

WIN

Sem 2 21-22

WARREN ALVA

STANANISA

NISA ALVA

Voorwoord: het woord van de praeses --- 6

Seppe De Schepper

Immanuel Kant, een structuralist? --- 7

Levi Haeck

Ongemak in de publieke ruimte --- 10

Dries Josten

Josef K. And the Categorical Imperative --- 13

Harry Glockler

Over vanzelfsprekendheid --- 16

Benjamin Zonnekeyn

Immanuel Kants seksuele leven --- 17

Seppe De Schepper

De toekomst van gisteren: wijsbegeerte en moraalwetenschap(en) aan de UGent --- 18

Vraaggesprek met prof. Maarten Van Dyck en dr. Fons Dewulf (door Benjamin Zonnekeyn en Cato Andriessen)

In de Kijker: Carefree Wandering --- 24

Maxim Vandaele

De durf van de onbeslistheid --- 25

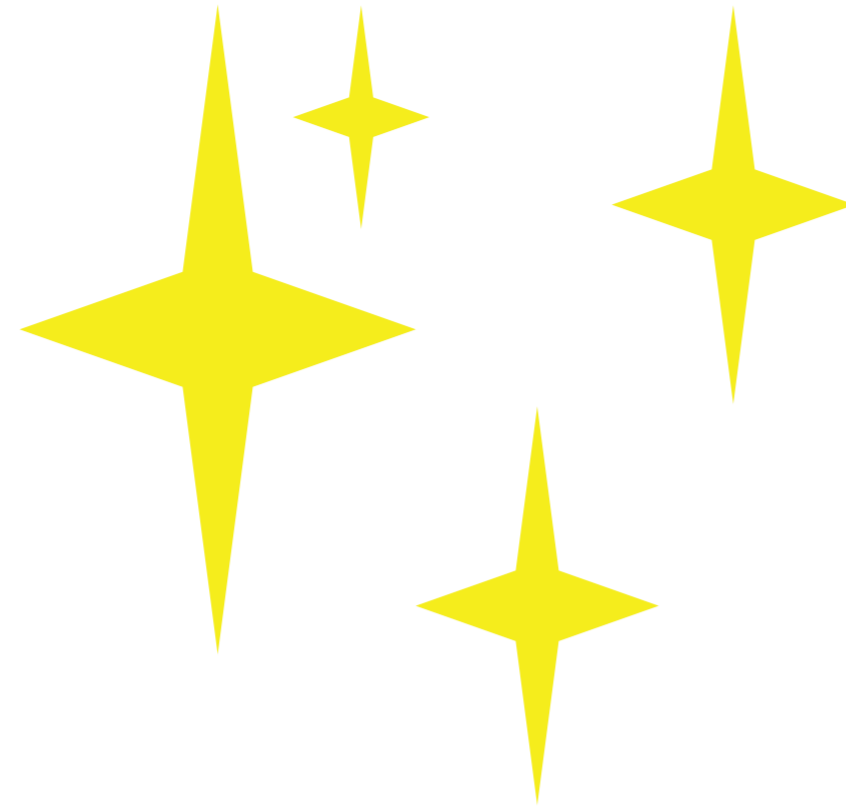
Gertrudis Van de Vijver

Ketting --- 27

Nicolas Terrie

Recensie/dialogoog: La Última Primavera --- 28

Ana Van den Eynde en Friedel van Betsbrugge



Editoriaal

It was the first time I had dealt directly and flatly with the evidence of atomization, the proof that things fall apart: I went to San Francisco because I had not been able to work in some months, had been paralyzed by the conviction that writing was an irrelevant act, that the world as I had understood it no longer existed. If I was to work again at all, it would be necessary for me to come to terms with disorder.

Joan Didion – “Slouching Towards Bethlehem”

Beste lezer,

Het academiejaar loopt ten einde en de dagen zijn warm; rustend in de schaduw van een boom neemt u dus best deze nieuwe editie van VSTN in de hand om te lezen over genderquota's en fallische logica. Kant, zorgeloos wandelen. (al dan niet) Gentse Filosofie en hoe recepties de vraag incuberen.

Wat V(an) S(tof) T(ot) N(adenken) is, lijkt ons alsmear duidelijker te worden: een blad dat de mogelijkheid biedt om de atomisering op te heffen waar Joan Didion het hierboven over heeft, of althans de mogelijkheid ermee in het reine te komen. Hoe? Door te schrijven en gericht te zijn op een lezer. Door in te zien dat schrijven geen irrelevante act is, vooral als de wereld zoals je ze ooit hebt begrepen niet langer bestaat. VSTN is een ruimte waarin een samenkomen mogelijk is: een ruimte waarin écht kan worden gesproken in en over een wereld die uiteen lijkt te vallen.

Verder nog de hoop dat in het schrijven en in het lezen de oefening van articulatie en mondigheid luikt: “As it happens I am still committed to the idea that the ability to think for one’s self depends upon one’s mastery of the language”, zoals (nogmaals) Didion zegt.

Geniet van het weer en tot volgend jaar!

Moge de Stof Tot Nadenken aanzetten.

Redactie VSTN

(Benjamin Zonnekeyn, Cato Andriessen, Nicolas Terrie)



Voorwoord: het woord van de praeses

Beste lezer,

Zeer verheugd ben ik om deze uitgave van VSTN voor te stellen. Het magazine als vrucht van studenten wijsbegeerte en moraalwetenschappen dat reeds sinds begin KMF in 1985 bestaat, eerst als "Dialoog" en na 2000 als "Van Stof Tot Nadenken". Al jarenlang tonen de studenten het beste van zichzelf in dit magazine dat een stem geeft. Het is reden eens terug te kijken, bij wijze van traditie en receptie van dit blad en de verlangmachines die verenigde filosofen zijn.

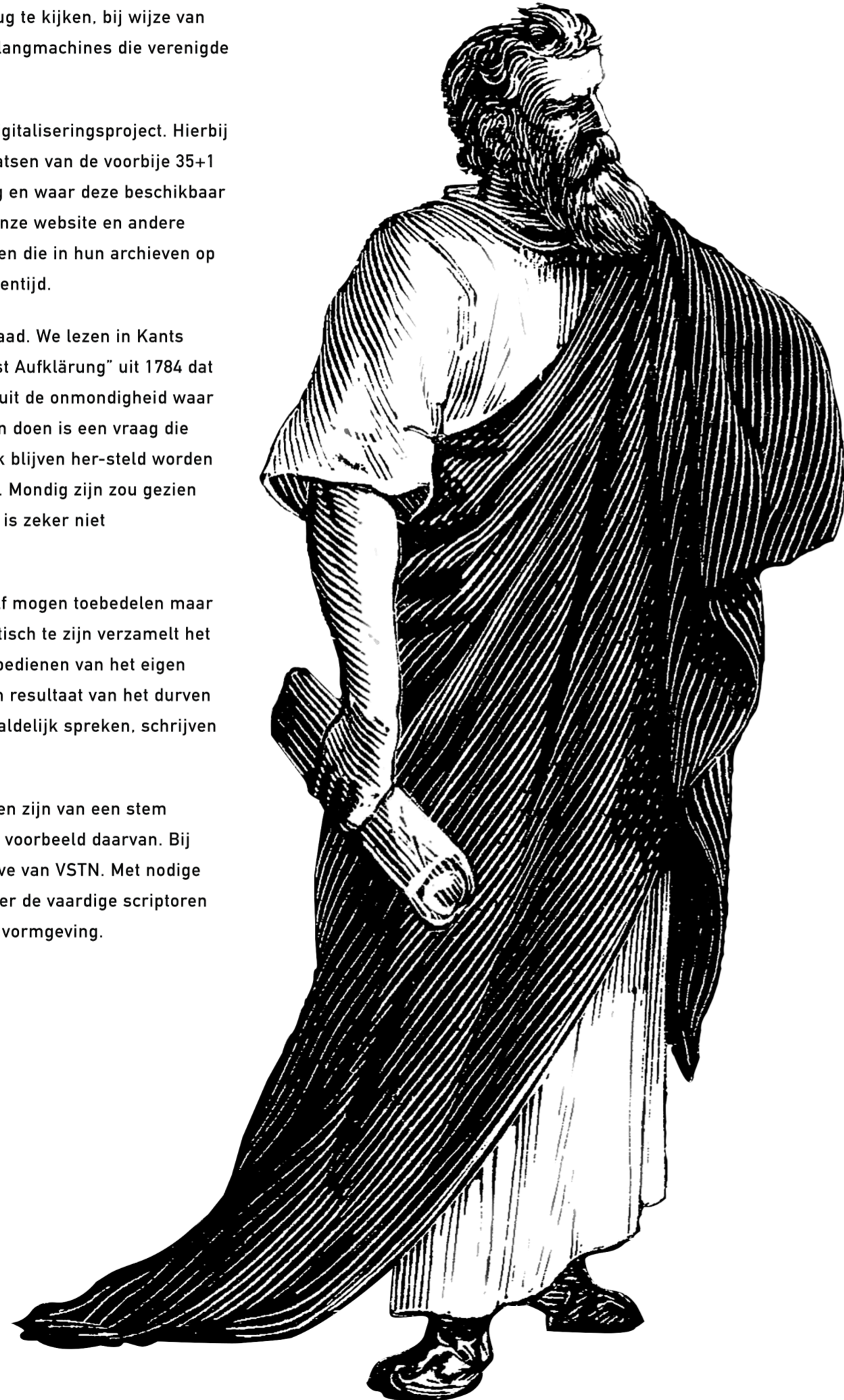
Dit academiejaar sluiten we af met een digitaliseringsproject. Hierbij willen we eindelijk de boekjes online plaatsen van de voorbije 35+1 jaren dat het wordt uitgegeven. Voortgang en waar deze beschikbaar zullen zijn zal aangekondigd worden op onze website en andere KMF-kanalen! Alvast bedankt aan diegenen die in hun archieven op zoek gingen naar boekjes uit hun studententijd.

