ISSN 0772 – 4381 VABB-SHW
Volume 39 (2026) Nummer 2

INHOUD

OPROEP

ITALIAANS FILOSOFIE ONDERWIJS 102

ESSAYS

POLITIEK EN VERTALING 104
Susanna Lindberg (vertaling Bart Buseyne)

EEN VERLANGEN NAAR VRIJHEID, OF EEN BEVRIJDING VAN HET VERLANGEN? 111
Maaike van der Horst

BOEKENESSAYS

TRANSKLASSE – SUBJECT EN POLITIEK 119
Lorenzo Buti

POSTMODERNE FILOSOFIE? 128
Willy Coolsaet

ARTIKELS

HANDELEN EN GEDRAG 134
Ruud Bosman

IMMANUEL KANT EN SLAVERNIJ ONDER EEN ANDERE NAAM 148
Joris van Gorkom

RECENSIES

ZANTVOORT BART, *INERTIA, RESISTANCE, REVOLUTION: HEGEL AND THE LOGIC OF HISTORY* 163
Iben Bollaert

PLUMWOOD VAL, *DE ERVARING PROOI TE ZIJN* 167
Sapna Kumar

WIJNBERG ROB, *VOOR IEDER WAT WAARS. HOE WAARHEID ONS VERDEELT EN ONS WEER KAN SAMENBRENGEN* 170
Jasper Doomen

CARL SCHMITT, *POLITIEKE THEOLOGIE. SOEVEREINITEITSLEER IN VIER HOOFDSTUKKEN* & JACOB TAUBES, *AD CARL SCHMITT. TEGENSTRIJDIGE OVEREENSTEMMING* 174
Erik Meganck

KAL VICTOR, *NIETZSCHES OGENBLIK* 177
Philippe Lepers

COLUMN
HENRI VAN LIER 180
Jacques De Visscher

PERSONALIA

DE UIL VAN MINERVA
Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur

Redactie:
Dries 24, B-8956 Kemmel (België)
Telefoon: +32(0)057/44.69.00
henk.vandaele@vives.be
Hoofdredactie:
Raf Debaene (Gent), Henk Vandaele (Kortrijk), Sjoerd van Tuinen (Rotterdam)
Redactieraad:
Cato Andriessen (Gent), Broos Delanote (Leuven), Jakob de Smaele (Gent), Jacques De Visscher (Nijmegen/Gent, voorzitter), Levi Haeck Gormez (Gent), Dominiek Hoens (Gent), Massimiliano Simons (Maastricht), Nicolas Terrie (Gent), Jonas Vanbrabant (Praag), Luc Vanmarcke (Leuven), Joris Van Poucke (Gent), Alexandra Van Laeken (Gent), Paul Willemarck (Parijs), Benjamin Zonnekeyn (Gent).
Eindredactie:
Alexandra Van Laeken, Levi Haeck Gormez, Raf Debaene en Henk Vandaele
Vormgeving en opmaak:
Jakob de Smaele
Adviesraad:
Berber Bevernage (Gent), Toon Braeckman (Leuven), Martha Claeys (Antwerpen), Arthur Cools (Antwerpen), Thomas Crombez (Antwerpen), Rob Devos (Leuven), Marc De Kesel (Nijmegen), Ignaas Devisch (Gent), Katrien Schaubroeck (Antwerpen), Roos Slegers (Tilburg), Sonja Lavaert (Brussel), Philippe Lepers (Kortrijk), Anneleen Masschelein (Leuven), Eric Meganck (Antwerpen), Bert Olivier (Port Elizabeth, Zuid-Afrika), Bart Raymaekers (Leuven), Frans van Peperstraten (Tilburg), Marc Van den Bossche (Brussel), Gertrudis Van de Vijver (Gent), Dorine Vergote (Zonnebeke), Maren Wehrle (Rotterdam).

Het tijdschrift DE UIL VAN MINERVA verschijnt vier keer in het jaar.
Individueel abonnement:
€ 33/jaar (als particuliere abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).
Institutioneel abonnement:
€ 55/jaar (voor bibliotheken en instellingen, met opsturen van tijdschrift).
Steunabonnement:
€ 45/jaar (als individueel abonnee krijgt men het tijdschrift toegestuurd).
Afzonderlijke nummers:
€ 12 (+ verzendingskosten)
Alle overschrijvingen dienen te gebeuren op DE UIL VAN MINERVA, Dries 24, B-8956 Kemmel, KBC-rekening IBAN BE70 7310 2906 6225, BIC KREDBEBB
Met medewerking en steun van de Universitaire Stichting.

Oproep

ITALIAANS FILOSOFIE ONDERWIJS

Een open oproep

Met betrekking tot het filosofie onderwijs in Italië doet zich een verontrustende ontwikkeling voor. Op 22 april 2026 publiceert het Italiaanse ministerie van lager en middelbaar onderwijs – officieel het *Ministero dell'Istruzione e del Merito*, met als minister Giuseppe Valditara, lid van de Lega en dus een coalitiegenoot van de Italiaanse premier Giorgia Meloni – zijn richtlijnen voor het middelbaar onderwijs.[1] Daarin wordt bepaald welke filosofie en filosofen behoren tot de verplichte leerstof. Een opmerkelijke vaststelling is dat Marx en Spinoza uit deze lijst zijn verdwenen. Ook Leibniz (met uitzondering van een verwijzing naar de wiskundige Leibniz), Fichte en Schelling is hetzelfde lot beschoren. Kant zou dan beperkt moeten worden tot een loutere studie van het idee van kritiek. Hobbes, Locke en Rousseau worden samengenomen als vertegenwoordigers van de moderne politieke filosofie, waarbij enkel één van de drie naar keuze verplicht gedoceerd moet worden. In contrast daarmee stuurt het ministerie aan op een verplicht onderricht over 'de Italiaanse filosofie van de 19de eeuw' en het neo-idealisme van Croce en Gentile.

Die publicatie zorgt voor heel wat commotie onder de Italiaanse collega's. Eén van de kritieken is dat de partij van Meloni, die na het mislukte referendum over de hervorming van justitie, in het defensief zit en vreest de macht te verliezen, holderdebolder die curriculumwissel wil doorvoeren. Het gegeven dat Spinoza en Marx uit het onderwijsprogramma worden geweerd, dat Kant sterk vereenvoudigd moet worden gegeven en 'de Italiaanse filosofie van de 19de eeuw' verplicht moet worden gegeven (wat geïnterpreteerd wordt als het opdringen van een nationale filosofie) zet kwaad bloed. Momenteel loopt er een petitie die onder andere Massimo Cacciari, voormalig burgemeester van Venetië, professor aan de Ca' Foscari en decaan van de faculteit Filosofie van de Universiteit Vita-Salute San Raffaele in Milaan, ondertekende.

Voor de redactieraad roepen die keuzes in elk geval vragen op over in welke mate de overheid de inhoud van ideologisch beladen vakken kan sturen. Daarom maken we voor ons komend septembernummer ruimte vrij voor een diversiteit aan beschouwingen naar aanleiding van wat vandaag in het Italiaanse filosofieonderwijs speelt. Voorstellen tot bijdragen kunnen opgestuurd worden naar henk.vandaele@vives.be. We verwachten geen academisch schrijven maar essays zonder voet- of eindnoten. Eerder is het ons idee dat u de thematiek in gedachten laat rijpen, waarna u in een korte beschouwing (2000 – 2500 woorden)

gefundeerd een persoonlijk standpunt inneemt. We nemen ook contact op met een aantal Italiaanse collega's voor een bijdrage. Voor een vlotte beoordeling en publicatie willen wij uw bijdrage eind juli ontvangen.

Henk VANDAELE (Kemmel)
Raf DEBAENE (Gent)

Noten:

1 Het document dat gepubliceerd werd door het ministerie van onderwijs vindt u hier:
https://eur01.safelinks.protection.outlook.com/?url=https%3A%2F%2Fwww.mim.gov.it%2F-%2Fpubblicato-il-testo-delle-nuove-indicazioni-nazionali-per-i-licei-&data=05%7C02%7Chenk.vandaele%40vives.be%7C2f16fe8932884ceef52108dec3cf824e%7Cbb238cf566c946069852a9f3e1782d63%7C1%7C0%7C639163493170762562%7CUnknown%7CTWFpbGZsb3d8eyJFbXB0eU1hcGkiOnRydWUsIlYiOiIwLjAuMDAwMCIsIlAiOiJXaW4zMiIsIkFOIjoiTWFpbCIsIldUIjoyfQ%3D%3D%7C0%7C%7C%7C&sdata=uEpireDn40SKzAIqM7FVqRBZpPfO5VnTI3j4dr4AzFE%3D&reserved=0

Essay

POLITIEK EN VERTALING[1]

Susanna Lindberg

Bijdrage aan het rondetafelgesprek: 'De beproeving van de vertaling'[2]
(Kartier Nord, Straatsburg, 31 oktober 2015)

Mijn insteek zal zeer algemeen zijn (zoals het een filosofe past): ik ga het hebben over *vertaling als existentiale en politieke situatie*, en stel bovendien voor om vertaling op te vatten als *een bepalende ervaring van het hedendaagse leven*, hier direct in Europa (dat gekend is als een ruimte die – op een zeldzame manier – zowel gemeenschappelijk als internationaal is), en des te meer in de ruimte van wat de globalisering heet. Ik wil met jullie een stelling uittesten: als we de globalisering willen begrijpen en daarbovenop willen leren om er ons *thuis* [chez soi] te voelen, er te *wonen*, dan moeten we vooreerst begrijpen hoe vertaling als talige situatie voor ons niet, *niet langer* een uitzonderlijke situatie is, maar het vertrekpunt.

Eerst zal ik heel beknopt aangeven waarom ik vertaling vandaag in een politieke context situeer, en vervolgens zal ik wat meer in detail uitleggen wat vertaling ons kan leren omtrent het leven in het gemeen.

Zoals velen ben ik, kort gezegd, verontrust door de moeilijkheid die mensen heden ten dage ondervinden om te *wonen* in de ruimte van de globalisering. Deze moeilijkheid komt thans scherp tot uiting in de zogenaamde 'crisis' van de migranten en vluchtelingen – maar deze crisis is slechts een symptoom van een veel diepere transformatie.

Waarom worden de hedendaagse migraties immers voorgesteld als een 'crisis'? Het is vrij vanzelfsprekend om aan te nemen – zoals ook de politieke filosofie doorgaans doet – dat het menselijk bestaan erom vraagt ergens plaats te grijpen en zich te situeren in een vertrouwde plek, in de sfeer van de familie, van het thuisland, van de politieke gemeenschap. Er wordt ook aangenomen dat de vertrouwdheid van deze plek eigenlijk deze van een moedertaal is, de taal die thuis gesproken wordt. Daarom zijn we van mening dat iemand gedesoriënteerd en ontworteld raakt wanneer zij/hij/die de vertrouwde sfeer verlaat en zich in de internationale ruimte bevindt, precies alsof iemand zich *tussen* de naties niet thuis zou kunnen voelen en evenmin zou kunnen wonen in de inter-nationale ruimte – die dan ook slechts een soort van grenszone vormt, waar iemand wacht tot die op een andere, nationale plek aankomt waar die zich thuis kan voelen, of als een min of meer welkome gast. Het ontbreken van taal vormt een van de sterkste

aanwijzingen van deze desoriëntatie: in de ruimte van de globalisering spreken mensen niet eenzelfde universele taal, maar hebben ze voortdurend te antwoorden op vragen die zijn gesteld in een taal die ze weinig of helemaal niet kennen. Dit is wat we zo meteen zullen proberen te doordenken. De figuur bij uitstek van deze desoriëntatie is natuurlijk de migrant – die kan de 'expat' zijn, die geniet van het privilege van de 'internationale mobiliteit', maar is toch vaker de immigrant (die de armoede ontvlucht), de vluchteling (die een catastrofe ontvlucht) of, in het ergste geval, de staatloze (die geen enkele nationaliteit heeft).

Nu lijkt het idee dat het menselijk leven geworteld moet zijn in een definitieve plek, taal en politieke gemeenschap, me meer en meer achterhaald. Het komt me voor dat niet alleen de migranten, maar iedereen al méér in de ruimte van de globalisering leeft dan in de nationale ruimte: in elk geval gaat ons leven het nationale kader te buiten in cultureel, economisch, technologisch en ecologisch opzicht. Dat betekent dat het dit kader in wezenlijk opzicht te buiten gaat. Zelfs degene die de eigen stad nooit verlaat, bevindt zich inmiddels in de ruimte van de globalisering.

Het feit dat het politieke denken dat vandaag in zwang is – evengoed als de politieke instellingen die het wettigt – de ruimte van de globalisering slechts als uitzondering kan denken, vind ik dan ook bijzonder problematisch. De politieke filosofie waarvan we geërfd hebben, beschouwt de politieke gemeenschap in termen van landgenoten die leven op een gemeenschappelijke plek en een gemeenschappelijke taal spreken. Omdat ze geen gedeelde plek vormt en geen gedeelde taal kent, is de ruimte van de globalisering het thuisland van niemand. Mensen wonen er niet, maar zijn er enkel in transit. De klassieke politieke filosofie kan een dergelijke gemeenschap enkel begrijpen in termen van een drievoudig verlies: als verlies van landgebied, verlies van taal, en verlies van politieke participatie. Moeten we ons echter niet ernstig afvragen of deze drie verliezen werkelijk het verlies betekenen van het politieke als zodanig, of dat we ze daarentegen kunnen affirmeren als de positieve basis voor een nieuwe zin van het politieke? Om dit heel concreet en brandend te maken, kunnen we ons de vraag stellen of het geen tijd is om hen die dit drievoudig verlies belichamen, de migranten, niet langer te beschouwen als de betreurenswaardige uitzondering op de regel die wil dat eenieder in de eerste plaats burger is van een natie, maar om hen daarentegen het uitgangspunt en doel van een nieuw politiek denken te maken?

In het besluit van mijn boek *Le monde défait. L'être au monde aujourd'hui* heb ik geprobeerd om drie voorwaarden te formuleren voor een dergelijk denken. Het vraagt om:

1. De politieke gemeenschap opnieuw te vestigen, niet als definitieve gemeenschap van inheemsen, maar als tijdelijke gemeenschap van verblijfhouders.
2. De taal van de gemeenschap niet te denken als een gemeenschappelijke

stem, maar als een inspanning om singulier gevoerde woorden uit te spreken en te vertalen.
3. De technologie niet te zien als de vijand van de politiek, maar als haar element zelf.

Dat is op zijn minst nodig opdat we ons 'thuis' zouden kunnen voelen in de ruimte van de globalisering. In wat volgt vat ik bij gebrek aan tijd enkel de rol samen die ik in mijn boek toeken aan de taal, in dit streven om de ruimte van de globalisering als plek van bestaan te affirmeren.

De klassieke, westerse politieke theorieën hebben er moeite mee om de globale ruimte te percipiëren als een politieke gemeenschap, en wel omdat haar een gemeenschappelijke taal ontbreekt. Van Aristoteles, die de *polis* heeft beschreven als de ruimte van het vrije en tegensprekelijke woord, tot Martin Heidegger, die de gemeenschap een stichtend woord laat delen, en zelfs tot Jürgen Habermas, die de gemeenschap als het domein van universele communicatie definieert, wordt de politieke gemeenschap steeds verbeeld als een talige gemeenschap. Sommige landen en zeker de grote rijken kennen uiteraard meerdere talen, maar over het algemeen bestaan deze naast een *lingua franca* die de soevereiniteit en de politieke eenheid belichaamt (China, Rusland, Indië). Op deze regel vormt de Europese Unie – met haar 23 officiële talen en 506 taalcombinaties – de enige uitzondering – misschien de uitzondering die de regel bevestigt, want de E.U. heeft niet geleerd om zich comfortabel te voelen bij haar Babylonische spraakverwarring, die doorgaans enkel ervaren wordt als een bijkomende dimensie van haar ergerlijk bureaucratisch karakter.

Een wereldtaal is er niet, en het is niet mogelijk om alle talen ter wereld te spreken. In de mondiale ruimte zijn we genoodzaakt om te leren leven met ons onverbeterlijk talig onvermogen: we weten niet langer de meerderheidstaal te spreken, onze gesprekspartners spreken doorgaans een andere minderheidstaal dan wijzelf, en zodoende bevinden we ons in een permanente staat van vertaling.

Het klassieke politieke ideaal weet niet wat aan te vangen met deze Babylonische spraakverwarring: nu eens percipieert het haar als een detail (maar dit detail wordt algauw de kern van het kolonialisme: de kolonisatoren zetten de gekoloniseerden voor het voldongen talig feit, waardoor ze wel van taal moeten veranderen om te verstaan en zich te laten horen); dan weer betreurt het de hindernis die ze vormt, ja zelfs de handicap (in de ogen van het hedendaagse internationalisme dat in de Europese Unie en de Verenigde Staten gangbaar is). Om te leren wonen in de ruimte van de eigentijdse globalisering hebben we echter geen andere keuze dan deze Babylonische spraakverwarring ernstig te nemen, de consequenties ervan voor onze existentiale en politieke realiteit uit te zoeken, en plezier te leren vinden in het leven in vertaling.

Het is niet makkelijk om in te stemmen met het feit dat we elkaar in de globale ruimte nooit rechtstreeks zullen begrijpen en onze toevlucht moeten nemen tot vertalingen. In institutionele contexten klagen mensen over de

traagheid en prijs van vertalingen zonder eind, en dromen ze van een gemeenschappelijke werktaal. In beperkte situaties kunnen ze uiteraard hun toevlucht daartoe nemen; dan moeten ze te midden van de actie ook de kleine onzekerheid weten te verdragen omtrent het vermogen ervan om alle nuances van het denken tot uitdrukking te brengen. In dergelijke gevallen kunnen de moeilijkheden van de vertaling vermoeiend zijn, maar toch ook stimulerend. Dit soort van sneltoetsen werkt echter niet meer buiten de institutionele contexten, in het gewone leven – aangenomen dat het gewone leven reeds plaatsgrijpt in de ruimte van de globalisering, waar alle spreeksituaties per definitie potentieel situaties zijn van vertaling. Gaat het om het leven zelf, dan gaat het ook om de behoefte om de fond en het detail van het denken uit te spreken, ten minste somtijds: de behoefte om te spreken vanuit de grond van ons hart. Indien dit verlangen om te zeggen wat we echt denken onmiddellijk vermeerderd wordt met de behoefte om te vertalen wat we zeggen, dan stuiten we meteen op alle welgekende problemen van de vertaling. Het is vooral dankzij de vertaling van literatuur en poëzie dat we weten hoe moeilijk het wel is, zo niet onmogelijk, om exact hetzelfde weer te geven in een andere taal: hoe meer het vertaalde woord van belang is, intiem, verzorgd, des te meer vervalt de vertaling in de benadering, in gestotter, ja zelfs in afasie. Stel je bijvoorbeeld de vertaling voor van een minnegesprek in een vreemde taal.

In weer andere levensomstandigheden kan de moeilijkheid of onmogelijkheid van vertaling gevaar opleveren. In *Over gastvrijheid* beschreef Jacques Derrida zulke situaties, waarin niet enkel het verstaan, maar het leven zelf op het spel staat. Vertrekpunt van zijn analyse is de situatie aan de grens waar de vreemdeling gastvrijheid vraagt en de huismeester hem die kan verlenen of weigeren. Hij haalt vooreerst het voorbeeld aan van *Oedipus te Kolonos* van Sophocles. In deze tragedie komt Oedipus – misdadiger die uit eigen land is verbannen, blind, oud en uitgeput, dwalend in de woestijn – uiteindelijk in Athene aan, waar hij om gastvrijheid vraagt aan Theseus, koning van Athene. We weten hoe Theseus erin zal slagen om gastvrijheid te verlenen zonder evenwel de gast te moeten ontvangen in de stadstaat (het is de droom van elke soeverein, gisteren zowel als vandaag). Wat belangrijker is, dit keer voor ons, is Derrida's analyse van het structurele onvermogen van de asielaanvrager – want dit onvermogen is wezenlijk talig. In plaats van de stad naar believen binnen te komen, moeten de vreemdelingen niet alleen zoals Oedipus een verhoor ondergaan door te antwoorden op alle vragen die men hen belieft te stellen (Wie bent u? Wat hebt u gedaan? Waarom komt u hier?) (Eigenlijk is het beledigend om te moeten antwoorden zonder een wedervraag te kunnen stellen). Derrida onderlijnt dat het structureel mogelijk is – zoals in een groot deel van de moderne asielaanvragen – dat de aanvragers erop moeten antwoorden in een taal die niet de hunne is en die ze misschien niet begrijpen; of die ze slecht begrijpen; of die men hun min of meer getrouw vertaalt; of die ze verstaan zonder echter te verstaan, bijvoorbeeld wanneer ze de taal kennen, maar niet de wetten en gebruiken van het land, en dus

ook niet hoe ze de taal het meest efficiënt kunnen hanteren; of dat ze graag beter zouden willen verstaan, bijvoorbeeld wanneer ze de afwijzing van de asielaanvraag niet kunnen verstaan. We kunnen de gewelddadigheid inzien van deze situaties aan de grens, waar mensen ondervraagd worden in een taal die niet de hunne is – maar in *Monolinguisme de l'autre* laat Derrida evenwel zien dat dezelfde logica zich overal laat gelden, in situaties die ogenschijnlijk minder dramatisch zijn, ook binnen een enkele taal die zich splitst in twee onverenigbare spreekwijzen (wanneer men bijvoorbeeld een aanvraag doet bij een administratie waarvan het specifieke jargon niet gekend is, of wanneer men spreekt uit liefde tot iemand die daar niet van wil weten).

Maar laten we aan de grens blijven. We kunnen ons het grensgebied voorstellen als een *no man's land* dat buiten de natiestaten valt, als de ruimte van de mondialisering in zuivere staat. Ondervragingen aan de grens stellen dan het feit in het licht dat de verhouding van mensen tot hun taal anders is in de ruimte van de mondialisering dan 'thuis' of 'in het land'. Om deze gedachte wat uit te werken, formuleren we enkele stellingen:

1. Structureel gezien spreekt niemand zijn moedertaal in de ruimte van de mondialisering, maar steevast een andere taal waarin die min of meer incompetent is (het kan letterlijk om een taal gaan, of soms in algemenere zin om verschillende gebruiken of wetten).
2. Dit is waarom alle situaties in de ruimte van de mondialisering in aanleg situaties van vertaling zijn. De moeilijkheden van de vertaling zijn goed gekend. Enerzijds is het zelden mogelijk om exact hetzelfde te vertolken in een andere taal: wanneer die het kan nagaan, vindt de spreker of auteur snel dat de vertaling niet accuraat is. Anderzijds moet de incompetente spreker vertrouwen op het begrip dat de vertaler van de intentie van de spreker heeft. Hieruit volgt een vreemde stelling: wanneer een vertaling nodig is – en in de ruimte van de mondialisering wil dit zeggen: altijd – dan *kan niemand zich alleen uitspreken*. Dit opent een merkwaardige mogelijkheid: als spreken noodzakelijkerwijs een vertaling is, dan zijn taalhandelingen nooit eenzame handelingen, maar altijd iets wat we delen.
3. Men weet hoe gemakkelijk een benaderende *lingua franca* in de plaats komt van de ervaring van de vertaling. Toch is het belangrijk om aan deze neiging te weerstaan en ons fundamenteel onvermogen om elkaar te verstaan, ernstig te nemen. Hieruit volgt nog een andere vreemde definitie: *we zijn samen – op voorwaarde niet door iedereen gehoord te worden, en niet door iedereen verstaan te worden*.

Deze laatste formulering is ontegenzeggelijk vreemd. We moeten haar begrijpen in relatie tot een andere modaliteit van de taal, te weten: de taal die verondersteld wordt heden ten dage door iedereen ter wereld gehoord en verstaan te worden.

We kunnen deze taal ‘de stem van de globalisering’ noemen, wanneer ze erin slaagt om een bewering te laten doorgaan voor een universele waarheid. Zo worden bijvoorbeeld de kapitalistische theorie van de economie of de huidige organisatie van sociale media ons thans voorgesteld als onbetwistbaar, wat betekent dat beide welhaast ideologische constructies zijn geworden die door tal van actoren worden uitgedragen (de media, het onderwijssysteem, politici, et cetera). Hun uitspraken worden gepresenteerd als zijnde universeel vertaalbaar, en vormen dan ook de ‘stem’ waarnaar het best moeilijk is om niet te luisteren. Deze ‘stem’ vormt het element zelf van de huidige globalisering.

Deze ‘stem van de globalisering’ – gehoord en verstaan door eenieder – is niet de taal van het samen-zijn. Is er dan een taal van het samen-zijn? Geen enkele politieke filosofie definieert een politieke gemeenschap zonder taal. Om een eerste stap in deze richting te verbeelden, kunnen we ons herinneren hoe Heidegger ontkent dat de taal in wezen een communicatiemiddel is, en affirmeert dat de taal – als ‘behuizing’ of ‘huis van het zijn’ – het historische bestaan veeleer bepaalt. Alleen een oppervlakkige interpretatie gelooft dat Heidegger hiermee wil zeggen dat de bewoners van eenzelfde historische plek dezelfde moedertaal moeten delen. Meer in het algemeen doet hij de behoefte uitkomen om te leren horen wie spreekt en wat zich zegt in de taal: het gaat er in deze ‘taal’ niet om gemeenschappelijke taaluitdrukkingen te verstaan, maar om in de taal het appel te vernemen van *wat gezegd moet worden* en van – op de tweede plaats – *degene die zegt*. Als we deze idee doortrekken buiten het heideggeriaanse zinsverband, dan kunnen we ons een zijn-met [*être-avec*] verbeelden dat niet tot doel heeft om te spreken met een *gemeenschappelijke stem* of te communiceren *zonder feilen*, maar daarentegen om *singuliere stemmen* te vernemen die ‘dat wat gezegd moet worden’ ‘ter sprake brengen’, in plaats van te zeggen wat men reeds weet. Wellicht zijn dit de stemmen die de vrijheid hebben genomen om anders te denken, vragen te stellen, te verbeelden, overeenkomstig andere figuraties.

In *Altérités de l’Europe* werkt Marc Crépon deze motieven uit en benadrukt daarbij dat de taal voor ons niet alleen maar een communicatiemiddel moet zijn, maar een middel ter ”inventie van dit idioom dat de affaire is van eenieder – dat, misschien, de uitoefening zelf is, in en dankzij de talen, van de vrijheid.”[3] Dit opent het perspectief ”om te houden van meer dan één taal” en ”zodoende te beproeven, in het tussen-talen, wat elke inroeping van beheersing en bezit aan illusoirs heeft.” Dan kom je erachter wat “te houden van de eigen taal op een andere manier” zou kunnen beduiden […] Het betekent niet: je eraan te hechten vanuit een hypothetisch gevoel van comfort, veiligheid en zelfs familiariteit, en nog minder vanuit de notie van een aan te nemen erfenis of een te vereffenen schuld; het betekent te houden van de ervaring, in de eigen taal, van het vreemde en van de vreemdheid waartoe ze zich in elk idioom leent.”[4] Deze talige vrijheid eist voor elke stem de mogelijkheid op om een woord te voeren en niet alleen een simpele stem uit te brengen. Wanneer we weigeren om een debat af te sluiten in een consensus per stemming, dan zoeken we reeds een politiek uit waarvan het

doel – zoals Étienne Balibar suggereert in *Saeculum* – niet ligt in de onderdrukking van het onvertaalbare hart van de singulier gevoerde woorden, maar daarentegen in het tevoorschijn komen van hun verschil.[5] Opdat een dergelijke taal plaats zou grijpen, hoeven we uiteraard niet iedereen op elk moment te verstaan, maar is het noodzakelijk om de stem van de mondiale unanimiteit af en toe tot zwijgen te brengen ten einde andere ideeën te vernemen.

De vraag blijft evenwel de volgende: betekent een dergelijke taal de volledige verdwijning van de politieke taal, of daarentegen de utopische taal van het samen-zijn?

Vertaling Bart BUSEYNE

Noten:

1 *Politiek en vertaling* is de niet eerder gepubliceerde tekst van Lindbergs bijdrage aan een rondetafelgesprek dat op initiatief van *Association Kartier Nord* plaatsvond in op 31 oktober 2015 in de Apollonia, onder de titel: *L'épreuve de la traduction, dispositif pour une table ronde/ De beproeving van de vertaling, voorziening voor een kringgesprek*. De vraag die aan de sprekers werd voorgelegd, luidt: "Wat zoekt de geest der talen, wanneer hij de rijkdom van de ene cultuur naar de andere overbrengt, of hij de transactie nu beleidsmatig opvat, dan wel zich hult in het onvertaalbare van de kunst en haar poëzie?"

2 De optiek die S.L. in haar bijdrage schets, is nader uitgewerkt in het boek waaraan ze schreef toen ze werd uitgenodigd om deel te nemen aan het rondetafelgesprek. In dat boek, *Le monde défait*, dat in 2016 verscheen bij Éditions Hermann, onderzoekt ze hoe de aarde opgevat kan worden als de stek van een soort van gemeenschap van allen. Deze gemeenschap van allen heeft geen geografische wortels, stelt het zonder gemeenschappelijke taal, en laat niet echt politieke participatie toe. Het boek verkent de positieve betekenis van deze trekken die problematisch zijn voor een traditionele politieke filosofie.

3 Crépon M., *Altérités de l'Europe*, Parijs, Galilée, 2006, p. 41.

4 Crépon M., *Altérités de l'Europe*, p. 43, 46-47.

5 Balibar É., *Saeculum*, Parijs, Galilée, 2012, p. 98-99.

Essay

EEN VERLANGEN NAAR VRIJHEID, OF EEN BEVRIJDING VAN HET VERLANGEN?

