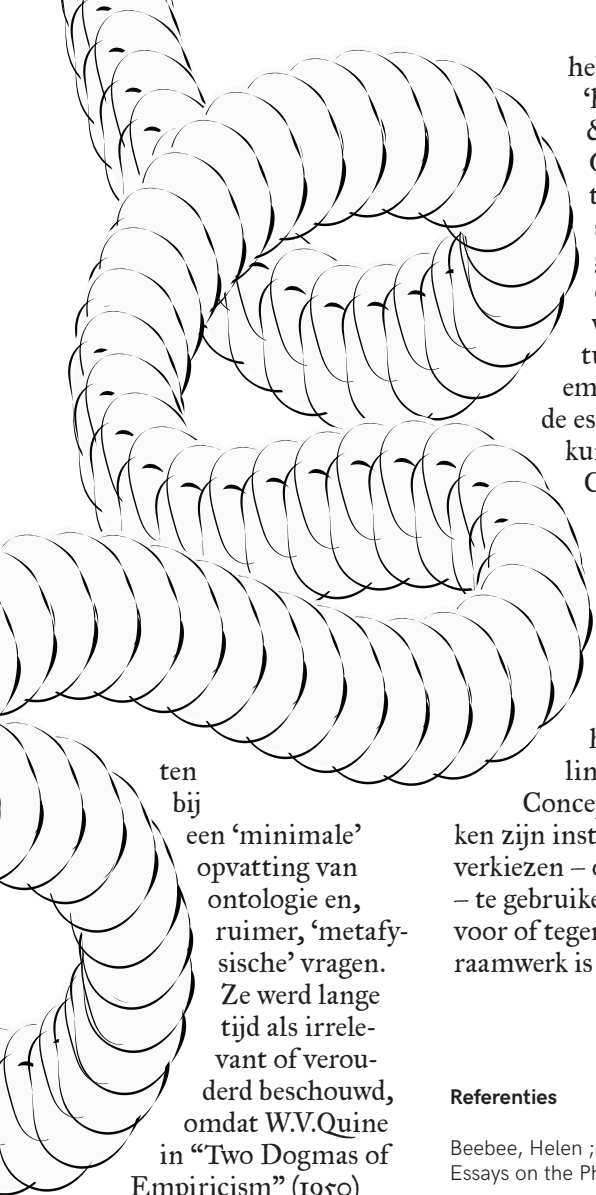
CR_{dingen} functioneert goed, wat een reden is om aan te nemen dat de dingen bestaan

Met:

Het CR_{dingen} functioneert goed als CR waarmee we onze handelingen, opvattingen, perceptie-verslagen,... goed op elkaar afstemmen, en daarom is het een goed idee haar te handhaven. En CR_{dingen} bevat een ontologie omdat in CR_{dingen} naast onware uiteraard ook ware zinnen formuleerbaar zijn.

Uit het feit dat de zin "Er staan vier stoelen rond de tafel" en vele andere zinnen over stoelen een uitstekend instrument zijn om kennis over stoelen te communiceren, kun je hieruit – uit die *praktische* verdiensten – niets afleiden over het *bestaan* van dingen. Een algemene ontologische conclusie ("Er bestaan dingen") leid je triviaal af uit de ware zinnen die in een raamwerk formuleerbaar zijn, maar wat een raamwerk nuttig of bruikbaar maakt, is niet haar ontologie – dat laatste leid je triviaal af uit de ware zinnen die CR formuleerbaar maakt.

Carnaps meta-metafysische opvattingen zijn opnieuw populair geworden omdat ze aanslui-



hebben Carnaps visie ‘herontdekt’ (Blatti & Lapointe 2015). Getallen, proposities of macroscopische objecten zijn geen substantiële entiteiten waarvan we door conceptuele analyse of empirisch onderzoek de essentie zouden kunnen ontdekken.

Carnap ziet taal niet als een representend apparaat; hij ziet taal als een gereedschap om in sociale interactie allerlei verdere, taalafhankelijke doelstellingen te realiseren.

Conceptuele raamwerken zijn instrumenten die we kiezen – of niet kiezen – te gebruiken. Elke keuze voor of tegen een conceptueel raamwerk is pragmatisch. Dit

verklaart waarom Carnap een dynamische opvatting van taal heeft. We breiden onze taal uit wanneer zich nieuwe behoeften voordoen, ze functioneert dus als een instrument dat we voortdurend bijstellen. Dat ‘bijstellen’ gebeurt concreet door termen te introduceren die nieuwe concepten reflecteren en vaak ook een behoefte aan nieuwe objecten weerspiegelen. Taal, denken en ontologie zitten in een pragmatische kringloop vervat. Tegenover dit beeld staat een visie op taal die een vooraf bestaande ontologie al dan niet perfect ‘weerspiegelt’, of (omgekeerd) taal als het ontologie-creërend medium. De pragmatische kringloop die Carnap voor ogen lijkt te hebben, is in zeker opzicht zeer modern en hij verlaat het oude ‘cartesiaanse’ beeld van taal en denken als essentieel representerende activiteit. Ook in dit opzicht blijft hij schatplichtig aan Wittgensteiniaanse ideeën.

ten
bij

een ‘minimale’ opvatting van ontologie en, ruimer, ‘metafysische’ vragen. Ze werd lange tijd als irrelevant of verouderd beschouwd, omdat W.V. Quine in “Two Dogmas of Empiricism” (1950)

leek te hebben aangetoond dat Carnaps theorie op een onhoudbaar onderscheid tussen analytische en synthetische uitspraken berust, en *alle* antwoorden op alle (wetenschappelijke) vragen in feite ‘externe, pragmatische vragen’ zijn omdat we in wetenschappelijke theorieën altijd ook pragmatische waarden verrekenen, zoals eenvoud, voorspellende kracht, etc. Omgekeerd hebben andere filosofen tegen Carnap geargumenteed dat externe vragen zeer algemene vragen zijn die perfect in het verlengde liggen van concrete interne vragen. Je kunt nooit uitsluiten dat het antwoord op een zeer algemene externe vraag geen repercussies heeft voor de interpretatie van ‘interne’ vragen en ‘interne’ antwoorden erop. (Dit probleem verkennen we wanneer we wilsvrijheid verder onderzoeken.)

Maar hedendaagse filosofen

Referenties

- Beebe, Helen ; Hitchcock, Christopher & Price, Huw (2017). Making a Difference: Essays on the Philosophy of Causation, Oxford: Oxford University Press.
- Blatti, S. & Sandra Lapointe (Eds.) (2015), Ontology After Carnap, Oxford: Oxford University Press
- Carnap, R. (1950), “Empiricism, Semantics, and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie* 4 (11)
- Chakravartty, Anjan & Van Fraassen, Bas C. (2018). What is Scientific Realism? *Spontaneous Generations* 9 (1):12-25.
- Chalmers, D. (2011), “Verbal Disputes”, *Philosophical Review* 120 (4), pp. 515-565
- Creath, R. (2005), “Carnap’s Program and Quine’s Question”, in S. Awodey and C. Klein (Eds.), *Carnap Brought Home: the View From Jena*, Chicago: Open Court
- Eklund, M. (2009), “Carnap and Ontological Pluralism”, in Chalmers et al., *Metaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Oxford University Press
- Popper, K.R. (1962). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge
- Price, H. (2012), *Naturalism without Mirrors*, Oxford: UP
- Skyrms, B. (2010), *Signals*, Oxford: UP
- Smit, J. P. ; Buekens, Filip & du Plessis, Stan (2014). Developing the incentivized action view of institutional reality. *Synthese* 191 (8)
- Thomasson, A. (2007), *Ordinary Objects*, Oxford: UP
- Warren, J. (2015), “Internal and External Questions Revisited”, in *Journal of Philosophy*
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, vertaald door W.F. Hermans, Athenaeum-Polak & Van Gennep (1975)

BAUKE KOK

ECONOMONADOLOGIE

Bauke Kok studeert economie en doet de onderzoeksmaster filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Hij specialiseert zich in wetenschapsfilosofie, waarbij hij zich met name richt op economie.