Deze editie van VSTN heeft Kant als leidraad. We lezen in Kants poging Verlichting te definiëren in "Was ist Aufklärung" uit 1784 dat Verlichting het loskomen is van de mens uit de onmondigheid waar hij zelf schuldig aan is. Hoe we dit kunnen doen is een vraag die moest gesteld worden. De vraag moet ook blijven her-steld worden wanneer het op de achtergrond verdwijnt. Mondig zijn zou gezien kunnen worden als kritisch zijn, maar dit is zeker niet vanzelfsprekend.

"Kritisch" is geen predicaat dat we onszelf mogen toebedelen maar veeleer methodologie, als we geloven kritisch te zijn verzamelt het kruim zich in onze inslapende ogen. Het bedienen van het eigen verstand is misschien wel niet zozeer een resultaat van het durven denken, dan wel van het blijven en herhaaldelijk spreken, schrijven en luisteren.

Daarom ook fijn dat er vele vormen kunnen zijn van een stem krijgen, en is deze gevarieerde editie een voorbeeld daarvan. Bij deze presenteer ik graag deze rijke uitgave van VSTN. Met nodige dank aan alle schrijvers en in het bijzonder de vaardige scriptoren Benjamin en Cato en aan Nicolas voor de vormgeving.

Seppe De Schepper, Praeses KMF



Immanuel Kant, een structuralist?

Levi Haeck



vraagstelling niet reeds het antwoord bevatte. Het is *precies* door de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden uit te werken dat Kant zich wist te onderscheiden van andere filosofen uit de geschiedenis — en, zo wil ik toch even benadrukken, waardoor hij ervoor zorgde dat de filosofie haar eigen stem tussen de andere wetenschappen *kan* vinden. Filosofie zou een normatieve aangelegenheid geworden zijn.

Kant had de gewoonte om zijn lessenreeks over logica aan de universiteit van Königsberg telkens op een specifieke manier aan te vatten, zo leren we uit de door zijn studenten opgestelde transcripties. De bekendste transcriptie (waartoe Kant, na 40 jaar logica te hebben onderwezen, de opdracht had gegeven) is die van zijn leerling Gottlob Benjamin Jäsche uit 1800, waarin we de volgende inleidende woorden aantreffen:

"Alles in de natuur, zowel in de levenloze als in de levende wereld, vindt plaats in overeenstemming met regels, ofschoon we niet altijd met deze regels vertrouwd zijn. — Water valt in overeenstemming met de wetten van de zwaartekracht, en ook dieren bewegen zich voort in overeenstemming met regels. De vis in het water, de vogel in de lucht, ze bewegen in overeenstemming met regels. De gehele natuur in het algemeen is eigenlijk niets anders dan een verbinding van verschijningen in overeenstemming met regels; nergens is er *afwezigheid van regels*. Als we geloven dat we zoiets gevonden hebben, dan kunnen we in dit geval alleen maar zeggen dat we niet met de regels vertrouwd zijn. Ook de uitoefening van onze vermogens vindt plaats in overeenstemming met bepaalde regels die we volgen. In de eerste plaats volgen we ze *onbewust (unbewußt)*, tot we gradueel tot kennis ervan komen door te experimenteren en ze gedurende een lange tijd te gebruiken — tot we er uiteindelijk zo vertrouwd mee zijn dat het ons grote moeite kost hen nog *in abstracto* te denken. Op die manier is bijvoorbeeld universele grammatica de vorm van taal in het algemeen. We spreken echter zonder met grammatica vertrouwd te zijn, en degene die spreekt zonder er vertrouwd mee te zijn heeft in feite weldegelijk een grammatica en spreekt in overeenstemming met regels, waarvan hij zich echter niet bewust is.

Zoals al onze vermogens, is in het bijzonder *het verstand* in zijn handelingen gebonden aan regels die we kunnen onderzoeken. Het verstand kunnen we in het algemeen inderdaad beschouwen als de bron van regels en als de faculteit om ze in het algemeen te denken."

(Log, AA 09: 11; mijn vertaling)

Of, zoals Kant het kernachtig samenvat volgens de zogenaamde Blomberg-transcriptie uit ca. 1771: een mens leert denken, zoals hij leert te stappen (V-Lo/Blomberg, AA 04: 21). Voor beide vaardigheden geldt dat je het (weliswaar op uitnodiging van de ander) eerst moet *uitproberen*, om gradueel, al dan niet letterlijk met vallen en opstaan, tot het punt te komen dat er geen weg meer terug is: van

Hoe langer ik me met Immanuel Kant inlaat, hoe meer ik mezelf ervan overtuig dat deze achttiende-eeuwse filosoof een structuralist was, zij het dan uiteraard *avant la lettre*. Vanuit structuralistisch oogpunt is er echter helemaal niets *avant la lettre*, maar goed, de *contradictio* is hier eerder *in adjecto* dan *in terminis*. Structuralisme, zo durf ik op te werpen, kunnen we leren kennen aan de hand van het volgende aggregaat aan stellingen: 'Elke taaluiting is onderworpen is aan een taalsysteem'; 'Spreken hangt af van grammatica'; 'We kunnen niet denken zonder logica'; 'Er is geen logica zonder taal(uitingen)', 'Er is geen inhoud zonder vorm', 'De delen hangen af van het geheel', 'Er is geen individu zonder maatschappelijke structuur', 'Er is geen collectief zonder maatschappelijke structuur', enzovoort.

We hebben hier te maken met uitspraken in de vorm van 'x is onderworpen aan y', 'x hangt af van y', 'x kan niet zonder y', 'er is geen x zonder y', enzovoort. Je kan deze uitspraken, die alle asymmetrische relaties zijn (op zich al een proto-structuralistische opmerking), op twee manieren kwalificeren: of ze drukken causale verbanden uit die beschreven kunnen worden, of ze drukken normatieve mogelijkheidsvoorwaarden uit. Ik meen te mogen poneren dat het structuralisme kiest voor optie twee om optie één over te laten aan andere, meer klassieke wetenschappelijke stromingen. Er zijn ongetwijfeld mengvormen, waarbij men ziet dat structuralisme ook peilt naar causale relaties, zoals in de sociale wetenschappen, maar het gaat mij hier om het *zuivere* structuralisme (niet over het *empirische*), hetgeen, mijns inziens, eerst en vooral peilt naar mogelijkheidsvoorwaarden. Zo is het vermogen te denken niet causaal afhankelijk van logica, integendeel zelfs. Kunnen denken wordt echter wel in een zekere zin *mogelijk gemaakt door* logica, in die mate dat om te kunnen denken een onderwerping aan bepaalde normen *noodzakelijk* is. De vaststelling is de volgende: het denken lijkt onbewust *gereguleerd* te worden door algemene normen of wetten die elke particuliere denktact als zodanig mogelijk maken.