Maaike van der Horst

Moderne opvattingen over vrijheid zijn sterk gericht op het kunnen vormen van een zelf, onder andere door het ontdekken van je authentieke verlangens. Zo beschrijft Charles Taylor hoe het idee van subjectieve vrijheid sterk gekoppeld is aan authenticiteit. Een vrij mens onderzoekt wie ze daadwerkelijk is en wat ze daadwerkelijk verlangt, om deze verlangens vervolgens op een zo volledig en oprecht mogelijke manier uit te drukken. Dit begrip resoneert met een beschrijving in het spirituele tijdschrift *Happinez,* waar beschreven wordt dat een authentiek (en daarmee vrij) leven geleefd wordt als je "[…] het pad volgt dat goed voelt voor jou, in plaats van het pad dat anderen voor je uitstippelen.[1]" Dit vrijheidsideaal veronderstelt dat het mogelijk is om je verlangens te kennen, en dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen je daadwerkelijke of authentieke verlangens, en het voorgekauwde of inauthentieke pad van de anderen of de Ander.

Weinig cultuurproducten zijn zo gestoeld op dit vrijheidsbeeld als de Hollywood kaskraker *Eat, Pray, Love*. In deze film breekt Liz met het leven dat ze voor haarzelf heeft opgebouwd: een goede carrière, een stabiel huwelijk en een koophuis. Ook al dacht ze vrij te zijn in het praktiseren van dit levensideaal, begint ze haar leven langzaam te ervaren als onvrij en inauthentiek. De film toont haar zoektocht naar wie ze nu werkelijk is, en naar wat zej daadwerkelijk verlangt. Deze weg start met de scheiding van haar man (en een romantische affaire met een ander), neemt de kijker vervolgens mee op wereldreis door Italië, India en Bali en eindigt met, zoals het een populaire Hollywoodfilm betaamt, een nieuwe romantische liefde waarmee Liz verwacht wél haar authentieke zelf te kunnen zijn, en haar subjectieve vrijheid te kunnen uitleven.[2]

Dit moderne ideaal van vrijheid is gestoeld op twee aannames. Ten eerste veronderstelt het dat er zoiets bestaat als individuele, intieme of authentieke verlangens, tegenover verlangens opgelegd door de socio-culturele context. Liz wordt in de film gerepresenteerd als iemand die haar authentieke verlangens vindt door expliciet afstand te doen van de cultureel dominante idealen waar ze zich lang mee geïdentificeerd heeft. Ten tweede, en interessanter, veronderstelt dit vrijheidsbegrip dat het leren kennen van je daadwerkelijke verlangens gelijkgesteld kan worden aan vrijheid. Liz wordt aan het einde van de film gepresenteerd als een daadwerkelijk vrijer mens, aangezien ze dan haar

authentieke verlangens heeft ontdekt en geuit.

Deze veronderstellingen betreffende vrijheid in relatie tot verlangen zal ik in dit essay bevragen aan de hand van twee, op het eerste oog tegenstrijdige denkers: Immanuel Kant en Jacques Lacan. Dat doe ik aangezien één van de grote thema's uit het oeuvre van Kant de vrijheid is, en Lacan bekend staat als één van de grootste moderne denkers van het verlangen. Ik zal betogen hoe, voor zowel Kant als Lacan, vrijheid niet gevonden kan worden in het kennen van je verlangens, maar dat vrijheid voorbij het (object van) verlangen ligt. Dat zal ik doen aan de hand van Alenka Zupančič' begrip van een kantiaans-lacaniaanse lezing van verlangen in relatie tot vrijheid en het onmogelijke. Tot slot reflecteer ik kort op de praktische implicaties van dit vrijheidsbegrip, wat ingaat tegen het moderne discours van het (leren) kennen van je verlangens. Als Liz een vrij subject was geweest à la Kant en Lacan, hoe was haar levenspad wellicht anders geweest? Ik beperk me in dit essay bewust tot hoe het individuele subject zich kan verhouden tot zichzelf en de wereld om tot een vrijere vorm subjectiviteit te komen.[3]

Overeenkomsten tussen Lacan en Kant

Zowel qua denken als qua (mytische) persoonlijkheden lijken Immanuel Kant en Jacques Lacan op het eerste gezicht tegengestelde figuren. Kant staat bekend als een sterk gedisciplineerde, gereserveerde denker, die zijn leven lang vrijgezel bleef om zich volledig te kunnen wijden aan psychoanalytische sublimatie: het libido volledig wijden aan niet-seksuele, hogere doelen zoals de filosofie. Zet daartegenover Jacques Lacan: een groot liefhebber van cocktailfeestjes, hevig geïnspireerd door de 1930s surrealistische beweging in Parijs, een charmante spreker tijdens zijn wekelijkse seminars in Parijs – wat hem een cultachtige groep van volgelingen opleverde –, notoire vrouwenversierder en daarnaast verzamelaar van luxueuze objecten. Waar Kant wordt beschouwd als een van de grondleggers van een rationalistisch-georiënteerd verlichtingsdenken, schopt de psychoanalytische traditie (inclusief Lacan) precies dat mensbeeld onderuit, door de nadruk te leggen op het belang van onbewuste drijfveren zoals (seksuele) driften, angst en trauma voor het begrip van de mens. Waar Kants *Kritiek van de Praktische Rede* gewijd is aan de vraag van de vrijheid, zegt de lacaniaanse psychoanalyse op het eerste gezicht weinig over vrijheid. Het psychoanalytisch subject lijkt voornamelijk gedreven door onbewuste driften, welke via gedetermineerde en vaststaande patronen af en toe de kop opsteken in het bewustzijn. Sterker nog, de enkele keren dat Lacan wel expliciet over vrijheid sprak, refereerde hij – op een neerbuigende manier – aan het existentialisme, wat volgens hem te humanistisch en optimistisch was in het geloof in zelf-gedetermineerde vrijheid. Lacan geloofde, net als Kant, dat de mens vooral graag wil geloven dat ze vrij is, waarmee ze volgens Lacan ook een mate van (illusoire)

controle ervaart over haarzelf en haar lot. Lacan erkent tegelijkertijd ook dat het mogelijk is om je op vrijere en onvrijere manieren tot jezelf en de wereld te verhouden. Zonder dat geloof is het aangaan van de psychoanalytische *talking cure* al bij voorbaat een verloren zaak.

Lacan en het verlangen

Voordat we richting een begrip van vrijheid kunnen bewegen, is het noodzakelijk om iets te begrijpen van wat Lacan en Kant bedoelen met het verlangen. Lacan stelt het concept van het verlangen centraal in zijn beeld van de mens. Hij beschouwde verlangen als het gevoel dat er iets mist, wat mogelijk in de toekomst niet meer gemist zal worden. Belangrijk voor Lacan is dat dit verlangen nimmer vervuld gaat worden: ook al kunnen wij kortstondig tevredenheid en vervulling ervaren, zal er altijd een nieuw object van verlangen ontstaan. Lacan ziet het verlangen dus als wat de mens structureert: het feit dat verlangen nooit vervuld zal worden, betekent ook dat de mens altijd buiten haarzelf blijft staan.[4]

Lacan benadrukt daarnaast dat het verlangen altijd het verlangen van de Ander is. Deze uitspraak kan uitgelegd worden op drie manieren. Ten eerste verlangt men wat verlangenswaardig is in de ogen van de Ander. Zo heeft Liz lang verlangd (een goede carrière, een koophuis en een stabiel huwelijk) wat wenselijk is in de ogen van de Ander. Ten tweede verlangt men, volgens Lacan, om het object van verlangen voor die Ander te zijn. Men verlangt dus niet zomaar naar een object van verlangen, maar doet dat omdat specifieke objecten van verlangen meer erkenning van de Ander opleveren dan andere. Ten derde kan het verlangen daarom alleen maar in relatie tot de Ander bestaan. Een subject kan dus nooit volledig vat hebben op de oorsprong van zijn verlangens, en kan daarmee niet gemakkelijk vaststellen of deze daadwerkelijk intieme verlangens van zichzelf zijn, internaliseringen van het verlangenswaardige van de Ander zijn, of een effect van een traumatische gebeurtenis zijn.

Men verlangt daarnaast uiteindelijk niet naar een specifiek object van verlangen, maar naar *objet a*. Lacan legt het objet a uit in relatie tot Plato's *agalma*: een mysterieuze en lastig te verklaren aantrekkingskracht richting een object van verlangen, wat altijd voorbij dat daadwerkelijke object van verlangen ligt. Objet a is wat het verlangen voortstuwt, maar ook wat ervoor zorgt dat het verlangen nooit vervuld kan worden. Objet a kan begrepen worden door te proberen te verklaren wat je aantrekt in je liefdespartner: je kunt een rijtje aan kwaliteiten opnoemen, zoals haar intelligentie, leuke lach of zorgzame karakter, maar deze kwaliteiten bezitten vele anderen ook. Toch is er iets in jouw geliefde wat zich niet puur door deze kwaliteiten laat vangen. Dat mysterieuze, wat volgens Lacan "in jou, meer dan jou" bestaat, laat zich nooit helemaal vangen, en verklaart waarom het verlangen nooit volledig vervuld kan raken.[5]

Kant en het verlangen

Het begrip van verlangen staat minder centraal bij Kant dan bij Lacan, maar het is noodzakelijk om Kants begrip van verlangen te vatten om zijn begrip van vrijheid te begrijpen. Kant maakt, net als Lacan, een onderscheid tussen de faculteit van het verlangen en daadwerkelijke verlangens. De faculteit van het verlangen bestaat voor Kant uit de oorzakelijke structuur die het mogelijk maakt om objecten van verlangen te realiseren – vergelijkbaar met hoe Lacan de structuur van het verlangen beschrijft - waar daadwerkelijke verlangens de dingen zijn die de keuze voor een bepaald object van verlangen beïnvloeden. Kant beschreef het kennen van je verlangens als een schampere psychologische vrijheid. Volgens Kant kunnen wij namelijk onmogelijk aantonen dat wij vrij zijn in ons verlangen. Anders gezegd, wij kunnen niet zeggen vrij te zijn in ons verlangen aangezien we niet kunnen aantonen dat ons verlangen niet wordt beïnvloed door omstandigheden van buitenaf. In lacaniaanse termen, het verlangen is het verlangen van de Ander. Als het subject gelooft dat het vrij is omdat het zijn verlangens kent, vervalt het in enkel psychologische vrijheid. Kant erkent dat we niet - zoals de hedendaagse ideologie voorschrijft – op zoek zullen moeten naar onze authentieke, daadwerkelijke, intieme of hogere verlangens om tot vrijheid te komen. Onze verlangens behoren volgens Kant tot het domein van de heteronomie: het tegenovergestelde van autonomie, waar autonomie een van de voorwaarden voor vrijheid is.

Kant, Lacan en het onmogelijke

Als het onmogelijk is om onze verlangens te kennen, en we niet kunnen aantonen dat we vrij zijn in onze verlangens, hoe kan de verlangende mens dan wel vrijheid vinden? De crux ligt hem in een bepaalde omgang met het onmogelijke. Kant (noumena) en Lacan (het reële) delen een soortgelijk begrip tussen vrijheid en het onmogelijke. Kant maakt het onderscheid tussen fenomenen en de noumena. De fenomenen kunnen begrepen worden als de verschijning van empirische objecten, en de noumena zijn de (veronderstelde) dingen-in-zichzelf, waar de menselijke geest nooit volledig bij kan komen. Lacan beschrijft de menselijke realiteit aan de hand van drie ordes: de imaginaire orde, de symbolische orde en de reële orde. Waar de imaginaire en symbolische orde compleet gevat kunnen worden binnen het systeem van de taal, valt de orde van het reële daar deels buiten. Het reële is een fundamenteel onkenbaar onderdeel van de realiteit, ook al zijn de effecten ervan voelbaar binnen de imaginaire en de symbolische orde. Net zoals we volgens Kant weten dat het noumenale bestaat, maar we het nooit direct als fenomeen zullen kunnen vatten. Kant beschrijft de noumena ook wel als het *ding-an-sich* (ding-op-zichzelf), waar Lacans eerdere werk een centrale rol toedicht aan *la Chose* (het Ding). Zo beschrijft Lacan het Ding als "[…] gekarakteriseerd

door het feit dat het onmogelijk voor ons is om voor te stellen."[6]

Voorbij het verlangen, richting het onmogelijke?

Hoe vormt het onmogelijke de manier waarop Kant en Lacan naar verlangen in relatie tot vrijheid kijken? In de eerste plaats leidt het onmogelijke ertoe dat zowel Kant als Lacan de vrijheid *voorbij* het verlangen plaatsen. Lacan radicaliseert daarmee het project van Kant door verder te gaan dan de kritiek van de pure rede – waarmee Kant aangeeft dat de rede ons niet naar totale kennis zal brengen, maar kennis juist een limiet stelt aan wat we kunnen weten – naar een kritiek van het pure verlangen – waar Lacan aangeeft dat het verlangen ons niet naar een totale vorm van genot of bevrediging zal brengen, maar het verlangen dit juist limiteert. Verlangen is voor Lacan namelijk uiteindelijk geen verlangen naar dit-of-dat object, wat ook daadwerkelijk bevredigd kan worden, maar een verlangen naar het Ding: in de kern een verlangen naar de vervulling van al het verlangen, en daarmee naar verlangenloosheid.

Kant begreep onze capaciteit tot handelen als inherent pathologisch. Daarmee begreep hij pathologisch niet als abnormaal of ziekelijk, maar in de zin van dat er altijd 'iets' subjectiefs is wat onze acties motiveert, waar hij de term *Triebfeder* (drijfveer) voor gebruikt. Voor Kant kan zo'n drijfveer uit van alles bestaan: een abstract idee, een basisbehoefte, maar ook een verlangen. Het alternatief voor het pathologische verlangen – een verlangen voorbij schampere psychologische vrijheid - ligt voor Kant dus voorbij het verlangen. Het ligt in de noumenale werkelijkheid, en in de noumena ligt de potentie tot vrijheid. De vrije handeling is voor Kant daarom, wellicht paradoxaal, een handeling die vreemd is van subjectieve (pathologische) neigingen. Vrijheid ligt dus niet binnen het kennen van de verlangens, maar in een radicale erkenning van de onvrije en on-subjectieve natuur van verlangens. Volgens Zupančič, die gebruik maakt van Kant en Lacan, kan het subject daarom enkel toegang tot vrijheid hebben als het zichzelf herkent als "een vreemde in zijn eigen huis."[7] In andere woorden, het subject is vrij als het zijn verlangens niet ziet als de kern van zijn subjectiviteit, maar juist als het inziet dat het gedetermineerd is door verlangens die in de kern niet de zijne zijn. Volgens de lacaniaanse denker Joan Copjec bestaat de vrijheid van het subject er ook precies uit om persoonlijke omstandigheden, verlangens en mogelijke consequenties te kunnen overstijgen. Het subject kiest dus in vrijheid niet vanuit oorzaak-gevolgredeneringen wat waarschijnlijk het beste voor zich is, maar kiest voor iets anders, iets wat altijd buiten zijn bereik zal liggen. Ditgene beschrijft Copjec als het "onuitspreekbare dubbele dat de onverwoestbare grondslag is voor de vrijheid."[8] Dubbel, omdat de manifestaties ervan wel op het niveau van de fenomenen terugkomen.

Zupančič stelt daarom voor dat wij Freuds uitspraak over de moraliteit – dat het subject niet enkel minder moreel is dan het weet, maar ook veel moreler dan

het gelooft – kunnen herschrijven vanuit Kants begrip van de vrijheid: “het subject is niet alleen veel onvrijer dan het gelooft, maar ook veel vrijer dan het weet.”[9] Anders gezegd: het moderne subject denkt wellicht vrij te zijn op het psychologische niveau - het denkt te weten wat het daadwerkelijk verlangt - maar Kant laat de onmogelijkheid zien van het ontdekken van ‘pure’ verlangens in relatie tot de empirische realiteit. Het subject is dus veel onvrijer dan het gelooft. In lacaniaanse termen: Kant benadrukt de onmogelijkheid van het onderscheiden van ‘jouw’ verlangen en het verlangen van de Ander. Maar, benadrukt Kant, mocht het subject voorbij de psychologische vrijheid geraken (in lacaniaanse termen: beseffen dat de Ander niet bestaat), kan het meer vrijheid ervaren dan waar het weet van heeft, omdat dit begrip van vrijheid zich afspeelt in de noumena/het reële. Lacan bedoelt daarmee niet dat alle representaties van de Ander orde simpelweg illusies zijn. Hij bedoelt dat er geen Ander is van de Ander: de Ander is, net als het subject, fundamenteel gebrekkig, en er is geen daadwerkelijke autoriteit die de legitimiteit en het ontologisch fundament van de Ander kan garanderen.

Voor Kant is het subject paradoxaal gezien vrij, op het moment dat het zich overgeeft aan het noumenale karakter van de morele wet (namelijk: dat het subject nooit met deze wet kan samenvallen, en deze wet daarmee nooit kan vervullen). Voor Lacan geldt iets soortgelijks: het subject vindt vrijheid op het moment dat het erkent dat geen enkel object zijn verlangen kan bevredigen, en geeft zich daarmee over aan de noumenale en reële structuur van het verlangen.
Kortgezegd dient het subject eerst te beseffen dat het minder psychologische vrijheid heeft dan het gelooft, waardoor het meer vrijheid kan hebben dan het weet. In andere woorden: het dient te beseffen dat zijn verlangens in de kern niet van zichzelf zijn, dat het geen controle heeft over zijn verlangen, en dat het de oorzaak van deze verlangens niet kan kennen. Dat besef opent de ruimte voor een ander soort vrijheid: een vrijheid in hetgene wat overblijft na het erkennen van de vreemde natuur van zijn verlangens. Het subject kan vrij worden als het beseft dat de Ander geen oorzaak kan zijn van zijn verlangen, net zomin als het dit zelf kan zijn.

Het onmogelijke in de praktijk

Wat betekent dit erkennen van het onmogelijke voor het verlangende subject in de praktijk? Lacan beschrijft het reële onder andere als datgene wat frictie veroorzaakt in relatie tot jezelf en de Ander. Dat kunnen bijvoorbeeld verrassingen, freudiaanse versprekingen of onverwachte gebeurtenissen zijn. Dat betekent niet dat simpelweg alles wat frictie veroorzaakt gelijkgesteld kan worden aan vrijheid: het geeft vooral aan dat vrijheid altijd buiten bereik is, en niet gevonden kan worden in wat men probeert te plannen, of probeert te controleren. Ervaringen van frictie bieden de potentie om dit te erkennen.

Vrijheid betekent dan de dimensie van het vreemde – de noumena of het reële - eigen maken: herkennen dat wat jou jezelf maakt, precies datgene is wat lastig te incorporeren is, niet volledig gekend kan worden en verrast. Dat is natuurlijk een paradoxale en geen gemakkelijke opgave. Vrijheid is volgens Zupančič "[…] de vraag van het singuliere oorzakelijke: een oorzakelijkheid die niet puur vanuit het subject komt, en ook geen oorzakelijkheid veroorzaakt door de Ander, maar een oorzakelijkheid van het object."[10] Zupančič benadrukt dat de Ander ons geen vrijheid kan schenken, maar dat er ook geen vrijheid in de subjectieve vorm van het verlangen ligt. Met de oorzakelijkheid van het object verwijst Zupančič naar objet a: het incorporeren van wat voorbij alle mogelijke objecten van verlangen ligt.

Tot slot, terug naar Liz in *Eat, Pray, Love*. Zou zij, in het licht van het vrijheidsbegrip van het onmogelijke van Kant en Lacan, als vrij kunnen worden beschouwd? Dat denk ik niet. Liz blijft 'hangen' op het niveau dat Kant beschrijft als psychologische vrijheid, en dat Lacan zou beschrijven als de zoektocht naar welk object van verlangen daadwerkelijk 'het ding' is of bevat wat haar kan bevredigen. Volgens het kantiaanse en lacaniaanse vrijheidsbegrip had Liz aan het einde van de film geen andere romantische partner gevonden die haar wél alles lijkt te kunnen geven. Ook had ze minder aandacht geschonken aan het leren kennen van haar daadwerkelijke authentieke verlangens, en had ze in plaats daarvan meer focus gelegd op het erkennen van wat er voorbij de verschillende mogelijke objecten van verlangen te vinden was geweest. Dat blijft een paradoxale opgave, die niet zo makkelijk concreet gemaakt kan worden. Kant benadrukt de onmogelijkheid van de rede om kennis te stillen, en Lacan benadrukte de onmogelijkheid van alle empirische objecten van verlangen om het verlangen te stillen. Afsluitend, zoals prachtig benoemd door Copjec: er ligt vrijheid in de onmogelijkheid om alles te zeggen. Een plot met een open einde voor Liz was een stap in de goede richting geweest.

Noten:

1 Eline Hoffman. "Dit is de formule voor een authentiek leven" *Happinez.*

2 Myrthe van de Klundert. "Lacans subject: authentiek eten, bidden, beminnen?" *Partage* 3, no. 1, 2014, p. 15-26.

3 Daarmee ga ik deels voorbij aan de sociaal-politieke context, welke logischerwijs in grote mate medieert voor welke subjecten deze vorm van vrijheid (niet) is weggelegd. Lacans begrip van vrijheid kan echter uiteindelijk niet gezien worden zonder dat deze sociaal-politieke context wordt meegenomen. Hoewel het waar is dat de subjectiviteitstheorie van Lacan zich – logischerwijs – richt op het subjectiveringsproces van een individueel subject, speelt de sociaal-politieke Ander daarin een onmisbare rol. Het is onder andere het beeld van deze Ander dat bepaalt welke subjecten als waardig en succesvol worden gezien, en welke

niet. In dit essay beperk ik me tot het individuele subjectiveringsproces, ook al benadruk ik hoe verlangen voor Lacan enkel het verlangen van de Ander kan zijn, en hoe juist het loskomen van die Ander een stap in de richting van de vrijheid is.
4 Het idee van het subject dat niet met zichzelf samenvalt en daarmee fundamenteel gebrekkig is, wordt gedeeld door andere filosofisch-antropologische denkers. Friedrich Nietzsche benadrukte dat de mens een 'nog niet vastgesteld dier' is, Helmuth Plessner benadrukt hoe de mens altijd ex-centriek is (en daarmee buiten zichzelf staat), Martin Heidegger benadrukt de ex-istentie (in plaats van existentie) en Arnold Gehlen benadrukte dat de mens een gebrekkig wezen is.
5 Lacan J., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* W.W. Norton and Company, 1998, p. 267.
6 Lacan J., *The Ethics of Psychoanalysis,* W.W. Norton & Company, 1997, p. 125.
7 Zupančič A., *Ethics of the Real: Kant, Lacan,* Verso Books, 2000, p. 23.
8 Copjec J., *Read my Desire: Lacan Against the Historicists,* Verso Books, 2015, p. 96.
9 Zupančič A., 2000, p. 28.
10 Zupančič A., 2000, p. 36.

Boekenessay

TRANSKLASSE – SUBJECT EN POLITIEK

Lorenzo Buti

Chantal Jaquet, Les transclasses ou la non-reproduction. Parijs, PUF, 2013, 238 p., ISBN 9782130631828, €19,00.

---., Révolutions transclasses: une nouvelle théorie de l'émancipation. Parijs, PUF, 2026, 277 p., ISBN 9782130891048, €19,00.

Een van de grote culturele figuren van het kapitalisme is de '*selfmade man'*. Individuele helden van kleinere komaf kunnen de tegenslagen in hun leven te boven komen om op eigen houtje een beter leven uit te bouwen. De *selfmade man* beschikt soms over uitzonderlijk talent, maar spreekt meer tot de verbeelding wanneer hij beschikt over een onuitputtelijke wil en grenzeloze ambitie om zijn doelen te bereiken. De *selfmade man* zou aantonen dat ambitie een voldoende factor is om aan je klassenbestaan te ontsnappen. Armoede of sociale onzekerheid is dan geen sociaal product maar een individuele keuze. Ontelbare Hollywoodfilms en online *influencers* verkondigen het meritocratisch ideaal, maar het legitimeert ook de sociale orde: burgers aanvaarden sociale ongelijkheden tussen klassen indien er voldoende mogelijkheden tot sociale mobiliteit zijn voor diegenen die er écht voor willen gaan.

Het is tegen deze interpretatie van de '*selfmade man*' dat de Franse filosofe Chantal Jaquet de wapens opneemt met het concept 'transklasse', de eerder ongemakkelijke benaming voor het fenomeen van personen die verhuizen van één klasse naar een andere. Jaquet stelt dat klassenmobiliteit werkelijk is, maar dat we haar als fenomeen niet begrijpen. Als gevolg wordt ze opgenomen in een ideologisch discours dat transklasse gebruikt als rechtvaardiging voor een samenleving die bestaat uit ongelijke klassen. Verre van een genie of uitzonderlijk talent is een lid van de transklasse evenveel een sociaal product als ieder persoon die tot zijn klasse blijft behoren. De 'transklasser' is dus geen bewijs van de liberale stelling dat individuen onafhankelijk zijn van hun sociale bepalingen. Eerder zijn transklassers personen waarin relatief uitzonderlijke structurele en relationele condities samenkomen om deze breuk met een klassenorigine te bewerkstelligen.

Ook filosofische en sociologische analyses geven blijk van een tekortkoming tegenover het fenomeen van de transklasse. In tegenstelling tot liberale mythes, leggen de socioloog Pierre Bourdieu en marxistische analyses de

nadruk op ‘sociale reproductie’. Zij analyseren de uiteenlopende mechanismen (zoals in het onderwijs, via het eigendomsrecht of de marktwerking) die verzekeren dat sociale klassen zich over generaties heen reproduceren. Terwijl deze reproductie van sociale klassen in de meeste gevallen werkt, behandelen deze analyses *non-reproductie* als een relatief betekenisloze uitzondering. Het gevolg is enerzijds dat ze geen woordenschat hebben om deze positie te beschrijven, en anderzijds dat onder de radar blijft hoe centraal klassenmobiliteit is voor de reproductie van een klassensamenleving zelf. Concrete perspectieven op de transklasse vindt Jaquet daarom vaker in literatuur, in het werk van Annie Ernaux, Didier Eribon, Jack London en Richard Wright. Literatuur wordt zo een even belangrijke bron om het sociale te begrijpen als abstractere sociologische theorie.

Na het succes van *Les transclasses ou la non-reproduction* (tevens vertaald in het Engels) publiceerde Jaquet een vervolg in 2026: *Révolutions transclasses: une nouvelle théorie de l’émancipation*. Terwijl het eerste boek een socio-biografie maakte van de transklasser als complex individu, tracht het vervolg een politieke theorie te bouwen die het fenomeen van klassenverandering als vertrekpunt neemt. Maar doorheen deze twee boeken ontwaart men een derde doelstelling, namelijk om het denken van de 17e-eeuwse filosoof Spinoza relevant te maken voor hedendaagse sociale analyse. Volgens Jaquet bieden Spinoza’s concepten de meest adequate instrumenten om het fenomeen van transklasse te situeren en te vatten. Strenge structurele kaders over sociale reproductie kunnen de singulariteit en de interne complexiteit van de transklasse niet vatten. Jaquet beroept zich voornamelijk op Spinoza’s metafysica om structurele bepaaldheid en singulariteit samen te denken. De transklasser is een uniek individu, maar evenzeer veroorzaakt door externe bepalingen als ieder ander persoon.

De belangrijkste mythe rond de ‘opwaartse’ transklassers (diegenen die van een lagere naar een hogere klasse verhuizen) is dat zij een unieke motivatie bezitten om hun eigen lot te verbeteren. Hun verworven rijkdom is dan het gevolg van hard werk en daarom verdiend. Jaquet ondermijnt deze visie op twee punten. Ten eerste heeft sociale mobiliteit maatschappelijke voorwaarden, zoals een gunstige economische conjunctuur, gericht gelijkekansenbeleid of financiële beurzen (door banken of stichtingen) om studies verder te zetten. Ook gemotiveerde individuen handelen nog steeds binnen de economische en institutionele parameters die de samenleving aanbiedt.