D ag allemaal, fijn dat jullie in zulke groten getale op de trap zijn komen zitten. Althans, ik heb deze tekst thuis uitgeschreven, dus of jullie er inderdaad in groten getale zijn weet ik nog niet, maar mocht de opkomst tegenvallen kan ik er natuurlijk altijd nog voor kiezen om dit gewoon niet voor te lezen. Hoe dan ook, ik zal jullie het komende halfuur iets vertellen over economie aan de hand van een tamelijk mysterieus filosofisch werk: de *Monadologie* van Leibniz.

Dat is geen voor de hand liggende onderneming. Leibniz heeft weliswaar over van alles geschreven, waaronder economie, maar zijn tekst “Societät und Wirtschaft” beslaat maar een kleine drie pagina’s en krijgt vandaag de dag niet enorm veel aandacht. De *Monadologie* is bovendien een abstract metafysisch werk, dat weinig te maken lijkt te hebben met Leibniz’ meer praktische geschriften over dingen als economie. Daar komt het anachronistische karakter van deze traplezing nog bovenop. De bedoeling is niet om aan de hand van Leibniz iets over de laat-zeventiende-eeuwse politieke economie te begrijpen, maar eerder om iets over laat-twintigste-eeuwse ontwikkelingen in de economische wetenschap te zeggen.

Het pad dat Leibniz en de economie verbindt, is gelukkig nog niet geheel onbegaan;

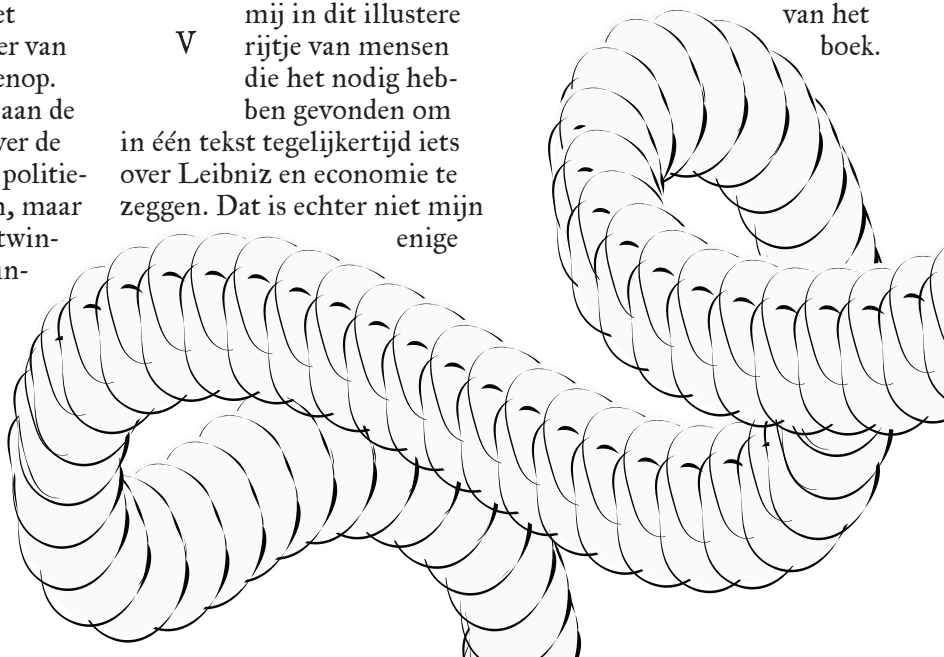
ik treed vanavond in ieder geval in een tweetal voetsporen. Het eerste paar is van Lyndon LaRouche. Dat is een achtvoudig deelnemer aan de Amerikaanse presidentsverkiezingen, die in een autobiografisch werk vertelt hoe hij tussen zijn twaalfde en zijn zestiende op zoek was naar de beste filosoof en achtereenvolgens Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, Rousseau en uiteindelijk ook Descartes verwierp ten faveure van Leibniz. In zijn boek *So You Wish to Learn All About Economics?* (2017) wijdt hij het eerste hoofdstuk aan Leibniz en noemt hij Leibniz “the first economic scientist in the strictest sense”. Het tweede paar voetsporen leidt tot het louter in het Frans te verkrijgen boek *Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste* van de Noorse econoom, analytisch marxist en filosoof van de sociale wetenschappen Jon Elster.

V anavond schaar ik mij in dit illustere rijtje van mensen die het nodig hebben gevonden om in één tekst tegelijkertijd iets over Leibniz en economie te zeggen. Dat is echter niet mijn enige

doel; ik hoop jullie meer te kunnen bieden dan een frivole oefening in het aan elkaar knopen van schijnbaar ver uiteenliggende theoretische systemen. Ik hoop hier daadwerkelijk iets te verhelderen.

Maar wat moet er dan verhelderd worden? Voor die vraag zal ik mijn tweede belangrijke bron voor deze lezing introduceren, naast de *Monadologie*, namelijk het recent verschenen boek: *The Knowledge We Have Lost in Information* (2017) van Philip Mirowski en Edward Nik-Khah. Zij presenteren daarin een narratief over de parallelle en verweven ontwikkeling van neoliberale politieke theorie enerzijds en verschillende begrippen van informatie en hun invloed op orthodoxe economische theorie anderzijds. Dat is een fascinerend verhaal, waarvan ik hier helaas slechts een klein deel kan bespreken. Ik zal me vooral richten op twee filosofische claims uit het eerste hoofdstuk, die wat mij betreft onvoldoende worden uitgewerkt in de rest

van het boek.



De eerste is dat de economische wetenschap zichzelf ten onrechte feliciteert met het ter discussie stellen van het idee van de alwetende *homo economicus*. Volgens Mirowski en Nik-Khah is dat in werkelijkheid een onbelangrijk oppervlakteverschijnsel. De tweede claim is dat de rol die informatie tegenwoordig in de economie speelt, wijst op een breder cultureel en intellectueel fenomeen, namelijk de dood van het Kantiaanse subject.

Ik wil vanavond proberen deze claims te bespreken in het licht van de *Monadologie*. Ik ben alleen bang dat ik nu al een hoop dingen ter sprake heb gebracht die nog verdere uitleg behoeven, zoals neoliberalisme, informatie-economie, *homo economicus* en Kant. Die zal ik eerst toelichten. Aan diegenen die hier vooral naartoe zijn gekomen omdat ze de *Monadologie* zo'n geinig boekje vinden vraag ik om geduld: we gaan er komen.

DEEL I

Ik zal beginnen met neoliberalisme en daarover houd ik het kort. Iedereen heeft daar vast wel een idee bij. Misschien geen heel helder idee, of alleen een vaag gevoel van negativiteit, maar daar neem ik voor nu genoegen mee.

Ik zal wat langer stil staan bij de rol die het begrip 'informatie' in de naoorlogse economie heeft gespeeld. De invloed van informatie op economische wetenschap is het gemakkelijkst te begrijpen als een beweging weg van een meer klassiek economisch algemeen evenwichtsmodel. Dat is een idee dat nog altijd een theoretisch uitgangspunt is voor veel werk over economie, hoewel er ook een grote hoeveelheid empirische en theoretische verfijning van dat basisidee bestaat. Het idee is om uit te gaan van een markt met een groot aantal vragers en aanbieders, die geen van allen de macht hebben om invloed uit te oefenen op de marktprijs. Verder wordt er één homogeen product verhandeld

en kunnen bedrijven kosteloos de markt betreden en verlaten. Wanneer individuele deelnemers aan deze markt nu perfect inzicht hebben in hun eigen voorkeuren en in het gehele marktaanbod en op basis daarvan hun *utility* optimaliseren, werkt een vrij marktsysteem zo dat de uitkomst van de ruil van waren op die markt pareto-optimaal is. Dat wil zeggen: in de eindsituatie kan niemand zijn eigen situatie verbeteren zonder die van een ander te verslechteren.