Mogelijkheidsvoorwaarden dus, dat is wat het zuivere structuralisme op het spoor is. Maar wat heeft Kant hiermee te maken? Deze misleidende vraag suggereert natuurlijk ten onrechte dat mijn

zodra je successen boekt, ben je onbewust onderworpen aan een bepaalde structuur die jouw eigen vermogens mogelijk maakt, overstijgt, en aan regels onderwerpt. Dit geldt zowel voor de manier waarop we van kinds af aan met ons lichaam aan de slag gaan, bijvoorbeeld wanneer we leren stappen, als voor de manier waarop we onze intellectuele vermogens aftasten en ontwikkelen. Punt is dat van zodra we ons lichaam opdrachten kunnen geven of ons zelfstandig in het denken kunnen oriënteren, we ook deelhebben aan iets wat ons ontsnapt: ofschoon we wandelen hoe, waar en wanneer we willen, gaat ons lichaam voortdurend met ons aan de haal, en ofschoon we aannemen dat we ons denkvermogen op zijn minst ten dele intentioneel aanwenden, stuiten we voortdurend op nieuwe logische wetten die zich aan ons opdringen en logische geplogenheden die ons in onvoorzienne richtingen duwen, alsof we slechts het topje van de ijsberg kunnen zien. Het moet evenwel gezegd dat de analogie tussen stappen en denken hier ophoudt: het ene is object van een materiële terwijl het andere object is van een formele wetenschap. Die laatste “kann keinen empirischen Teil haben”, aldus Kant in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS, AA 04: 387).

Logica, volgens Kant de *propedeutica* voor alle filosofische wetenschappen, is nu net de poging om die ijsberg geheel in kaart te brengen. In deze ultieme oefening van zelfreflectie, want dat is wat logica is, au fond een *denken over denken*, schuilt echter een potentieel gevaar. Ook in dezen verschilt leren denken van leren stappen, want het gevaar is niet analoog aan het gegeven dat als je de trap afloopt, je je maar beter niet kan afvragen hoe dat gecompliceerde maar gecoördineerde proces precies in elkaar zit, omdat de kans dan groot is dat je ervan dondert. Nee, het gevaar is metafysisch: denken over denken, logica dus, leidt er volgens Kant toe dat we ervan overtuigd geraken dat logica aangewend kan worden om onze kennis uit te breiden *zonder hulp van de ervaring*, op grond waarvan vragen gesteld worden die we *eigenlijk* niet kunnen beantwoorden, maar waarvan we eigenlijk ook niet kunnen ophouden ze te stellen. Dit tweevoudige probleem (de illusie dat logica een *organon* ter kennisuitbreiding is enerzijds en het gegeven dat we deze illusie niet kunnen loslaten anderzijds) is nu net het onderwerp van zijn *Kritik der reinen Vernunft*, waarvan een eerste editie in 1781 (A) en een tweede in 1787 (B) werd gepubliceerd. De eerste zin van de eerste editie gaat namelijk als volgt:

“De menselijke rede treft in een bepaald type van haar kennis het bijzondere lot dat ze door vragen wordt geplaagd die zeniet kan afwijzen, omdat ze haar door de aard van de rede zelf worden opgegeven, maar die ze evenmin kan beantwoorden, omdat ze de vermogens van de menselijke rede overstijgen.”

(KrV, A vii)

Om dit principe van Kants transcendente filosofie goed te begrijpen, moeten we helaas eerst iets anders begrijpen, namelijk hoe volgens Kant *begrippen* mogelijk zijn — en daarom is deze tekst veel te lang,

Een van de centrale vragen van de logica is volgens Kant namelijk: hoe komt het dat we überhaupt beschikken over begrippen? (KrV, B 102). Logica peilt eveneens naar de mogelijkheid van *oordelen* en *inferenties*, maar dit laat ik hier terzijde. Begrippen (*Begriffe*), aldus

“**denken over denken, logica dus, leidt er volgens Kant toe dat we ervan overtuigd geraken dat logica aangewend kan worden om onze kennis uit te breiden zonder hulp van de ervaring, op grond waarvan vragen gesteld worden die we *eigenlijk* niet kunnen beantwoorden, maar waarvan we eigenlijk ook niet kunnen ophouden ze te stellen.**

Kant, moeten worden geproduceerd (*gemacht*) aan de hand van denkhandelingen die onderhevig zijn aan bepaalde regels. Logica is natuurlijk geen psychologie volgens Kant: als ze de regels in kaart wil brengen waaraan de handelingen van het denken onderworpen zijn, peilt ze naar niets anders dan de noodzakelijke *formele* aspecten van dit ‘productieproces’. Daar waar psychologie probeert vast te stellen hoe begrippen *de facto* tot stand komen, descriptief en causaal, tracht logica te preciseren hoe begrippen *de jure* mogelijk zijn — ze beoogt met andere woorden een *normatieve* wetenschap te zijn. Maar hoe worden begrippen dan *formeel* mogelijk gemaakt? Kants antwoord is tegelijk simpel (het kan in één zin uitgelegd worden) en complex (je moet er zijn hele transcendentale filosofie bij halen om het echt goed uit te kunnen leggen).

Hoe zijn begrippen mogelijk? Door niets minder dan de analytische eenheid van de apperceptie (AEA), aldus Kant, of: begrippen zijn mogelijk, doordat ik mij “de identiteit van mijn apperceptie in vele voorstellingen voorstel” (*Dadurch, daß ich mir die Identitaet meiner Apperception in vielen Vorstellungen vorstelle*) (V-Met/Mron, AA 29: 889). Even terminologisch: apperceptie is algemeen beschouwd zich een voorstelling kunnen maken van het feit dat men zich ergens een voorstelling van maakt. Ik geef een voorbeeld: het oordeel dat de straat nat is, wordt vergezeld van de gedachte dat ik de straat als nat kwalificeer. Maar wat heeft dat met begrippen te maken? Om te verklaren hoe een begrip mogelijk is, stelt Kant, moeten we eigenlijk verklaren hoe algemeenheid mogelijk is, want dit criterium is exact wat begrippen onderscheidt van zintuiglijke aanschouwingen, die slechts singulier zijn en daardoor altijd *onmiddellijk* op een object betrokken zijn, daar waar begrippen *middellijke* voorstellingen zijn: “Het begrip is perceptio communis, bv. het begrip van een lichaam. Dit geldt voor metaal, goud, steen, etc. Daarin stel ik mij het ene [i.e., lichaam] in het menigvuldige [i.e., metaal, goud, steen, ...] voor” (*Der Begriff ist perceptio communis, z.E. der Begriff vom Körper. Dieser gilt von Metall, Gold, Stein, etc. Darin stelle ich mir eines im Mannigfaltigen vor*) (V-Met/Mron, AA 29: 889). Cruciaal is nu dat de identiteit van metaal, goud, en steen (ze zijn alle lichamen) berust op de veronderstelling dat ik mij bewust kan worden van het feit *dat mijn apperceptie identiek blijft* wanneer ik metaal, goud, en steen beschouw. Deze ‘identiteit van mijn apperceptie’ maakt het immers mogelijk om deze drie lichamen te *vergelijken*, om te *reflecteren* over hun verschillen in het licht van datgene wat hen verbindt, en uiteindelijk om te *abstraheren* van die verschillen om niets anders



dan hun gemeenschappelijke kenmerken over te houden (Log, AA 09: 94-5), op basis waarvan ik ze alle *als lichaam* kan herkennen (enter: *extensio* en *intensio*). De identiteit *eigen* aan een zekere menigvuldigheid (in casu metaal, goud, steen, etc.), waardoor het *algemeen* perspectief van het begrip (in casu lichaam) mogelijk wordt, hangt dus af van de identiteit van het perspectief *op* die menigvuldigheid, hetgeen *mijn* perspectief is.