Ten tweede vraagt Jaquet waar motivatie zelf vandaan komt. In de 17e eeuw bekritiseerde Spinoza het cartesiaanse idee dat lichaam en geest aparte substanties waren, waarbij de geest vrij kon denken en beslissen omdat hij geen externe beïnvloeding kende. Spinoza daarentegen bevestigde het idee dat ook de geest bepaald werd door externe oorzaken en dus geenszins onafhankelijk kon worden genoemd. Jaquet herhaalt deze kritiek door de oorzaken van motivatie zelf te achterhalen – de ‘motor achter de motor’ als het ware. Persoonlijke ontmoetingen

en affectieve relaties spelen een drijvende kracht achter de transklasse. Mensen zijn mimetische wezens, en kopiëren daarom de modellen die ze tegenkomen. Daarom spelen rolmodellen die een alternatief levenspad dan klassenreproductie aanduiden, een cruciale rol. Dit kan in de vorm van een reeds succesvolle broer of zus of van een inspirerende leerkracht. In *Retour à Reims* vertelt Didier Eribon dat zijn aantrekking tot het hoog-culturele milieu ontstond via een verliefdheid op de dertienjarige zoon van een universiteitsprofessor.[1] Maar ook haat, vernedering of schaamte zijn sterke passies die een breuk met het sociale milieu kunnen veroorzaken. Richard Wright gebruikte zijn woede over het verbod voor zwarte jongeren om boeken te lezen om het gesegregeerde Zuiden van de Verenigde Staten te verlaten en een nieuwe toekomst trachten op te bouwen die de gevestigde orde overtreedt.[2]

De familie speelt een ambivalente rol in deze affectieve economie. In sommige gevallen offeren ouders deels hun eigen leven op voor een van hun kinderen dat talent vertoont. In die gevallen werken ze ook op zaterdag en zondag om studies te bekostigen en houden ze 's avonds het drukbevolkte huis stil, zodat hun kind zich kan concentreren tijdens het studeren. De transklasser belichaamt zo de hoop van de familie op een betere toekomst, die hun zelf werd ontnomen door hun eigen klassenpositie. Deze aspiraties kunnen een trots geven aan de transklasser maar ook een zware verantwoordelijkheid of schuldgevoel. Jaquet citeert Ernaux, die over haar moeder schrijft dat "ik zeker was van haar liefde en deze onrechtvaardigheid; ze serveerde van 's ochtends tot 's avonds aardappelen en melk zodat ik in een amfitheater kon luisteren over Plato".[3]
Anderzijds is het zo dat de transklassers niet enkel hun familieomgeving verlaten, maar dat deze omgeving hen soms zelf verjaagt of verdrijft. Zo kunnen homofobe attitudes duidelijk maken aan een homoseksuele jongere dat ze in dit milieu nooit aanvaard zullen worden, of kunnen boekenverslinders of schoolpresteerders achtervolgd worden door denigrerende uitspraken. Ieder sociaal milieu bouwt eigen sociale normen en codes op. Homofobie is allesbehalve een intrinsieke karaktertrek van lagere klassen, toch kan haar bestaan enkelingen doen verlangen naar alternatieve levensmogelijkheden, zoals in het geval van Didier Eribon.[4]

Doorheen deze analyses bekritiseert Jaquet het idee dat motivatie een aangeboren of intrinsieke kwaliteit is. Iedere motivatie kent haar eigen externe oorzaken. Deze oorzaken zijn vaak relationeel en affectief, wat betekent dat toevallige en vaak onvoorspelbare ontmoetingen aan de basis liggen van specifieke verlangens of levenskeuzes. Hieronder schuilt een dieper filosofisch argument: individuen bevinden zich in sociale structuren (zoals sociale klasse, politieke systemen en culturele schema's), maar ze beleven deze structuren via persoonlijke relaties met andere concrete personen. In dit web van concrete ontmoetingen ontstaan affecten die kunnen leiden tot een wijd palet aan motivaties en perspectieven. Structurele drukkingsmiddelen dwingen mensen voornamelijk om zich aan te passen aan de reproductie van deze structuren. Zo leidt het schoolverloop van de meeste jongeren uit de lagere klassen ertoe dat ze

dezelfde positie zullen innemen als hun ouders. Maar structuren zijn geen feilloze machines. Ze kunnen ordenen en rangschikken, mensen uitsluiten en hun lot reeds op voorhand vastleggen. Maar ze passen dit altijd toe op een onvoorspelbare menigte (Spinoza's *multitude*), die zich nooit volledig op voorhand laat definiëren. Daarom kunnen zich binnenin deze structuren (zoals het onderwijs, de cultuursector of de zakenwereld) ook singuliere trajecten aftekenen die breken met de vooropgestelde reproductie.

Het karakter van de transklasser

De transklasse is geen monoliet. Door de grote diversiteit aan levenspaden en invloeden is het volgens Jaquet onmogelijk om een portret te schetsen waar iedere persoon mee overeenkomt. Sommige transklassers verbergen bijvoorbeeld hun sociale oorsprong, terwijl anderen deze trots etaleren als teken van hun inspanningen en succes. Toch probeert Jaquet enkele duurzame kenmerken van de transklasser te beschrijven. De transklasser is een figuur van interne contradicties. In plaats van één coherent schema van gedragingen te hebben geïnternaliseerd (zoals bij Bourdieus *habitus*), schippert de transklasser tussen ten minste twee houdingen die, door hun samenkomst, vervreemding veroorzaken. Het gepaste concept voor deze over-bepaling is Spinoza's *ingenium*, vertaald "*la complexion*", de complexie of het karakter van de transklasser.[5] Het *ingenium* van een persoon zijn de meerdere (vaak tegenstrijdige) invloeden die zich samenknopen om het karakter van een persoon te bepalen. Het *ingenium* is geen model dat je op voorhand op iets kan plaatsen, als een vorm op een blok klei, maar eerder een complex proces van identificaties en desidentificaties van de modellen die je in je leven tegenkomt. Het *ingenium* is geen volstrekt bewust proces, aangezien je je meest basale gedragingen en identificaties onbewust aanneemt. Maar het is ook geen volstrekt onbewust proces. In deze matrix van externe bepalingen, modellen, normen en codes, geeft een transklasser zich een plaats.

De transklasser is volgens Jaquet voornamelijk een persoon gekenmerkt door migratie van één sociaal milieu naar een ander. De transklasser is een "*entre-deux*", noch helemaal thuis in de plaats van aankomst noch in de plaats van oorsprong. In de passage van één wereld naar een tweede moeten de transklassers zich aanpassen aan nieuwe normen en codes, waardoor het vaak aanvoelt alsof ze een rol spelen die ze zich niet helemaal eigen kunnen maken. Wanneer je het sociaal gedrag van een bepaalde klasse beheerst als een tweede natuur, kan je spelen met haar regels. Die soort overtreding van de bestaande regels en normen drukt er dan een volledige vertrouwdheid mee uit.

De transklassers gaan daarentegen op een veel bewustere manier om met de regels van het nieuwe milieu. Ze kunnen met enige trots vasthouden aan sommige normen van de lagere klassen, zoals de neiging om te spreken zonder verfraaiingen. Toch doen ze vaker een poging om hun sociale oorsprong te

verbergen en bestuderen ze minutieus de gedragingen van de mensen rond hen, angstvallig om als bedrieger te worden ontmaskerd. De transklasser doet aan zijn eigen versie van *passing*, het Amerikaanse fenomeen waarbij Afro-Amerikanen hun huidskleur verborgen om in te kunnen treden in het witte milieu.[6] Het is in deze passages, wanneer Jaquet de verbinding legt met alternatieve vormen van interne verdeeldheid, dat *Les transclasses* haar sterkste, bijwijlen poëtische, inzichten levert. Zo schetst haar analyse een solidariteit tussen de positie van de transklassers en (tweede- en derdegeneratie-) migranten. De transklasser is een "immigrant van het binnenland", en bevindt zich daarom in de lijst van intern uitgeslotenen van de natie zoals de migranten, de werklozen, vagebonden en andere niet-conformisten.[7]

De existentiële uitdaging van de transklasser bevindt zich niet in zijn pluraliteit, maar in zijn interne tegenstrijdigheid. In het karakter van de transklasser komen twee klassen samen die veelal met elkaar botsen. Tegenover het milieu van oorsprong voelt de transklasser afwisselend schaamte, trots, afkeer en vertrouwdheid. Het milieu van aankomst kan een verwezenlijking zijn, maar ook afkeer opwerpen, omdat men beseft dat de hogere klassen hun rijkdom verwerven door middel van de uitbuiting van de lagere. Tijdens recepties of huisfeesten kunnen de transklassers zich bewust worden dat ze eigenlijk meer gemeen hebben met de poetshulpen, de kelners en het keukenpersoneel dan met hun gesprekspartners. In deze affectieve mengelmoes kan de transklasser er wel naar verlangen dat beide werelden zich met elkaar verzoenen, maar deze verzoening blijkt meestal ijdele hoop. Een terugkerend figuur in de transklasse is die van de conformistische rebel, "die wenst te worden erkend door de gegoede samenleving, maar die het niet kan verdragen om erin te worden geïntegreerd".[8]

Wanneer een strategie van verzoening niet werkt, hoe kan de transklasser verhinderen te worden meegesleurd in gevoelens van zelfverwijt of schaamte, of zelfs een desintegratie van de eigen identiteit te ervaren? Een eerste stap is om het stigma van lagere klasse van zich af te werpen, en een gezonde trots te ontwikkelen tegenover het milieu van origine. Net zoals fenomenen als *gay pride* of "*Black is beautiful"*, kan men een gedenigreerde identiteit een nieuwe, positieve invulling geven. In tweede instantie kan de transklasser een trots proberen te ontwikkelen over de uniciteit van zijn eigen traject, dat wil zeggen de unieke combinatie aan werelden die zich in hem bevinden door het singuliere traject dat hij heeft afgelegd. Door de determinering in hemzelf te erkennen als meervoudig en tegenstrijdig, opent zich een mogelijkheid om te leven met contradicties, in afwezigheid van normatieve en sociale coherentie of voor de hand liggende rolmodellen.

Dat is volgens Jaquet hoe Annie Ernaux haar schrijverschap heeft vormgegeven. In de volle kennis dat literatuur een voornamelijk burgerlijke aangelegenheid is, herstelt Ernaux in haar boeken het perspectief en de taal van de lagere klasse, die in de geschiedenis vooral voor zich heeft laten spreken in plaats van het zelf te kunnen doen. Deze poging bevat verschillende valkuilen,

niet de minste om dit ‘praten voor’ in plaats van ‘praten vanuit’ opnieuw te herhalen. Maar het biedt haar wel een perspectief om haar eigen traject betekenis te geven, te midden van de strijd tussen hogere en lagere klassen, die ook in haarzelf plaatsvindt. Jaquet vat dit als volgt samen: Ernaux “ervaart het schrijven als een lijdensweg én als een luxebezigheid, waarvan ze zichzelf probeert te verlossen door met haar pen te werken, in plaats van met haar handen, om bij te dragen aan een verandering van het wereldbeeld door het perspectief te belichten van hen die door de geschiedenis zijn vergeten”.[9]

Veranderen van leven / het leven veranderen

Misschien is het omdat lezers *Les transclasses ou la non-reproduction* nog als een diagnosticerend of zelfs therapeutisch werk lazen dat Jaquet er in 2026 een politiek-theoretisch vervolg op publiceerde. De transklasser bevindt zich in de passage tussen twee klassen. Die klassen zijn geen zelfstandige entiteiten maar een relatie, zelfs een strijd. Deze relatie is er een van economische macht, van conflict en dominantie. Aan het slot van *Les transclasses* stelt Jaquet dat het doel niet moet zijn om zich aan deze of gene sociale klasse te conformeren, maar om het bestaan van sociale klassen zelf af te schaffen.[10] *Révolutions transclasses* neemt deze uitdaging op.

De centrale vraag van Jaquets vervolgboek is hoe een analyse van het fenomeen van transklasse een emancipatoir project kan ondersteunen. Jaquets vertrekpunt is dat transklasse een typisch *kapitalistisch* fenomeen is. Een belangrijk verschil tussen het kapitalisme en feodale samenlevingen is dat sociale klasse niet meer politiek of juridisch wordt afgeschermd, maar *in principe* open is voor iedereen. Als het kapitalisme economisch functioneert via marktcompetitie, is er altijd een mogelijkheid dat iemand kan stijgen in de sociale hiërarchie – of dalen. Vandaar de opkomst van *nouveaux riches* die in nieuwe succesvolle sectoren werken, of de daling van de middenklassen richting precariteit bij neoliberaal beleid. Ook de hoogste klassen voelen het risico van sociale ondergang, bijvoorbeeld via internationale competitie met bedrijven die de eigen markt kunnen overspoelen met goedkopere of betere producten. Al deze structurele gegevens voeden specifieke affecten van hoop, angst, ressentiment of strijdvaardigheid, afhankelijk van de specifieke omstandigheden.

Transklasse is dus geenszins een eigen sociale klasse, aldus Jaquet. Daarvoor is de bandbreedte aan ervaringen en subjectposities te groot. Eerder speelt ‘non-reproductie’ in kapitalistische structuren een belangrijke rol in de sociale reproductie van sociale klassen. Individuen, of soms gehele groepen, kunnen opwaartse of neerwaartse sociale mobiliteit kennen en houden op die manier een klassensamenleving intact. Zoals ze schrijft: “sociale verhoudingen zijn getekend door een dialectiek van reproductie en non-reproductie waarbinnen klassen voortbestaan door een flux van transklassers”.[11]

Omdat een individuele transklasser één sociale klasse vervangt voor een andere, heeft hij geen inherent emancipatoire houding. Sociale mobiliteit kan individuele levens diepgaand verbeteren, maar die verbetering vindt plaats binnen een klassenmaatschappij zelf. Anderzijds tonen ze wel dat sociale klasse geen aangeboren kwaliteit maar een sociale constructie is, en dus in principe veranderbaar. Volgens Jaquet zijn de meeste transklassers eerder conservatief omdat hun verlangen om een nieuwe klasse te veroveren de verhoudingen zelf bevestigt. Een progressieve transklasser zou het bewustzijn van het bestaan van klassenrelaties en -dominantie gebruiken om te streven naar een samenleving zonder klasse *in toto*. Dit voorstel klinkt radicaal, maar vertrekt vanuit een helder normatief ideaal, namelijk dat geen individu minder levenskansen verdient omdat het behoort tot een lagere sociale klasse. Omdat sociale klassen geen vaste entiteiten zijn (dat heet de verdinglijking van sociale klasse) maar een set van hiërarchische *relaties,* die zich economisch, politiek en cultureel uiten, kan men de onrechtvaardigheid van het klassensysteem bepleiten.

Jaquet noemt de mensen die bereid zijn hun eigen klassenbelangen te overstijgen richting een klassenloze samenleving "*transclasse extra-classe*" (R79). Via lange omwegen in marxistische theorie bespreekt ze het risico van een burgerlijke overname van radicale bewegingen, de verhouding tussen politiek en staat, het debat tussen hervorming en revolutie, en het teleologisch wereldbeeld dat de marxistische traditie achtervolgt. Voor nieuwe lezers kunnen deze hoofdstukken een goede introductie bieden tot marxistische debatten, maar voor wie gepokt en gemazeld is in kritische theorie, komen deze eerder schools en voornamelijk repetitief over. Met haar omweg via Marx lijkt Jaquet vooral haar eigen methodologie achterwege te laten, namelijk om de singulariteit van concrete situaties te kunnen vatten. Het is mogelijk dat enkel een revolutie kan leiden tot een samenleving zonder klassen.[12] Het kan zelfs dat het spinozistisch concept van *mutatio* kan helpen om zo'n omwenteling voor te stellen. De voornaamste uitdaging van het project van een klassenloze samenleving is echter niet het gebrek aan eruditie in marxistische debatten maar het gebrek aan succesvolle voorbeelden en concrete projecten die dit ideaal nastreven. In de 21ste eeuw moet er plaats zijn voor initiatieven die (gradueel of onmiddellijk) trachten af te stappen van kapitalistische productie en reproductie, maar deze initiatieven zijn vooralsnog te klein, te onbekend, zonder politieke mobilisatie of collectieve wil en te eenvoudig te saboteren. Iedere poging zal ook nieuwe uitdagingen en openingen creëren, onverwachte wendingen nemen en onvoorziene uitkomsten creëren. Al deze mogelijkheden en uitdagingen vereisen een blik op het singulier concrete, die Jaquet uit de weg gaat.

Jaquet keert terug naar deze singulariteit in het derde deel *Révolutions transclasses*, wanneer ze de strijd voor een klassenloze samenleving stelt tegenover nieuwe strijdpunten van de laatste decennia, zoals de strijd tegen seksisme of racisme, de strijd tegen klimaatverandering of voor rechten voor migranten. Daarin ontvouwt zich een aandachtige lezing van en constructieve

kritiek op de theorie van intersectionaliteit, die dergelijke pluraliteit van posities of bepalingen tracht te conceptualiseren. Jaquet vermijdt de oppervlakkige en vaak kwaadwillige kritieken op intersectionaliteit, die meestal tot doel hebben om een bepaalde vorm van onderdrukking of exclusie te marginaliseren ten voordele van een andere. Tegelijkertijd argumenteert ze dat intersectionaliteit de neiging heeft om individuen te herleiden tot passieve *slachtoffers* van sociale structuren, en om deze structuren (van klasse, ras of gender) te verdinglijken en een valse universaliteit te geven. In tegenstelling tot sommige intersectionele argumenten blijft het politieke doel om een *collectieve* beweging te creëren die toch rekening houdt met *singuliere* kenmerken van verschillende posities.

De origineelste bijdrage aan politieke theorie blijft bewaard tot het einde, waarin Jaquet een poging doet de basis voor gedeelde strijd te vinden "waarin niemand toch zou achterblijven".[13] In plaats van een poging *gelijkenissen* te vinden met anderen in gelijkaardige posities, dient men zich te beroepen op een notie van het *gemeenschappelijke* (*le commun*), die noties die we delen met mensen in specifieke en concrete omstandigheden. In de *Ethica* onderscheidt Spinoza twee vormen van het gemeenschappelijke: het universeel gemeenschappelijke (*omni-commun*) en het eigen-gemeenschappelijke (*commun propre*).[14] Het universeel gemeenschappelijke verwijst naar wat mensen delen met de rest van de natuur, zoals extensie en onderhevig zijn aan de wetten van de natuur. Dergelijke universele gemeenschappelijkheid kan nuttig zijn om klimaatbeleid te rechtvaardigen, omdat ze mensen begrijpt als wezens afhankelijk van de externe condities van de planeet.

Maar ieder werkelijk emancipatoir project dient zich volgens Jaquet te wortelen in wat mensen in particuliere situaties met elkaar delen, *le commun propre*. Protest vertrekt dus niet vanuit universele idealen over rechtvaardigheid, maar vanuit concrete beledigingen, handelingen van geweld, situaties van uitbuiting, marginalisering of uitsluiting. Welke vormen deze politieke acties zullen nemen, en hoe verschillende subjectposities zich met elkaar zouden kunnen verenigen, hangt af van de constitutie van de gemeenschappelijke ruimte zelf: haar geschiedenis, particuliere kenmerken, structurele dynamieken en contingente ontmoetingen. Politieke strategieën kunnen over grenzen heen waaien, zoals klimaatprotesten, de pleinbezettingen in 2011 of de #MeToo beweging. Maar deze kunnen zich niet vestigen op nieuwe plaatsen zonder zich aan te passen aan de kenmerken van deze nieuwe plaats. Zoals de individuele transklasser een karakter of *ingenium* bezit, zo ook ieder volk (in de niet-essentialistische zin van het woord). Via de notie van het eigen-gemeenschappelijke tracht Jaquet de universaliteit van een strijd tegen onrecht te wortelen in de singulariteit van particuliere contexten.

Het is aan de lezer om te oordelen of deze poging succesvol is. Buiten kijf staat wel dat Jaquet in deze twee boeken over transklasse een exemplarisch werk van geëngageerde, kritische sociale theorie heeft gedeeld met haar lezerspubliek. Sociale analyse negeert noch de wereld van het persoonlijke, noch de dwang van

het structurele. Beide knopen zich aan elkaar doorheen persoonlijke ontmoetingen, die een geschiedenis produceren voor zowel het individu als de gemeenschap waartoe hij of zij behoort. Om deze poging te doen slagen, stelt Jaquet dat we singulariteit en structuren, het particuliere en het universele, *samen* moeten denken. Enkel op deze manier ontkomen we aan de zuurstofarme omgeving van ontwortelde universele idealen, en aan de meestal reactionaire bevestiging van het particuliere *als* particuliere. Ten slotte voegt Jaquet een waardevolle poging toe aan de rehabilitatie van Spinoza's denken in de Franse filosofie, en specifiek voor kritische sociale analyse.

Noten:
1 Jaquet C., 2013, p. 65.
2 Ibid. p. 70.
3 Ibid. p. 160.
4 Ibid. p. 81.
5 Ibid. p. 95.
6 Ibid. p. 121.
7 Ibid. p. 144.
8 Ibid. p. 161.
9 Ibid. p. 211.
10 Ibid. p. 231.
11 Jaquet C., 2026, p. 72.
12 Ibid. p. 145.
13 Ibid. p. 226.
14 Ibid. p. 234.

Boekenessay

POSTMODERNE FILOSOFIE?

Willy Coolsaet

Bart Vandenabeele, *Verbijstering, veelheid, verschil. Fundamentele inzichten van actuele filosofen,* Pelckmans, 2025.

In een vlot leesbaar boek dat geen (of weinig) filosofische voorkennis veronderstelt, stelt Bart Vandenabeele (Universiteit Gent), na een lange *Inleiding*, vijf filosofen voor: Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Arendt en Lyotard. Het is er hem niet om te doen een beeld van het hedendaagse denken op te hangen. Zijn keuze is klaarblijkelijk willekeurig, de titel van het boek wijst daar al op, het gaat om veelheid, verschil, om de "onherleidbare menigvuldigheid van de werkelijkheid".[1] Wat verbijstering daarbij komt doen, slaat blijkbaar enkel op die veelheid en op die verschillen. Ik stel alvast bij Vandenabeele geen ontzetting vast. Het is misschien Vandenabeeles mening dat er zovele perspectieven op de realiteit zijn als er filosofen zijn. Hij doet geen enkele poging om de genoemde vijf met elkaar te verbinden. Het is aan de lezer om zijn perspectief te bepalen – nogmaals een perspectief. Op de achterflap lezen we dat er veel tegenstrijdige theorieën en inzichten zijn en er wordt toegevoegd dat Vandenabeele "de nodige helderheid" in die verwarrende veelheid verschaft. Van enig inzicht in een of andere eenheid valt echter weinig te bespeuren. De auteur is het niet altijd eens met de behandelde filosofen.[2] Maar het valt moeilijk uit te maken met wie en in welke mate dat zo is. Vandenabeele spreekt blijkbaar alleen van waarheid om ze als absoluut af te wijzen. Is hij, zonder dit expliciet te vermelden, postmodern? Het ziet ernaar uit.

Ik kan hier niet de zwakte van het postmoderne discours toelichten. Duidelijk is wel dat Vandenabeele het "totalitaire eenheidsdenken dat de fascinerende veelvuldigheid herleidt tot één homogeen geheel of één verklaringsprincipe" afwijst.[3] Terecht, en daarmee viseert hij de vele pogingen om tot een absolute waarheid te komen, pogingen die misschien noodzakelijk leiden naar Hegel met zijn illusoire eenheid van denken en zijn. In paragraaf 2 van de *Inleiding* wijst hij op Schopenhauers kritiek op Hegel, op diens "dialectische zelfontplooiing en de toenemende zelfkennis van de metafysische geest".[4] Hij had kunnen toevoegen dat bij Hegel zijn en denken identiek zijn – het absolutisme in zijn voltooiing[5]. Hij vervoegt daarmee de kritiek van Derrida, Rorty, Foucault, e.a. Het is de waardevolle kant van het postmodernisme. Maar bij die afwijzing blijft het steken. Met de afwijzing van de absolute waarheid

wijzen ze de waarheid tout court af. Ze zien de mogelijkheid niet de waarheid uit een andere bron dan het zuivere denken – dat met het denken van God of met het zijn overeenstemt – te laten ontspringen, ze ontkennen de mogelijkheid van een (weliswaar moeizaam) voortschrijdende waarheid. En Vandenabeele? Blijkbaar ziet hij alleen onherleidbare menigvuldigheid. Dat lijkt cryptopostmodernisme te zijn.

Ik kan onmogelijk de genoemde filosofen een voor een voorstellen. Ik kan hier niet ingaan op wat Vandenabeele zegt over Levinas, Derrida en Gadamer. Ik beperkt me tot een aantal opmerkingen. Maar Vandenabeele schermt zich af voor kritiek. "Wie grondige kritiek verwacht op de inzichten van de besproken filosofen zal bedrogen uitkomen".[6] Hij is niet op zoek naar de fouten die de denkers hebben gemaakt.[7] Maar hoe kan men zelfs maar een filosofie *uiteenzetten* zonder daar een eigen stellingname in verwerkt te hebben? Is een *samenvatting* niet op zich reeds een (impliciete) stellingname, een interpretatie? Kan men überhaupt vermijden het relevante van het irrelevante te scheiden? Zo lijkt mij zijn voorstelling van Nietzsche al te eenzijdig. En er is meer. Ik ga me dus toch veroorloven bij Vandenabeeles boek enkele kanttekeningen te plaatsen. En ten slotte, als relevantie onontkoombaar is, slaat ze ook op de *keuze* die Vandenabeele gemaakt heeft. Waarom niet Merleau-Ponty, waarom niet Sartre, of belangrijke Angelsaksische filosofen (Quine, Davidson, Rorty, enz.)? Ik wil niet verhelen dat ook ik mijn standpunt heb. Het is dit van een filosofie van de menselijke eindigheid en sterfelijkheid, behoeftigheid en conflictualiteit, aansluitend bij de Merleau-Ponty van zijn *Phénoménologie de la perception* en bij de Boehm van zijn *Kritiek der grondslagen van deze tijd*.

Laat ik er eerlijkheidshalve op wijzen dat ik het grotendeels eens ben met veel van de inzichten die Vandenabeele meegeeft of bespreekt. Om te beginnen met punt 1 van zijn *Inleiding* en vooral met de prachtige uiteenzetting die hij daar geeft van de liefde[8], bijzonder actueel in onze tijd waarin men openlijk polyamorie, overspel durft aan te prijzen, waarin seks zo zeer liefde heeft verdrongen dat, zoals Joël De Ceulaer zegt, de hedendaagse jeugd haast niet meer weet wat *consent, toestemming*, betekent.[9] Hij zet zich af tegen een "wetenschappelijke verklaring", tegen wat hij *sciëntisme* noemt "versus filosofische interpretatie".[10] En in feite stem ik in met de hele *Inleiding*. "De objectiviteit van de filosofie is niet geringer dan die van de wetenschappen, maar in tegenstelling tot deze laatste richt de filosofie zich niet op de onderliggende structuren van de werkelijkheid, maar op wat zich aan de oppervlakte bevindt: de *manifeste* levensvorm, waar water niet – zoals in de wetenschappelijke wereld – H^2O is, maar wel nat, heerlijk verfrissend bij warm weer en symbolisch zuiverend bij het doopritueel". Dat is pure fenomenologie (à la Merleau-Ponty of Boehm). Mijn kritiek loopt het gevaar eenzijdig te worden.

De aanpak van Vandenabeele brengt mee dat de argeloze lezer kan menen een treffend inzicht op te doen van de besproken filosofen. Dat is maar deels zo. Met de volgende kanttekeningen wil ik de lezer erop attent maken dat de

besproken uiteenzettingen het gevaar inhouden de lezer op het verkeerde been te zetten.

Kan men Nietzsches denken uiteenzetten zonder zijn idee van de *wil tot macht* toe te lichten? En dat doen de meeste interpretatoren ook die de *wil tot macht* de voornaamste gedachte van Nietzsche noemen. Dat doet Heidegger in zijn *Nietzsche I* en *II*, dat doet Ernst Tugendhat in zijn *Anthropologie statt Metaphysik*[11], dat doet (bedoeld of onbedoeld) de belangrijke interpretator van Nietzsche, Müller-Lauter[12], die spreekt van de *willen* tot macht, en inderdaad, een wil tot macht bestaat niet zonder zich te opponeren aan een andere wil tot macht, en trouwens, *alles*, ook de natuurelementen zijn wil tot macht.[13] Dat Vandenabeele dat niet doet, zet een domper op zijn uiteenzetting. Hij laat zich al te zeer inspireren door Gilles Deleuzes *La philosophie de Nietzsche*, die de klemtoon legt op de tegenstelling reactieve/actieve krachten (terloops, ik zie niet dat Nietzsche de term *reaktiv* gebruikt, hij heeft het hoofdzakelijk over *ressentiment* en aanverwanten[14]). Deleuze heeft het haast uitsluitend over *force.* Hij wijdt nauwelijks iets meer dan drie bladzijden aan de vraag wat de wil tot macht (volonté de puissance) is. Zijn uiteenzetting lijkt zich te beperken tot: La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut.[15] Wat eerst zou moeten staan, blijft haast "verborgen" midden het voor Deleuze cruciale thema, de tegenstelling reactief/actief. Vandenabeele volgt hem hierin.

Vandenabeele wijst niet op de ontwikkeling die Nietzsche doorgemaakt heeft. Laat ik op een enkel punt wijzen. Nietzsche eindigt zijn oeuvre met erop te wijzen dat de westerse mensheid (en misschien de mensheid tout court) *decadent* is. *Decadentie* is een begrip dat slechts in de allerlaatste fase van Nietzsches denken opduikt. Nietzsche zegt van zichzelf dat hij die decadentie overwonnen heeft. Jezus en Boeddha zijn ware decadenten, van wie de wil tot macht zo zwak is dat ze alles aanvaarden, alles goed vinden, geen weerstand bieden, *geen ressentiment kennen*. Ze zijn uitingen van het neergaande leven. Ze zijn wilszwak. Nietzsche heeft veel sympathie voor Jezus en Boeddha (maar niet voor Paulus, de stichter van het christendom). Een en ander is hierover te vinden in Nietzsches *Nagelaten werk* (uitgave Colli-Montinari). Daarin kan men lezen dat Nietzsche zo gedachteloos was dat hij *decadentie fysiologisch* (als een ziekte dus) wilde verklaren. Wat een einde voor iemand die de wil tot macht zo hoog in het vaandel droeg!

Vandenabeele eindigt met een kritische vraag. "Of Nietzsche gelijk heeft dat een blijmoedige zelfliefde en een esthetische beaming van het leven en als uniek, creatief individu noodzakelijk in strijd is met een christelijk geïnspireerde levenshouding, is echter minder vanzelfsprekend". Waarom zegt Vandenabeele niet meteen "met een humanistisch geïnspireerde levenshouding"? Wat bezielt Vandenabeele?

Ludwig Wittgenstein, zegt Vandenabeele is de invloedrijkste filosoof van onze tijd, voor velen de belangrijkste filosoof.[16] Ik betwijfel of Wittgenstein ook het meest heeft bijgedragen tot een beter begrijpen van wat het is mens te zijn.