De *homo economicus* is hier al ter sprake gekomen. Het is de mens die in deze situatie wordt verondersteld; de mens die handelt om zijn eigenbelang te optimaliseren op basis van perfecte informatie over de situatie waarin hij zich bevindt.

Marx zegt over deze situatie al: "In de burgerlijke maatschappij gaat men uit van de *fictione juris* dat ieder mens als koper van waren een encyclopedische warenkennis bezit". En inderdaad is het evident empirisch onjuist dat individuen het geheel van het aanbod op een markt feilloos overzien.

Deze onjuistheid werd ooit voor lief genomen als voorwaarde voor formalisatie. Mensen zijn natuurlijk niet alwetend (en ook niet volkomen egoïstisch), zoals vallende objecten die we willen bestuderen vaak ook niet in een perfect vacuüm vallen. Toch, zo is het idee, kunnen we door hen als zodanig op te vatten een formeel wiskundig model opstellen waardoor we uiteindelijk meer begrijpen van de wereld dan als we recht proberen te doen aan de warrige en ambigue realiteit.

Hier komt verandering in wanneer "informatie" als concept na de tweede wereldoorlog zijn intrede doet in de economische wetenschap. Een concept van informatie heeft economen in staat gesteld om tegelijkertijd recht te doen aan de eindige kennis die mensen in werkelijke situaties bezitten en alsnog formele modellen op te stellen. Kritiek op de

homo economicus beperkt zich dan niet meer tot de triviale vaststelling dat mensen niet alwetend zijn, maar wordt tot een oproep aan economen om de informatiepositie die mensen in een economische transactie hebben wiskundig te formaliseren. Wanneer subjecten niet als alwetende *homo economici* worden geconceptualiseerd, maar als eindige mensen met een bepaalde standplaats en een beperkte hoeveelheid informatie, heeft dit ook tot gevolg dat optimalisatie door de markt geen vanzelfsprekendheid meer is. De tweedehands autoverkooper die meer over haar eigen producten weet dan potentiële kopers en een werknemer die meer over haar eigen capaciteiten weet dan haar toekomstige werkgever, zijn typische voorbeelden van situaties waarin de verdeling van informatie over verschillende personen een vanzelfsprekend soort marktwerking in de weg staat.

De economische oplossing hierop is om markten niet meer zonder meer als de markt te zien, maar als een markt die door economen op weldoordachte wijze moet worden vormgegeven om ondanks de ongelijke verdeling van informatie toch tot een optimale uitkomst te komen. In het klassieke evenwichtsmodel, waar nog geen begrip van informatie in is meegenomen, is er één ideaalbeeld van een perfect functionerende markt waar reëel bestaande markten in meer of mindere mate aan voldoen. Het toevoegen van een begrip van informatie aan de economie maakt dat de markt in plaats daarvan gezien wordt als instrument dat door economen vormgegeven moet worden om op de juiste wijze te functioneren in specifieke situaties.

In het evenwichtsmodel bemiddelt de markt de handelingen van subjecten met perfecte informatie tot een harmonieus geheel. In modellen waar informatie een rol speelt functioneert de markt

als middel om om te gaan met een suboptimale verdeling van informatie. Met de introductie van het begrip informatie, verwordt het vormgeven van markten tot een techniek van economen om sociaal wenselijke uitkomsten te realiseren. Dit is iets waar Mirowski en Nik-Khah grote consequenties aan verbinden. Wanneer het algemene equilibriummodel het uitgangspunt is, moeten economen zich bescheiden opstellen, omdat ze het slechts als hun taak zien om te beschrijven hoe het handelen van vrije individuen ten aanzien van de markt bepaalde uitkomsten oplevert. Wanneer mensen door gebrek aan informatie over hoe de wereld is geneigd zijn om allerlei suboptimale keuzes te maken, worden economen in plaats daarvan tot een soort *masters of the universe* die het menselijk handelen moeten aansturen en corrigeren.

Voor Mirowski en Nik-Khah doet zich daarmee een verandering voor in wat waarheid is. Waarheid werd voor economen weliswaar altijd al bepaald door de uitkomst van de markt:

For the orthodox economist, core doctrine dictates that truth is the output of the greatest information processor known to humankind – namely, The Market.

Maar met de introductie van informatie in de economie wordt dit nog een stap verder gevoerd:

Yet it is the next step in the syllogism that has turned out to be truly novel. If markets indeed validate truth, then the cadre gets to construct the markets gets the final say on the nature of truth. The visible hand that fashions the auction believes it can govern the world.

Het is dus niet alleen zo dat de markt bepaalt wat waar is. Omdat economen markten vormgeven zijn zij degenen die over waarheid beschikken. Het antwoord op de Kantiaanse

vraag “wat kan ik weten” is daarmee “not a matter of morality, nor of individual standards of veracity, nor even coherence with some simplistic notion of the scientific method”, maar de uitkomst van de markt, vormgegeven door economen.

Hiermee zijn we bij de dood van het Kantiaanse subject. Over Kant en zijn begrip van de mens valt natuurlijk een hoop te zeggen, en het is een beetje de vraag wat Mirowski en Nik-Khah nu precies bedoelen wanneer ze het hierover hebben. Op basis van het voorafgaande zal ik proberen dit voor hen te interpreteren.

Het Kantiaanse subject kenmerkt zich door een openheid ten aanzien van de wereld. Het is niet volledig van binnenuit bepaald en ook niet volledig van buitenaf bepaald. Omdat het niet bepaald is, is het Kantiaanse subject ook niet berekenbaar. De uitkomst van zijn handelen ligt niet bij voorbaat vast.

Het Kantiaanse subject is niet van binnenuit bepaald. Wat in de mens ligt besloten zijn voor Kant de kenvermogens. Die kenvermogens liggen weliswaar vast, maar zijn nog oningevuld: op zichzelf dwingen ze geen empirische oordelen over de wereld af. De mens staat tegenover de buitenwereld en datgene wat hij daarin aantreft, is niet bij voorbaat al gegeven in zijn eigen denken. Het handelen van het Kantiaanse subject kan niet geformaliseerd worden in een *utility*-functie omdat dat de mogelijkheid uitsluit dat hij in de wereld iets tegenkomt op basis waarvan hij zijn handelen aanpast.

T egelijkertijd draagt het Kantiaanse subject als transcendentiaal subject wel in zichzelf de

toetssteen voor de waarheid van oordelen en de moraliteit van handelingen. Het is dus niet geheel bepaald door de omgeving waar het zich in bevindt, maar is in staat om normatief te zijn ten aanzien van die omgeving. Het Kantiaanse subject is een

kritisch subject wiens oordelen over het ware, het goede en het schone niet afhankelijk zijn van God, of de natuur, en zeker niet van de markt.

O mdat het niet van binnenuit en niet van buitenaf bepaald is, is het handelen van het Kantiaanse

subject nergens vastgelegd. Het Kantiaanse subject is niet berekenbaar. Het economische subject daarentegen, is juist ontworpen om berekenbaar te zijn. Het wordt zo gedefinieerd dat zijn handelen volgt uit zijn *utility*-functie. Het is nooit een Kantiaans subject, maar juist volledig bepaald door een innerlijk gegeven drang om zijn eigenbelang te optimaliseren. Tegelijkertijd is het economisch subject bepaald door de markt als deel van een geordend en evenwichtig geheel.