Dit laatste maakt echter duidelijk dat de AEA op zich pas mogelijk is door de *synthetische* eenheid van de apperceptie (SEA), aldus Kant, hetgeen hij beschrijft als “de synthese van het menigvuldige volgens een *a priori* regel” (Refl, AA 18: 282 [R5642]). Het is namelijk zo dat om überhaupt te kunnen vergelijken, reflecteren en abstraheren, er iets aan dit proces onderworpen moet zijn. We moeten met andere woorden reeds met een gesynthetiseerde menigvuldigheid van de zintuiglijke aanschouwing geconfronteerd worden, opdat deze geanalyseerd kan worden en getransformeerd tot een begrip. De prikkels die we via onze zintuigen ontvangen, worden in een aanschouwing geordend in tijd en ruimte, maar behoeven nog een synthese volgens zuivere regels (categorieën) om met een *object* te kunnen overeenstemmen. Het object is precies de menigvuldigheid van een gegeven aanschouwing voor zover die *als verenigd gedacht* wordt (KrV, B 137). Deze kwestie is de bezigheid van wat Kant *transcendentale logica* noemt, die de logica achter object-constitutie bestudeert en ons het volgende leert: “[a]lleen daardoor, dat ik een menigvuldigheid van gegeven voorstellingen *in een bewustzijn kan verbinden* [SEA], is het mogelijk dat ik mij de *identiteit van het bewustzijn in die voorstellingen zelf voorstel* [AEA]” (KrV, B 134).We kunnen ons met andere woorden “niets als in het object verbonden voorstellen, zonder het eerst zelf verbonden te hebben” (KrV, B 130). Zodoende “heeft al het menigvuldige van de aanschouwing een noodzakelijke betrekking op het ‘Ik denk’” (KrV, B 132). Cruciaal is nu dat de synthetische eenheid van de apperceptie fungeert als het vehikel van de categorieën, de *a priori* regels van het verstand die de intellectuele synthese van de menigvuldigheid van de aanschouwing vormgeven.

Het *transcendentaal-logische* vermogen om ons “veel in één” (*vieles in einem*) voor te stellen, op basis waarvan een object mogelijk is, grondt met andere woorden de *logische* mogelijkheid om ons “één in veel” (*eines im Mannigfaltigen*) voor te stellen, op basis waarvan een begrip mogelijk is (V-Met/Mron, AA 29: 889). Bijgevolg is de SEA het “hoogste punt waaraan men alle verstandsgebruik, zelfs de gehele

logica, en zo ook de transcendentale filosofie, moet vasthangen, ja dit vermogen is het verstand zelf” (KrV, B 134n). *Formele* (algemene) logica is derhalve afhankelijk van *transcendentale logica*.

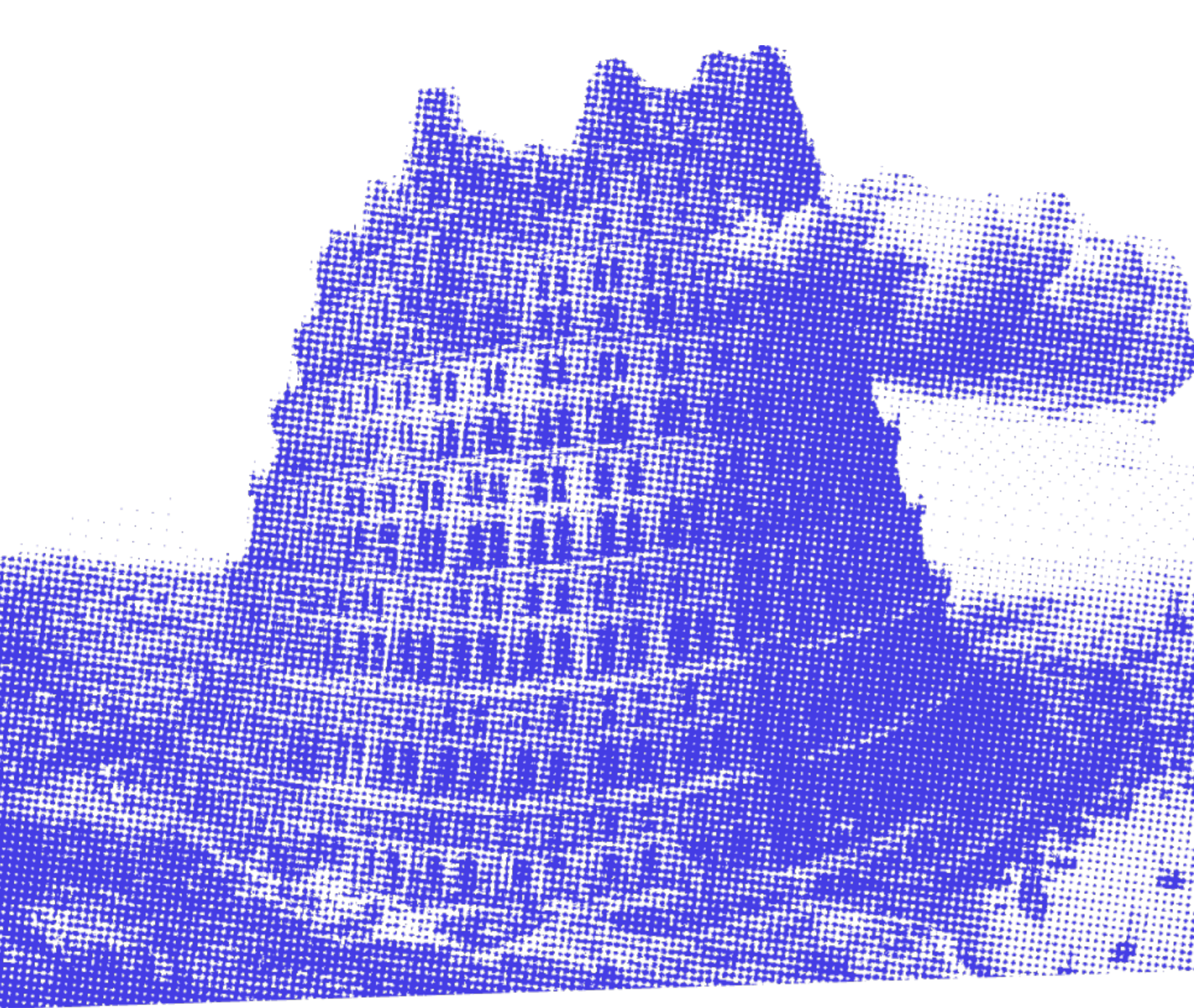
Goed, deze al te summiere bespreking laat ons toe terug te keren naar de eerste zin van de eerste editie van de *Kritik* die ik daarnet citeerde en waar ik het eigenlijk over wou hebben. Een van de vragen die de rede op dit punt — i.e., precies ten aanzien van de AEA en de SEA — niet kan loslaten, maar evenmin kan beantwoorden, is onder meer de volgende: wat voor soort *object* schuilt er nu achter het ‘Ik denk’, achter het *cogito*, het vehikel der categorieën? Het ‘Ik denk’ is natuurlijk niets anders dan een loutere, zij het *normatieve* veronderstelling, en dus geenszins een *object*. Met dit antwoord kan de rede echter geen genoegen nemen.