Voor mij is *Philosophische Untersuchungen* (1958) niet het belangrijkste boek van vorige eeuw, maar zijn dat *Sein und Zeit* (1927) van Heidegger en *Phénoménologie de la perception* (1945) van Merleau-Ponty. Het is maar zoals je het ziet. Dat doet geen afbreuk aan de mooie uiteenzetting die Vandenabeele geeft. Ik ga er niet verder op in. En ook niet op het afsluitende stuk over Wittgensteins esthetische opvattingen. "Esthetische oordelen zijn uiteindelijk gefundeerd op de voorkeuren van bepaalde sociale praktijken en groepen mensen, waarvoor men geen verdere rechtvaardiging of verantwoording kan geven".[17]

Een kritische vraag die, volgens mij, Vandenabeele had moeten stellen. Wat met de filosofie? En dus tegelijk, wat valt te verwachten van Wittgensteins *linguistic turn*? Ik herinner me Wittgensteins aforisme (nr. 309 van *Philosofische Untersuchungen): "*Wat is uw doel in de filosofie? – De vlieg de uitweg uit het vliegenglas tonen". Vandenabeele kan het daar onmogelijk mee eens zijn, getuige zijn boek zelf.

"Martin Heidegger", zegt Vandenabeele, "is wellicht de meest omstreden filosoof van de twintigste eeuw".[18] Slaat dat op meer dan op Heideggers blijvend gehecht zijn aan het nazisme? Voor sommigen zeker, maar toch niet voor Vandenabeele zelf.

Vandenabeele maakt het onderscheid niet tussen de eerste en de latere Heidegger, die van de *Kehre*. Hij spreekt over *Sein und Zeit* alsof Heidegger zijn fameuze *Kehre* niet hoeft te maken. Dat is vreemd. Het is alsof de Heidegger van *Sein und Zeit* reeds de Heidegger van "denken en danken, geven en zijn" is[19] en de *Seinsvergessenheit* reeds in *Sein und Zeit* ter sprake komt. Ik wijs die verwarring af, maar tegelijk ook de tweede Heidegger met zijn pseudo- of cryptroreligie. En Vandenabeele? Blijft hij IJsselings interpretatie volgen? Hoopt Vandenabeele zelf op de komst van het "aandenkende denken"?

In het hoofdstuk over Hannah Arendt is het spijtig dat Vandenabeele haar niet confronteert met die andere belangrijke politicoloog, Claude Lefort, die vele bedenkingen heeft bij Hannah Arendts opvattingen over politiek, totalitarisme en democratie, kortom over *le politique* zoals men in Franstalige literatuur zegt.[20] Ook niet op het onderscheid dat ze maakt tussen arbeid, maken en (politiek) handelen. Lefort alvast vindt dat men dit drietal zo maar niet van elkaar kan loskoppelen. Arendt laat zich al te zeer verlokken door de oude Grieken, met hun hang naar "het zich in het openbaar tonen", naar eigen glorie, naar het stellen van sublieme daden. Is dat wat politiek hoeft na te streven?

Het hoofdstuk over Lyotard, dat voor meer dan de helft aan zijn esthetische reflecties gewijd is, is een moeilijk te verteren brok. Dat is niet de fout van Vandenabeele. Het is Lyotard zelf die hiervoor "aansprakelijk" is. En hetzelfde geldt zijn bekende *La condition postmoderne*. Ik beperk me hier tot Lyotards houding tegenover Habermas, en tegenover, in het algemeen, rationaliteit en waarheid. In *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980) "bekritiseert hij [Habermas] fel het Franse denken, dat volgens hem irrationeel en neoconservatief zou zijn".[21] *Zou zijn*, schrijft Vandenabeele – betwijfelt Vandenabeele soms of

Lyotard, Derrida, en consoorten, postmoderne filosofen zijn die rationele discussie in vraag stellen? “Net zoals de Amerikaanse filosoof Richard Rorty (1931-2007) zet Habermas in op het bereiken van consensus (*Einverständnis*)”, maar Habermas sluit hierbij “de *onvoorwaardelijkheid* van de waarheid, dat wil zeggen als het resultaat van een op redelijkheid gestoelde consensus” (175) niet uit. Vandenabeele spreekt zich niet uit.

Slotbedenking

Vandenabeeles boek is cursuslectuur van de eerstejaars filosofen van de Universiteit Gent. Ik vraag mij af hoe Vandenabeele reageert als studenten vragen wat zijn standpunt is tegenover die of die filosoof (en misschien ook, waarom hij precies die of die filosoof naar voren schuift). Een antwoord van hem zou kunnen zijn dat zijn standpunt is dat er vele standpunten zijn. Op morele vragen zou hij misschien kunnen antwoorden dat hij tot op zekere hoogte meegaat met Levinas, met Hannah Arendt, want ze verkondigen ideeën die nu eenmaal tot de *consensus* van het tegenwoordige westen horen (morele gevoeligheden, democratie, enz.) Deze consensus is er niet rationeel gekomen, hij is er gewoon. Als Vandenabeele dergelijk antwoord zou geven, zou hij een postmodernist zijn die van geen waarheid, van geen zoektocht naar waarheid, wil weten. Ofwel is zijn standpunt de bevestiging van één grote tegenstrijdigheid van standpunten. Kan elk van beide opties de student of de lezer aanspreken?

Noten:
1 Vandenabeele B., 2025, p. 11.
2 Ibid. p. 12.
3 Ibid. p. 11.
4 Ibid. p. 32.
5 We gaan niet verder in op paragraaf 2 van de Inleiding die een korte schets is van de geschiedenis van de moderne filosofie – Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Hume, Schopenhauer, Kierkegaard. Merken we hier alleen op dat Vandenabeele wijst op de invloed van Kierkegaard op Sartre, de Beauvoir en Camus. Hij “vergeet” hierbij Kierkegaards invloed op Heidegger. Natuurlijk ontbreken ook Marx, Nietzsche en Freud niet, “de meesters van de achterdocht” zoals Ricoeur ze noemde. Volgen ten slotte een aantal recente denkers onder wie Derrida, Marcuse, Lacan, Wollheim. Heeft Vandenabeele niets op met Merleau-Ponty – hij die van Leuven komt, waar de fenomenologie vele jaren de toon aangaf? Vreemd. We begrijpen dat Vandenabeele een volgeling van IJsseling is die de (late) Heidegger hoogschat en in feite het postmoderne denken in Leuven binnengebracht heeft (dat nu blijkbaar ook Gent “bereikt” heeft).
6 Ibid. p. 11.
7 Ibid.

8 Ibid. p. 21-25 (en in feite tot en met p. 29).
9 J. De Ceulaer, „Beste SexGPT", in *De Morgen* van 18 oktober 2025.
10 Vandenabeele B., 2025, p. 21, 25.
11 E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München, 2007.
12 Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlijn, 1971.
13 En zo zijn er meerdere dergelijke critici. Mag ik hiervoor verwijzen naar mijn boek *Nietzsche over de wil tot macht*. *Foucault in zijn spoor*, Pelckmans/Klement, 2015.
14 En zo heb ik dat ook gezien in mijn Nietzsche/Foucaultboek.
15 Gilles Deleuze, *La philosophie de Nietzsche*, PUF, 1963, "Qu'est-ce que la volonté de puissance », blz. 56-59.
16 Vandenabeele B., 2025, p. 77.
17 Ibid. p. 101.
18 Ibid. p. 105.
19 Zoals IJsseling aangeeft in zijn boek *Heidegger: denken en danken, geven en zijn*, 1964.
20 Laat ik verwijzen naar de mooie tekst van Wim Weymans "De symbolische dimensie van de democratie. Lefort versus Arendt en Marx", *Filosofie - Tijdschrift*, jg. 28, juli augustus 2018 (blz. 16-23). Lefort scoort op bijna alle punten beter dan Hannah Arendt.
21 Ibid. p. 173.

Artikel

HANDELEN EN GEDRAG

Ruud Bosman

Inleiding[1]

In dit artikel leg ik het verschil uit tussen handelen en gedrag, en bespreek ik de theorie van het communicatief handelen van Jürgen Habermas en zijn consensustheorie van de waarheid. Een belangrijke conclusie is dat het begrip objectiviteit in het sociale domein en in de sociale wetenschappen niet thuishoort of er slechts een marginale rol vervult. Objectiviteit is verbonden met gedrag, en intersubjectiviteit met handelen.[2]

In verband met het communicatief handelen introduceerde Habermas het begrip 'ideale gesprekssituatie', die echter niet reëel lijkt te zijn. Door in de strijd met de feiten van een ideale situatie uit te gaan, maken we communicatief handelen mogelijk en constitueren we onze sociale werkelijkheid. 'Contrafacticiteit' is een begrip dat licht kan werpen op tal van maatschappelijke kwesties en tegenstellingen.

Handelen versus gedrag

Het is een misverstand dat het bij handelen en gedrag om twee verschillende vormen van menselijke activiteit of uitingen gaat. Het onderscheid volgt uit het perspectief vanwaaruit men naar het doen en laten en de uitingen van mensen kijkt. Richt het wetenschappelijk onderzoek zich op de bedoelingen, betekenissen, intenties van de betrokkenen, die het onderwerp van onderzoek zijn – het actorperspectief – dan spreekt men van handelen. Beziet men het doen en laten en de uitingen van mensen 'objectief' (onafhankelijk van de subjectieve bedoelingen en intersubjectieve betekenissen van de betrokkenen), vanuit een theoretisch perspectief van de onderzoeker, dan spreekt men van gedrag. Het is een belangrijk onderscheid in de filosofie van de menswetenschappen en het is al meer dan honderdvijftig jaar onderwerp van discussie in de continentale filosofie. Veel wetenschappers ontgaat dit onderscheid, en ze gebruiken de termen gedrag en handelen door elkaar en hebben veelal ook geen oog voor het perspectief waarmee ze naar het doen en laten van mensen kijken

Het begrip handelen gaat uit van het perspectief van de handelende mensen – het actorperspectief – en dit begrip is weer nauw verbonden met het begrip

intentionaliteit. Intentionaliteit is dan weer verbonden met het uitgangspunt of de vaststelling dat handelende mensen een bewustzijn hebben. Zij dragen kennis, nemen waar, veronderstellen, beslissen, beoordelen, beschrijven, bepalen, bewerken van alles, geloven in bepaalde zaken, maken rationele of minder rationele afwegingen, beogen van alles, hebben bedoelingen en streven die na.

Zodra we het handelen en dus intentionaliteit naar de sociale wetenschappen doortrekken, lopen we het risico om in conflict te komen met generaties wetenschappers en wetenschapsfilosofen die zich als positivisten laten voorstaan. Er is hier echter sprake van een opmerkelijke inconsequentie. De inconsequentie bestaat daaruit dat het handelen en intentionaliteit als een exclusieve aangelegenheid van wetenschappers wordt gezien, als het om wetenschappelijk onderzoek naar mensen gaat en de daarmee verbonden theorievorming. Het onderzoeksobject in de sociale wetenschappen is van discussie hierover uitgesloten. Betrekken we toch het actorperspectief in de wetenschappelijke discussie, dan gaan bij de positivisten de alarmbellen af. Het actorperspectief en de intentionaliteit van het 'onderzoeksobject' worden door hen op voorhand als subjectief gediskwalificeerd. Alleen het perspectief van 'de wetenschap' (van de theorie) en daarmee van de wetenschappers is relevant. Wetenschappers zijn echter ook mensen, maar hun (intentionele) actorperspectief is de wetenschap zelf. Dat dit tot paradoxale situaties leidt, zal ik hieronder verder toelichten.

Positivistische wetenschappers spreken van condities waaronder sociale en psychische processen tot stand komen en zij willen van handelingen of intenties niets weten. Intenties worden vaak ontkend, genegeerd, gediskwalificeerd, onderdrukt of gemanipuleerd, zodat de 'eerste objectieve natuur' van mensen kan worden onderzocht.

Voor de problematiek die opdoemt als men aan het actorperspectief voorbijgaat, zoekt men de oplossing in de methodologie. Deze methodologische problemen betreffende het actorperspectief gaan vooral over meedenkende, anticiperende, tegenwerkende, misleidende proefpersonen in het psychologisch experiment of liegende, zich anders (beter) voordoende, overdrijvende geënquêteerden in het sociologisch onderzoek. In het vak methodologie probeert men via allerlei procedures, werkwijzen, protocollen en statistische instrumenten 'bias' uit het onderzoek te weren. Misleiding over het doel en de vraagstelling van experimenten en enquêtes is daarbij cruciaal om de proefpersonen naïef te houden. Overigens is het ook een bekende en expliciete doelstelling van de methodologie om de *bias* van de onderzoeker en proefleider tegen te gaan. Dat zijn immers ook mensen met een actorperspectief, dat mogelijk in interactie is met het actorperspectief van de proefpersoon. Dus de wetenschappelijke objectivering door de onderzoeker moet ook de bias van de onderzoeker zelf – als mens – buiten de deur houden. De paradox begint zich hier af te tekenen.

De objectiverende traditie, die het actorperspectief diskwalificeert, representeert een vorm van *instrumenteel handelen* zoals dat onder anderen door Habermas is genoemd. Hier kom ik later in dit artikel nog op terug. Op de meest

duidelijke manier is dit aan de orde in het orthodoxe behaviorisme, waar in termen van het conditioneren van gedrag wordt gesproken en mensen en dieren – onderzoeksobjecten – worden gemanipuleerd met behulp van prikkels in de vorm van straf en beloning. De term gedrag wordt tegenwoordig veel breder geïnterpreteerd, en niet langer verbonden met het stimulus-responsdenken van het dogmatische behaviorisme. Veeleer gaat het om een objectivistische benadering van alle doen, laten en de uitingen van mensen. Deze meer gematigde posities worden ingenomen door latere generaties van gedragswetenschappers en vooral psychologen.

Deze objectivistische benadering, zoals die nog steeds opgeld doet, kan treffend worden geïllustreerd met behulp van het onderscheid dat psychologen maken tussen 'motivatie' en 'motivering'[3]. Motiveringen worden door de persoon in kwestie zelf gegeven en staan voor het actorperspectief en intentionaliteit. Motivaties vertegenwoordigen het onderzoekersperspectief in de vorm van bijvoorbeeld een motivatietheorie. Zoals de psycholoog Wim Hofstee het verwoordde[4]: *"*Het is met motiveringen als met de smartlap 'vraag niet waarom' ". In de smartlap beroept de zanger zich op zijn eigen irrationeel gedrag; gedreven door verliefdheid, jaloezie en andere ondoordachte gronden voor zijn handelen (wat we dus gedrag zouden kunnen noemen), waar alleen maar ellende van is gekomen. Ook voor zichzelf is dat achteraf vaak onbegrijpelijk; 'vraag niet waarom'. Met andere woorden: negeer het actorperspectief, en zoek naar objectieve verklaringen. Het doel van wetenschappelijk onderzoek is om algemeen geldende verbanden vast te stellen die 'de eerste natuur' van mensen betreffen en daarbij kan men het handelingsperspectief niet gebruiken. Pas in de publicatiefase wordt het onvermijdelijk om de actor – de proefpersoon – bij de resultaten te betrekken. Ook al kan dat inhouden dat de gevonden verbanden daardoor niet meer bestaan, omdat ze slechts betrekking hebben op een onwetende naïeve proefpersoon.

Het gaat hierbij over 'de paradoxaliteit van sociaalwetenschappelijke uitspraken'. Door dat mensen reflecteren op de uitspraken, theorieën en voorspellingen van een onderzoeker, worden deze in hun geldigheid aangetast. Dit geldt zonder meer als een onderzoeker een uitspraak doet, die op hemzelf 'als mens' terugslaat. De paradox komt dan volledig tevoorschijn en laat zich als volgt illustreren. Immers, vanuit het onderscheid tussen motiveringen en motivaties, is het paradoxaal dat een onderzoeker die zijn eigen gedrag in termen van motivaties beschrijft op hetzelfde moment een motivering geeft. Met andere woorden: dat iemand zichzelf dan gelijktijdig in de eerste en derde persoon beschrijft. Dus het objectiverende perspectief en het actorperspectief vallen dan samen, waarmee een handeling door de persoon zelf wordt geobjectiveerd als gedrag. Dit is het fenomeen dat de Franse existentialisten als '*mauvaise foi*' aanduiden[5]. Een vaak gebruikt voorbeeld is dat van de misdadiger, die tegenover de rechter zijn onschuld bepleit, omdat hij wel tot zijn misdaden moest komen, gezien zijn genetische bepaaldheid, slechte opvoeding en de invloed van zijn slechte

vrienden.

Objectiviteit, subjectiviteit en intersubjectiviteit.

In de kern van deze paradox in de sociale wetenschappen speelt het bewustzijn een belangrijke rol. Zoals ook door onder anderen John Searle[6] is betoogd, gaat het om een perspectiefwisseling tussen de eerste persoon en de derde persoon. Abstract geformuleerd betekent het dat het fundamenteel subjectieve – het bewustzijn is fundamenteel subjectief – zich niet laat objectiveren. Het gaat hier om een onoverbrugbare tegenstelling tussen objectiviteit en subjectiviteit; dit betekent echter niet dat de sociale wetenschappen aan het subjectieve zijn overgeleverd. Het subjectieve is weliswaar ontoegankelijk voor derden. Mijn pijn, mijn kleurgewaarwordingen, mijn gedachtestromen, mijn herinneringen en andere bewustzijnsinhouden – die in de filosofie *qualia* worden genoemd – zijn subjectief en principieel niet objectiveerbaar. Dit neemt niet weg dat ik wel met andere mensen kan spreken over mijn waarnemingsbeelden, over kleuren, gevoelens, emoties, gedachten enzovoort. Hieraan zitten twee aspecten die elkaars spiegelbeeld vormen. Bij de bespreking van deze subjectieve aspecten van mijn bewustzijn maak ik gebruik van *intersubjectieve* betekenissen. Het spiegelbeeld is dat ook de inhoud van mijn eigen bewustzijn niet altijd zonder meer gegeven is. Ik interpreteer die inhoud vaak in betekenisvolle noties, begrippen, theorieën. Mijn gedachten worden daarmee echter niet objectief. Ook intersubjectiviteit kan niet worden geobjectiveerd. Intersubjectiviteit slaat op betekenissen en die zijn arbitrair. Dat een ‘duim omhoog’, OK betekent en een rood licht ‘stoppen’, is een kwestie van conventie. Betekenissen worden niet waargenomen zoals we dingen waarnemen, maar ze worden al dan niet herkend en begrepen.

Objectiviteit hoort thuis in de natuurwetenschappen. In de natuurwetenschappen kunnen aan het object van onderzoek geen betekenissen intenties, interpretaties en het volgen van normen worden toebedacht. De beweging van moleculen in een gas in een afgesloten vat, kan in verband worden gebracht met een (emergent) hogere orde begrip; namelijk de druk van dat gas. De moleculen hebben überhaupt geen intenties. Dat ze bewegen en botsen is een empirisch gegeven.

Sociale en psychische verschijnselen – waaronder regelmatigheden en correlaties die men in deze domeinen kan vaststellen – zijn volledig afhankelijk van arbitraire betekenissen en zodra een betekenis er niet is of verandert – verandert het verschijnsel, de regelmaat of correlatie. Sociale en psychische verschijnselen zijn dan ook niet objectief in de zin van onafhankelijk van het actorperspectief.

In de theorie van het communicatief handelen gaat het niet langer over subjectiviteit, maar over intersubjectiviteit: de gedeelde oriëntatie op

betekenissen zoals vastgelegd in de taal. Weliswaar staan hierbij het actorperspectief en de intentionaliteit van de mens centraal, maar de theorie van communicatief handelen gaat nadrukkelijk over het handelen van mensen (meervoud) als communicatieve wezens, waarbij het handelingsperspectief niet een subjectief, maar een intersubjectief karakter heeft. Mensen oriënteren zich in de communicatie met anderen over hun doen en laten en hun uitingen meestal aan intersubjectief gefundeerde – gedeelde – betekenissen. Deze handelingsoriëntaties betreffen dat wat mensen gezamenlijk weten of denken te weten over de wereld waarin zij leven; oftewel kennis zoals vastgelegd in taal en cultuur.

Doen met taal

In zijn magistrale werk over communicatief handelen[7] beantwoordt Habermas de vraag op welke manier handelende mensen overeenstemming bereiken over hun handelingsoriëntaties. Het uitgangspunt is dat mensen van alles 'doen' en hun handelingen afstemmen en daarbij communiceren over wat ze doen en de problemen die ze daarbij ondervinden. Ze doen daarbij een beroep op een reservoir aan kennis. Deze kennis hebben ze in meer of mindere mate gemeen en ze willen die vaak delen en uitbreiden of ter discussie stellen. Dit alles tegen de achtergrond dat mensen samenleven en overleven in een natuurlijke, sociale en culturele omgeving.

Er zijn drie vormen van handelingscoördinatie. Aan het eind van dit artikel kom ik terug op de *instrumentele coördinatie* en de *strategische coördinatie* van het handelen. Eerst ga ik dieper in op de *communicatieve coördinatie* van het handelen die door Habermas wordt uitgewerkt middels een rationele reconstructie van de verbale communicatie tussen een spreker en een toehoorder. In de taalfilosofie acht men deze situatie exemplarisch voor alle communicatie, ook als er meerdere personen bij betrokken zijn. Bij deze reconstructie maakt Habermas gebruik van een taalfilosofisch begrippenapparaat dat is ontleend aan de taalhandelingstheorie of *Speech Act Theory* van John Searle[8] en het *How to Do Things with Words* van John Austin[9]. Zoals de titels van deze boeken aangeven wordt taal hier gezien als een middel waarmee men iets kan 'doen'. We spreken dan over taalhandelingen en over het *performatieve* aspect van taal.

Door zich te richten op het doen, het handelen, het communicatief handelen en door het handelingsperspectief van mensen centraal te stellen en dit handelen als omvattend kader van zijn filosofie te benoemen, stelt Habermas zich in een pragmatische traditie in de filosofie, met Charles Sanders Peirce[10] als belangrijke grondlegger en vertegenwoordiger. Pragmatisme betekent hier niet zo zeer dat het laatste criterium in de filosofie is dat een idee of theorie 'nuttig' is of 'werkt', hoewel dat zeker een aspect is van het pragmatisme. Het is echter een versimpeling die afleidt van het filosofisch belangrijkere idee, namelijk dat het

'doen' centraal wordt gesteld in tegenstelling tot het 'denken' of de 'taal' als uitdrukking van het denken. De pragmatische wending in de filosofie is zeer bepalend geweest voor de ontwikkelingen in de wetenschapsfilosofie van de laatste 50 jaar. Er is aandacht gekomen voor het manipuleren van, en ingrijpen in de werkelijkheid, zoals in experimenten en in de techniek.

Eerder in de 20ste eeuw was er de wending van het denken naar de taal en daarmee naar de intersubjectiviteit en daarmee impliciet naar een sociale dimensie. Taal veronderstelt immers meerdere personen die met elkaar communiceren. Hierbij gaat het dus om een wending van het subjectieve naar het intersubjectieve. Deze impliciete wending naar het sociale is inmiddels ook expliciet in de wetenschapsfilosofie aanwezig. Beide wendingen, die naar de taal/ het sociale en die naar het doen of handelen, zijn bepalend voor de inzichten van de contemporaine wetenschapsfilosofie.

Communicatief handelen

Volgens Habermas stemmen we in het dagelijks leven ons handelen communicatief af door handelingsoriëntaties. Handelingsoriëntaties omvatten het reservoir aan kennis dat ons in staat stelt ons in de wereld te handhaven en verder te ontwikkelen. In de wetenschap worden deze handelingsoriëntaties bij uitstek geproblematiseerd, gethematiseerd en verder uitgebreid. Ik vat de resultaten van Habermas' reconstructie van communicatief handelen hier samen.

Wanneer een spreker zich door middel van een verbale uiting tot een toehoorder richt, appelleert hij altijd impliciet aan een corpus van bestaande of vermeende afspraken en kennis die zijn leefwereld en die van de toehoorder vullen en die in zekere mate overlappen. Dit appel (*illocutie*) moet onderscheiden worden van de letterlijke inhoud van de uiting (*locutie*). Wanneer er bijvoorbeeld gezegd wordt: 'Sluit de deur', dan wordt er expliciet informatie verstrekt over wat er met de deur moet gebeuren, maar impliciet een beroep gedaan op een wederzijdse interpretatie van de wereld, waarin men weet wat een deur is en dat deuren dicht gedaan kunnen worden. Bovendien wordt er geappelleerd aan sociale regels die bepalen in welke situatie een dergelijke uiting gepast is. Het is een opdracht; dat is een performatief aspect (opdracht geven is iets doen met taal). Deze 'taaldaad' is gebonden aan de sociale context. Zoiets zegt men niet tegen iemand die een hogere sociale status heeft. En zelfs de integriteit van de betrokkenen wordt impliciet in het geding gebracht in zoverre de spreker mogelijk probeert om de toehoorder in verlegenheid te brengen. Immers, indien de opmerking 'Sluit de deur' in de gegeven situatie verlegenheid zou oproepen[11], dan kan daaruit iets blijken van de persoonlijke betrokkenheid of bedoelingen van één of beide personen. In een ander geval, waar een bewering de beschrijving van een situatie betreft, kan er sprake zijn van een leugen en daarmee wordt er onterecht impliciet aanspraak gedaan op integriteit.

Samenvattend zijn er ten aanzien van elke uiting drie aanspraken in het geding, die te maken hebben met het onderscheid tussen 1) wat feitelijk het geval is, 2) sociale instituties (normen, regels, codes, enz.) en 3) de persoonlijke, emotionele betrokkenheid en integriteit van handelende personen. Wanneer een uiting feitelijke informatie bevat, wordt er impliciet een aanspraak gemaakt op de *waarheid* van de propositionele inhoud van de uiting. Meer expliciet kan deze tot uitdrukking worden gebracht in een bewering. Dit beweren is een 'performatieve' aanspraak die met de uiting gegeven is, maar dezelfde propositionele inhoud had bijvoorbeeld ook een veronderstelling kunnen zijn. Ook met betrekking tot de impliciete aanspraken met betrekking tot sociale instituties en de persoonlijke betrokkenheid spreekt men over de performatieve aanspraken van een uiting, waarvoor de termen *juistheid* en *waarachtigheid* worden gereserveerd. Wanneer ik zeg 'Doe de deur dicht', dan claim ik daarmee gelijktijdig de juistheid van de sociale code die mij het recht geeft een dergelijk verzoek of opdracht aan die persoon te richten. Aanspraken die terugslaan op de persoonlijkheid of integriteit van de spreker of toehoorder worden samengevat onder het begrip waarachtigheid. Wanneer ik iets zeg te vinden, te geloven, iets beweer, beloof enz., dan claim ik daarmee tegelijkertijd de oprechtheid van deze uitingen. Ook emotionele aspecten van een uiting vallen hieronder in zoverre iemand boosheid, verdriet of teleurstelling tot uiting brengt of de toehoorder dit door de uiting ervaart. In zoverre dit geveinsd wordt is ook de (on)waarachtigheid van spreker of toehoorder in het geding.

Een ander voorbeeld kan één en ander verder verduidelijken: Zo kan de inhoud van een propositie (locutie) tevens een waarschuwing (illocutie) zijn, zoals in de uiting 'Deze hond bijt'. Ook hier is de waarheidsaanspraak aan de orde en dat is ook een illocutief aspect: de spreker claimt (claimen is iets doen) dat het waar is dat deze hond bijt. Men claimt dus impliciet altijd de waarheid van uitspraken met een propositionele inhoud, al zal deze waarheidsclaim in een normale dagelijkse communicatie niet voortdurend worden geproblematiseerd. Dus in geval van 'Deze hond bijt' zijn er al twee illocutieve aspecten aan de orde: de waarheidsclaim en de waarschuwing, maar daar blijft het niet bij.

De spreker claimt echter ook *waarachtigheid* en dat wil zeggen dat hij oprecht is. Men kan ook een onwaarheid verkondigen en dit te goeder trouw doen; men heeft zich dan mogelijk vergist: De spreker dacht dat deze hond bijt, maar dat blijkt niet zo te zijn. De waarheid staat dan ter discussie, maar niet de waarachtigheid van de spreker; de vergissing kan dan worden opgehelderd. Als zijn goede trouw in twijfel wordt getrokken, staat de waarachtigheid van de spreker ter discussie, dan spreken we van een leugen. De spreker loog: hij wilde iemand met de bewering 'Deze hond bijt' bang maken, terwijl hij wist dat deze hond niet bijt.

Merk op dat de leugen niet tegenover de waarheid staat, maar tegenover waarachtigheid; dit is een morele standaard.

Zolang spreker en toehoorder het eens zijn over de impliciet gehanteerde

aanspraken functioneert een uiting *informatief* al naargelang de inhoud ervan en blijven de performatieve claims impliciet. Deze situatie wordt geduid als het *handelingsniveau*. Wanneer de toehoorder deze impliciete aanspraken echter niet langer accepteert, kan hij dit laten blijken door een *metagesprek* te starten waarin één of meer performatieve aanspraken expliciet ter discussie worden gesteld. In dat geval spreekt Habermas van een '*Diskurs*'. (Ik gebruik deze Duitse term verder als diskurs[12]). Bijvoorbeeld wanneer iemand stellig iets beweert, terwijl een veronderstelling meer op zijn plaats lijkt te zijn, kan een diskurs ontstaan in de trant van 'Waarop baseer je je stellige bewering', of 'Is dat wel waar', of 'Ik twijfel daaraan', of 'Ik denk dat dat niet waar is'. Mogelijkerwijs gaat de spreker hierop in. Op dat moment is niet meer de informatie in het geding, maar de waarheid van de bewering. Er kan dan eventueel als volgt worden gereageerd: 'Sorry, ik drukte mij onzorgvuldig uit. Het is inderdaad zo dat ik slechts denk dat zus en zo'. In dit laatste geval wordt het diskurs betrokken op het performatieve aspect en wordt de taaldaad beweren ingetrokken of afgezwakt en vervangen door de taaldaad veronderstellen. De spreker kan ook reageren met argumenten ter onderbouwing van de bewering. Wanneer echter de mogelijke onwaarheid van een bewering wordt toegeschreven aan leugenachtigheid van de spreker, kan de waarachtigheid van de uiting ter discussie worden gesteld. Als dit vaker voorkomt, kan de waarachtigheid van spreker zelf ter discussie worden gesteld.