Ik zal proberen samen te vatten wat ik net gezegd heb, voordat we echt naar Leibniz gaan. Er zijn drie dingen aan de hand. Het eerste punt is dat het begrip informatie de homo economicus heeft ondermijnd: een subject dat over beperkte informatie beschikt is geen alwetende egoïst meer. Ten tweede is dit, zoals Mirowski en Nik-Khah al zeggen, geen reden tot vreugde. Integendeel, de ontwikkeling heeft economen ertoe aangezet om markten vorm te geven, zo menselijk handelen aan te sturen en te bepalen wat waarheid is. Dat ondermijnt, en dat is het derde punt, het Kantiaanse subject, dat geen economisch subject kan zijn omdat het niet volledig bepaald en dus ook niet berekenbaar is.

Een probleem met dit verhaal is alleen dat Mirowski en Nik-Khah zelf zeggen dat het ook al vóór de introductie van het begrip informatie in de economie de markt was die bepaalde wat waar is. Ook daarvóór ging de economie al uit van berekenbare individuen in een rationeel geordend systeem. Van een echt Kantiaans subject is dus sowieso nooit sprake geweest in de economie.

Ik heb hiervoor uitgelegd hoe het Kantiaanse subject geen economisch subject kan zijn, omdat het niet volledig door zichzelf bepaald is. Een andere manier om dit te zeggen is dat het Kantiaanse subject ramen heeft. Het is niet opgesloten in zijn eigen denken, maar heeft via de aanschouwing toegang tot een wereld buiten zichzelf. Het is in staat om datgene wat buiten

is naar binnen te

halen, is dus niet van binnenuit bepaald, en laat zich niet formaliseren.

Dit punt over ramen brengt me eindelijk bij de figuur die ik hier, op deze trap, naar voren zou willen schuiven als degene aan de hand van wiens werk we economische theorie filosofisch kunnen duiden: Leibniz. Ik zal beginnen de *Monadologie* uit te leggen om daarna terug te keren naar mijn verhaal over economie.

Leibniz leefde van 1646 tot 1716 en schreef in 1714, dus twee jaar voor zijn dood, de *Monadologie*, als een zeer compacte weergave van zijn filosofische opvattingen. In negentig korte stellingen ontwikkelt hij een metafysica van monaden, een rationalistische kentheorie, een monotheïstisch godsbegrip waaruit een harmonieuze ordening van de werkelijkheid volgt en een ethische en politieke theorie. De eerste en wellicht de moeilijkste vraag die moet worden beantwoord om de monadologie te begrijpen is: wat is een monade?

Het antwoord is dat een monade een substantie is: iets wat de eigenschappen van eenheid en ondeelbaarheid bevat. Een monade is dus iets wat in fundamentele zin één ding is. Daarom zijn monaden ook geen concrete dingen, die ruimtelijke uitbreidheid bezitten. Een ruimte kan immers in tweeën gedeeld worden

en is dus niet ondeelbaar. De monade is een

abstract en metafysisch ding. Monaden zijn voor te stellen als een soort ziel-achtige entiteiten of energiepunten die ten grondslag liggen aan de concrete ruimtelijke entiteiten van de wereld.

De monaden zijn substantie en bezitten daarmee een zekere zelfstandigheid: ze worden niet op mechanische wijze bewogen door dingen die buiten hen zijn, maar dragen in zichzelf de principes van hun eigen beweging. Leibniz benadrukt de absolute onafhankelijkheid van monaden door te stellen dat ze geen ramen hebben: ze zijn volkomen afgesloten voor dingen buiten hen.

Waar Cartesiaanse metafysica het beeld oproept van de wereld als één grote machine en die van Spinoza van één grote, autonome natuurtotaliteit, zie ik de monadenwereld voor me als een enorme hoeveelheid kleine energiebalLETjes die kriskras door elkaar bewegen, zonder met elkaar rekening te houden.

Dat is een beeld dat een

gevoel van chaos opwekt. Voor Leibniz is er echter geen chaos. De monaden zijn namelijk niet allemaal aan elkaar gelijk, maar staan in een hiërarchische ordening. Bovenaan die ordening staat God, de schepper van de monadenwereld. Leibniz' God is een calculerende God, die een oneindig aantal mogelijke universa doordenkt, maar alleen het meest volmaakte universum schept. Dat is het universum met zoveel mogelijk afwisseling binnen de grootst mogelijke

gelijke orde. De monaden interacteren dus niet direct met elkaar, maar vormen ook geen chaotisch geheel, omdat ze door God zijn vormgegeven als de beste van alle mogelijke werelden.

W eliswaar interacteren de monaden niet, toch hebben ze toegang tot kennis over de werkelijkheid buiten henzelf. Iedere monade, zegt Leibniz, heeft "betrekkingsen die alle andere uitdrukken" en is als zodanig "een eeuwige, levende spiegel van het universum". De monaden zijn buitenstebinnen: ze hebben geen ramen om door naar buiten te kijken, maar dragen in hun binnenste een reflectie van alles wat buiten hen is.

Tot zover de *Monadologie*. Het is nu de vraag hoe deze metafysische ideeën passen in het eerdere deel van mijn lezing. Een eerste punt dat opvalt is dat de monaden, in tegenstelling tot het Kantiaanse subject, bepaald zijn. Ze dragen

de principes van hun eigen beweging in zich, en laten die niet van buitenaf beïnvloeden. Dat maakt een monade berekenbaar. Wie inzicht heeft in de eigenschappen van een monade, weet hoe die zich in de toekomst zal gedragen. Daarin is de monade vergelijkbaar met een economisch subject dat handelt volgens een vastgestelde functie van *utility*. Als je inzicht hebt in die functie, kun je de handelingen van het subject vangen in een formeel model. In beide gevallen is er sprake van een strikte autarkie. Niemand kan van buitenaf invloed uitoefenen op de monade, zoals het het economisch subject op de markt ook over een volledige keuzevrijheid beschikt.

D e interactie van autarkische entiteiten zorgt niet voor chaos en conflict, omdat er sprake is van een rationele totaliteit. Economische subjecten handelen strikt onafhankelijk van elkaar, maar komen met behulp van de markt toch tot een optimale uitkomst. Op de markt worden verschillende belangen afgewogen en berekent, zoals Leibniz' God mogelijke werelden tegen elkaar afweegt. Kritiek op de uitkomst is onmogelijk, omdat ook dingen die slecht lijken onderdeel uitmaken van de beste van alle mogelijke werelden.

De monaden hebben geen kennis over de buitenwereld door die empirisch te verzamelen, maar dragen die kennis als informatie in zichzelf. Daarmee biedt Leibniz' een uitgangspunt om precies die ontwikkeling te duiden die Mirowski en Nik-Khah beschrijven: de rol die het begrip 'informatie' in de economie is gaan spelen. In de *Monadologie* stelt Leibniz eerst dat de individuele monade de totaliteit van het universum weerspiegelt. In zekere zin beschikt de monade dus over allesomvattende informatie over de buitenwereld. Tegelijkertijd is dat geen vol te houden positie over menselijke kennis. Het is immers evident dat mensen niet zomaar alles

weten en zich soms vergissen. Leibniz zegt daarom:

(...) een ziel kan in zichzelf slechts aflezen wat er duidelijk is weergegeven; zij kan niet al haar vouwen ineens ontplooien, want die reiken tot in het oneindige.