De eerste, *analytische* fase van Kants transcendentaal onderzoek legde bloot dat er geen empirische objecten en begrippen zijn zonder *a priori* logische structuren en regels. De tweede, *dialectische* fase, legt bloot dat deze *a priori* logische structuren en regels een *eigen leven leiden*. Er is een onstiltbare en ontoombare drang van de rede, aldus Kant, om zaken tot object te maken: ze wil niet alleen zintuiglijke aanschouwingen objectiveren, hetgeen legitiem kan verlopen, maar ze wil ook datgene wat tot object maakt, tot object maken. Zo wordt de vraag opgeworpen: wat voor *object* is de transcendentale eenheid van de apperceptie, het ik dat denkt? Daar waar het analytische verstand op zoek is naar de *voorwaarde* (i.e., onder meer het ‘Ik denk’) van datgene wat aan de voorwaarde onderworpen is (i.e., het begrip, het object), is de dialectische rede op zoek naar de voorwaarden van de voorwaarde, dat wil zeggen naar de hele rij van voorwaarden die zelf, als totaliteit, *onvoorwaardelijk* is. De onvoorwaardelijke grond van het ‘Ik denk’, nu, is de idee van de onsterfelijke, immateriële ziel. Cruciaal hierbij is dat de rede zichzelf ervan overtuigt dat als de voorwaarde gegeven is, wat inderdaad het geval is, de voorwaarde van de voorwaarde en dus ook het onvoorwaardelijke gegeven moet zijn. Op grond hiervan heeft de rede de “behoefte” (KrV, B 365) om te poneren dat er zoiets bestaat als een onsterfelijke, immateriële *ziel*. Exact hetzelfde geldt voor de idee van een oneindige wereld als grond van alle verschijnselen, en voor de idee van God als externe schepper van die wereld. Deze ogenschijnlijk historische, culturele en zelfs contingente ideeën — ziel, wereld, en God —, tot uitdrukking komend in tal van *inhoudelijke en zingevende* contexten, worden volgens Kant dus mogelijk gemaakt door niets anders dan de zichzelf organiserende, nooit verzadigbare *formele structuur* van het denken die zich aan ons, denkende subjecten, opdringt (cf. KrV, B 364/A 307-8). Als dit niet het toppunt van structuralisme is, dan is het er op zijn minst een toonbeeld van.

Of ik zou kunnen vermelden dat van het ‘Ik denk’ volgens Kant niets in huis komt wanneer we het niet kunnen *zeggen* en wanneer het niet *gehoord* kan worden — want “Das Denken ist ein Sprechen u. dieses ein Höhren” (Op, AA 21: 103) — maar dat is voor een andere keer.

Met dank aan Egon Vlerick, om de aap wandelen te sturen.

✦



Ongemak in de publieke ruimte

Dries Josten

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (WA; 1784) en *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idee; 1784)* zijn geen teksten waarvan het na meer dan tweehonderd jaar voor de hand ligt wat de schrijver ermee bedoelt, laat staan wat wij '(post-)modern' ermee moeten aanvangen. De eerste tekst is algemeen bekend en werd gepubliceerd in de *Berlinische Monatsschrift* in 1784, twee maanden nadat Mendelssohn op dezelfde vraag, in hetzelfde tijdschrift een antwoord formuleerde. Zowel Mendelssohn als Kant reageerde op de vraag naar Verlichting, gesteld door de bekende theoloog Zöllner, die zich op het einde van zijn artikel over de raadzaamheid van het kerkelijk huwelijk in een voetnoot tot de verlichting richt. Zöllner stelt dat iemand hem toch dringend eens zou moeten zeggen wat verlichting eigenlijk is. De tweede tekst van Kant, *Idee*, wordt in hetzelfde jaar, in hetzelfde

tijdschrift gepubliceerd en handelt over een 'algemene geschiedenis'. Met andere woorden tracht Kant er te abstraheren van wat 'concrete'/'empirische' geschiedenis zou zijn. Hij doet dit niet met de intentie deze laatste te verwerpen, maar om te tonen wat een filosofisch hoofd kan bijdragen aan het schrijven van de geschiedenis. In de *Idee* spreekt Kant over een door de natuur gegeven doel aan de mensheid. In *WA* spreekt hij over wat verlichting is en hoe we als samenleving ons het best organiseren om de weg naar verlichting mogelijk te maken. Daarin is het essentieel om publiek, dat wil zeggen door middel van *publicatie*, gebruik te kunnen en mogen maken van de eigen rede. We moeten toegeven dat het wat ongemakkelijk is om deze filosoof in onze tijd te lezen. Wat moeten we immers aanvangen met een doorheen de geschiedenis werkzame doelmatigheid, die in beide teksten meer (*Idee*) of minder (*WA*) aanwezig is, in een tijd waarin politieke discussies zich beperken tot korte termijn-denken? Laat staan dat

“ het is pas doorheen de weerstand – tussen de eigen rede en die van de ander; tussen de neiging alles naar eigen zin in te vullen en zich te verenigen met anderen – dat de mensheid zijn potentiaal bereiken kan. Het is door diezelfde weerstand dat mensen als groep tot verlichting kunnen komen: dat wil zeggen overeenstemming met zichzelf bereiken doordat men middels de eigen rede in de plaats van de ander denkt.

het duidelijk is hoe men als *geleerde* optreedt in onze hedendaagse politieke ruimtes die voornamelijk op grond van sociale media-principes georganiseerd zijn. Toch kan deze ongemakkelijke confrontatie met Kant in iets vruchtbaars resulteren — en precies daarover zou ik het in deze publicatie graag hebben.

Op naïeve wijze zouden we kunnen stellen dat *WA* vertrekt vanuit het standpunt van het individu, in tegenstelling tot de *Idee*, waar de mensheid in het algemeen als vertrekpunt lijkt te gelden. Beide werken delen echter de idee van weerstand, een idee dat we later ook terugvinden in de *Kritik der Urteilskraft (KU; 1790)*. Daar bespreekt Kant, ter verduidelijking van de *sensus communis* als grond voor het smaakoordeel, de maximes van het gedeelde mensenverstand. Deze zijn: 1. Zelf denken; 2. In de plaats van alle anderen denken; 3. In overeenstemming met zichzelf denken. Het eerste noemt hij het maxime van het vooroordeelvrije ofwel van de nooit passieve rede. Het tweede maxime is dat van uitgebreidheid en het derde van de consequenties van de denkwijze (AA05.294). Het derde maxime volgt, zoals wel vaker bij Kant, uit een speciale samenstelling van de eerste twee. Eenzelfde triade vinden we terug in *WA*, werkzaam doorheen het publiek gebruik van de eigen rede. We kunnen immers voor een individu op zich niet hopen dat zij zichzelf tot verlichting brengt, noch voor een groep op zich. Zo stelt Kant in de vierde stelling van de *Idee* dat louter de neiging tot maatschappijvorming, inherent aan de menselijke natuur, ons een schapenleven oplevert – het tegenovergestelde van verlichting. In zo'n leven blijven alle talenten voor eeuwig in hun kiemen verborgen. Eendracht mag dan wel macht maken, voor verlichting is het onvoldoende. Op inverse wijze kan echter ook het atomaire individu niet tot als zodanig (d.w.z. op zichzelf, afgezonderd van de maatschappij) tot verlichting komen. Naast de neiging tot maatschappijvorming is er tegelijkertijd sprake van de neiging zich van anderen af te zonderen, zichtbaar in de wil van een individu om alles naar haar zin in te vullen. 'Zelf denken' mag dan wel het maxime van het vooroordeelvrije zijn, zonder de ander weten we niets over de geldigheid van ons oordeel. Het tweede maxime, in de plaats van anderen denken, benadrukt de mededeelbaarheid die een

noodzakelijk bestanddeel uitmaakt om tot het maxime van consequentie van denkwijze te komen. Met andere woorden, zonder de communiceerbaarheid komen we niet tot verlichting. Daarom moet men *publiek* gebruik maken van de *eigen* rede. In afzondering gebruik maken van de eigen rede zal ons niet van onze onmondigheid afhelpen. Wanneer Kant het in de Methodenleer van de *Kritik der reinen Vernunft* heeft over overtuiging (wat algemeen-geldig is) in relatie tot overreding (wat louter privé-geldigheid heeft), stelt hij dan ook dat deze twee *subjectief* niet van elkaar te onderscheiden zijn (B848). Om uit de desoriëntatie met betrekking tot de geldigheid van het oordeel te treden, schuift Kant *mededeelbaarheid* als toetssteen naar voor. Om uit te maken of iets geldig is voor de rede van ieder mens zijn we aangewezen op de mededeelbaarheid ervan — pas op die manier berust overtuiging op een gemeenschappelijke grond, i.e., op een object.