De ideale gesprekssituatie

Volwassen mensen met normale verstandelijke vermogens – en jongere mensen tot op zeker hoogte naargelang hun leeftijd en ontwikkeling – worden geacht communicatief competent te zijn. Dat wil zeggen dat zij in voldoende mate over genoemde achtergrondkennis beschikken en de vaardigheden bezitten om op bovenstaande wijze informatie te kunnen uitwisselen en waar nodig de geldigheid van bepaalde aanspraken ter discussie te stellen. Althans, dit is idealiter het geval. Het op deze manier communiceren van mensen is aan een ideale situatie gebonden, waar zij in vrijheid over en weer argumenten kunnen uitwisselen die serieus worden genomen en die op hun merites worden beoordeeld. Een *ideale gesprekssituatie* moet de spreker en toehoorder in de gelegenheid stellen om in een symmetrische verhouding geldigheidsaanspraken te maken en die van de ander ter discussie te stellen. Wanneer er sprake is van een materiële of andersoortige afhankelijkheidsrelatie tussen de gesprekspartners, wanneer één van beiden een machtspositie inneemt of wanneer er psychologische factoren in het spel zijn of intellectuele incompetenties, of ongelijke competenties, onvolwassenheid, fysieke behoeften of beperkingen, dan kan deze situatie verstoord zijn. Nu spelen dergelijke factoren altijd wel een rol. Dit neemt niet weg dat Habermas de ideale gesprekssituatie funderend (constitutief) acht voor elke diskurs die een waarheidsclaim[13] betreft die door consensus kan worden

vastgesteld. Daarom spreekt Habermas van een consensustheorie van de waarheid.

Bij de ideale gesprekssituatie is er sprake van *contrafactische voorwaarden*. Door in strijd met de feiten op het ideaal te anticiperen, wordt de diskurs mogelijk. Een goed voorbeeld van een dergelijke situatie vormt een wetenschappelijke discussie, waarin slechts argumenten (behoren te) tellen en waarin verwijzingen naar persoonlijke omstandigheden geen rol (behoren te) spelen. In wetenschappelijke tijdschriften behoort dan ook geen censuur te worden uitgeoefend en behoort men geen argumenten *ad hominem* aan te treffen. Toch spelen sociale en persoonlijke omstandigheden, afhankelijkheid, ijdelheid, incompetenties, obsessies, macht, geldelijk gewin, prestige en manipulatie wel degelijk een rol in de wetenschap. Bovendien is er met grote regelmaat sprake van intellectuele oneerlijkheid in de vorm van plagiaat, bedrog en manipulaties van de onderzoeksopzet, al dan niet onder invloed van commerciële belangen. Om nog maar niet te spreken over 'wetenschappelijke' lippendiensten en manipulaties in het belang van de grote industrieën zoals de tabaksindustrie, olie-industrie, medicijnenindustrie, chemische industrie enzovoort. Discussies hierover betreffen vaak de ethiek, organisatie en de financiering van de wetenschap en in het bijzonder het universitaire onderzoek met aspecten als publicatiedruk, financiële afhankelijkheid, lobby's en politieke beïnvloeding. Hier valt heel veel over te zeggen. Ik ga hier vooreerst uit van de ideale gesprekssituatie als contrafactische voorwaarde voor wetenschap.

Argumenten ad hominem en beschuldigingen van bedrog, behoren niet relevant te zijn in argumentaties over de inhoud van wetenschappelijke beweringen. Dit 'behoren' is niet zomaar een norm, maar een uitgangspunt dat nodig is om wetenschappelijke discussies (en de diskurs in het algemeen) überhaupt zinvol te laten zijn en daarmee mogelijk te maken. Dergelijke contrafactische uitgangspunten maken het dus mogelijk dat zoiets als wetenschap kan bestaan[14], ook al zijn ze in veel gevallen niet – of principieel nooit – gerealiseerd. Dit neemt natuurlijk niet weg dat wantoestanden aan de kaak moeten kunnen worden gesteld, of dat moet kunnen worden vastgesteld dat er geen vertrouwen is, dat een anticipatie op de ideale gesprekssituatie rechtvaardigt.

Onderdeel van vrijwel elke discussie is retoriek in negatieve zin of in positieve zin. Retoriek is het manipuleren met taal. We hebben hier niet meer te maken met communicatief handelen, maar met strategisch handelen, waarover in de volgende paragraaf meer. Hoewel de retoriek in het wetenschappelijke diskurs meestal minder extreem is dan in het politieke debat, is een ideale gesprekssituatie in de praktijk vaak ver te zoeken. De overgang van communicatief handelen naar strategisch handelen is natuurlijk niet duidelijk gemarkeerd.

De ideale gesprekssituatie is een contrafactische constructie, die de (wetenschappelijke) diskurs moet constitueren. Zonder de uitgangspunten van de ideale gesprekssituatie is elke discussie zinloos. Positivistische filosofen en positivistische wetenschappers moeten niets hebben van dit soort contrafactische

constructies. Toch komen we deze constitutieve contrafactische constructies voortdurend tegen in het alledaagse leven, in de wetenschap en vele sociale en politieke instituties zoals in het recht. Bijvoorbeeld wanneer we 18-jarigen competent achten om bepaalde rechtshandelingen te verrichten en 17-jarigen niet. Wanneer we bepaalde verdachten van misdaden toerekeningsvatbaar beoordelen en anderen niet. Wanneer we het ouderen zouden toestaan om in vrijheid tot een voltooid leven te besluiten. De hele idee van de liberale samenleving is gebaseerd op contrafactische aannames betreffende een vrije mens. Deze aannames constitueren een vrije samenleving in weerwil van inzichten die die vrijheid beperkt zien. Het is de kern van veel politieke meningsverschillen tussen liberalen die uitgaan van de vrijheid en eigen verantwoordelijkheid van het individu en de klassieke socialisten die op de omstandigheden wijzen die deze vrijheid beperken. Meestal gaat het daarbij om economische tegenstellingen zoals de vrijheid die met kapitaal verbonden is en de onvrijheid die vaak met armoede gepaard gaat. Een goed voorbeeld van een ander strijdpunt is de hierboven genoemde 'voltooidlevendiscussie' waarbij in Nederland de liberalen van D66 uitgaan van de menselijke keuzevrijheid en zelfbeschikking, terwijl de socialisten van de SP wijzen op de omstandigheden waaronder veel ouderen leven, zoals armoede en sociale druk en opgedrongen gevoelens van overbodigheid of tot overlast te zijn, waardoor zij geen echte vrije keuze kunnen maken. Ook de hebzucht van hun erfgenamen kan een rol spelen bij de vraag of een keuze daadwerkelijk vrij is.

Het uitgangspunt van een vrije mens versus de actuele en de mogelijke omstandigheden, die die vrijheid beperken, moet goed onderscheiden worden van discussies over de vrije wil versus determinisme. De idee van het determinisme komt voort uit een verkeerd begrepen naturalisme (*naturalistic fallacy*), waarbij de mens inclusief alles wat hij denkt en doet volledig zou worden bepaald door causale, biologische en uiteindelijk fysische processen.

Hier is aan de orde hoe mensen overeenkomstig hun bewuste of onbewuste intenties handelen en de dwang of beperkingen die deze intenties en handelingen, al dan niet gewild en al dan niet bewust, beïnvloeden, zoals sociale druk of fysieke en psychische dwang, maar ook hebzucht, gevoelens van jaloezie, wraakzucht, narcisme, zijn gelijk willen halen, intellectuele beperkingen, misvattingen of mogelijk zelfs obsessies of waandenkbeelden. Uitgangspunt blijft een intentioneel handelende mens, met zijn psychische en sociale, intellectuele beperkingen, karakterzwaktes, de mate van gewetensontwikkeling, morele moed of het gebrek daaraan, zijn beperkte zelfkennis en de omstandigheden waaronder hij handelt. In de ideale gesprekssituatie worden deze beperkingen 'virtueel' terzijde gesteld ten faveure van het argument.

Is hier sprake van overmoed: hybris? We hebben hier te maken met een klassiek dilemma van 'de verdeelde mens'. Het is een bekend thema in de literatuur en het staat centraal in de moderne filosofische antropologie, levensfilosofie en in het existentialisme en de wortels gaan terug tot de filosofie van de klassieke oudheid. Vele filosofen hebben zich erover uitgelaten waaronder

Kant, Dilthey, Husserl, Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Apel en Habermas [15].

Sommige wetenschapsfilosofen menen op basis van de onmogelijke eisen die aan de ideale gesprekssituatie worden gesteld, dat elke waarheidsclaim dientengevolge zou moeten worden afgewezen. Zij gaan met dit bezwaar dus voorbij aan de constitutieve rol van deze contrafactische eisen. Overigens wordt door Habermas ook niet geclaimd dat consensus in een ideale gesprekssituatie waarheid garandeert. Het is een voldoende noch een noodzakelijke voorwaarde voor waarheid. Het contrafactische uitgangspunt van de ideale gesprekssituatie is voorwaarde om een rationele uitwisseling van argumenten te constitueren, die tot een consensus kan leiden die we voorlopig als waarheid benoemen en niet om een absolute waarheid vast te stellen. Men is sowieso gebonden aan een beperkt, historisch gegroeid kennisreservoir. Elke waarheidsclaim is daarmee relatief ten opzichte van de kennis en omstandigheden van dat moment en mogelijk een creatieve poging om tot nieuwe inzichten te komen. De geschiedenis van de wetenschap heeft laten zien hoe onvrij deze diskurs vaak was en ook hoe creatieve geesten soms toch hun punt hebben gemaakt en vooruitgang hebben geboekt.

Ook het 'forum-idee' in het klassieke handboek van de psycholoog en methodoloog A.D. de Groot[16] is een uitstekend voorbeeld van waar het om gaat. De relevantie van persoonlijke en sociale factoren wordt buiten het (wetenschappelijke) diskurs gebannen. Daar valt natuurlijk veel meer over te zeggen en tegen in te brengen. Dit laatste vooral omdat juist de sociale kant van de wetenschap in de vorm van de 'sociologisering' van de wetenschapsfilosofie de laatste vijftig jaar veel aandacht heeft gekregen en deze stroming na Thomas Kuhn[17],wiens werk de sociale kant van de wetenschap onder brede aandacht heeft gebracht, een grote vlucht heeft genomen.

Technisch handelen en strategisch handelen

Ik heb mij hierboven voornamelijk beperkt tot wat Habermas communicatief handelen noemt. Dit communicatief handelen kan ook 'op wederzijdse afstemming georiënteerd handelen' worden genoemd. Hiernaast onderscheidt Habermas, zoals al aangegeven, nog andere vormen van handelen die eveneens een coördinerende functie kunnen hebben, maar dit doel via eenzijdige afstemming nastreven[18]. Het gaat hierbij om technisch/instrumenteel handelen en strategisch handelen, die berusten op het beginsel van de doelrationaliteit. Deze handelingsvormen zijn op resultaat gericht. In communicatieve situaties wordt daarbij niet (alleen) met argumenten gewerkt, maar met de retorische kracht van taaluitingen gemanipuleerd, of er wordt subtiel dan wel botweg, macht of geweld uitgeoefend, of er kan sprake zijn van oneigenlijke motieven in bijvoorbeeld de vorm van geldelijk gewin, zoals in het geval van omkoping.

Deze verschillende manieren om handelingen af te stemmen kan men (meestal impliciet) ook terug vinden in bepaalde opvattingen over de sociale

wetenschappen, zoals het strategisch handelen bijvoorbeeld in de speltheorie of toepassingen daarvan in de economie, waar wordt verondersteld dat concurrerende strategisch en rationeel handelende personen aan het economisch verkeer deelnemen en daarmee een al dan niet goed functionerende economische orde bewerkstelligen.

Het technisch en instrumenteel handelen, dat vaak in analogie met het technisch handelen in de natuurwetenschappen wordt opgevat, vindt men bijvoorbeeld terug in bepaalde stromingen in de sociale psychologie waarin de onderzoeksopzet in een psychologisch laboratorium zo wordt gemanipuleerd, dat bepaald gedrag kan worden voorspeld of opgeroepen. Vervolgens wordt deze kennis ingezet om maatschappelijke processen te beïnvloeden of te bewerkstelligen. Dat kan bijvoorbeeld gaan om publiekscommunicatie, reclame, beleidsimplementatie of propaganda. Althans dat is de pretentie; zowel op de uitgangspunten als op de resultaten van deze vorm van sociale wetenschap valt veel af te dingen.

Vaak wordt er gerefereerd aan het begrip objectiviteit en wordt er gezocht naar ‘de eerste natuur’ van mensen. Daarbij gaat men uit van de in het begin van dit artikel genoemde inconsequentie waarbij het handelen en intentionaliteit als een exclusieve aangelegenheid van wetenschappers wordt gezien, als het om wetenschappelijk onderzoek gaat en de daarmee verbonden theorievorming. Deze paradoxale inconsequentie is niet langer houdbaar. Het handelen is geen exclusief privilege van de wetenschap, maar is gegeven met de mens als communicatief wezen. Daarbij gaat het niet om objectiviteit, maar om intersubjectiviteit; de oriëntatie op gedeelde betekenissen waarmee mensen een sociale en culturele werkelijkheid creëren waarin ze samenleven. Een eerste objectieve natuur van mensen bestaat niet[19].

Voor zover de sociale wetenschap kan worden opgevat als een geïnstitutionaliseerd diskurs over de waarheid van beweringen, de juistheid van normen en de waarachtigheid van de persoonlijke en emotionele betrokkenheid en integriteit van handelende personen, speelt zij hierbij mogelijk een bijzondere rol. Het gaat dan om gedegen onderzoek, zorgvuldigheid, nauwkeurigheid, consistentie, intellectuele eerlijkheid en vergelijkbare eisen die men aan wetenschappelijke praktijken kan stellen – maar noem dat geen objectiviteit.

Noten:

1 Dit artikel werd geschreven in 2025, dus vóór het overlijden van Jürgen Habermas op 96-jarige leeftijd.

2 In mijn boek *Waarheid en Objectiviteit*, uitgegeven in 2024 bij Gompel&Svacina, behandel ik een breed scala aan onderwerpen binnen de wetenschapsfilosofie, met de begrippen waarheid en objectiviteit als leidraad. Dit artikel is een verkorte en vereenvoudigde samenvatting van een aantal paragrafen uit het boek over het verschil tussen handelen en gedrag en het gebruik van het

begrip objectiviteit in de sociale wetenschappen. In het boek komen ook andere argumenten aan de orde die de stelling ondersteunen dat het begrip objectiviteit in de sociale wetenschappen niet thuishoort of slechts een marginale rol vervult.
3 Hofstee, W.K.B. (1977) Motieven in de discussie. In: Roscam Abbing P.J.(red.) (1977) *Wat drijft of bezielt ons?* Meppel, Boom.
4 Hofstee, W.K.B. (1977: 40)
5 Sartre, J.P. (1943: 87 e.v.) *L'être et le Néant* Paris: Librairie Gallimard.
6 Searle, J.R. (1992) *The rediscovery of the Mind,* Cambridge MA, London: The MIT Press.
7 Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns.* I, II, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
8 Searle, J.R. (1970) *Speach Acts. An Essay in the Philosophy of Language.* Cambridge MA: Cambridge University Press.
9 Austin, J. L. (1962) *How to do Things with Words.* (ed.Urmson J.O.) Cambridge MA: Harvard University Press.
10 Peirce, Ch.S. (1967) *Schriften I*, Apel, K.O. (hrsg.), Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
11 Voor de volledigheid moet worden opgemerkt dat hier ook een derde aspect van de taaluiting aan de orde is: de *perlocutie*. Dit slaat op het effect dat een uiting bij de toehoorder oproept. Voorbeelden zijn: schrikken, gevoelens van verdriet, boosheid of zich in verlegenheid gebracht voelen, zoals hier in het voorbeeld over de uiting: 'Sluit de deur'.
12 Ik gebruik het germanisme 'diskurs' hier in de technische betekenis van een 'metagesprek' terwijl het Nederlandse discours in veel andere contexten en betekenissen kan worden gebruikt.
13 Dit geldt natuurlijk ook voor een juistheids- en waarachtigheidsclaim.
14 In het filosofische jargon worden dergelijke voorwaarden wel transcendentaal genoemd. In mijn boek (noot 1) bespreek ik dit begrip in een paragraaf over Immanuel Kant.
15 Oudemans, Th.C.W. (1980) *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie*, Meppel: Boom.
16 Groot, A.D. De (1961) *Methodologie: Grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen.* 's Gravenhage: Mouton. Ik noemde hem hierboven in de tekst ook met zijn initialen, omdat hij een grootheid was in de Nederlandse psychologie en vaak alleen met zijn initialen werd aangeduid.
17 Kuhn, T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
18 Eenzijdig handelen kan ook door meerdere personen in een handelingssetting worden nagestreefd. De speltheorie onderscheidt ook symmetrische strategische situaties en multi-actorsituaties waarin strategisch wordt gehandeld.
19 Uiteraard is de mens ook een biologisch wezen en is er een grensgebied tussen sociale psychische en biologische verschijnselen. Dit onderwerp valt buiten de scoop van dit artikel, maar wordt in mijn boek (noot 1) uitgebreid besproken.

Artikel

IMMANUEL KANT EN SLAVERNIJ ONDER EEN ANDERE NAAM

Joris van Gorkom

> "Charles Sumner: It is well known that among the former slave-masters there are many who continue to count upon appropriating the labor of their slaves, if not under the name of slavery, at least under some other system by which the freedmen shall be effectually bound to service."[1]

> "The slave went free; stood a brief moment in the sun; then moved back again toward slavery."[2]

Wanneer filosofen racisme bespreken, dan beperken zij zich veelal tot zogenaamd persoonlijke vooroordelen, meningen en overtuigingen van hun voorgangers. Het is al geruime tijd bekend dat we in het werk van bijvoorbeeld Immanuel Kant (1724-1804) en G. W. F. Hegel (1770-1831) verwerpelijke uitspraken vinden over niet-witte rassen. Veel commentatoren staan voor de vraag hoe hiermee om te gaan. Een bekende strategie bestaat erin dergelijke opmerkingen te beschouwen als persoonlijke uitlatingen, die geen wezenlijke relatie hebben tot het filosofische systeem in kwestie. Zo lezen we in een tekst van Herman van Erp over Kant veelvuldig over "racistische vooroordelen" en een "eurocentrisch superioriteitsgevoel", maar uiteindelijk hoopt Van Erp toch vooral een "universele rede" te redden die daarvan gevrijwaard zou zijn.[3] Zolang we ons richten op de zogenaamde kern van het filosofische denken van deze voorgangers, hebben we, zo meent Van Erp, zelfs een krachtig instrument tegen racisme in handen.[4]

Zo zou Kant volgens sommige commentatoren met zijn begrip van wereldburgerrecht racisme expliciet hebben willen afwijzen. Deze lezing is echter niet zonder problemen. We lezen bijvoorbeeld in Kants notities ter voorbereiding van *Zum ewigen Frieden* (1795) dat de "negerhandel"[5] "op zichzelf al een schending is van de gastvrijheid van het volk van zwarten".[6] Pauline Kleingeld concludeert dat hiermee een schending van het *wereldburgerrecht* van zwarte volkeren bedoeld is,[7] terwijl Kant dit wereldburgerrecht duidt als een "bezoekrecht", dat wil zeggen, "het recht van een vreemdeling om door een ander bij aankomst op diens grondgebied niet vijandelijk te worden behandeld".[8] Omdat het wereldburgerrecht het recht van de aankomende vreemdeling beschermt, ligt het juridische zwaartepunt bij de Europeanen die Afrika bezoeken, en niet bij de

Afrikaanse volkeren. Als Kant dus opmerkt dat de slavenhandel een schending van de gastvrijheid is, dan blijft vooralsnog onduidelijk welk recht precies is geschonden.[9]

In dit artikel wil ik betogen dat pogingen om via definities of normatieve reddingsoperaties te besluiten dat we filosofische systemen kunnen bevrijden van racisme, het onderzoeksveld voortijdig dreigen te sluiten. Een strikte afbakening van wat racisme zou zijn, kan bij een historische analyse misleidend zijn: ze suggereert helderheid, maar sluit juist vormen van racisme uit die zich niet aan deze vaste definities houden. Racisme is geen enkelvoudig fenomeen dat zich laat vangen in één definitie of één filosofisch tekort, maar een menigvuldigheid van historische, veranderlijke praktijken, ideeën en structuren. Daarom acht ik het van belang om het hoofdstuk over Kant en racisme vooral nog niet af te sluiten. Ik lees zijn filosofie hier niet als het antwoord op racisme maar als uitgangspunt om de complexiteit en gelaagdheid van racisme nader te onderzoeken. Mijn inzet is hierbij niet om in Kants werk een structureel racisme aan te wijzen, maar om te laten zien hoe bepaalde juridische denkfiguren (zelfs als daarin geen expliciete rassencategorieën voorkomen) compatibel zijn met historisch raciaal functionerende dwangarbeidssystemen. Een meer tekstinterne benadering zou het debat opnieuw reduceren tot de vraag naar Kants overtuigingen, terwijl dit artikel zich richt op de structurele werking van rechtsconcepten.

Zonder bewijs stelt Van Erp, in navolging van Kleingeld, dat Kant zich in zijn late werk expliciet tegen bezitsslavernij heeft gekeerd.[10] Maar als we toch aannemen dat Kant die zou hebben afgewezen, dan blijft een andere vraag onbeantwoord: in hoeverre is zijn filosofie in staat andere vormen van gedwongen arbeid te problematiseren, bijvoorbeeld vormen die juist ná de formele afschaffing van de slavernij zijn ingevoerd als functionele vervanging daarvan? Die vraag raakt niet aan Kants intenties, maar aan de juridische structuren die zijn filosofie mogelijk maakt. Daarvoor analyseer ik twee elementen uit Kants rechtsfilosofie: zijn rechtvaardiging van lijfeigenschap als straf en zijn opvatting van de juridische status van het kind. Deze analyses maken duidelijk hoe (tijdelijke) onvrijheid juridisch kan worden gelegitimeerd zonder het formele statuut van persoon-zijn op te heffen.

Een perspectiefwisseling is echter nodig: de opdracht is te begrijpen hoe racisme werkt en niet primair hoe bepaalde filosofen over volkeren of rassen gedacht hebben. Om structurele implicaties van Kants juridische redeneringen zichtbaar te maken, richt ik mij in dit artikel eveneens op de periode van de reconstructie in de Verenigde Staten (1865–1877). Deze periode is bijzonder instructief omdat zuidelijke staten, na de formele afschaffing van de slavernij, nieuwe vormen van gedwongen arbeid binnen een rechtsorde legitimeerden. In 1865 moest het Dertiende Amendement van de Amerikaanse grondwet de slavernij in alle staten definitief afschaffen: “Noch slavernij noch onvrijwillige dienstbaarheid zal bestaan binnen de Verenigde Staten of enig gebied dat onder hun rechtsmacht valt, behalve als straf voor een misdrijf waarvan de betrokkene

naar behoren is veroordeeld."[11] Dit Amendement maakt zichtbaar hoe (soms ogenschijnlijk neutrale) juridische uitzonderingen structurele ongelijkheid kunnen reproduceren. Juist de uitzonderingsclausule in dit Amendement maakte het namelijk mogelijk dat landloperijwetten, hoewel soms algemeen geformuleerd, gingen functioneren als mechanismen van structureel racisme en als voortzetting van slavernij onder een andere naam. Met de invoering van leerlingschapswetten breidden dezelfde staten deze voortzetting uit tot zwarte minderjarigen die niet strafrechtelijk veroordeeld waren maar toch aan gedwongen arbeid werden onderworpen.

Lijfeigenschap als straf

Hoewel Kant, zoals Thomas Mertens en Piet Hein van Kempen terecht opmerken, "leeft en schrijft in een wereld waarin slavernij nog volop voorkomt",[12] heeft hij zich publiekelijk nooit onvoorwaardelijk en ondubbelzinnig tegen bezitsslavernij uitgesproken.[13] Toch menen commentatoren van zijn werk nog steeds een onvoorwaardelijk verzet tegen slavernij te ontwaren.[14] Daarbij halen zij geregeld Kants terloopse verwijzing in *Zum ewigen Frieden* naar "de suikereilanden (de plaats van de meest wrede en uitgekiende slavernij)" aan.[15] Kleingeld concludeert uit deze opmerking dat "Kant nu slavernij veroordeelt als 'meest wreed'".[16] Kants positie is echter beduidend minder groots dan ze ons wil laten geloven. Dat Kant zich hier beperkt tot de slavernij op de "suikereilanden" laat Kleingeld gemakshalve achterwege, net als het feit dat Kant zich hier uitlaat over de behandeling van slaven en niet de legitimiteit van slavernij als zodanig ter discussie stelt. De stilte in Kants werk als het gaat over bezitsslavernij als zodanig is daarentegen oorverdovend.[17] Waarom hij zich in zijn geschriften nooit onvoorwaardelijk tegen bezitsslavernij heeft uitgesproken, is niet bekend.

In plaats daarvan wijst Kant wel uitdrukkelijk de legitimiteit van vrijwillige slavernij af. Die slavernij kan volgens hem niet door een geldig contract tot stand komen, omdat alleen een persoon een contract kan afsluiten, terwijl slavernij juist het verlies van persoon-zijn impliceert. Wie geen persoon meer is, kan ook geen contractuele verplichtingen hebben. Het lijkt echter dan nog steeds mogelijk dat iemand zich door middel van een arbeidscontract in ruil voor loon, kost en inwoning aan een ander verbindt om werkzaamheden te verrichten waarvan de duur en omvang niet vooraf zijn vastgelegd. Kant verwerpt deze gedachte echter als misleidend, want als de werkgever bevoegd is om de vermogens van de arbeider naar eigen goeddunken te benutten, dan zou hij die ook kunnen uitputten tot aan de dood of wanhoop toe. In dat geval zou de arbeider zich feitelijk als eigendom aan de ander hebben overgedragen, wat volgens Kant onmogelijk is. Kants afwijzing betreft hiermee vooral een intern-juridisch probleem van contractuele geldigheid, maar laat de historische realiteit van bezitsslavernij, die niet op instemming maar vooral op geweld berust, buiten beschouwing.

Kants afwijzing van vrijwillige slavernij impliceert geen algehele verwerping van gedwongen arbeid; die kan volgens hem namelijk nog steeds strafrechtelijk legitiem zijn. Om dit toe te lichten, is het eerst nodig kort stil te staan bij Kants opvattingen over het strafrecht. Hij benadrukt dat de strafwet een categorische imperatief is;[18] dat wil zeggen dat een straf niet instrumenteel mag worden gerechtvaardigd, bijvoorbeeld ter afschrikking, voor maatschappelijk nut, of voor de verbetering van de misdadiger. Rechtvaardigheid laat zich niet omkopen door utilitaristische overwegingen. Reeds in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* benadrukte Kant dat "de straf op zichzelf als straf, d.w.z. als iets louter kwalijks, gerechtvaardigd [moet] zijn, zodat de gestrafte, als het daarbij blijft, en hij achter die strengheid ook geen welwillendheid ziet, zelf moet erkennen dat hem recht is gedaan, en dat zijn lot volkomen strookt met zijn gedrag".[19] In *Die Metaphysik der Sitten* voegt Kant hieraan toe dat alleen het principe van wedervergelding de kwantiteit en kwaliteit van straf kan bepalen.[20] Praktisch betekent dit dat de straf moet aansluiten bij de misdaad: wie doodt, kan alleen door zijn dood vergelden. Een andere sanctie zou, naar Kants opvatting, tekortschieten ten opzichte van de eisen van rechtvaardigheid. Dit betekent niet dat utilitaristische overwegingen volledig zijn uitgesloten, maar dat zij slechts een ondergeschikte rol mogen spelen.

Dit principe van wedervergelding past Kant ook toe op diefstal: wie steelt, besteelt zichzelf. De dief ondermijnt in feite de veiligheid van al het eigendom binnen de samenleving. Daarmee berooft de dief ook zichzelf van de garantie om eigendom te bezitten of te verwerven. Omdat hij toch moet leven, zullen anderen hem moeten onderhouden. De staat kan dit echter niet kosteloos doen, zodat de dief verplicht is zijn arbeid ten dienste van de gemeenschap te stellen. Zo komt hij, tijdelijk of zelfs permanent, in een toestand van onvrijheid die Kant zonder omwegen als een slavenstand (*Sklavenstand*) aanduidt. De wet van de wedervergelding leidt er volgens Kant dus toe dat de rechter de dief veroordeelt tot lijfeigenschap. De veroordeelde is daarmee tot "werktuig van de willekeuze [*Willkür*] van een ander (ofwel van de staat, ofwel van een andere staatsburger)" veroordeeld. Een lijfeigene "behoort tot het *eigendom* (*dominium*) van een ander, die daarom niet alleen zijn *heer* (*herus*), maar ook zijn *eigenaar* (*dominus*) is; die hem als een zaak kan veruitwendigen en naar believen kan gebruiken (alleen niet voor onbetamelijke doeleinden), en *over zijn krachten*, zij het niet over zijn leven en ledematen, kan *beschikken*".[21] Kants positie was niet geheel nieuw. John Locke (1632-1704) stelde veel eerder al dat iemand die door zijn eigen daad zijn leven heeft verloren (dat wil zeggen, door een daad die de dood rechtvaardigt) in principe onderworpen kan worden aan de wil van degene aan wie hij het leven schuldig is. Die mag hem gebruiken voor zijn eigen doeleinden zonder dat hij onrecht pleegt.