De monade draagt het gehele universum in zich, maar kent daar slechts een deel van. Zo maakt Leibniz een correctie in het punt van Mirowski en Nik-Khah mogelijk. Zij spreken van een verlies van Kantiaanse subjectiviteit. Ik zou zeggen dat de ontwikkeling die zij beschrijven, van een alwetende homo economicus naar een economisch subject dat gekenmerkt wordt door zijn beperkte informatiepositie, beter in de monadologie past. Leibniz presenteert de monade eerst als spiegel van het universum; als alwetend subject dus, dat over alle informatie die er is beschikt. Vervolgens stelt hij dat beeld bij. De monade kan slechts een deel van de wereld in zichzelf ontplooien en heeft dus maar zicht op een beperkte hoeveelheid informatie.

Ten slotte zijn de monaden geen kritische individuen. Ze kunnen de buitenwereld niet kritisch toetsen omdat ze de legitimiteit van hun kennis ontleenen aan iets buiten henzelf, namelijk God. De vergelijking tussen Leibniz en de economie wordt in dit geval door Mirowski en Nik-Khah zelf expliciet gemaakt. Ze schrijven "de Markt" consequent met een hoofdletter en duiden hem op een zeker moment zelfs aan als "That Than Which No Greater Can Be Conceived".

De monaden verhouden zich alleen tot elkaar via God. Op vergelijkbare wijze komen de economische subjecten die optreden in formele modellen niet op het idee om hun beperkte hoeveelheid informatie aan te vullen door eens met elkaar te gaan praten, of door in de wereld op onderzoek uit te gaan. Ze staan als raamloze wezens tegenover elkaar en kunnen hun onderlinge

interactie alleen tot een goed einde brengen door tussenkomst van de markt.

CONCLUSIE

Ten eerste, de ontwikkeling die Mirowski en Nik-Khah beschrijven wijst niet op de dood van het Kantiaanse subject. Het Kantiaanse subject is altijd al tegengesteld geweest aan het economische subject. Ten tweede is het economische subject een monadisch subject dat zijn waarheid ontleent aan de markt, en bovendien geen ramen heeft. Het is dus niet te beïnvloeden is door de directe omgeving. Met dit laatste punt zijn we terug bij het negatieve gevoel over neoliberalisme waar ik het eerder over had. Ik wil nu tot een kleine politieke conclusie komen.

Mirowski en Nik-Khah zijn duidelijk negatief over de ontwikkelingen die ze beschrijven. Neoliberalisme en informatie-economie ondermijnen politieke subjectiviteit en daarmee democratie. Het is een bekende klacht over neoliberalisme dat die de *demos* ongedaan maakt (zoals Wendy Brown betoogt). De *Monadologie* werpt een nieuw licht op die klacht.

H et economische subject ontleent zijn waarheid aan de markt, zoals de monade hem aan God ontleent. De markt harmoniseert en leidt tot de beste van alle mogelijke werelden. Dat maakt kritiek met een beroep op iets buiten de markt onmogelijk. Tegelijkertijd zijn mensen die voor waarheid van de markt afhankelijk zijn van elkaar vervreemd: ze hebben geen ramen. Deze afwezigheid van ramen ontdoet mensen van de mogelijkheid om zich te laten veranderen door dingen en mensen die zich buiten hen bevinden. De afwezigheid van ramen maakt de *demos* niet alleen ongedaan, maar ook onzinnig. Een democratisch subject heeft ramen nodig om dat wat buiten is, binnen te laten komen.

HANNE DE JÆGHER

• LETTING BE WITHOUT LETTING GO

What is it to know something? This is a question that is asked often in philosophy of cognition and mind and in the field of cognitive sciences. In both these fields the heart is often left out of these matters. In the following lecture, philosopher Hanne De Jaegher will propose the idea that knowing is, in a particular sense, loving, and that loving is, in a particular sense, knowing. Hanne De Jaegher is a philosopher of mind and cognitive scientist who is fascinated by how we think, work, play, live, and love. She also develops an enactive theory of intersubjectivity called participatory sense-making. She's held various Marie Curie-fellowships, and is currently a Ramón y Cajal-research fellow at the IAS-Research Center for Life, Mind and Society at the University of the Basque Country, San Sebastian. Please give a warm applause for Hanne de Jaegher.

What is it to know,
what is it to know
something? My
background is in
philosophy of mind
and especially philosophy of
cognitive science, and the
cognitive sciences tend to
think a lot about what it is to
know something from the idea
of what computers do. Our
understanding in general, our
cognition, our intelligence, our
behavior, is modelled on what
computers do. But I wonder: is
this really our most sophisticated
knowing? Cognitive science
is interested in our mind, but
I want to ask if it is really capturing
our mind or our mental
capacities.

I would like to propose
that there is a kind of knowing
that we all know very well – a
human, humane knowing, if
you like – that actually cognitive
science doesn't capture. I
will give some examples of this
and ask you a question about
this, and then I will suggest
that in order to understand
this kind of knowing we need
to learn better what loving
is; not just love, but loving:
that means what we do in our
relationships with each other.
The reason why I think we need
to understand loving better in
order to know knowing better is

that loving and knowing share
a fundamental tension which is
the same for both of them and
this is the tension of: letting
something be without letting
it go. Today I will mainly talk
about the tension of letting
be, which is something that
is unresolvable: you let something
be, the thing is itself,
and we let it be itself. There is a
tension there, which we never
resolve, but which is basically
how we know. And once we
understand that, I think we
can understand the inside-out
and the outside-in of how we
understand the world and our
involvement with the world,
which is this continual movement
of being in connection,
being out of connection, being
in the world, being out of the
world, being on my bike, being
off my bike, looking at it, not
understanding it, then cycling
again. I love that description
– I thought: that's me! I think
many people here had that, I
think it's wonderful finally for
a philosopher to be described so
closely – I really loved it.

So: what is it to know? The
knowing that cognitive science
investigates is all about our
supposedly most sophisticated
forms of knowing, which are:
playing chess, or playing go.
Then if we want to understand

how we do that, we go to computers,
to logical reasoning, to
decontextualized thinking and
so on. No feelings are involved
in all these things. We have
this idea of the pinnacle of
knowing, of understanding, of
cognition, that we can model
with the computer. This is an
extremely wide-spread idea in
our society and we often don't
even question it. In standard
cognitive science – everybody
knows this – cognition is
like a computer. In embodied
cognitive science however,
the way we move, the way our
skin feels on different surfaces
and how we interact with it;
the very details of our body, is
how we understand the world.
Embodied cognition says that
cognition is also embodied,
and moves away from standard
cognitive science, from ideas of
representation, and from ideas
of computationalism. Enactive
cognitive science, which is the
school of thought in which
I work, moves even further
away from this standard model
of cognition, and talks about
the mind-life continuity, by
which we mean that in order to
understand cognition we need
to understand living beings.
What living beings do, mainly,
is self-organize: they need to
maintain themselves, and for

maintaining themselves, they need certain things that are considered food, and they need to avoid other things which are poisonous, or bad for them, and there is a whole host of things which are irrelevant, in this way, to their metabolism. Because they need to self-organize they have a perspective on the world, and things very directly have significance for them.

From this idea, which sounds very simple, in enactive cognitive science we build up a theory of what cognition is. I can't go into this much more, but if you are interested, look for enaction, enactive thinking or enactive cognitive science, or, for instance, Francisco Varela, who is one of the first people who started thinking in this way – and then you'll find more information. This enactive view of cognition moves far away from the traditional approach, the computational metaphor, and puts something very different in its place. It doesn't have any overlap with standard cognitive science because I think it's a different paradigm. Not everybody understands it like that but for me it starts from a different ground, and this is important to understand. But in all of them, in all of the people who work in these broad schools of thought, the computer-metaphor is still very rampant, if you like. Even people who work in enaction, who are interested in our most sophisticated forms of understanding, think of language, think of mathematics, and they also still have this kind of fascination with how we do that in a kind of rational way. Even if in enaction we are also interested in other forms of cognition that are not so traditionally high level, we are still kind of drawn to how computers do this. We often don't realise this – which isn't a good thing.