Eenzijds vinden we in de menselijke natuur de neiging tot afzondering (separatie), anderzijds vinden we er de neiging tot groepsvorming (identificatie). Hierin erkent Kant een opmerkelijke (in onze natuur gegronde) eigenschap, namelijk: onmaatschappelijke maatschappelijkheid (*ungesellige Geselligkeit*). Deze tegenstrijdige neigingen, weliswaar verenigd in de mens als principe, zijn de motor van het idee aanwezig doorheen de geschiedenis van de mensheid. In *WA* vinden we deze strijd terug in de imperatief 'Sapere aude!', die oproept tot *publiek* gebruik van de *eigen* rede. Want het is pas doorheen de weerstand – tussen de eigen rede en die van de ander; tussen de neiging alles naar eigen zin in te vullen en zich te verenigen met anderen – dat de mensheid zijn door de natuur gegeven potentiaal bereiken kan. Het is door diezelfde weerstand dat mensen als groep tot verlichting kunnen komen: dat wil zeggen overeenstemming met zichzelf bereiken doordat men middels de *eigen* rede in de plaats van de *ander* denkt. Anders gesteld, net als de lichte duif van de eerste Kritiek maar kan vliegen wanneer er luchtweerstand en zwaartekracht is, kan de mens boven het bijzonder karakter van het subject uitstijgen door de aan zijn kenvermogen inherente weerstand.

Door de vraag 'wat is verlichting' te beantwoorden met een imperatief (Sapere aude!, heb de moed je van je eigen verstand te bedienen!) en niet te verwijzen naar een bepaalde leer, insinueert Kant dat we ons heil dus niet in een vooraf bepaalde doctrine of ideologie moeten zoeken of zullen vinden. Om uit de zelf-veroorzaakte onmondigheid te treden, moet men de moed hebben zich van de eigen rede te bedienen zonder leiding *van* een ander. Desalniettemin moet men zich bij het bedienen van de eigen rede richten *naar* de ander. Zich van de eigen rede bedienen zonder *leiding* van de ander, maar wel in *confrontatie* met de ander, impliceert dat de mondigheid vertrekt vanuit een punt waar men niet *zeker* is van de algemeen-geldigheid. Louter subjectief, vanuit de eigen rede, kunnen we overreding immers niet van overtuiging onderscheiden. In het publiek gebruik van onze rede passeren we langs de ander, opdat we in overeenstemming met onszelf kunnen denken. Verlichting is dus een activiteit, geen punt van zekerheid. Dat het spreken publiek plaats vindt, impliceert dat het spreken gehoord wordt, of toch gehoord kan worden. In dat spreken gaat het er niet om met elkaar eens te zijn, elkaar te begrijpen/te verstaan, maar om het ongezellige in de gezelligheid een plaats te geven.



Josef K. And the Categorical Imperative

Harry Glockler

Immanuel Kant is relevant to an understanding of Franz Kafka's stories in several ways. Using the example of Josef K. in Kafka's novel *The Trial*, I would like to say something about how Kafka's world can be seen to be an existentialist response to a post-Kantian world.

There are certain writers who construct worlds that are somehow bigger, almost more important than the actual novels they write, e.g., Charles Dickens. Kafka's world is one of extraordinary strangeness that can burst into everyday life, but it is rendered with an oddly insistent levelness and lucidity. In his lifetime, Kafka published only two collections of stories and stories are what he seems to be devoted to. None of his three novels are in fact complete. They share a dark, obsessive vision of a single individual struggling to find some sensible way of proceeding in a tangled web of uncertainty and obstruction. Kafka's world is ambiguous and elusive. It is a world that feels both freed and captured by reason.

Kant's influence is diverse and diffuse. For instance, the Romantic philosophers and poets of the nineteenth century were impressed by the *Critique of Pure Reason* and Kant's idea of the mind's construction of reality through the imposition of forms of thought on sensory perception; the human being's own contribution to the construction of an interpretation of reality. Moreover, Kant's influence has a lot to do with the role of autonomy; the idea of deciding for yourself, and the importance of that to the morally authentic life is extremely important in ways that Kant did not predict and perhaps would not have approved of. In existentialism as a philosophical movement from Nietzsche to Kierkegaard, right up to Jean-Paul Sartre, simply making a choice for yourself is the ultimate valuable thing and taking responsibility for your choices. For those writers, as with Kafka, there is far less confidence in reason as an ability to constrain those choices to get at objectivity. Therefore, we could describe existentialism as Kantian autonomy without the reason.

Kant thinks that if we have a *duty* to do something it must be *possible* for us to do that thing. He is very concerned that we might just be a member of the casual order like anything else, where one thing happens after another and there are not options open to us that we can freely choose upon. The metaphysical situation of Kant's moral philosophy is taken up in subtle variants in Kafka's stories, indeed in some of his most troubling situations. Often his narratives oscillate in the Kantian dynamic of reluctantly accepting forces and laws while perpetually doubting their reality or validity.

"Someone must have been telling lies about Josef K., he knew he had done nothing wrong but, one morning, he was arrested."

These are the first words of *The Trial*. The reader is immediately drawn into a bizarre nightmarish world in which nobody will tell Josef K. the charges against him. Courts of interrogation convene in obscure corners of tenement buildings; sex and sadistic punishment seem arbitrary and there seems to be no escape from a crushing bureaucracy. *The Trial* is about the law, but it is the law as a system of deferral and indirectness. It stands for all systems that do not really seem to have a centre, or a purpose, or a point, and in that sense, it stands for the new modern experience of bureaucracy itself.

When K. is told he is under arrest for unspecified crimes, he first thinks it is a joke. He is under arrest and yet free to go to the bank, so he is not in detention, but his life will become a state of permanent arrest thereafter. The court in *The Trial* is everywhere but unknowable. The gatekeeper of the law never says 'no' but just 'not yet'. Kafka's world indulges in this *pas de deux* of completeness and uncertainty, infinity, and limitation. This very Kantian condition is placed in institutional settings like the court, with the effect of dramatizing humanity's existential struggles with the elusive ideas that rule it.

The Trial is often described as a novel of alienation, but it can also be compared with a dream. When we think of something as being dream-like, we might think of Gregor Samsa, who in Kafka's story *Metamorphosis* awakes one morning transformed into a huge insect. But the dream-like character in Kafka for the most part consists in a strange mixture of perplexity and embarrassment. Often in dreams you suddenly find yourself feeling shy or embarrassed, e.g., having no clothes on or having some complex tasks you cannot quite get to the end of, that you must keep starting again. Kafka presents us with these qualities rather than more melodramatic qualities of a dream and it is this sense that gives the strange feeling of just being to the side of where you need to be. It is that kind of alienation where in a certain way, unlike other writers of alienation who have been called Kafkaesque, e.g., Jean-Paul Sartre in his novel *Nausea*, there is no real explicit discussion of the condition of alienation. Any other novel where a character is in this predicament might very well ask, 'Well, what on earth could be happening to me?' This would surely happen in a Dostoevsky novel. Therefore, K. is somehow alienated from his own alienation. He does not have words for it.



When Kant talks about freedom it is in the sense of making a choice. That is a sense of internal freedom, so it would be possible that K., despite his state of permanent arrest, would still have this capacity to make choices for himself, act morally and so have dignity. In part three of *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Kant tries to show that there is room to think of ourselves as free. The autonomy formulation of the categorical imperative would suggest K. cannot know in Kant's system whether he is free, but he must presume that he is, and that puts responsibility upon him when he is approaching moral questions. That responsibility is to decide for himself. This was the motto of Kant's famous essay, *What is Enlightenment?* Kant argued that Enlightenment is taking on the responsibility for yourself for your own acts of thinking. It is growing up, as it were, and not outsourcing moral responsibility to parental figures, i.e., conventional morality or religious figures, but rather deciding for yourself what you think is the morally correct thing to do. In the *Groundwork*, Kant describes that as acting autonomously. It is literally setting the law for yourself. You cannot accept moral values from some other external system. They must come through your own reasoning processes, and you must act as if you are setting up the law for yourself, as a political state does with a constitution.