Voorafgaand aan zijn bespreking van lijfeigenschap geeft Kant nog wel aan dat een mens nooit louter als middel mag worden behandeld en nooit tot een zaak kan worden gereduceerd, omdat zijn "aangeboren persoonlijkheid" hem

daartegen beschermt.[22] Deze persoonlijkheid komt ieder mens toe ongeacht zijn sociale of juridische status. Tegelijk erkent Kant dat een mens zijn burgerlijke of civiele persoonlijkheid kan verliezen als gevolg van een misdrijf.[23] Door een straf kan iemand zijn plaats als volwaardig rechtsgenoot binnen de burgerlijke samenleving kwijtraken en rechtmatig worden onderworpen aan lijfeigenschap, zonder dat dit volgens Kant strijdig is met zijn aangeboren persoonlijkheid. Dit onderscheid maakt het mogelijk om vergaande vormen van onvrijheid juridisch te rechtvaardigen, terwijl formeel wordt volgehouden dat de gestrafte niet tot een louter middel of bezit is gemaakt. Kant vraagt zich nog wel af of een wetgever alle middelen mag inzetten om misdaad te bestrijden, dan wel of hij daarbij ook rekening moet houden met de menselijkheid in de persoon van de misdadiger. Zoals we hierboven zagen, stelt Kant dat de straf niet mag leiden tot het vernietigen van het leven of ledematen van de dader en dat de strafuitvoerder de dader niet gebruikt voor beschamende doeleinden. In dit licht lijken ook lijfeigenen bepaalde rechten te bezitten.[24]

In zijn bespreking van het strafrecht maakt Kant geen verwijzing naar ras. Hij merkt in zijn boek wel meermalen op dat lijfeigenschap niet erfelijk is.[25] De schuld van de misdadiger kan namelijk niet overgedragen worden op nakomelingen, zodat zij de schuld ook niet hoeven af te lossen. Toch kon Kant weten dat velen rechtvaardigingen van slavernij als straf binnen de trans-Atlantische slavenhandel al vroeg inzetten om aan de structurele vraag naar slaven te voldoen. Al in 1738 schreef de Engelse reiziger en handelaar Francis Moore (gedoopt in 1708, overleden in of na 1756) na zijn reis door het binnenland van Afrika: “Sinds deze slavenhandel gebruikelijk is geworden, worden alle straffen veranderd in slavernij; omdat er voordeel te behalen valt uit zulke veroordelingen, zoekt men zeer geforceerd naar misdaden om zo van de verkoop van de misdadiger te profiteren. Niet alleen moord, diefstal en overspel worden bestraft door de misdadiger als slaaf te verkopen, maar zelfs elk onbeduidend vergrijp wordt op dezelfde manier gestraft.”[26] De abolitionist Thomas Clarkson (1760-1846) zou in 1786 een dergelijke rechtvaardiging van de slavernij uitvoerig bekritiseren.[27]

Met het Dertiende Amendement van de Amerikaanse grondwet in 1865 was de slavernij formeel afgeschaft. Maar de uitzonderingsclausule in het Amendement (“[…] behalve als straf voor een misdrijf […]”) opende de deur naar nieuwe vormen van gedwongen arbeid die de afschaffing van slavernij ondergroeven. Vóór dit Amendement was aangenomen, verklaarde rechter David Campbell Humphreys (1817–1879) al: “*Naar mijn mening is er eigenlijk geen verschil of we hen* [dat wil zeggen, degenen die als slaaf geboren zijn] *als absolute slaven houden, of hun arbeid op een andere manier verkrijgen*. Natuurlijk geven we de voorkeur aan de oude methode. Maar die vraag ligt nu niet voor ons.”[28] Nadat het grondwetsamendement was aangenomen, merkte een “methodistisch predikant uit Montgomery” volgens een verslag van het *Joint Committee on Reconstruction* uit 1866 op welke maatregelen daarvoor nodig waren: “Wij

moeten nu een wetboek opstellen dat zo veel mogelijk misdrijven onder de straf van onvrijwillige dienstbaarheid brengt, en zo de negers die onder die straf vallen, opnieuw tot feitelijke slavernij reduceert."[29]

Na de formele vrijlating van slaven in 1865 bleef de behoefte aan goedkope arbeid bestaan. De zuidelijke staten hadden weinig tijd nodig om de maas in de wet te benutten. De wetgevende machten van verschillende staten voerden al snel wetten in die het leven van zwarte Amerikanen streng reguleerden. Zij stelden omstandigheden strafbaar die bij witte Amerikanen nauwelijks tot vervolging zouden leiden. De nieuwe wetgeving presenteerde zich in sommige staten neutraal maar functioneerde in de praktijk selectief. Dit is bijvoorbeeld duidelijk in de landloperijwetten die Alabama in 1865 aannam. De wet gaf rechters de bevoegdheid om landlopers te verhuren voor arbeid voor de duur van hun straf. Tegelijkertijd werd het begrip 'landloper' sterk opgerekt: niet alleen wie geen werk had, maar ook wie als koppige of ongehoorzame dienstknecht werd beschouwd, of wie een arbeidscontract niet naleefde zonder geldige reden, viel onder de definitie. Hoewel de landloperijwetten van Alabama nergens expliciet naar een specifiek ras verwezen, waren vooral zwarte Amerikanen het doelwit door hen op basis van minimale of vage overtredingen te arresteren, te beboeten en hen vervolgens te dwingen die te betalen door arbeid.

Op deze wijze werd schuld juridisch omgezet in arbeidsverplichting. De wetten functioneerden als een juridisch instrument om de afschaffing van de slavernij te ondermijnen: via strafrecht konden staten de economische en sociale afhankelijkheid van de zwarte bevolking in stand houden. Zo waren bijvoorbeeld voormalige slaven die hun arbeidsomstandigheden probeerden te verbeteren door plantages te verlaten en elders werk te zoeken, kwetsbaar voor strafrechtelijke vervolging, want wie onderweg werd aangehouden, kon eenvoudig als landloper worden aangemerkt, enkel op grond van werkloosheid of het ontbreken van een vaste woonplaats. Veroordeelden kregen boetes opgelegd die zij doorgaans niet konden betalen, wat vervolgens leidde tot verplichte arbeid, soms rechtstreeks voor de staat, maar vaak ook voor particuliere werkgevers. Omdat degenen die van deze arbeid profiteerden, weinig belang hadden bij het welzijn van de arbeiders, was het sterftecijfer bovendien schrikbarend hoog.

Het kind van de slaaf

Met de invoering van leerlingschapswetten (*apprenticeship laws*) probeerden sommige staten hun grip op de zwarte gemeenschap verder te vergroten. Dergelijke vormen van gedwongen leerlingschap na de afschaffing van slavernij waren geenszins uitzonderlijk. De Britse *Slavery Abolition Act* van 1833 schafte slavernij formeel af in bijna alle Britse koloniën. Ze voorzag bovendien in een enorme financiële compensatie voor plantage-eigenaren, een bedrag van £20 miljoen, betaald door de Britse belastingbetaler. De wet introduceerde echter een

overgangsperiode, het zogeheten *apprenticeship system*, waarin voormalige slaven verplicht bleven werken voor hun voormalige meesters onder beperkte vrijheid en toezicht van de staat. Ondanks zijn weerstand tegen slavernij was Iers parlementslid in het Britse Lagerhuis Daniel O'Connell (1775–1847) fel gekant tegen de wet. Tijdens debatten veroordeelde hij de enorme compensatie en waarschuwde hij (tevergeefs) dat het voorgestelde systeem niets meer was dan "slavernij onder een andere naam".[30] Enkele jaren later benadrukte hij dat de nieuwe situatie voor de voormalige slaven soms nog slechter was dan onder slavernij. De macht van de eigenaar was in veel gevallen beperkt tot een periode van zes jaar, maar deze had er alle belang bij om in die tijd zoveel mogelijk arbeid uit de slaaf te persen, zonder oog voor zijn welzijn daarna.[31]

In dit Britse systeem werden alle voormalige slaven ingeschreven als '*apprentices*' (leerling-arbeiders); veldarbeiders waren gebonden tot zes jaar, huisslaven en ambachtslieden tot vier jaar. De Verenigde Staten waren op dat moment nog ver verwijderd van de afschaffing van slavernij. Nadat deze formeel tot stand was gekomen, voerden verschillende zuidelijke staten eigen leerlingschapswetten in. Deze waren officieel beperkt tot minderjarigen, die in veel staten tot hun achttiende levensjaar (meisjes) respectievelijk hun eenentwintigste levensjaar (jongens) aan een meester konden worden gebonden. Anders dan het Britse *apprenticeship system* waren deze Amerikaanse leerlingschapswetten geen expliciete overgangsinstrumenten, maar pogingen om arbeidsdwang structureel in te passen binnen de nieuwe constitutionele orde. De onderwerping van volwassenen verliep daarnaast onder andere via strafrechtelijke constructies, zoals landloperijwetten.

Dit brengt ons terug bij Kant, die in *Die Metaphysik der Sitten* een curieuze rechtsfiguur introduceert: naast het klassieke onderscheid tussen zakelijk en persoonlijk recht spreekt hij over het "op een dingelijke wijze persoonlijke recht" (*das auf dingliche Art persönliche Recht*). Dit recht zou het bezit van een uiterlijk object als zaak maar het gebruik hiervan als persoon betekenen. Volgens Kant is dit type recht uitsluitend van toepassing binnen het huisgezin. Hij probeert hiermee duidelijk te maken dat relaties binnen het huishouden (zoals het huwelijk) een bijzondere juridische status hebben. Hoewel alles zich hier afspeelt binnen het kader van het gezin, valt het huispersoneel ook onder deze categorie. Meer concreet zijn de mogelijke rechtsverhoudingen volgens hem die tussen twee huwelijkspartners (het huwelijksrecht), tussen ouders en hun kinderen (het ouderschapsrecht) en tussen het gezinshoofd en het huispersoneel (het recht van de huisheer). Deze rechtsverhoudingen zijn geen puur eigendomsrecht over zaken, maar ook geen gewone contractuele afspraken tussen personen. Ze betreffen een derde variant, namelijk "het *zakelijk-persoonlijk recht*".

In dit artikel beperk ik me vooral tot Kants opvattingen over het kind. Hij benadrukt dat ouders hun kind niet mogen behandelen als hun eigendom. Omdat een kind een met vrijheid begiftigd wezen is, mogen ouders hun kind niet naar willekeur doden of aan het toeval overlaten. Het kind is niet louter een natuurlijk

of biologisch wezen (*Weltwesen*), maar eveneens een potentiële wereldburger (*Weltbürger*). Ouderschap vestigt daarom geen eigendomsrecht, maar een verplichting: het waarborgen van de voorwaarden waaronder het kind zich tot een vrij rechtssubject kan ontwikkelen. Maar ouders hebben niet alleen de plicht het kind te verzorgen, maar ook het recht het te leiden en op te voeden.

Tekenend voor "het op dingelijke wijze persoonlijke recht" is volgens Kant de bevoegdheid om de persoon terug te vorderen wanneer deze is gevlucht of ontrukt.[32] Die vloeit rechtstreeks voort uit Kants begrip van zakenrecht als een recht dat voor eenieder geldt. Eigendom houdt bij Kant in dat alle anderen verplicht zijn zich van het gebruik van het betreffende object te onthouden; juist daarom kan de rechthebbende zijn of haar eigendom, wanneer het zich in andermans macht bevindt, terugvorderen. Toegepast op "het op dingelijke wijze persoonlijke recht" betekent dit dat, wanneer een van de echtgenoten is weggelopen, de andere huwelijkspartner het recht heeft hem of haar, als ware het een zaak, weer onder zijn of haar macht te brengen.[33] Op vergelijkbare wijze zijn ouders gerechtigd zich van hun kinderen meester te maken en hen te vangen alsof zij zaken zijn (als "verdwaalde huisdieren").[34] Evenzo bezit de huisheer het recht om weggelopen huispersoneel terug te halen.[35]

Tegen het eind van zijn bespreking van het recht van de huisheer voegt Kant nog de volgende voor ons belangwekkende claim met betrekking tot de kinderen van de "slaaf" toe: "De kinderen echter (ook de kinderen van iemand die door een misdaad tot slaaf geworden is) zijn altijd vrij. Want ieder mens is vrij geboren, omdat hij nog geen misdaad heeft gepleegd, en de kosten van de opvoeding tot aan zijn meerderjarigheid kunnen hem niet als af te lossen schuld worden aangerekend. Ook de slaaf zou zijn kinderen, mocht hij daartoe in staat zijn, moeten opvoeden, zonder hun daarvoor kosten in rekening te brengen; is hij daartoe niet in staat, dan valt de verplichting de bezitter van de slaaf toe."[36] Noch de kosten van opvoeding, noch een eventuele schuld van de ouders vormt een rechtsgrond voor de vrijheidsontneming van het kind. Als ouders door hun slavenstand niet in staat zijn om voor het kind te zorgen, dan moet de slavenhouder de onderhoudsverplichting op zich nemen. In tegenstelling tot bijvoorbeeld de Duitse jurist Gottfried Achenwall (1719-1772) concludeert Kant niet dat een "bezitter van de slaaf" gerechtigd is arbeid van de nakomelingen van een slaaf te eisen, omdat hij de kosten van hun opvoeding heeft voorgeschoten en deze uiteindelijk gecompenseerd wil zien. Toch ontwikkelt Kant hier een rechtsconstructie die afhankelijkheid bestendigt en de terugvordering van weggelopen personen mogelijk maakt.

Niet alle tijdgenoten van Kant deelden zijn positie. In zijn kritiek op slavernij stelt de Duitse filosoof Johann Adam Bergk (1769–1834) dat kinderen niemand iets verschuldigd zijn zolang zij nog niet in staat zijn zelfstandig in hun levensonderhoud te voorzien. Noch een ouder, noch de heer van een tot slaaf gemaakte ouder kan uit de kosten van opvoeding enige verplichting afleiden. Ouders zijn, zo betoogt Bergk, gehouden hun kinderen op te voeden wanneer zij

daartoe in staat zijn, zonder dat zij deze zorg als een schuld aan het kind mogen toerekenen. Als zij daartoe niet in staat zijn, dan treedt, zo stelt Bergk (nog steeds in lijn met Kants denken), de bezitter van de slaaf in de plaats van deze verplichting. Daaraan verbindt hij wel een belangwekkende conclusie: "De kinderen van slaven zijn daarom steeds vrij van iedere verplichting jegens hun heer en mogen hem verlaten wanneer zij dat willen." Iedere poging om hen daarin te verhinderen zou neerkomen op een vernietiging van "het heiligste wat er op aarde bestaat", namelijk het recht zelf.[37]

Volgens Kant vallen kinderen in het huisgezin onder "het op dingelijke wijze persoonlijke recht", wat impliceert dat ouders bevoegd zijn hen terug te vorderen wanneer zij zijn weggelopen. Bovendien laat Kants opmerking dat "de verplichting de bezitter van de slaaf toe[valt]" bij het vermeende onvermogen van de lijfeigene zien hoe juridische verantwoordelijkheid kan worden overgedragen van de natuurlijke verplichting van de ouder op een derde. Dit soort redeneringen werden in de negentiende eeuw opnieuw gemobiliseerd in contexten waarin slavernij formeel was afgeschaft maar sociale en economische afhankelijkheid bleef bestaan. Een bijzonder sprekend voorbeeld daarvan vormen de leerlingschapswetten die zuidelijke staten na 1865 invoerden, en die onder het mom van opvoeding nieuwe vormen van gedwongen arbeid legitimeerden. Hoewel meerdere staten al vóór 1865 over leerlingschapswetgeving beschikten, vervulden die nog geen centrale economische functie naast het slavernijsysteem. Pas na de afschaffing van de slavernij kregen zij een centrale functie als juridisch instrument om arbeid van met name zwarte minderjarigen af te dwingen.

Leerlingschapswetten die staten als Mississippi (22 november 1865), Kentucky (16 februari 1866), Alabama (23 februari 1866) en North Carolina (10 maart 1866) invoerden, maken duidelijk hoe het formele einde van slavernij gepaard ging met pogingen om haar kernstructuren juridisch te reconstrueren. De wet van Mississippi gaf lokale rechtbanken de bevoegdheid zwarte minderjarigen, onder het mom van armenzorg en voogdij, als leerlingschap toe te wijzen, waarbij "de voormalige eigenaar van genoemde minderjarigen voorrang zal hebben, wanneer hij of zij naar het oordeel van de rechtbank een geschikt persoon voor dat doel wordt geacht".[38] Gesteund door rechterlijke autoriteit en gepresenteerd als bescherming en opleiding, kon de vroegere meester zijn gezagsverhouding tot de voormalige slaaf aldus onder een nieuwe juridische vorm continueren. De wet richtte zich op wezen of op kinderen van wie de ouder(s) niet over voldoende middelen beschikten of weigerden in hun onderhoud te voorzien, maar in de praktijk ging het vaak om kinderen van wie de rechtbank de ouders eenvoudigweg onbekwaam verklaarde. Ouders hadden weinig tot geen zeggenschap, en veel kinderen werkten jarenlang gedwongen, vaak onbetaald of voor een minimale vergoeding, zogenaamd om een ambacht te leren.

Bovendien stelde de wetgever in Mississippi dat "indien een leerling-arbeider zonder toestemming van zijn of haar meester of meesteres de dienst verlaat, het die meester of meesteres is toegestaan hem of haar te achtervolgen en

opnieuw in bezit te nemen, en hem of haar voor te leiden voor een vrederechter van het graafschap, wiens plicht het zal zijn de betreffende leerling-arbeider terug te verwijzen naar de dienst van zijn of haar meester of meesteres".[39] De wet stelde ook het weglokken van een leerling-arbeider bij zijn of haar meester strafbaar, evenals iedere vorm van hulp, tewerkstelling, verzorging of het verstrekken van alcohol zonder diens schriftelijke toestemming. Hoewel de leerlingschapswetgeving van Mississippi expliciet van toepassing was op zwarte minderjarigen ("*as relates to Freedman, Free Negroes, and Mulattoes*") vinden we die inperking niet in de wetgeving van bijvoorbeeld Alabama en Kentucky. Desondanks herkennen we daar dezelfde kernregels als in Mississippi: het tijdelijk overdragen van verantwoordelijkheid en controle over een persoon aan een derde wanneer de ouder daartoe niet in staat is geacht, het terughalen van de weggelopen leerling-arbeider, en het recht van de meester om eventueel (gematigde) lijfstraffen toe te passen.

Conclusie

Als we ons beperken tot de vraag of en in hoeverre Kant racistisch is, dan leren we maar weinig over racisme en hoe dit zich in de geschiedenis manifesteert en ontwikkelt. Terloops wijst Van Erp in zijn essay nog wel op "allerlei soorten van verborgen racisme".[40] Maar welke zijn die precies? Deze vraag vereist een meer diepgravende filosofische analyse maar die blijft in Van Erps tekst helaas achterwege. In deze bijdrage onderzoek ik hoe racisme niet louter een kwestie van individuele overtuigingen is maar ook verankerd zit in juridische regelingen, institutionele praktijken en maatschappelijke verhoudingen die ongelijkheid structureel voortbrengen en reproduceren, eventueel zonder expliciete verwijzing naar ras. Ik heb niet willen betogen dat Kant de besproken wetten in de Verenigde Staten zou hebben goedgekeurd. De verbinding met Kant loopt niet via intentie, maar via juridische structuur. Kants rechtsfilosofie biedt een conceptueel kader waarin gedwongen arbeid, gelegitimeerd door straf, zorg en opvoeding, verenigbaar is met het formele behoud van persoon-zijn. Soortgelijke redeneringen maakten na de afschaffing van de slavernij nieuwe vormen van gedwongen arbeid juridisch mogelijk, zoals *convict leasing*, kettingarbeid (*chain gangs*) en strafrechtelijke handhaving van arbeidscontracten. Hoewel zij juridisch verschilden van bezitsslavernij, functioneerden zij in de praktijk als mechanismen om arbeid onder dwang te organiseren.

Filosofen zouden zich meer moeten richten op de historische wortels van racisme en de blijvende invloed op moderne maatschappelijke structuren. De Amerikaanse socioloog en filosoof W.E.B. Du Bois (1868-1963) heeft al opgemerkt dat in de periode na de burgeroorlog de "belangrijkste en meest onderdrukkende wetten die met betrekking tot landloperij en leerlingschap waren. Soms waren zij in het bijzonder op negers van toepassing; in andere gevallen

waren zij in algemene bewoordingen opgesteld maar klaarblijkelijk bedoeld om te passen bij de toestand van de neger en om in het bijzonder met betrekking tot negers te worden gehandhaafd."[41] Hoewel de besproken wetten in sommige staten in neutrale termen waren geformuleerd, sloten zij nauw aan bij de positie waarin voormalige slaven zich bevonden. In dit artikel hebben we gezien hoe wetten bijdroegen aan het voortbestaan van slavernij onder een andere naam. Door werkloosheid, gebrek aan vaste woonplaats of het ontbreken van bestaansmiddelen strafbaar te stellen, criminaliseerden landloperijwetten bestaansvormen die voor vrijgelatenen vaak onvermijdelijk waren. Daarenboven legitimeerden leerlingschapswetten de hernieuwde arbeidsbinding van zwarte kinderen onder het mom van zorg en opvoeding, vaak met een expliciete voorkeur voor voormalige slavenhouders. Samen maakten deze wetten het mogelijk om gedwongen arbeid en afhankelijkheid juridisch te continueren zonder formeel van slavernij te spreken, waardoor raciale hiërarchieën in een nieuwe, wettelijk gesanctioneerde vorm bestendigd bleven.

Het is geen toeval dat de Amerikaanse advocate en burgerrechtenactiviste Michelle Alexander in haar bespreking van het huidige gevangenissysteem in de Verenigde Staten ingaat op de uitzonderingsclausule in het Dertiende Amendement. Haar boek laat zien hoe het gevangenissysteem in de Verenigde Staten, met de hoogste incarceratiegraad ter wereld, functioneert als een voortzetting van eerdere regimes van raciale onderdrukking. In de inleiding van haar boek vermeldt Alexander al: "Wat er veranderd is sinds de ineenstorting van *Jim Crow* heeft minder te maken met de basisstructuur van onze samenleving dan met de taal die we gebruiken om haar te rechtvaardigen. In het tijdperk van kleurenblindheid is het niet langer maatschappelijk geoorloofd om ras expliciet te gebruiken als rechtvaardiging voor discriminatie, uitsluiting en sociale minachting. Dus doen we dat niet. In plaats daarvan gebruiken we ons strafrechtsysteem om mensen van kleur als 'criminelen' te bestempelen en hen vervolgens te onderwerpen aan alle praktijken waarvan we beweerden dat we ze achter ons hadden gelaten."[42] De huidige samenleving doet alsof ras geen rol speelt ("*colorblindness*") maar in werkelijkheid reproduceert het strafrechtsysteem structurele vormen van raciale onderdrukking: "De ongelukkige realiteit waarmee we geconfronteerd worden, is dat racisme zich niet alleen manifesteert in individuele houdingen en stereotypen, maar ook in de basisstructuur van de samenleving. Academici hebben ingewikkelde theorieën en ontoegankelijk jargon ontwikkeld om te beschrijven wat tegenwoordig 'structureel racisme' wordt genoemd, maar het concept zelf is tamelijk eenvoudig."[43] Structureel racisme wordt gedefinieerd als de wetten, beleidsmaatregelen en diepgewortelde normen die leiden tot de reproductie van raciale ongelijkheid binnen verschillende maatschappelijke systemen, waaronder de gezondheidszorg, het onderwijs en het strafrecht.[44]

Anders dan Paul Guyer beweert,[45] kunnen we in ieder geval niet stellen dat Kant zich tegen lijfeigenschap heeft verzet. We kunnen er natuurlijk wel voor

kiezen om de in dit artikel besproken passages uit Kants werk te negeren; we kunnen eventueel stellen dat die niet het hart van Kants filosofie raken. Maar miskennen we niet een reëel probleem als we ervoor kiezen om die passages en thema's te negeren of te bagatelliseren? In dit artikel heb ik niet willen betogen dat we Kant verantwoordelijk moeten houden voor beslissingen die decennia na zijn dood in de Verenigde Staten zijn genomen. Mijn punt is daarentegen dat commentatoren die in Kants werk het antwoord op racisme menen te vinden blind zijn voor het feit dat racisme zich niet beperkt tot persoonlijke overtuigingen, vooroordelen of meningen. Racisme kent niet één enkele vorm, maar verschillende gedaanten die vaak naast elkaar bestaan en elkaar zelfs kunnen versterken, waardoor het zich onttrekt aan vaste begrippenkaders en eenduidige classificaties. Alleen door voortdurend alert te blijven op de uiteenlopende manieren waarop ongelijkheid en uitsluiting gestalte krijgen, kan antiracisme van enige betekenis zijn.

Noten:

1 United States Congress, *The Congressional Globe*, 38th Congress, 1st Session, June 9, Washington D.C., John C. Rives, 1864, p. 2800.

2 Du Bois W.E.B., *Black Reconstruction in America: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America*, *1860–1880*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1935, p. 30.

3 Van Erp H., 'Zwart en wit in het licht van de rede, over Kant en racisme', in: *Filosofie & Praktijk*, 41 (2020) 4, p. 44-57.

4 Huaping Lu-Adler laat echter overtuigend zien dat er voor Kant helemaal geen sprake is van een contradictie tussen een universele ethiek en zijn ideeën over rassen (Lu-Adler H., *Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere*, New York, Oxford University Press, 2023, p. 43-54).

5 In de oorspronkelijke bron wordt hier een term gebruikt die in hedendaags taalgebruik als uiterst kwetsend en racistisch wordt ervaren. Om historische redenen is deze term in de vertaling weergegeven zoals zij in de brontekst voorkomt. Dit geldt eveneens voor alle volgende plaatsen waar dezelfde term verschijnt. Het gebruik ervan weerspiegelt uitsluitend het taalgebruik van de historische auteur.

6 Kant I., *Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden*, in *Kants gesammelte Schriften*, band 23, Berlin, Walter de Gruyter, 1955, p. 174.

7 Kleingeld P. 'Kant's Second Thoughts on Race', in: *The Philosophical Quarterly* 57 (2007), p. 587.

8 Kant I., *Zum ewigen Frieden*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, band 8, Berlin, De Gruyter, 1928, 358; Kant I., *Naar de eeuwige vrede*, vert. Th. Mertens en E. van Elden, Amsterdam, Boom, 2021, 78. Kleingeld schrijft elders nog wel: "Wat hij met een 'recht op gastvrijheid' bedoelt, is het recht om omgang te verzoeken, dat wil zeggen: het recht zich aan te bieden en contact of toegang te vragen zonder als vijand te worden behandeld. Het omvat geen recht op binnenkomst, behalve

wanneer het weigeren daarvan tot iemands 'ondergang' zou leiden." (Kleingeld P., 'Kant's Moral and Political Cosmopolitanism', in: *Philosophy Compass* 11 (2016) 1, p. 18)
9 Lu-Adler H., 'Slavery and Kant's Doctrine of Right', in: *History of Modern Philosophy* 6 (2025) 2, p. 7.
10 Robert Bernasconi betoogt dat Kants afwijzing van de slavenhandel nog geen afwijzing van de slavernij hoeft te impliceren (Bernasconi R., 'Kant's Third Thoughts on Race', in: Elden S. en E. Mendieta (red.), *Reading Kant's Geography*, New York, SUNY, 2011, p. 303).
11 U.S. Const. amend. XIII (1865).
12 Mertens Th. en P. H. van Kempen, 'Immanuel Kant en onrechtmatige vormen van arbeid: Over mensenrechten, het privaatrechtelijk contract en strafrechtelijke arbeidsverboden', in: Laagland F. (red.), *Verburg: Geciteerd en besproken - Liber Amicorum prof. mr. L.G. Verburg*, Deventer, Wolters Kluwer, 2021, p. 258.
13 Lu-Adler H., 'Kant and Slavery – Or Why He Never Became a Racial Egalitarian', in *Critical Philosophy of Race* 10 (2022), p. 263-294; Jorati J., *Slavery and Race: Philosophical Debates in the Eighteenth Century*, New York, Oxford University Press, 2024, p. 280-307.
14 Govedarica J. en S. Roljić, 'Critical Assessment of the Kleingeld–Bernasconi Debate: On Kant's Racism', in: *Con-textos kantianos* 20 (2024), p. 82.
15 Kant I., *Zum ewigen Frieden*, p. 359; Kant I., *Naar de eeuwige vrede*, p. 81.
16 Kleingeld P., 'Anti-Racism and Kant Scholarship: A Critical Notice of Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere, by Huaping Lu-Adler', in: *Mind* 535 (2024), p. 12.
17 Lu-Adler H., 'Kant, Racism, and the Demands of Antiracism: A Critical Response to Pauline Kleingeld's 'Critical Notice', in: *Critical Philosophy of Race* 13 (2025) 2, p. 201.
18 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, band 6, Berlin, De Gruyter, 1914, p. 331; Kant I., *Metafysica van de zeden*, Amsterdam, Boom, 2025, p. 165.
19 Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, band 5, Berlin, De Gruyter, 1913, p. 37; Kant I., *Kritiek van de praktische rede*, vertaald door J. Veenbaas en W. Visser, Amsterdam, Boom, 2006, p. 80.
20 Van Erp H., 'Kant en Hegel over straf als vergelding', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 78. 4 (2016), p. 741–775.
21 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 330; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 164.
22 Zie Schönecker D., 'Verlieren Verbrecher ihre Würde? Zur Analyse einer brisanten Stelle in Kants Rechtslehre (RL 329–30)', in: *Journal of the History of Philosophy* 59 (2021) 4, p. 620.
23 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 331; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 166.