Is this computational, rational, logical form of knowing really our most sophisticated form of knowing?

How about these two examples. Firstly I would like to talk about the different ways in which we understand emotional capacity in people who have dementia. According to the traditional cognitive science approach, emotional capacity means to be able to categorize emotions: this is happiness, this is sadness, this is anger. This is measured in people by showing them pictures of emotions where they are asked to categorize them. People with dementia are not very good at that, so the conclusion is that people with dementia have emotional difficulties, that they don't have emotional skills anymore, or that their emotional skills are starting to break down. And of course in some sense you could say that that's true. But, in another way, if you are in interaction with a person with dementia, you know them personally and you interact with them daily, then you know that the emotional connection is something that remains the longest, even if other cognitive capacities go away. So, taking a traditional point of view you could say this person doesn't have emotional capacity. Taking a humane knowing – a knowing that we all have since very young, even since before our birth, which was talked about in the very interesting session about philosophy and pregnancy – we have emotional interactive capacities that pervade our lives and of which cognitive science has no idea, even about beginning to think of that. I'm putting it radically to be a bit provocative, but I think this is largely the picture.

Another example concerns prison systems in different countries or, you might say, in different economies. In the US and in the UK, people in prison have poor material circumstances; they're in small cells, often even sharing a cell, the guards are authoritarian, there is a lot of violence (between

guards and prisoners but also among prisoners), and people are often getting punished by solitary confinement, sometimes for weeks or months on end, while it is well known that this is psychologically very damaging. In such prison systems there is about 50 to 70 percent recidivism, so 50 to 70 percent of those who get out of prison will return later. In contrast we have the norwegian prison system, where prisoners are in modern designed cells, they have their own fridge and television and bathroom. Other than that, their guards are very highly trained professionals who are companions next to the prisoners on their way to a better life outside of prison. And in that system only 10 to 20 percent of the prisoners will return to prison after they are released. That's a big contrast and it shows a kind of knowing about how to treat people that we all share. And yet, business models or cognitive science ideas are on the side of understanding people rationally, even if this isn't propitious for a person's development or a person's continued possibilities for living in the world. I would call this everyday 'humane' or 'human' knowing. It's a kind of knowing, that we all have, everybody here in this room has this, doctors have it, therapists have it in their interactions with their patients, and teachers have it, in their interactions with their students. I'm wondering: what kinds of knowing do you do that cognitive science textbooks do not enlighten you about. Can you think of some examples? I know it's late at night, maybe you can think of some ways that you know, or that you experience, maybe in your academic life, or in your life with your parents or your siblings.

Person in the audience:

"Being engaged"

Yes, something very basic and yet, how do we do that?

Other person in the audience:
"Instinct"

Instinct is definitely a

mysterious form of knowing that we all relate to. Also, think for example of how we learn to trust somebody. Or of how we know immediately how someone is doing when we just see them. With a dear friend or even a stranger we can sometimes immediately see what is going on with this person. My proposal is that in order to understand this form of knowing, we need to better understand loving.

Before I start speaking of loving and knowing, I would like to explain something of my own work in enactive cognitive science, this idea of the mind-life continuity, where we have been working for a long time on understanding intersubjectivity and social cognition using the concept of participatory sense making. I am mentioning it here because this concept is about how we relate. I've been doing this work for a long time with many different people and it's connected to several different areas but at the same time I think there's something lacking in it. There is a kind of depth of what I am investigating with this concept that I haven't really reached yet. I think we need to better understand loving for this as well. So that's the argument I want to make towards the end, or the second half, of this presentation.

Participatory sensemaking is a concept to study intersubjectivity. By intersubjectivity I mean everything we do socially. I deliberately make it as broad as possible; I'm trying to include everything that we do, rather than constrain it beforehand to try and figure out what someone else is thinking for instance and deduce everything about social cognition from there. I want to look at it as broadly as possible and make conceptual differences within that enormous field, rather

than the opposite way. We study intersubjectivity based on two ideas, first of all the definition and operationalization of the role of the interaction process between people – literally what happens between us. Not in you or me, but in the thing that emerges between us as we are interacting, even as we are interacting here in this room. So that's the first thing: defining the interaction process. It's been shown of course in sociology, in conversational analysis, that interaction processes have an influence on what people do. But in cognitive science that wasn't known so we needed to bring that in from social sciences. On the other hand, the second idea is the conception of subjects involved in these interaction processes. If you take seriously the interaction process, the people who are involved in an interaction process, change, and they become participants during the interaction process. Their being subjects, being participants, is determined in part by the interaction process.

We do this with interdisciplinary work, so that's why I'm going to take you to the movies for a second. This is something that I'm using to illustrate what an interaction can do to people. This idea of an 'in between' in interaction process may seem a bit strange, but this is a situation that we all know, it goes like this:

VTDEO – this is a short clip from North by Northwest, where the protagonists (played by Cary Grant and Eva Marie Saint) bump into each other on a train that is about to leave. They haven't met before, and a short "corridor dance" erupts between them, where they each step to one or the other side, repeatedly, in front of each other. Saint's character eventually signals to Grant's that he should get into the compartment, because she can see the police approaching.

So, here an interaction process emerges, something emerges between these people; each of them is on their own way and suddenly they encounter this interaction, they can't get out of it for a little while. And then something new emerges in what's going on in this situation, Cary Grant's character moves away because he's actually hiding. And we know this 'narrow corridor situation', as we call it in our writing.¹ Everybody has experienced this. Here an interaction happens, and it influences, even determines, your intentions, your wishes, what you can do next and so on. This is to show the reality of interaction processes and their influence on us as individuals. Here an individual gets sucked into an interaction and has to do what the interaction wants for a short time. And of course this is from a hitchcock film called *North by Northwest* and what's happening here is actually not so unexpected – so that's another layer to the whole thing. I use this to illustrate the spontaneous emergence of interactions, but this film has, because of what's going on, because it was expected and then also other things happened during the interaction, it makes it all much more complicated than just the example of interactions that can take us up and move us somewhere where we didn't think we could go. But this shows that it's a very complex matter as well. In any case, what we want to say is that interactions exist like that and they influence us, and we as individuals then are determined by that in part, and our actions our intentions, everything. So participatory sense-making is the study of how interactions between people influence and codetermine their intentions. It is intersubjectivity understood as the interplay between interactive and individual autonomies, self-organisations, intentions, sense-makings, how we understand the world. The idea is the following. We are embodied creatures. The

¹ See De Jaegher H, and Di Paolo E (2007). Participatory Sense-Making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), 485-507.

way we move around in the world is the way in which we understand the world. We understand the world in moving in it. Then, we encounter other people and we move together in all kinds of different ways (we improvise how we move together in a kind of improvised dance sometimes). We can entrain even subconsciously, underneath our awareness, our heartbeats and our breathing rhythms, and all kinds of different physiological rhythms entrain with each other

things be”.² She illustrates this problem very nicely. She asks us to imagine a horse trainer who is training his horse, but whose only interest is in making money. He trains the horse very hard and the horse becomes sullen and quite tired of this and because it’s been trained so much it almost dies, to put it starkly. The horse trainer, who is a professional, an expert in this field, has not recognised, has

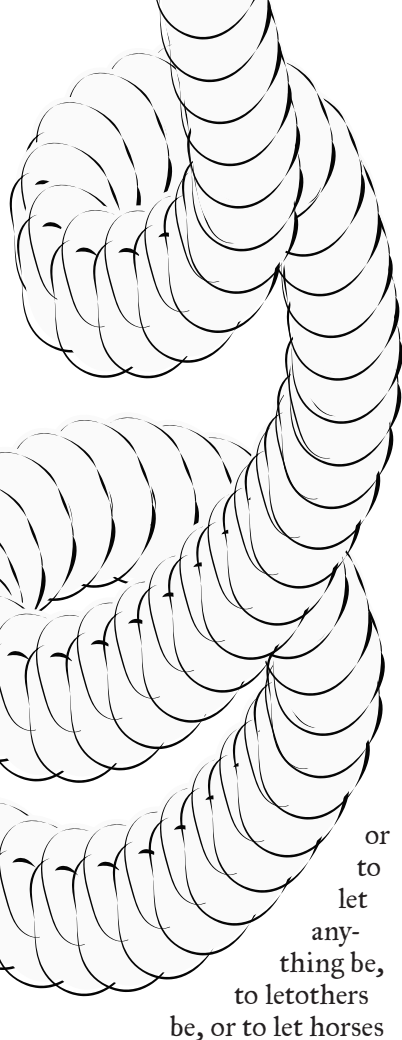
without us knowing it. All these things influence how we understand each other. So, people can literally participate in the way we make sense of the world together, and change each other’s affects and sense-makings.