Kant is influenced by Rousseau when he says we will be bound by no law but the law that you have set up yourself. He thinks this is the only way we can get moral sincerity, authenticity, and a kind of bindingness of our own moral demands. Here perhaps we find Kant's anti-

religious thinking come to the fore. It cannot be that I perform moral actions because it is God's will, says Kant. That cannot be my moral motivation. If it is, then the reason why I am helping someone who is drowning in front of me is because God would like it. There it seems like my motivation is just to win the approval of some divine parental figure. But that is distorting proper moral motivation. You should help someone in need because it is the right thing to do. Your moral reasoning should go no further than that, and it should be the right thing to do in terms of your moral conscience, just like Martin Luther who famously said,

"I cannot and will not recant anything, for to go against conscience is neither right nor safe. Here I stand, I can do no other."

Kant wants that return to the subject. You must set-up for yourself. That is the only way you can be bound by your own choices.

K. eventually acquires a lawyer and with him he discusses the nature of his case. Later he tries to dispense with the lawyer, but that chapter is not complete, so we do not know if he does dispense with his lawyer. After a series of episodes in strange buildings in unexpected quarters of Prague meeting with people who may or may not be influential officials and meeting with a number of women with whom he has some very unexpected and abrupt sexual liaisons, there is a final chapter that occurs a year after the first in which he is taken, apparently willingly, to his death by two

“ In Kafka’s world, as in our own, good people do not get rewarded, so we must hope that there is another life where we will be able to perfect our virtue. If we do not, it would just be too depressing and it would undermine our motivation. We are required to do our duty, even if it is against our happiness, or against what we want.

executioners but we do not really know how these different episodes join up.

Towards the end of the novel, K is supposed to be escorting a visiting client around his insurance firm and showing him the cathedral. He goes to the cathedral and seems to lose the client or deliberately loses him and there is a priest who tells him a parable. This chapter is like a little *mise en abyme*, an interior reflection of the whole novel. Josef. K is told a story that Kafka also published separately, and it is usually called *Before the Law*.

A man who identifies himself as the prison chaplain speaks of a man from the country who comes and seeks admission to the law. He is told by the man who is guardian the gate of the law that he cannot let him in, that he can wait if he wishes, and the man sits down, and he waits. He is never let in and so he waits and waits for his entire lifetime. Then at the end of his life when his senses are failing, he says to the gatekeeper, ‘How does it come about that in all these years no one has come seeking admittance but me?’ He receives the reply, ‘This gate was intended only for you. I am now going to shut it.’ What happens then is a kind of commentary on this, a debate about whether the gatekeeper is in fact deceiving the man or whether the gatekeeper himself might be deceived. It is like a little kind of seminar that takes place.

This brings us back to Kant’s moral philosophy. Kant thinks that the highest good is virtue rewarded, i.e., good will and happiness combined. In Kafka’s world, as in our own, good people do not get rewarded, so we must hope that there is another life where we will be able to perfect our virtue. If we do not, it would just be too depressing and it would undermine our motivation. We are required to do our duty, even if it is against our happiness, or against what we want.

All dualisms are prone to divide beings and things against themselves, making their unity a constant question and need. The world must have appeared to

Kafka as divided and dualistic. In the most obvious sense because he was a German speaking Jew who lived in the Czech city of Prague. Furthermore, the experience of the office, which for many writers from Charles Lamb onwards (Charles Dickens certainly) has been a duality with literature. In the case of Kafka quite literally the rival. He had to carve out time from his work in an insurance company to write, and yet those two worlds of writing kind of bleed into each other. In a certain sense, his literary writing is trying to make sense of this other world that has become his experience and what its purposes are.

What can we say about the themes suggested by the very interpretive discussion with which the priest and K. illuminate the parable after its telling? Let us first accept that since the two men are linked by the same gate, they can be seen as a metaphor for the divided person invoked by dualism. Of course, they see each other as separate and acting with different purposes, but significantly the gate exists precisely for these two men to be inextricably linked together and not to recognise their strange connection. No other gatekeeper had to guard that gate: no other man ever seeks admittance to it. We can conceive that if Kafka’s world were not dualistic, they would recognise each other as one and the same.

The men who arrest K. at the beginning turn out to be associated with the bank where he works and two of them are indeed his inferiors. This makes the arrest peculiarly humiliating. These two warders, Willem and Franz (the name Franz makes us think of Kafka himself) turn up later in a crucial and horrific scene in the lumber of the bank where there is a sadomasochist theatrical punishment being carried out on fat Willem. He is fat and about to be whipped and he must take his trousers down. The whipper, who wears a black leather outfit, is a blue-eyed, fresh-faced figure so there is a sense of horror and of stereotypes; the whipper is the Germanic stereotype.

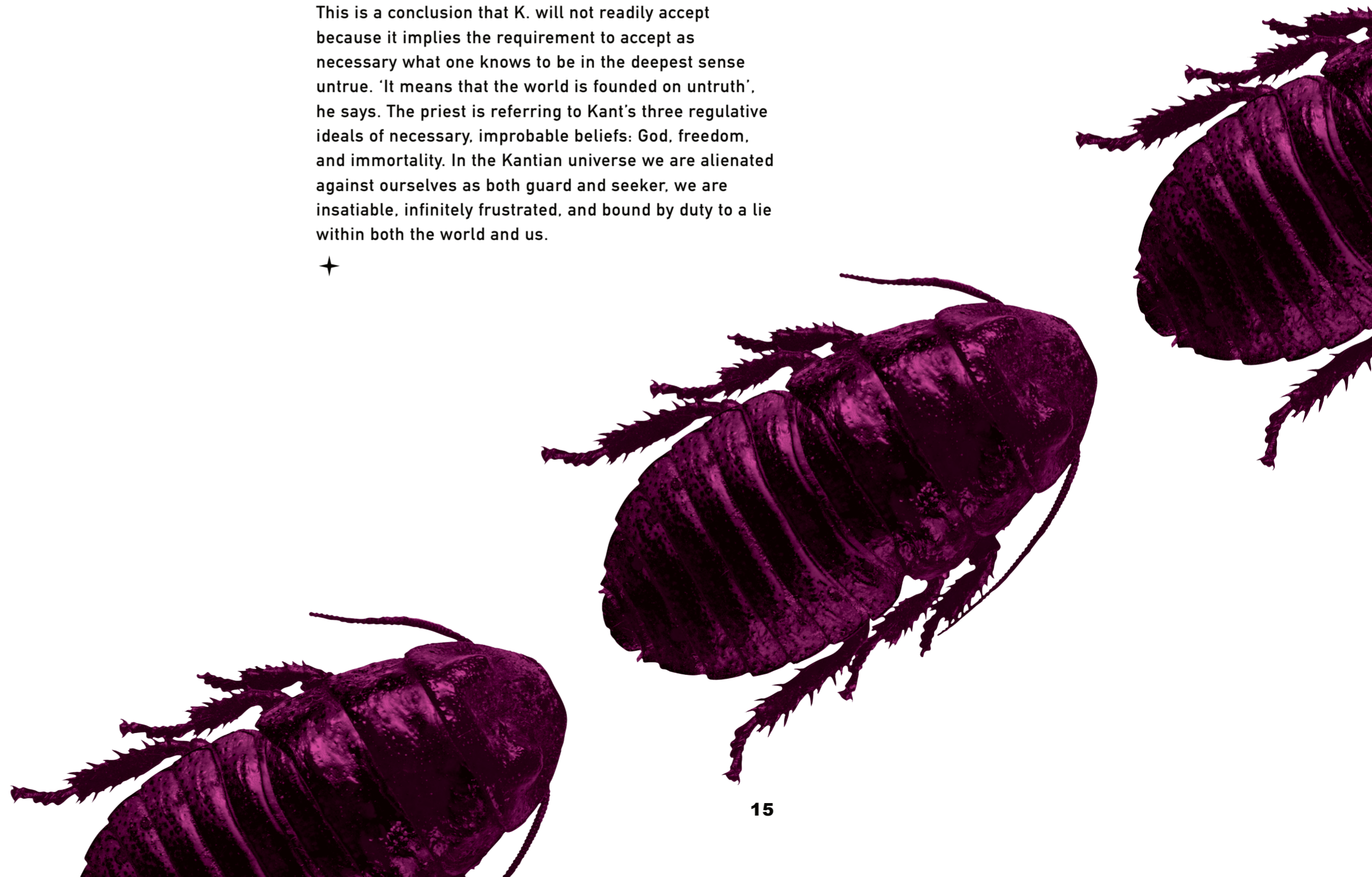
The gatekeeper is benevolent, paternalistic, and condescending to the man in his knowledge of the law but is the gatekeeper mistaken in his superiority? The man from the country is a free man; the gatekeeper is in some sense a slave. He only guards the entrance to the law designed for that individual man and so his whole purpose and end is encapsulated in that one man, making the man from the country his rightful superior. But still the man accepts the gatekeeper without protest. Even on the question of knowledge there is this dualism. The gatekeeper is thought to have knowledge of the law because he is employed by it, but he admits that he cannot even endure the ‘aspect’ of other gatekeepers on the infinite journey to its interior. The man waits and waits his whole life to gain admittance to the law, only to have the gate closed on his death. But even here he is said to witness the radiance coming from the gate, where the gatekeeper must through his duty have his back turned to the light.