24 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 362-363; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 192.
25 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 349; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 179.
26 Moore F., *Travels into the Inland Parts of Africa: Containing a Description of the Several Nations for the Space of Six Hundred Miles up the River Gambia*, Londen, Edward Cave, 1738, p. 42.
27 Clarkson Th., *An Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*, London, J. Phillips 1786, p. 45-46.
28 McKaye J., *The Mastership and Its Fruits: The Emancipated Slave Face to Face with His Old Master*, New York, Wm. C. Bryant & Co., 1864, p. 23.
29 United States Congress, *Report of the Joint Committee on Reconstruction, at the First Session, Thirty-Ninth Congress*, Washington, DC, Government Printing Office, 1866, p. 67.
30 *The Parliamentary Debates*, volume 19, London, T. C. Hansard, 1833, p. 1062.
31 *The Parliamentary Debates*, volume 23, London, T. C. Hansard, 1836, p. 485-486.
32 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 359; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 189.
33 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 278; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 111.
34 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 282; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 115.
35 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 284; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 117.
36 Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, p. 283; Kant I., *Metafysica van de zeden*, p. 117.
37 Bergk J. A., *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe*, Leipzig, Wilhelm Heinsius, 1797, p. 148–149.
38 Mississippi Legislature, *Laws of the State of Mississippi, Passed at a Regular Session of the Mississippi Legislature; Held in the City of Jackson, October, November, and December 1865*, Jackson, J. J. Shannon & Co., State Printer, 1866, p. 87.
39 Mississippi Legislature, *Laws of the State of Mississippi*, p. 88.
40 Van Erp H., 'Zwart en wit in het licht van de rede, over Kant en racisme', p. 54.
41 Du Bois W. E. B., *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1880*, p. 173.
42 Alexander M., *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York, The New Press, 2010, p. 2.

43 Alexander M., *The New Jim Crow*, p. 228.
44 Ray V., *On Critical Race Theory: Why It Matters and Why You Should Care*, New York, Random House, 2022, p. 17-47.
45 Guyer P., *Kant*, London, Routledge, 2006, p. 279.

Recensies

INERTIA, RESISTANCE, REVOLUTION

Zantvoort Bart, *Inertia, Resistance, Revolution: Hegel and the Logic of History*, Leiden, Brill, 296 p., ISBN 9783846769694, € 116,90.

In *Inertia, Resistance, Revolution: Hegel and the Logic of History* geeft Bart Zantvoort een eerste, diepgaande analyse van het begrip inertie in G.W.F. Hegels (1770-1831) filosofie. Het boek vertrekt vanuit de vraag wat het betekent dat een proces inertie, weerstand of wrijving heeft. Hoe is het mogelijk dat een ontwikkeling telkens leidt tot schijnbaar stabiele momenten die zichzelf vervolgens opheffen en plaatsmaken voor een nieuwe stabiliteit? Zijn deze momenten van inertie eigen aan elke ontwikkeling, of zijn ze verstoringen van buitenaf? Zantvoort toont hoe deze vraag als een rode draad doorheen Hegels oeuvre loopt. Is Hegel immers niet dé filosoof die de wereld beschrijft als een frictieloze, onophoudelijke ontwikkeling van het Idee? Zantvoort zijn antwoord is duidelijk en gaat hier recht tegenin: inertie is, althans bij Hegel, inherent en noodzakelijk aan alle individuele, sociaalhistorische en logische processen.

Inhoudelijk beargumenteert Zantvoort deze these in twee grote delen. In deel één onderzoekt Zantvoort momenten van inertie in teksten van Hegel over *individuele* processen (hoofdstuk 1), *sociaalhistorische processen* (hoofdstuk 2) en de wijze waarop de notie 'equilibrium' hier licht op kan werpen (hoofdstuk 3). In deel twee onderzoekt Zantvoort op welke manier inertie werkzaam is in Hegels *logica*, de *Wissenschaft der Logik*. Hij begint deel twee met een interventie in een centraal debat over Hegels logica (hoofdstuk 4), vervolgens geeft hij een interpretatie van de drie delen van de logica; de zijns-, wezens- en begripsleer (hoofdstuk 5,6,7), om te eindigen met een algemene conclusie over inertie in Hegels filosofie.

Hieruit blijkt onmiddellijk hoe breed de omvang van dit boek is: Zantvoort interpreteert nagenoeg de meeste van Hegels hoofdwerken, gaande van de *Wetenschap van de Logica* tot de *Fenomenologie van de Geest* en de *Hoofdlijnen van de Rechtsfilosofie*, en wisselt dit af met dialogen tussen Hegel en verscheidene denkers als J. Derrida en J.-J. Rousseau, M. Foucault en D. Ricardo, K. Marx en anderen. Bovendien engageert Zantvoort met een breed scala aan secundaire literatuur en positioneert hij zijn interpretatie van Hegels logica tussen uiteenlopende interpretaties van, onder andere, Robert Pippin, Stephen Houlgate, Robert Brandom, Slavoj Žižek en Adrian Johnston.

Methodologisch gezien meent Zantvoort voort te bouwen op een divers scala aan auteurs die Hegel "*against the grain*" lezen, o.a. de Ljubljana-school met denkers als Slavoj Žižek. De notie van "against the grain" kunnen we, vanuit

een extern perspectief, op drie niveaus terugvinden in dit boek. Ten eerste meent Zantvoort in te gaan tegen Hegels eigen tendens om ontwikkeling soms voor te stellen als frictieloos, of op zijn minst gericht op een frictieloosheid. (234) Ten tweede meent hij, zoals hieronder beschreven, een kritiek te leveren op de klassieke vooronderstelling dat Hegels logica *zuiver* is in secundaire literatuur hierover. Ten derde gaat Zantvoort in tegen heersende stereotypen over Hegels filosofie als een totalitair, frictieloos systeem. (251)

In het algemeen blinkt dit boek uit in zijn keuze voor het onderwerp, een onderwerp dat voorlopig weinig tot niet onderzocht is. Bovendien werkt Zantvoort dit uit op een breed niveau, waardoor het uitnodigt om Hegels filosofie als een geheel te lezen dat steeds in dialoog gebracht moet worden met andere denkers. Zodanig leest het niet alleen als een exegese, maar als een pleidooi om kritisch te blijven voor Hegel, vanuit Hegel, en de hardnekkige vooronderstellingen die rond hem blijven hangen.

Toch moeten er enkele kanttekeningen gemaakt worden. Meer specifiek loont het om iets langer stil te staan bij hoofdstuk vier, het meest centrale en provocatieve deel van het boek. Niet toevallig is dit ook hét deel waar Zantvoort niet louter exegetisch werkt, maar in dialoog gaat met een secundair debat. Hoofdstuk vier opent deel twee en stelt hiermee de vraag naar inertie in Hegels logica. Waar de lezer een alledaagse vertrouwdheid kan verwachten met voorbeelden van inertie in individuele en sociaalhistorische processen – denk bijvoorbeeld aan gewoontes of momenten met weinig maatschappelijke verandering – is dit minder vanzelfsprekend voor Hegels logica. De logica is immers notoir voor het voorstellen van een zogenaamd 'frictieloze' ontwikkeling van zuivere gedachten. Hoe is inertie hierin mogelijk, laat staan noodzakelijk?

Zantvoort opent het hoofdstuk met een introductie tot één van dé klassieke, hedendaagse debatten over de logica. Enerzijds zijn er auteurs zoals Robert Pippin die menen dat Hegels logica als een transcendentaal, kantiaans en voornamelijk epistemologisch project begrepen moet worden, anderzijds menen denkers als Stephen Houlgate dat de logica een ontologische studie naar het zijn is. Zantvoort nuanceert dit debat door te tonen hoe beide kanten een gedeelde en verzwegen premisse hebben: ze gaan akkoord over het feit dat de logica *zuivere* gedachten bevat. De discussie gaat niet over de zuiverheid van de logica, maar het al dan niet metafysische of epistemologische statuut van die zuiverheid. Zantvoort wil dit debat herzien door deze twee posities samen te nemen, te bekritiseren en contrasteren met de interpretatie die erkent dat Hegel een zuivere logica als *doel* heeft, maar hier ultiem in *faalt*. Hij meent hier (gedeeltelijk) steun voor te vinden in interpretaties die recent ontwikkeld zijn in en rond de Ljubljanaschool van, onder andere, Slavoj Žižek, Frank Ruda, Rebecca Comay en Adrian Johnston. (158)

Meer specifiek maakt Zantvoort, onder andere, twee cruciale argumenten. Ten eerste stelt Zantvoort – zich richtend op Pippin en Houlgate – dat de logica niet *zuiver* is, waarmee hij bedoelt dat het inherent verbonden is met de

"*contingent material reality*" (135), soms ook benoemd als de "*material, linguistic or psychological preconditions*" van de logica. (138) Deze inherente verbinding is niet extern of contingent, maar bovenal *"constitutive*" voor het verloop van de logica. (150) De noodzakelijkheid van de logica zit dus *niet* in een "*a priori*" ontwikkeling, maar in de relatie van de logica tot de ervaring en empirische begrippen. (150) Hij beroept zich hiervoor op een aantal zaken. De belangrijkste zijn de cirkelvormige structuur van de logica waarbij de logica zichzelf retroactief grondt (148, 222), en anderzijds de idee dat Hegels logica bestaat uit abstracties van de empirie (157). Bovendien stelt Zantvoort dat dit zich toont in twee noodzakelijke, doch empirische fenomenen: (a) Hegels gebruik van voorbeelden om iets te verhelderen (151), en (b) de introductie van categorieën in de logica nog voor ze werkelijk aan bod komen (147). Ten tweede stelt Zantvoort dat Pippin de lijn tussen de logica en de *Realphilosophie* niet voldoende scherp trekt. Omdat de logica zich net als de *Realphilosophie* beroept op de ervaring, kan de zogenaamde zuiverheid van de logica geen criterium zijn om beide te onderscheiden. (157)

Op basis van bovenstaande stellingen, voornamelijk uit hoofdstuk vier, verwacht de lezer dat Zantvoort ons in het verdere verloop van het boek door de logica zal leiden om te tonen hoe zulke empirische regressies noodzakelijk zijn voor het verloop ervan. In lijn met zijn eigen lezing zou Zantvoort enerzijds een empirisch voorbeeld van Hegel zelf moeten geven dat strikt noodzakelijk is voor de opeenvolging van de categorieën, of hij zou een voorbeeld moeten geven van een overgang die enkel en alleen verklaard kan worden door te verwijzen naar een latere categorie, of dit nu uit de logica of de *Realphilosophie* komt. Een andere strategie zou zijn om Houlgate of Pippin hun interpretaties van de logica, die strikt zuiver menen te zijn, te ontkrachten door te wijzen op een foutieve overgang in hun interpretaties.

Jammer genoeg blijft de lezer hier op zijn honger zitten. Zantvoort gaat bijzonder snel door de logica en toont ons geen van beide zaken. Meer zelfs, dé passage waar de meeste critici van de idee van een 'zuivere logica' op focussen, de overgang van zijn-niets-worden-bepaald zijn, laat Zantvoort links liggen. Zantvoort vat dit kort samen, gaat niet in op een mogelijke empirische regressie via voorbeelden of latere categorieën en verwijst zelfs positief naar de 'zuivere' interpretatie van Houlgate vooraleer hij verder gaat. (176) Bovendien stelt Zantvoort expliciet dat het de contradicties in een concept zijn die "the development of the rest of *Logic*" voortdrijven ("drive"), eerder dan een spanning tussen deze categorieën en een "contingent material reality". (178) Een ander voorbeeld betreft de overgang van de categorie 'iets' en 'ander', die Zantvoort strikt immanent noemt en dus niet bepaald door iets "from the outside". Later noemt hij dit nogmaals een "immanent, logically necessary development". (185) Eén van de weinige plaatsen waar een uitzondering op de zuiverheid gesuggereerd wordt, is de bespreking van de *maat* wanneer hij vermeldt dat Hegel het begrip 'grond' – een begrip dat slechts in de wezensleer verschijnt – gebruikt

om iets uit te leggen in de zijnsleer. (193-4) Echter, hij beargumenteert niet dat deze vermelding noodzakelijk is, noch meent hij ergens de 'zuivere' overgangen van Houlgate en Pippin te ontkrachten. Bovendien gaat Zantvoort niet in op het feit dat Houlgate erkent dat Hegels logica een cirkel vormt, voorbeelden heeft, categorieën anticipeert en bovenal een hele reeks empirische, historische vooronderstellingen kent. Het is jammer dat er op geen van deze elementen wordt ingegaan, zeker omdat dit zo'n centraal, vernieuwend en complex aspect van het boek vormt.

Wat Zantvoort wel doet, is tonen hoe de Logica bestaat uit een categoriale ontwikkeling die constant inerte momenten creëert en terug opheft. Bijvoorbeeld, door te tonen hoe 'bepaald zijn' in de zijnsleer inertie bevat (178-181), of hoe middelen in een teleologisch proces noodzakelijkerwijze vergaan door frictie. (254) Echter, deze inherente frictie sluit de zuiverheid van de logica niet noodzakelijk uit. Zantvoort vooronderstelt dat de 'zuiverheid' en 'frictieloosheid/inertieloosheid/…' van de logica op dezelfde as zitten. Zo schrijft hij op pag. 259: "*If we take the critique of purity, developed here in terms of friction* […]" Bijgevolg wekt Zantvoort de suggestie dat we de onzuiverheid van de logica kunnen aantonen door te wijzen op momenten van inertie. Het is precies dit punt dat meer argumentatie vereist, zeker gezien Hegels tekst het tegendeel suggereert. Zo ontstaat bijvoorbeeld in het prille begin van de logica de eenheid van 'vergaan' en 'ontstaan', typisch aan inerte momenten, terwijl dit, volgens Hegel, toch zuiver volgt uit de categorie van het zuivere zijn.

Dit stelt echter niet de analyse van inertie als zodanig in vraag, veeleer nodigt het uit tot een uitgebreidere dialoog met enerzijds de interpretaties van Pippin en Houlgate, anderzijds de lacaniaanse 'tegendraadse' lezingen van Hegel uit de Ljubljanaschool. Hierin staan voornamelijk Zantvoorts methodologische overwegingen op het spel. Als namelijk blijkt dat de zuiverheid van de logica de inertie niet in de weg staat, dan is het een open vraag hoe het boek precies relateert aan het statuut van een al dan niet Ljubljanageïnspireerde "against the grain" lezing.

Bovenal is dit een bijzonder rijk boek, gevuld met talloze inzichten, passages, dialogen en algemene reflecties over de waarde van Hegels filosofie. Het gaat de confrontatie tussen theoretische exegese en politieke reflectie niet uit de weg en probeert zo Hegel telkens opnieuw te actualiseren. Alleen al hierom kan ik dit boek aanraden aan iedereen die geboeid is door Hegel en de eeuwige flux van alles wat ontstaat en vergaat.

Iben BOLLAERT (Gent)

ECOLOGISCHE IDENTITEIT: HET HERDENKEN VAN HET SUBJECT IN DE ECOLOGISCHE CRISIS

Plumwood Val, *De ervaring prooi te zijn*, uit het Engels vert. d. Crombez T., Borgerhout, Uitgeverij Letterwerk, 2024, ISBN 9789464943535, € 24,99.

Val Plumwood stond in 1983 oog in oog met een krokodil. In een Canadese kano, op de wateren van de East Alligator Lagoon in Zuid-Australië, slaat ze een verkeerde arm van de rivier in, wordt ze aangevallen en bijna gedood. Tien jaar later, na een periode van herstel en reflecties, schrijft ze deze ervaring neer in twee essays, *Human vulnerability and the experience of being prey* (1995) en *Meeting the predator* (1996), die samengebundeld zijn onder de Nederlandse uitgave *De ervaring prooi te zijn* (2024). In het eerste essay beschrijft ze in detail haar kanotocht in Kakadu National Park en reflecteert ze op de representatie van de media en de confrontatie met haar menselijke kwetsbaarheid. In het tweede essay weeft ze hier filosofisch op verder en herdenkt ze de mens als voedsel en ecologisch subject.

De blik van het krokodillenoog, als een kritisch oog, creëert een opening om te kunnen spreken en denken (46) – of eerder, her-denken. Plumwood neemt deze ervaring als een startpunt van filosoferen. De ervaring prooi te zijn, de bijnadoodervaring en het inzicht dat we sterfelijk en kwetsbaar zijn, laat bepaalde denkkaders en subjectstructuren van de dominante westerse cultuur wankelen. Plumwoods essays zetten aan tot de verandering van heersende interpretaties van voedsel, de dood en menszijn. Dit herdenken draagt het potentieel in zich om tot een notie van ecologische identiteit te komen waar de mens deel is van de aardse gemeenschap (47). Het subject als een ecologisch subject zou bovendien een potentieel antwoord kunnen vormen op de ecologische crisis waar we allen oog in oog mee staan.

De ontmoeting met de krokodil was voor Plumwood niet enkel een fysiek trauma, maar een filosofisch portaal. Het bood haar toegang tot een “parallel universum” met regels die haaks staan op wat wij als *normaal* beschouwen: het universum van de voedselketen (41). In deze realiteit is de mens niet de onaantastbare toeschouwer, maar een kwetsbaar, eetbaar en dierlijk wezen (33). Plumwood verbindt zich op deze manier met de agenda van feministische filosofen en dekoloniale denkers: haar ervaring opent de mogelijkheid tot alternatieve epistemologieën of interpretatieve kaders die onze relatie met de werkelijkheid herdefiniëren en de dominante verhalen over de menselijke uitzonderlijkheid doorbreken.

Dit herdenken vindt in het bijzonder plaats binnen de traditie van het

ecofeminisme, de stroming waarin Plumwood een sleutelfiguur is. Het ecofeminisme theoretiseert hoe vrouwen en de natuur onderhevig zijn aan eenzelfde logica van dominantie, namelijk de uitbuiting, exploitatie en onderdrukking door patriarchale en kapitalistische denkkaders en systemen (zie bv. *Ecofeminism* van Mies en Shiva, 1993). Plumwood beschrijft, bijvoorbeeld, hoe de media de aanval van de krokodil "vermannelijken." De aanval werd beschreven als heroïsch en de krokodil groter dan hij werkelijk was, zodat de gebeurtenis leek op een sadistische verkrachting. Het was, met andere woorden, moeilijk te geloven dat vrouwen zelfredzaam en bekwaam kunnen zijn in de wildernis (in tegenstelling tot tegenverhalen zoals Clarissa Pinkola Estés' *Women Who Run with the Wolves*, 1989). Plumwood noemt dit het kapitalistische patriarchaat en onderzoekt in het bijzonder de relatie tussen mens en natuur, man en vrouw, maar deze relatie is ook koloniaal. Filosofen, waaronder Nancy Tuana, Olúfẹ́mi Táíwò en Kyle Whyte, hebben de expliciete relatie tussen kolonialisme, ecologische onderdrukking en de onderdrukking van Inheemse mensen en etnische anderen onderzocht. Naomi Ortiz (2023) beschrijft in *Rituals for Climate Change: A Crip Struggle for Ecojustice* hoe eenzelfde logica van geweld wordt ervaren door mensen met een beperking.

Het ecofeminisme bekritiseert het dominante westerse kader dat geworteld is in het cartesiaanse dualisme, waarin de geest wordt gescheiden van het lichaam, de mens van de natuur, de rede van de emoties, en de man van de vrouw. De aanval van de krokodil vormt een directe bedreiging voor dit dualistische denken en representeert een ervaringsdimensie die we zijn kwijtgeraakt: "Met het verdwijnen van de ervaring prooi te zijn, verdwijnt ook iets essentieels dat deze ervaring ons kan leren over de kracht en de weerbarstigheid van de natuur en over de waanideeën van de menselijke arrogantie" (28). Met andere woorden, wat wij als "normale ervaring" beschouwen blijkt een collectieve illusie te zijn. Zo schrijft Plumwood: "De voor mij nieuwe en brute wereld waarin ik een prooi was, was in feite de onvermoede, echte realiteit" (37).

De ervaring prooi te zijn, onthult het dominante mensbeeld van een onoverwinnelijk en onkwetsbaar subject (namelijk, gevormd naar het beeld van God): de jager die nooit ten prooi valt. Wanneer we echter letterlijk vlees worden voor een ander, vervallen onze concepten van het onoverwinnelijke zelf en de onmogelijkheid van de dood: "De dood tussen de kaken van een krokodil versterkt deze verboden grensoverschrijdingen door de ontbinding van het lichaam te koppelen aan de actieve overwinning van het dier op de menselijke soort" (25-26). De idee van onze onsterfelijkheid, die door onze technologische maatschappij gevoed wordt om ons zo lang mogelijk in leven te houden, vervaagt. Zelfs bij het dood zijn worden we in een kist onder de grond geplaatst om te vermijden dat "het westerse lichaam voedsel wordt voor andere soorten" (51). De "verboden overschrijding" vindt plaats wanneer de tanden van het roofdier de menselijke dierlijkheid bevestigen. Plumwood suggereert zelfs dat de motieven van de krokodil politiek van aard zouden kunnen zijn, als een reactie op de mens

die als soort de grootste bedreiging vormt voor zijn leefgebied (26). Door onszelf weer als onderdeel van de dierlijke orde te zien – als "vlees" en potentieel deel van het feestmaal – worden we geconfronteerd met de rauwe realiteit van onze belichaming (43).

Het dualistische denken, dat de superioriteit van de mens over de planeet rechtvaardigt (46), ligt niet alleen aan de oorsprong van de huidige klimaatcrisis, maar is ook onvruchtbaar om tot klimaatrechtvaardigheid en effectieve klimaatactie te komen. Dit denkbeeld legitimeert de exploitatie van de natuur, en leidt tot de ontkenning van de niet-menselijke natuur als onderdeel van de ethische orde (45). Plumwood exploreert niet wat de uitsluiting uit de morele orde zou kunnen betekenen. Ik denk echter dat dit in de buurt komt van wat feministische filosoof Nancy Tuana omschrijft als "ecologische onverschilligheid": "the disposition of seeing animals, plants, and/or ecosystems of which they are part as resources for human consumption and enjoyment – usable, fungible, disposable, without intrinsic worth or standing" (zie *Racial Climates, Ecological Indifference*, 2023, 19). Het incorporeren van de natuur en dieren in de ethische orde zoals Plumwood suggereert, zou aanzetten tot het verstoren van onze gewoonten en overtuigingen, en het creëren van alternatieve denkkaders, relaties en subjectstructuren om tot een nieuwe ecologische wereldorde te komen.

Plumwood spoort voornamelijk aan tot het herdenken van het menselijke subject als een "ecologisch subject" (46-47). Deze transformatie berust op twee taken: het positioneren van het menselijke leven in ecologische termen, en het positioneren van niet-menselijk leven in ethische termen (45). Met andere woorden, het ecologische subject is belichaamd, dierlijk en staat in relatie tot de niet-menselijke wereld. Plumwood pleit voor een "ecologisch animalisme," wat staat voor wederkerigheid tussen mens en dier en gelijkheid in het voedselweb (50). Dit is een ecologisch-democratische houding voor de herstructurering van de wereldorde (46): een aardse gemeenschap gebaseerd op radicale gelijkheid, wederkerigheid en zorg (52). Ze stelt handelingen van continuïteit voor, met en door de aarde: "Door het leven te zien als een cirkel, als een geschenk van een gemeenschap van voorouders, kunnen we de dood zien als recycling" (54). Plumwood opent hiermee de mogelijkheid onze identiteit als een ecologische identiteit te herdenken, maar laat concrete uitwerkingen achterwege. Denkers na Plumwood verbeelden en beschrijven actief nieuwe subject- en relatiestructuren. Donna Haraway, bijvoorbeeld, herdenkt de mens als humus. Robin Wall Kimmerer leert van de krentenboom over ecologische economische systemen. Alexis Pauline Gumbs beschouwt zeezoogdieren als leermeesters over hoe in relatie te staan met elkaar en de wereld.

Plumwoods schrijven vertrok van een geleefde ervaring en leidde tot een scherpe analyse over de illusie van het cartesiaanse dualisme en het geweld van dit wereldbeeld tegen de niet-menselijke natuur, vrouwen en minderheidsgroepen. Haar denken heeft een belangrijke bijdrage geleverd in de

voortdurende ontwikkeling van feministische filosofie, en is deel van de ontelbare tegenverhalen die, gezien de ecologische crisis, vandaag meer nodig zijn dan ooit.

Sapna KUMAR (BERN)

***

VOOR IEDER WAT WAARS

Wijnberg Rob, *Voor ieder wat waars. Hoe waarheid ons verdeelt en ons weer kan samenbrengen*. Amsterdam, De Correspondent, 2023, 192 p., ISBN 9789493254015, € 22,00.

Misschien was het bestaan van (één) waarheid ooit een realistisch uitgangspunt, of zelfs een vanzelfsprekendheid. Die inhoud kon dan gemeenschappelijk vorm gegeven worden. Het huidige tijdsgewricht, waarin vrijwel alles ter discussie wordt gesteld, zet dit uitgangspunt onder druk. Rob Wijnberg schetst de ontwikkelingen die zijn uitgemond in de huidige periode en presenteert, in een hoopvol betoog, een uitweg uit de individualisering van de waarheid, die zou moeten leiden tot een gedeelde waarheid.

Een centraal thema in het boek is de aard van de waarheid. Terwijl Waarheid (dus met een hoofdletter) in de premoderne tijd, vanaf ongeveer 400 v. Chr., verwees naar een ideale – onveranderlijke – stand van zaken, verbonden met verlossing, stond in de moderne tijd, ongeveer vanaf 1600, het zoeken naar waarheid centraal, waarbij de onveranderlijkheid daarvan niet langer een vanzelfsprekend gegeven was. Voor de postmoderne tijd, die de auteur rond 1950 laat beginnen, is kenmerkend dat waarheid wordt *gecreëerd.* Hier breekt dus een periode aan waarin, nog radicaler dan in de moderne tijd, 'waarheid' wordt geproblematiseerd: deze bestaat niet als zodanig, of 'op zichzelf', maar is, als het gaat om een objectief gegeven, een illusie. Daar komt dan nog de periode vanaf ongeveer 1980 bij, die als de postmoderne consumptietijd wordt geduid.

De auteur doet voor een verklaring van het gestage proces waarin Waarheid is veranderd in (subjectieve) 'waarheid' een beroep op de gestegen welvaart, samenhangend met technologische ontwikkelingen. Het individu als drager van (mensen)rechten deed zijn intrede; de vrijheid van het individu is een

verworvenheid uit de moderne periode. De toegenomen welvaart verwijderde tegelijkertijd de noodzaak op de hoop op Waarheid in de vorm van verlossing, terwijl gebeurtenissen als de wereldoorlogen het vooruitgangsgeloof ondermijnden; de individuele vrijheid leidde ondertussen tot een voor eenieder (zelf) op maat gemaakte 'waarheid'. Daar komt nog bij: "In de postmoderne consumptiemaatschappij van nu wordt waarheid niet gegeven, gevonden of gemaakt, maar *geconsumeerd*." (p. 72). Op dat punt komen de relevante aspecten van de technologie en de welvaart samen; de auteur wijst op de invloed van 'Big Media', waarbij de manier waarop veel informatie inmiddels wordt aangeboden en verwerkt een belangrijk thema is. Het belang van datgene waarop in het begin van het boek wordt gewezen ("Wanneer [waarheid] niet langer wordt gedeeld, wordt ze een kracht die ons tegen elkaar opzet", pag. 9) wordt op deze manier duidelijk.

Het antwoord op de problematiek die de auteur constateert ligt in een oproep die aansluit bij de aard van de mens zoals die wordt gepresenteerd. De mens heeft zich namelijk, met inachtneming van bepaalde kanttekeningen, in de loop van de evolutie tot een sociaal wezen ontwikkeld. In het verlengde van dat punt wordt een pleidooi voor (meer) aandacht voor duurzaamheid, in het kader van het in acht nemen van de belangen op de lange termijn, in het betoog verweven. Zo zou de basis moeten worden gelegd voor een (opnieuw) gedeelde waarheid (161, 166).

Wat de presentatie betreft valt op te merken dat het boek een helder geschreven betoog is dat vlot wordt gelezen; soms wordt naar filosofen, economen en sociologen verwezen, maar specifieke voorkennis is niet nodig om deze verwijzingen te kunnen plaatsen. De auteur heeft het boek dan ook duidelijk geschreven voor een (relatief) groot publiek. In dat licht zijn de verwijzingen, waarbij veelal sprake is van secundaire in plaats van primaire literatuur en geen specifieke paginanummers worden vermeld, niet problematisch.

Bij een evaluatie van de inhoud van het boek is de betekenis van 'waarheid' van belang. De problemen die zich bij de analyse daarvan voordoen moeten onafhankelijk van de hierboven vermelde beschouwing over de verschillende perspectieven op 'waarheid' in de loop der tijd worden geduid, want het gaat nu om het eigen perspectief van de auteur daarop. Hij doet enerzijds een beroep op waarheid in de gebruikelijke betekenis, met een (bepaalde) objectiviteitsclaim (bijvoorbeeld als hij "de objectieve wetenschap, de onafhankelijke rechtspraak en de vrije pers" benoemt als "de bronnen van waarheid" (27)), terwijl hij anderzijds spreekt van waarheid als een "maatschappelijke gemoedstoestand" (10). Het volgende citaat geeft zijn positie misschien het best – en, gegeven het woord 'alleen', het meest accuraat en genuanceerd – weer: "Waarheid gaat […] niet alleen over of iets 'klopt', of iets een 'feit' is, of iemand 'gelijk' heeft – de betekenis die de term tegenwoordig vaak heeft in het dagelijkse taalgebruik. Nee, waarheid is veel meer dan dat. Ze is de bril waardoor een samenleving naar de wereld kijkt." (10).