Still, even with this, if we start to understand the world in this way we need a different kind of epistemology. Because if we are that connected, if we can change each other’s affects and intentions in that deep way, we might say that we need a different way of understanding things. Especially for understanding this humane, this human knowing, that I’ve been talking about. We need a kind of epistemology that does justice to that and that’s not stuck to rational logical thinking.

So I said that in this theory of participatory sense-making, there is something that we have been missing. I would like to illustrate this and try to make it clear by the idea of *letting things be*. And this is a problem I first read about in a chapter by Kym Maclaren that I think is called “The problem of letting

not let the horse be. He has not seen the horse in its ‘horseness’. He has not let it be the best kind of horse it could be, which should be in his own interest if he wants to make money with the horse. So the problem of ‘letting things be’ is that we encounter something, and the thing is itself, it’s a horse, and I as a horse trainer am trying to let it be a horse, but I have my own interests and my own motivations and my own perspective. I cannot but let the horse be according to my limitations. So there’s a horse, but it cannot be properly a horse in my interaction with it.

The problem of ‘letting things be’ is this kind of balancing act between two beings knowing each other, or one being knowing another process or thing or being and this being never fully possible. Being here and knowing here, how do they relate to each other? Kym Maclaren says that the example of this horse trainer shows that it is very difficult for us to let people be



be, or to let horses be. She says that the fact that it is so difficult shows us that we have to learn it and she suggests that we learn it through letting others be, which is our intersubjective relations with other people that we have all the time. She says that we let others be based on our intercorporeality, which is how we are in the world together with other people, so we share an embodied world, we share a world, we do this through our bodies. When we are watching a football match for instance, and we are very fascinated by what’s happening in the field, we are, while being a spectator, almost moving with the people over there. And because we are so intercorporeally connected, we are in their body in a way, while being in our body, and we react in moving around. Also intersubjectively, we situate ourselves and others over against each other or with each other. For instance imagine a surf teacher in San Sebastián who is trying to teach her students to surf. She may start from where they actually are

² Maclaren, K. (2002). Intercorporeality, Intersubjectivity and the Problem of “Letting Others Be”. *Chiasmi International*, 4, 187-208.

in their capacities, and for that she will have to be quite close to them, understand them quite well, see them moving and move with them. Or she might start at the very basics, even if that's not where they're at at the moment and are already a little bit more advanced. We continually situate each other intersubjectively, and intercorporeally. We are always engaged in a mutual, embodied letting others be, which is an active taking up of this project of letting others be. And Kym Macclaren says that us doing that in our intersubjective world, is what lets us do that also with things. Because we also have to let things be, and this can go wrong in different ways too.

We need a different epistemology, because letting the phenomena be is something that we always do versus, over against, and at the same time next to or from my interest in knowing them. And this interest in knowing them changes the phenomena. So the phenomena are always in between what they are themselves and what we make of them, what we are doing with them. My idea, the more I think about this, is that nothing is actually fixed. I think, if we really want to go with this epistemology, in some way there are no essences.

O f course there is still work to do, but I think we have to move towards an epistemology of engagement. An epistemology of engagement is one where we encounter beings as they are, their conatus, in their natural beings, in their life impuls if you like – of course this term comes from Spinoza. We encounter beings and we encounter them as we engage with them. We have no choice but to encounter them while we engage with them. Encountering is engaging, is changing. So we engage with them, we both let them be and change them, through our knowing of them. In a way, in knowing them, we even participate to some extent

in their existence. For Spinoza this conatus is a kind of blueprint. The life impuls is something that unfolds over the existence of a being and is fixed beforehand. To give an enactive spin to it, I would like to make this dynamic: the conatus of a thing changes as the thing lives in the world and encounters other beings that are knowing it, and so on. There is always an aspect of determination by others or by knowers. Others and things are intersubjectively determined to an extent: we perceive them in a socialised world, things are always put in the world by someone in a cultural, historical and social context. We recognise the conatus, or the specificity of a living being, the being of the being, but we do that as recognizing beings. We are always in this kind of interaction.

Such an epistemology of engagement is not new, there are several people who have thought about this. There are therapy traditions which take this very seriously, not only theoretically but especially in their practice as well.

But it raises some issues. How do we know we are engaging properly without retaining the object of understanding? How do we know we are not doing an injustice to it like the horse trainer did to his horse? We always codetermine something as we encounter it, but when does this go too far, when is it not itself anymore? If that's even possible. How do we know we are advancing in our knowledge? How do we articulate this kind of knowledge if nothing seems so fixed anymore?

I'm advocating an attitude of non-detachment: this human or humane attitude that I spoke about before, we should take that seriously and it's obviously a non-detached attitude. We participate, as researchers or as artists or as writers in the object that we are investigating or that we are writing about, or engaging with. For instance in psychopathology, thinking about autism, is not just academic. We need to know the experience

of people with autism, to know what it is like to interact with them and for them to interact with us, which is something we often forget. Now that people with autism are doing much more self-advocacy, they are saying: "Hey you neurotypicals, what do you think it's like for us to interact with you guys?" So these kinds of difficulties come up and we need to look at them in order to properly understand autism and properly change the world for the better for people with autism. And all kinds of other people who are different and we ourselves are different.

Y et at the same time, of course the whole history of science is largely based on an attitude of detachment, and that has brought us very far. So that also plays a role, but how do we understand that scientific detached attitude on the basis of that we are never really detached? I think we need to understand the scientific or objective attitude from this starting point of non-detachment. We need to rethink that. Of course in a way it's there, but not fully. That's one of the issues for this kind of epistemology.

Now where are we, where is love? When I give a talk I always consider it to be "where I am now in my thinking". I'm moving towards understanding love, that's why it comes so late in the talk. I haven't fully understood it yet. But what we can say is the following. We know many scientists and philosophers and thinkers who are quite openly loving their subject and bringing forward radically new knowledge about it because of this. Not only because of loving their subject but also because of being forward about that. There is Jane Goodall. There is philosopher Gilbert Simondon, who investigates machines, which you think might be the most abstract thing that you can think of, and he also thinks about them in a kind of loving way and he has very interesting thoughts about

concreteness and abstraction. Thinking that machines are actually very concrete because they are in very close relations with the people who work with them. We can think of abstract matters in a loving way and understand them much better in all their concrete relations with what humans do.

So this is my intuition. And it's what I'm working towards developing more. I think that love relationships, which we probably all know, are the quintessential place where everybody finds and lives the dynamics of this kind of non-detached knowing, the inherent tension of recognition that we must hold. Jessica Benjamin, a feminist psychoanalyst talks about recognizing each other in love relationships. She says that recognizing and being re-

cognized is always this difficult tension which we cannot really move beyond. We always have to live it again. What we have to do with it is to hold it, to say okay, it's fine: to be recognized and to be recognizing, and for that to never fully work. We will never fully move through it, but the solution to that is to hold it and to keep doing it. To contain it in a way, even though it's difficult. I think that's the way we can move forward with it, rather than just rejecting it. This is also the basic tension in loving relationships, which I think goes on in knowing relationships of letting be as well.

I think an engaged epistemology has its paradigm case in love relationships. To understand this better, we need to better understand the inter-

active and individual self-organisations and autonomies that are at play here. Not just in dynamical terms, which we like to do in enactive cognitive science, but also of course in phenomenological terms, and by understanding love in this deep way.

What love can illuminate about our sense-making, is our deepest involvement, as the beings that we are, in those we understand – people, things, events – and in the process of understanding them. Only if we understand this involvement, can we begin to understand the outside-in and the inside-out of our involvement with the world, which, I think, is knowing.

I k verschuld veel dank aan de volgende mensen, groepen of instanties. Ik dank de sprekers en de dichters voor het verstrekken van hun (bloem)lezingen; de redactie voor het buitenstebinnenkeren van deze; Marijn van Staveren voor het vertalen van een onderdeel ervan; Dirk Verweij en Medeina Musteikyte voor het geven van een volledige identiteit en hun onuitputtelijke bronnen; Jan van Leent en Uitgeverij Omnia voor de hulp met de uitgifte; Jasmin Atkins voor het nakijken van de Engelstalige tekst; Cimédart voor de voorbeeldige samenwerking en ten slotte dank ik de worm, voor het vervangen van de raaf, het binnenlaten van eerdergenoemde indringers en het afschudden van haar vel.

Op het netvlies van de vogel tekent de wereld zich haarfijn af. De grote hoogte geeft haar overzicht: alles lijkt een plek te hebben, een richting, alles lijkt voorspelbaar. En toch, hoewel zij alles ziet, ontgaat ook alles haar. Zij zal zich nooit bewust zijn van wat er krioelt onder de aarde. De vogel kijkt en onderscheidt de dingen in de wereld, maar benadert ze nooit. Eeuwenlang verlangde de mens naar het vliegen van de vogel en zocht de filosoof toenadering tot het hoge door afstand van het lage. Maar hij vergiste zich en in de ijle weerstandsloze lucht verloor hij grip. De filosoof-vogel vliegt niet, hij wappert.

Het wordt tijd voor de filosoof om ergens te landen, zich van zijn vleugels te ontdoen en als een worm de aangestampte aarde onder zich te doorgronden. De worm, zacht en tweeslachtig wezen, proeft de onderscheiden die de vogel slechts ziet en terwijl zij ze openbreekt en uitspuugt, onder de oppervlaktes en binnen de huid, beweegt zij zich door de dingen heen. Gaten gravend door de buitenwand, treedt zij meedogenloos binnen. Dit jaar ontmoet u niet het roofdier, maar de prooi. Vergeet de raaf – de worm is de ware filosoof!

Het Wijsgerig Festival DRIFT, een avond van debatten, lezingen, beeldende kunst, muziek, theater en poëzie, is een jaarlijks terugkerend festival dat georganiseerd wordt door studenten Filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Zij streven ernaar te ontsnappen aan de valkuilen van filosofie in academische of populaire gedaante, en bieden op DRIFT een ruimte waar befaamde namen in debat gaan met aanstormend talent rond complexe, maar voor eenieder toegankelijke, thema's in de hedendaagse filosofie.



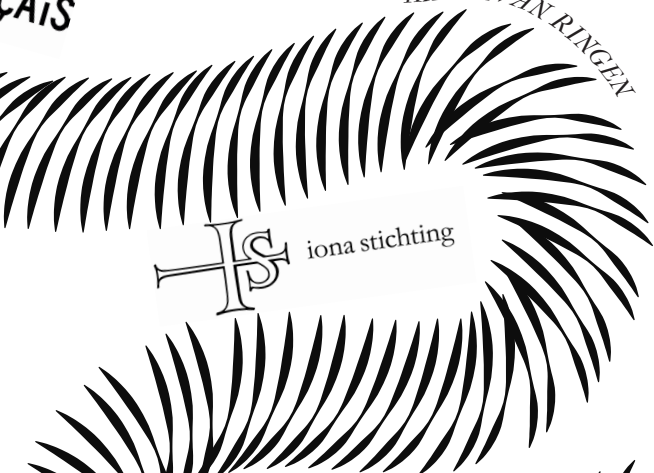
 UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM
Faculteit der Geesteswetenschappen
Afdeling Filosofie



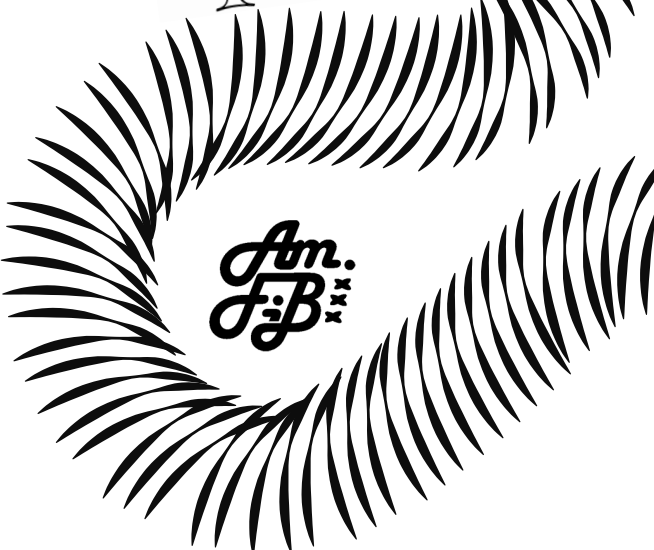
CREA



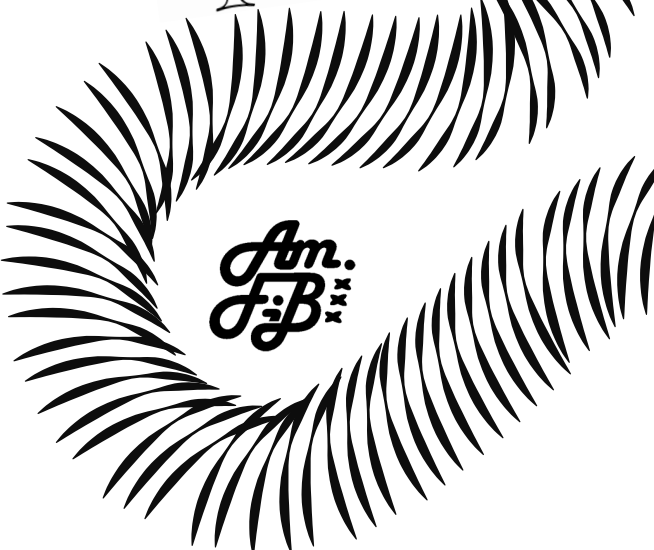
**INSTITUT
FRANÇAIS**
PAYS-BAS



KARIN VAN RINGEN



 iona stichting



*Am.
F&B*

De publicatie *Buitenstebinnen - Wijsgerig Festival DRIFT* 2018 is een uitgave van Wijsgerig Festival DRIFT. Deze publicatie verscheen in 2019 in een oplage van 75 exemplaren.

REDACTIE

Bobby Uilen
Daan Doeleman
Dagmar Bosma
David Kleinsteuber
Esha Guy

Hoofdreductie
Eva Witteman

Eindreductie
Eva Witteman
Marie van Haaster

Grafisch Ontwerp
Dirk Verweij en Medeina Musteikyte

ISBN: 978-94-91633-29-4

© 2001-2019, 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 Jan van Leent en Uitgeverij Omnia bieden betreffende het ISBN-nummer.