Het is de vraag of deze duiding van ‘waarheid’ correct is. Deze impliceert (of veronderstelt) dat een samenleving een bepaalde eenheid in overtuigingen vertoont, maar dit is (tegenwoordig) geen realistisch uitgangspunt. Natuurlijk is dit precies het (postmoderne) probleem waarvoor de auteur een alternatief wil bieden, maar een daadwerkelijk gedeelde Waarheid (in de door de auteur beschreven premoderne zin) is niet meer aan de orde en kan vermoedelijk ook niet meer worden gerealiseerd. De auteur wil echter niet per se Waarheid in deze zin realiseren. In plaats daarvan is een gedeelde waarheid (zonder hoofdletter) kennelijk voldoende, in overeenstemming met de fluïde betekenis van ‘waarheid’ die de auteur presenteert. Het aanvaarden van waarheid in deze zin als uitgangspunt betekent echter dat een objectieve standaard wordt opgegeven. Met andere woorden: er wordt dan geen beroep gedaan op waarheid als iets wat ‘op zichzelf’ bestaat. Dit zou temeer problematisch zijn omdat hij een bepaalde objectiviteit, zoals hierboven aangetoond, kennelijk met Waarheid associeert.De eenheid *binnen* de samenleving zou dan toereikend moeten zijn om dit gemis te compenseren, in overeenstemming met de opmerking “De term *samenleving* impliceert zelfs per definitie het bestaan van een waarheid. Samenleven betekent namelijk dat je een werkelijkheid deelt met elkaar.” (31). Afgezien van – zeer – basale gevallen, zoals ‘de som van 1 en 1 is 2’, zijn er echter geen gevallen waarin men een werkelijkheid deelt, althans niet in een vrije samenleving en zolang ‘men’ wordt vereenzelvigd met ‘eenieder’. Daarbij is van belang dat een soort samenleving waartegen bijvoorbeeld Rawls (alsook wellicht de auteur zelf) zich verzet mogelijk is, namelijk een die – slechts – wordt gekenmerkt door een ‘modus vivendi’ (een manier van (samen)leven), waarbij geen beroep wordt gedaan op een sociale eenheid (John Rawls, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 2005 [1993]), Lecture IV, p. 147).

Daarnaast is het de vraag hoe effectief het betoog van de auteur kan zijn. Degenen die het al met hem eens zijn, zullen zich herkennen in datgene wat hij zegt; hen hoeft hij dus niet te overtuigen. Degenen die over datgene wat hij verdedigt echter (zeer) sceptisch zijn, kan hij waarschijnlijk moeilijk of niet bereiken, en met het wegvallen van Waarheid als doel zou de opgave om hen te motiveren opnieuw – gezamenlijk – plaats te nemen in de platoonse grot des te groter worden (al zijn ze daartoe vanuit Plato’s eigen perspectief, waarbij juist een beroep op Waarheid wordt gedaan, nu, ironisch genoeg, natuurlijk juist veroordeeld).

Dit is echter een pragmatische kwestie. In systematisch opzicht is een andere kwestie belangrijker. Het gaat dan om het gegeven dat de auteur *wenselijkheid* lijkt te verwarren met *waarheid*, precies omdat hij niet een beroep doet op een premoderne conceptie van Waarheid en ook niet (of althans niet uitsluitend) op een moderne conceptie van waarheid. De wenselijkheid wordt bevestigd door het gegeven dat waarheid niet als doel maar als middel wordt gepresenteerd. Zo geeft hij aan: “[…] voor een transformatie van die omvang is een idee van vooruitgang nodig dat ons de weg naar voren wijst – een gedeelde

waarheid die ons voorspiegelt hoe de wereld fundamenteel beter kan." (21).

Overigens valt te betogen dat het element 'gedeelde' in het geval van waarheid overbodig is: als het gaat om 'de' (objectieve) waarheid is dat evident (zeker als deze wordt vereenzelvigd met Waarheid) en als het daarom *niet* gaat, is ofwel reeds sprake van een gedeelde waarheid (en dan is de oproep dus om die reden overbodig) ofwel niet (en dan is het de vraag hoe degenen die de 'waarheid' niet delen overgehaald kunnen worden, afgezien van door dwang, in welk geval van iets wat 'gedeeld' wordt geen sprake is).

Datgene wat de auteur betoogt, biedt een basis om bepaalde beslissingen te nemen die leiden tot een wenselijke uitkomst. Dit gegeven biedt echter geen antwoord op de vraag *wie* moet bepalen welke uitkomst wenselijk is; het perspectief biedt geen basis om te kunnen spreken van een gedeelde waarheid, tenzij het volstaat om de waarheid met een *meerderheid* te delen. Uitgaande van een democratische besluitvormingsprocedure is een beroep op de meerderheid voldoende, al mag worden aangenomen dat een zo groot mogelijke instemming steeds wordt beoogd. Simpel gesteld: het is beter om op 90% van de stemmen te kunnen rekenen dan op 51%, waarbij unanimiteit, dus 100%, praktisch uitgesloten is, misschien met uitzondering van gevallen als het reeds genoemde (dus 'de som van 1 en 1 is 2'). Nu valt nog vol te houden dat de meerderheidsopvatting *per definitie* waar is, maar het is, zoals gezegd, de vraag of dit voldoende is om te concluderen tot het bestaan (of zelfs de mogelijkheid) van een *gedeelde* waarheid. Ook zou een dergelijke relativistische opvatting niet stroken met de opvatting van de auteur van waarheid, die, zoals aangegeven, wordt geassocieerd met een bepaalde objectiviteitsclaim.

Ik heb aan de kwestie van de conceptuele helderheid aandacht besteed; deze is niet alleen in academische zin relevant, want in praktische zin is een kritisch perspectief geboden als het gaat om het appèl op iets wat men (of misschien liever 'men') verondersteld wordt te delen. Mijn kritische opmerkingen doen geen afbreuk aan het belang van de problemen die Rob Wijnberg signaleert en diagnosticeert en zijn doelstelling om hierop een antwoord te bieden.

Jasper DOOMEN (Leiden)

***

BESLISSEN OVER DE ONDERGANG

Carl Schmitt, *Politieke theologie. Soevereiniteitsleer in vier hoofdstukken*, Leesmagazijn, 2025, ISBN 978-9083421681, 91 p., € 24,95.

Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Tegenstrijdige overeenstemming*, Leesmagazijn, 2017, ISBN 9783883960548, 87 p., € 24,95.

Schmitts boek bestaat uit vier essays. Het eerste zoekt naar de definitie van soevereiniteit; het tweede biedt een overzicht van de verschillende theorieën en modellen van soevereiniteit en de complexe structuur van de beslissing; het derde bevat de eigenlijke basisstellingen van de politieke theologie; de vierde en laatste behandelt de staatsfilosofie van de contrarevolutie. Deze bespreking zal zich voornamelijk toespitsen op het eerste en derde essay.

Het boek opent met een rechtsfilosofische overweging die het recht in zijn kern treft. Dat wordt gebald geformuleerd in één van de beroemdste openingszinnen van een academisch non-fictieboek: “Soeverein is wie beslist over de uitzonderingstoestand.” Dit is wel wat anders dan de abstracte en volgens Schmitt weinigzeggende schema’s als “Soevereiniteit is de hoogste, niet afgeleide heersende macht.” Het probleem is natuurlijk: wat is een uitzonderingstoestand? En dan pas: wie of wat is er dan soeverein? De antwoorden daarop kunnen immers niet uit het algemeen geldend, ‘normaal’ recht worden afgeleid of binnen dat recht worden gearticuleerd. Feit is dat er nooit op voorhand regels kunnen worden vastgelegd om te bepalen wat een uitzonderingstoestand uitmaakt. Evenmin kan er op voorhand een algemeen geldend handelingsplan worden geformuleerd dat dient te worden ingezet wanneer zich zo’n toestand zou voordoen. Vandaar net het belang van de vraag wie of wat dan de soeverein is, wie of wat die positie bekleedt.

In de zin van voornoemde definitie staat de soeverein enerzijds buiten de rechtsorde, want hij ordonneert acties die niet worden voorzien binnen het heersende recht; anderzijds staat die binnen de rechtsorde, omdat alleen van daaruit de grondwet kan worden opgeschort. Nu is het uiteraard typisch voor de moderne rechtsorde om de soeverein uit de weg te ruimen, maar het is nog maar de – niet juridisch te beantwoorden – vraag of dat wel kan. Trouwens, de rechtsorde zelf is geen absolute evidentie maar berust bij een beslissing, al was het maar of het gaat om een orde die past bij bv. een militaristisch mercantilistisch of particratisch regime. In elk geval past er geen rechtsorde op een chaos. Hoe dan ook, er moet eerst een regime bestaan opdat er een rechtsorde kan bestaan die daar van toepassing is als ‘normaliteit’.

De grootste vergissing bestaat erin de uitzonderingstoestand onder de sociale wetenschappen te ressorteren omdat ze geen algemene rechtsregel vertegenwoordigt of inroept. Het blijft evenwel een juridisch begrip – weliswaar

een grensbegrip – in zoverre het de mechanica van de beslissing blootlegt. Want uiteindelijk, zo stelt Schmitt, mogen we niet vergeten dat de instelling van een rechtsorde ook bij een beslissing, dus bij een soeverein berust. Dat zou een normale, onzichtbare beslissing betreffen. Immers, de beslissing wordt pas zichtbaar in de uitzonderingstoestand.

Giorgio Agamben heeft dat idee van de uitzonderingstoestand gebruikt in zijn uitwerking van de notie 'homo sacer' en in zijn kritiek op het (Italiaanse) coronabeleid. Om ons te helpen de uitzonderingstoestand te begrijpen, kunnen we kijken naar de 'binnenstebuiten'-versie: het voorbeeld. Wanneer u mij vraagt om een voorbeeld van een bevel en ik zeg "Sta op!" en u staat daadwerkelijk op, moet ik u erop wijzen dat dat niet hoeft. Het ging immers maar om een voorbeeld. Het voorbeeld van een bevel is een bevel in de bevelende wijs maar zonder de imperatief. Het is bevel dat niet beveelt.

Aan het eind van dit essay gooit Schmitt al een steentje naar de (negentiende-eeuwse) theologie waar het oppervlakkige, zelfgenoegzame algemene ook pas het scherpst kon worden verstaan in de gedaante van de uitzondering.

Het derde essay over politieke theologie begint ook al met zo'n mokerzin. "Alle pregnante begrippen van de moderne staatsleer zijn geseculariseerde theologische begrippen." (53) Daar kan u het dan even mee doen.

De politieke theologie hanteert modellen uit de theologie die op grond van een analogie moeten helpen het politieke beter te verstaan. Zo kan de uitzonderingstoestand worden begrepen als de politieke vertaling van het wonder. Inderdaad is de moderne, rationele poging om de uitzonderingstoestand uit te bannen herkenbaar in haar pogingen om het wonder uit de wereld te bannen. De contrarevolutie onderbouwde haar politieke systeem met theologische analogieën – zoals met de absolute soevereiniteit van de monarch.

Schmitt voert dan een resem argumenten aan die die analogie moeten verdedigen tegen positivisten die een rationele, zelfs wetenschappelijke en (daarom?) in zijn ogen oppervlakkige verklaring zoeken voor de staatssoevereiniteit. Hij citeert daarbij uitgebreid uit andere auteurs. Bijvoorbeeld: "de 'exclusieve regeringsmacht van de staat' maakt van de staat een abstract quasi-individu, een 'unicum sui generis', met zijn door 'mystieke verwekking' ontstane machtsmonopolie. Dat is […] een juridische vermomming van de goddelijke genade [waarbij] de juridische fictie optreedt als plaatsvervanger van de religieuze." (56-7) Feit blijft dat Schmitt elke wetenschappelijke en dus antitheologische verklaring betrapt op een blinde vlek. Zo zijn er positivistische staatsrechtsmodellen die uitgaan van de noodzakelijke positie van de rechtsorde als subject zonder zich bij die noodzaak verdere vragen te stellen. De rest van de tekst bevat heel wat historische referenties die telkens min of meer kritisch worden behandeld.

En dan Jacob Taubes reactie op dit alles, op Schmitts persoon, politieke engagement, geschriften – merkwaardig genoeg acht jaar eerder uitgebracht. *Ad*

Carl Schmitt bevat geen theorie of model, zelfs geen recensie. Aan de hand van tekstfragmenten uit brieven, voordrachten en gesprekken wordt een *Sitz im Leben* geweven waaruit blijkt dat het hier gaat om een diepe verknoping van vriend/vijand.

Enerzijds bevindt Taubes zich als Jood lijnrecht tegenover de nazi Schmitt die de Jood in zijn geschriften als vijand bestempelt. Nu viel Heidegger ook in diezelfde val, hetgeen Taubes tot een merkwaardige vraag brengt – die hij overigens niet beantwoordt. Hij vraagt niet wat er scheelt aan die twee intellectuele monumenten maar wel wat hij niet ziet in de nazifilosofie en die beide anderen blijkbaar wel hebben gezien. Nu biedt hij elders in zijn brieven en voordrachten wel mogelijke verklaringen, die op die plaatsen evenwel niet figureren als verklaringen voor die politieke neiging maar voor hun rol in andere (academische, politieke, …) scenes.

Anderzijds valt het Taubes moeilijk Schmitts ideeën rechtstreeks, op eigen veld, aan te vallen. Hij ziet verschillen, nuances, maar die geraken nooit helemaal voorbij Schmitts stelling. Taubes presenteert op geen enkele wijze een alternatief maar hakt voortdurend, in de hem tekenende 'stoute' stijl, stukken uit Schmitts betoog. Hij doet dat aan de hand van tekst, natuurlijk, maar ook van anekdotes, heel wat zelfs.

Op één terrein stelt Taubes zich wel diametraal tegenover Schmitt op. Het 'katechon' bij Paulus – uit de tweede brief aan de Thessalonicenzen – en alle messianisme en secularisme dat daarrond hangt. Het terrein van de (heils)geschiedenis dus en niet in de eerste plaats de staatskunde of rechtsleer. Kort gezegd gaat het om een echo van een oudere discussie: voor Schmitt maakt het 'katechon' de hele politieke betekenis van het Rooms katholicisme uit omdat het al tweeduizend jaar de apocalyps tegenhoudt waarbij het niet wezenlijk uitmaakt welke staats- of rechtsorde de concrete implementatie van het 'katechon' op zich neemt; voor Taubes houdt het juist daarom ook de belofte van de redding tegen omdat die geïmpliceerd ligt in die apocalyps. Als secularisatie betekent dat het 'katechon' uitgewerkt geraakt, breekt de tijd aan van de revolutie, van de messias.

Beide boeken bieden samen een bijzonder boeiende en gevarieerde lectuur. De gebalde en zakelijke stijl van Schmitt en de flamboyante, stoute stijl van Taubes botsen en rollen heerlijk tegen elkaar en over elkaar heen. Beide samen bevatten dus geen sluitende theorie(en) in een dialectische verhouding tot elkaar. Het is ook geen geval van Apollo tegen Dionysos, maar het scheelt weinig. De lezer krijgt een barok menu van ideeën over politiek, recht, theologie en geschiedenis waarmee die een heel eind verder kan.

Erik MEGANCK (Herbeumont)

NIETZSCHES OGENBLIK

Kal Victor, *Nietzsches ogenblik* Amsterdam, Prometheus, 2025, 287 p., ISBN 9789044655520, € 24,99.

Victor Kal, emeritus hoofddocent wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam, heeft een eigenzinnig boek over Nietzsche geschreven. Eigenzinnig, want het is gebaseerd op zijn eigen lezing van Nietzsches werk: er is geen bibliografie, er worden slechts drie (Nederlandstalige) boeken over Nietzsche genoemd en hij geeft toe dat zijn interpretatie daarvan afwijkt. Bovendien is hij enkel uitgegaan van Nietzsches gepubliceerde werken, niet van de nagelaten fragmenten of de brieven. Er wordt zelfs niet vermeld welke teksteditie van Nietzsches werken hij gebruikt heeft. Het verwondert dus niet dat hij op het einde schrijft: “Ik (ben) mijn eigen gang gegaan en (ik) heb mijn eigen experiment ten uitvoer gebracht. (…) Kortom, de Nietzsche die ik in mijn boek gepresenteerd heb is *een andere Nietzsche*” (274).

Hoe ziet die “andere Nietzsche” er dan uit? Het meest opvallende is wellicht dat hij het heeft over ‘een religieus denker’ en het zelfs mogelijk acht te spreken van een ‘joodse Nietzsche’. Uiteindelijk zal zijn interpretatie echter in verband blijken te staan met een uiterst actuele bekommernis. Verschillende aspecten in Nietzsches denken moeten daarbij aansluiten. Daar is om te beginnen het gegeven dat volgens Kal bij Nietzsche sprake is van ‘vrije wil’, voor zover men niet samenvalt met zijn affecten en in staat is tot ‘spontaniteit’. De ‘wil tot de macht’ is dan de macht om “in de wereld (te) manifesteren wie je bent en waartoe je in staat bent” (34). Het ‘ogenblik’ is daarbij een belangrijke notie, omdat hij beklemtoont dat wij die mogelijkheid tot ‘spontaniteit’ altijd hebben. Toch valt dit niet zomaar samen met ‘oorspronkelijkheid’ volgens Kal, want Nietzsche legt ook het accent “op het *gebeuren* van de ‘goddelijke’ ingeving die op een ogenblik aan een mens toevalt” (44), waarbij ook theologische begrippen als ‘schepping’ en ‘openbaring’ kunnen aansluiten. Uiteraard kan hier ook de ‘messiaanse’ figuur van de *Übermensch* bij betrokken worden, al is het nooit precies duidelijk hoe die er dan precies zal uitzien. Vandaar de uitdrukking: ‘een nog niet ontdekt land’, waarbij volgens Kal de associatie met het Bijbelse ‘beloofde land’ voor de hand ligt (55). Nietzsches ‘herwaardering van alle waarden’ interpreteert Kal in hetzelfde spoor: het gaat volgens hem om het vervangen van algemeengeldigheid door een radicale individualisering, door een ‘persoonlijke, innerlijk ervaren urgentie’ (79). Wat religie betreft, maakt hij dan een onderscheid tussen een decadente, traditionele en soevereine vorm. De eerste houdt vast aan een zedelijke wereldorde, de tweede aan de zedelijkheid van een welbepaald volk. Soevereine religie bestaat dan in een soort dankbare houding tegenover ‘wat zich aan je greep onttrekt’, het leven zoals het ‘je gegeven wordt’ (116-117). Dat gaat ook gepaard

met een schenkende, 'offerende' houding (vgl. Nietzsches 'schenkende deugd'). Het 'ogenblik' is in die zin het raakpunt tussen het ontvangen verleden en een toekomstgericht initiatief. In dat opzicht is het ook mogelijk om bij Nietzsche te spreken van een soort religie en 'goddelijkheid', weliswaar steeds in een niet-bovennatuurlijke zin. Wat het idee van de 'eeuwige wederkeer' betreft, stelt Kal dat dit niet begrepen mag worden als de wederkeer 'van het *gelijke*', maar wel als de bereidheid tot "de mogelijkheid dat *datzelfde* nog een keer terugkeert, maar dan *anders.* (…) (H)et vermogen aan de dingen, *dezelfde dingen*, een nieuwe kans te geven" (188-189). Wat Nietzsche 'nihilisme' noemt is dan ongeveer de tegenovergestelde houding, die dan weliswaar comfortabel, maar levensvijandig is. Zijn afkeer van de liberale democratie berust volgens Kal op een misverstaan daarvan, want dat model is volgens hem goed verenigbaar met Nietzsches 'soevereine individu'. Niet helemaal, omdat het ook de mogelijkheid in zich draagt dat je je als individu gaat "verschuiven achter een vaste normatieve orde, om maar niet geconfronteerd te hoeven worden met je persoonlijke verantwoordelijkheid" (207), wat dan alsnog tot nihilisme leidt en de facto al vaak het geval is. Zo komt de weg vrij voor 'de volksmenners', voor fascisme, waarbij ook niet-emancipatorische vormen van religie soms handig geëxploiteerd worden. Kal bestrijdt verder nog dat Nietzsche zomaar van antisemitisme beschuldigd kan worden. Er zijn integendeel heel wat joodse elementen in zijn denken te vinden, die het mogelijk maken om van een 'joodse Nietzsche' te spreken. En waar hij toch overhelt naar antisemitisme, is dat om het christendom te hekelen. Maar er bestaat natuurlijk ook zoiets als 'een Griekse Nietzsche'. Dit hele betoog brengt Kal ook in verband met het werk van andere filosofen en auteurs als Kant, Hegel, Kierkegaard, Spinoza, Benjamin, Kafka en Camus.

Misschien is het wel duidelijk dat dit boek niet echt toegejuicht zal worden door Nietzschekenners of -onderzoekers. De meeste van Kals interpretaties zijn op zijn minst erg bediscussieerbaar. Zelfs zijn stelling dat het "mogelijk (moet) zijn zijn (Nietzsches - PL) denken als een welgeordend en consistent geheel te presenteren" (10) is discutabel. Het verwondert dan ook niet dat wanneer Kal botst op fragmenten in Nietzsches werk die hij niet met zijn interpretatie kan rijmen, hij dat wijdt aan diens 'provocatieve stijl'. Maar heeft Nietzsche het ook niet over 'vademecum, vadetecum' ? En liet hij Zarathustra ook niet zeggen dat men zijn leraar slecht vergeldt door altijd scholier te blijven? Kal schrijft dat Nietzsches taal vrijwel steeds performatieve kracht heeft (83). Dat lijkt me een belangrijk inzicht. Het is bij Nietzsche van belang zich af te vragen wat hij met zijn teksten wil bereiken en zich niet te beperken tot pogingen om een discursieve reconstructie te geven. Maar het is duidelijk dat ook het boek van Kal een performatieve kracht wil hebben. Hij maakt zich grote zorgen in verband met de rol van de 'volksmenners' en de dreiging van het fascisme. Hij hoopt via Nietzsche mensen aan te spreken in hun individuele kracht om zich niet te laten meeslepen. Dat is misschien niet helemaal in de lijn van Nietzsches bedoelingen, maar totaal onverenigbaar is het zeker ook niet.

Er zijn bij mij na de lectuur van dit boek vooral twee kwesties blijven hangen. De eerste is hoe het komt dat heel wat mensen zich sterk aangesproken voelen door Nietzsche en zijn werk, terwijl ze eigenlijk moeten toegeven dat die fascinatie niet helemaal verenigbaar is met hun eigen overtuigingen. Dan zien we hoe er pogingen ontstaan om perspectieven te laten congrueren op een manier die niet bepaald waterdicht is. De tweede vraag is die met betrekking tot de verhouding Nietzsche - religie. Waarom willen sommigen per se van Nietzsche een religieus denker maken en doet men dat dan door het begrip 'religie' een eerder onconventionele invulling te geven? Ligt dat in de lijn van de eerste vraag? Maar het onderzoeken waard is zeker in welke mate er in Nietzsches werk nog resten van de traditionele christelijke godsdienst blijven doorwerken en wat de eventuele consequenties daarvan in de beoordeling van zijn denken zouden kunnen zijn.

Philippe LEPERS (Ieper)

Column

HENRI VAN LIER

Jacques De Visscher

In de jaren zestig van de vorige eeuw was de Brusselaar Henri Van Lier (1921-2009), kunstfilosoof en hoogleraar aan de Université Louvain-la-Neuve, een veel gevraagde spreker in culturele en wijsgerige kringen. Ook in Vlaanderen vonden zijn Franstalige lezingen en discussies toen nog een ruim publiek dat geenszins afkerig stond van een diepgaande kunstbeschouwing. Voor 'la petite histoire': niet zelden zat Prins Alexander (oudste zoon uit het tweede huwelijk van Koning Leopold III) op de eerste rij. De prins (1942-2009) was een bewonderaar en kwam bij voorbeeld ook in Gent naar hem luisteren, dit tot verbazing van diegenen die zich nestelden in het genot van het vooroordeel dat een eminent lid van het koningshuis per se een cultuurbarbaar 'moest' zijn.

Van Lier was een begenadigd spreker en een erudiet auteur. In zijn werk ontvouwt hij een rijke visie waarbinnen hij samenhangen exploreert waardoor de betekenis, de draagwijdte en de werkzaamheid van kunst en wetenschap, van techniek en religie geen overhaaste genetisch-objectivistische verklaring krijgen of waarvan de componenten niet tot hun aanleidingen, functies of oorzaken worden herleid. Subjectiviteit, en vooral intersubjectiviteit in de esthetische beschouwing en in de reflexieve interpretaties, zijn voor hem geenszins onnozele noties. Ook als hij geijkte begrippen gebruikt om gegevens uit kunst en religie inzichtelijk in kader te brengen, waakt hij erover dat hij wat hij wenst te verkennen, niet binnen al te enge grenzen opsluit. De alledaagse ervaring leert ons immers dat we kunnen vaststellen dat de grenzen van het schone of van het sacrale vaak fluïde zijn en dat we ze zinvol kunnen overschrijden. De methodologie die haast moeiteloos hoedanigheden in plastische composities of liturgische handelingen in rituelen tot verzelfstandigde elementen herleidt, is hem vreemd. Zo'n optie vergemakkelijkt de lectuur niet; de geduldige lezer ontdekt op termijn wel zijn voordeel bij een filosofische praktijk die het bestaan zo ruim mogelijk verheldert. De *Aufhebung* van barrières geeft immers de intellectuele reiziger de gelegenheid zich te bevrijden van de rigiede domeinen die veel te weinig uitzicht bieden op analogieën, uitzichten en verwantschappen. Een en ander confronteert Van Lier vooral in zijn boek *Le Nouvel Age* (Doornik, Casterman, 1962) met de moderniteit, die onze grondhouding inspireert en dit ten aanzien van alles wat ons omringt: de verknochtheid aan het prestige van technische instrumenten, de kennis bepaald door wetenschappelijkheid en de bewondering voor de creativiteit in de wereld van allerlei kunstenaars. Maar

uiteindelijk verliest hij de ethische gevoeligheid niet uit het oog. Dit laatste niet door moralistische decreten, verkondigd vanop de kansel of een andere tribune, maar door aan te duiden wat ons in de alledaagsheid thematisch verbindt, wat ons vragen stelt in de uitoefening van functies in de domeinen van wetenschap en techniek, waardoor het economisch en politiek netwerk een humane gestalte krijgt.

In de jaren zestig was Van Lier wel heel optimistisch; wellicht zou hij vandaag, met de toegenomen complexiteit van machtsaanspraken via de nieuwe digitale mogelijkheden, toch enige scepsis aan de dag leggen.

De grootste verdienste van onze auteur is zijn gevoeligheid voor de dialogale structurele samenhang van de verschillende dimensies en hoedanigheden van het artistieke leven en zijn culturele context, zoals hij die met veel nuances uiteenzet in *Les arts de l'espace* (Doornik, Casterman, 1960). Zodra iemand een penseel, potlood of piano aanraakt, maakt hij of zij al gebruik van wat de omgeving aanbiedt. Steeds is daar dat aangewezen zijn op de ander, zoals diegene die penselen, potloden of piano's maakt. Er is meer: wat wordt getekend, geschilderd of gepeeld, is ondenkbaar zonder een voorgeschiedenis, die nu verder wordt vertolkt. Dit geldt nu niet alleen voor de maker – overigens reeds als kind – maar ook voor ons als toeschouwers. In de beschouwing vertolken we de mogelijkheden van dit deelnemen aan wat kunstwerken aanbieden. Hoe zouden we ons kunnen thuisvoelen in een muziekstuk zonder datgene wat we het tonale systeem noemen, dat ook in ons collectieve gehoor werkzaam is bij het meest eenvoudige wijsje dat we fluiten of zingen? Wat Henri Van Lier uiteenzet in het boek dat ik in mijn bibliotheek (her)ontdek, is eigenlijk voor alles een rijke exploratie van de dialoogvormen – zowel de specialistische als de meest eenvoudige – die hun vruchten laten proeven in de momenten van esthetische vervulling. Ook op die manier leren we de wereld kennen en naar waarde schatten.

Personalia

Ruud Bosman studeerde filosofie in Amsterdam en was vervolgens 10 jaar verbonden aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij promoveert (1987) op een wetenschapsfilosofisch proefschrift *Handelingstheorie en Pedagogiek.* Nadien was hij 30 jaar actief in ontwikkelings- en productiebedrijven voor elektrotechnische apparatuur. Onlangs publiceerde hij zijn boek *Waarheid en objectiviteit* bij Gompel&Svacina.

Bart Buseyne studeerde wijsbegeerte. Hij vertaalde werk van Bernard Stiegler, Susanna Lindberg en Catherine Malabou. Hij is verbonden aan KBR, de nationale bibliotheek van België.

Lorenzo Butti is doctor in de wijsbegeerte. Hij specialiseert zich in theorieën van de democratie en in Franse sociale en politieke filosofie.

Willy Coolsaet is ereprof en doceerde moderne wijsbegeerte aan de Universiteit Gent. Hij publiceerde meerdere werken, als laatste *Naar een andere moderniteit. Bevrijding van de waan van oneindigheid en bovenmenselijkheid* (2024).

Susanna Lindberg is hoogleraar Continentale wijsbegeerte aan het Leidse Instituut voor Filosofie. Eerder dit jaar verscheen van haar een bundel opstellen in het Nederlands onder de titel: *Ontveld denken. Verblijven in een unheimische wereld*, redactie en vertaling Bart Buseyne, Antwerpen/ Apeldoorn, Garant (2025).

Maaike van der Horst is doctoreert aan de Universiteit Twente. In haar onderzoek analyseert ze seksrobots vanuit de lacaniaanse psychoanalyse, techniekfilosofie en feministische/queer theorie. Daarin onderzoekt ze voornamelijk wat seksrobots aan het licht brengen over de menselijke seksualiteit en het verlangen.

Joris van Gorkom (1978) verdedigde zijn doctoraalscriptie in 2009. Zijn onderzoek richt zich op Immanuel Kant, Martin Heidegger en Jacques Derrida. De afgelopen jaren lag zijn focus op Kants werk met betrekking tot rassen en de geschiedenis van racisme, waarover hij publiceerde in de *Critical Philosophy of Race*, de *Kant-Studien* en de *Kantian Review*.