These interpretations could replicate and switch infinitely. What is relevant here is that the oscillation revolves around questions of law, freedom, duty, will and destiny, all of which are important themes in Kant’s philosophical project. Kant aimed to demonstrate rationally the meanings and extent of these terms, placing our knowledge of ourselves on its firmest possible basis. But in Kafka’s world there is no solidity of meaning and understanding. A whirlpool of Kantian themes competes for priority in every interpretation. In Kafka’s world we find a literary rendering of the Kantian subject.

Most instructive of all are the last words between both the gatekeeper and the man from the country in the story, and K. and the priest in the discussion outside it. The gatekeeper says to the man exasperated, but somehow admiringly, ‘You are insatiable,’ to which the man replies, ‘Everyone seeks the law’. If the world is indeed divided by Kantian dualism, there will always be that ‘insatiable’ urge to know the law as more than an eternally unfulfilled unconscious promise.

Eventually the priest seems to be taking the view that the integrity of the doorkeeper is not to be doubted, since to doubt him is to doubt the law itself, which the court exists to administer. Yet as K. points out, the priest has already doubted the doorkeeper, and cannot accept as true everything the doorkeeper says. To which the priest replies, ‘There is no need to accept everything as true; some things simply have to be accepted as necessary.’ This is a conclusion that K. will not readily accept because it implies the requirement to accept as necessary what one knows to be in the deepest sense untrue. ‘It means that the world is founded on untruth’, he says. The priest is referring to Kant’s three regulative ideals of necessary, improbable beliefs: God, freedom, and immortality. In the Kantian universe we are alienated against ourselves as both guard and seeker, we are insatiable, infinitely frustrated, and bound by duty to a lie within both the world and us.

✦



Over vanzelfsprekendheid

Benjamin Zonnekeyn

“Het absurde ontstaat uit de confrontatie van de mens die vraagt, en de wereld die op een onredelijke wijze zwijgt”, schrijft de filosoof Camus in 1942 in *De mythe van Sisyphus*. Toch lijken we dit zwijgen makkelijk te vergeten. We vergeten dat de wereld niet vanzelf spreekt, maar dat zij aan het spreken wordt gebracht door de mens die haar hiertoe dwingt.

De leuze van onze universiteit luidt: “Durf denken”. De UGent ontleent dit aan een essay van de filosoof Immanuel Kant uit 1784 waarin hij zich afvraagt wat de “Verlichting” is. Hij karakteriseert deze als een vermogen van mensen om voor zichzelf te denken en te spreken, “mondig” te zijn. De UGent schijnt haar studenten dus te willen *verlichten* en opleiden tot mondige en zelfdenkende mensen: kritische mensen. Volgens mij slaagt zij hier onvoldoende in.

Wat ik in dit stuk probeer te duiden is het al te groot comfort en het al te groot verlangen naar comfort dat heerst, bijvoorbeeld in onderwijs: een verlangen naar een wereld die inderdaad vanzelf spreekt. Universiteiten doceren wetenschap; wetenschap stelt vragen aan de wereld en luistert naar haar antwoorden. Wat vooraf moet gaan is onderwijs dat ons leert *durven denken* over hoe we deze wereld tot spreken brengen met onze vragen en leert dat de antwoorden nooit gratis zijn. Wat vooraf moet gaan is kritisch onderwijs.

Kritiek is het vermogen om de wereld niet meer als vanzelfsprekend te zien, maar als een ruimte die op een manier aan het spreken wordt gebracht. Wie voor zichzelf denkt, denkt de wereld niet als een *gegeven* wereld, maar denkt zichzelf mee met de wereld. Mensen “maken” hun wereld door te bepalen wat als wereld geldt. Dit wil zeggen dat de mens verantwoordelijk is voor de betekenisvolheid van de wereld, op alle mogelijke manieren. De wereld zegt niet vanzelf wat ze is, maar de mens laat haar zeggen wat ze is. Het lijkt bijvoorbeeld evident dat wij leven in een kapitalistische maatschappij, maar enig nadenken maakt duidelijk dat dit *gewoonweg* het overheersende ‘sociale narratief’ is. Een verhaal dat ons vertelt dat dit is hoe we samenleven en daarmee andere verhalen ondenkbaar lijkt te willen maken.

Todd McGowan beschrijft iets gelijkaardig in een essay over de politieke kracht van film als medium. Het beeld en het verhaal dat films ons tonen zijn altijd incompleet: film kan een afwezigheid tonen. Wanneer Charlie Chaplin in zijn rol als “De Zwerfer” op het einde van de film uit het beeld waggelt, weten we niet wat er met hem zal gebeuren. Film stelt ons zo in staat om niet langer meegaand te zijn met een narratief, maar om gaten en afwezigheid te zien in het narratief. De film laat het aan

ons over om dit in te vullen en *geeft* ons geen gegevenheid.

Onderwijs zou hetzelfde moeten doen. Het zou niet moeten tonen wat er gebeurt met Chaplin, maar ons in staat moeten stellen te verbeelden wat er gebeurt met Chaplin. Het zou ons moeten laten zien dat het narratief wordt uitgesproken door mensen en niet zomaar gegeven is. Het zou moeten laten zien dat er een mogelijkheid is om gaten te zien in het verhaal die zelf kunnen worden ingevuld. Dat het verhaal aan het spreken moeten worden gebracht en dat andere verhalen mogelijk zijn. Eerder dan ons de confrontatie te laten ontlopen zou onderwijs ons volop moeten confronteren met de onredelijk zwijgende wereld. Opdat wij haar aan de praat zouden krijgen.

Het gevaar van het negeren van de manier waarop wij een wereld “maken” is net de ervaring van een gegeven wereld. Een wereld die vanzelf spreekt laat niet toe dat er anders wordt gesproken. Er kan dan geen sprake zijn van mondigheid omdat het enige *geldige* spreken een napraten is van wat de wereld zegt. Omdat de wereld niet vanzelf spreekt, betekent dit dat we napraten wie de wereld aan het spreken heeft gebracht.

Onderwijs dat kritiek wil aanleren zou daarom in de eerste plaats alle evidenties moeten uitdagen en ons moeten verwarren. Onderwijs zou ons moeten waarschuwen voor de *gegevenheid*. Eenmaal het gemak van de evidentie is weggefallen, zal in onderwijs wetenschap kunnen worden *gedoceed*. Wetenschap vereist tenslotte dat we de wereld aan het spreken brengen, dat we het zwijgen van de wereld opheffen en haar dwingen te antwoorden op onze vragen. Maar om het zwijgen te kunnen opheffen moeten we het zwijgen horen.



Immanuel Kants seksuele leven

Seppe De Schepper

“The history of Kant’s life is difficult to describe. For he neither had a life nor a history. He lived a mechanically ordered, almost abstract, bachelor life in a quiet out-of-the way lane in Königsberg, an old city at the northeast border of Germany. I do not believe that the large clock of the Cathedral there completed its task with less passion and less regularity than its fellow citizen Immanuel Kant. Getting up, drinking coffee, writing, giving lectures, eating, taking a walk, everything had its set time, and the neighbours knew precisely that the time was 3:30 P.M. when Kant stepped outside his door with his gray coat and the Spanish stick in his hand. . . . eight times he would walk up and down the little alley lined by Linden trees - every season, no matter whether the weather was cloudy or whether the clouds promised rain. One could see his servant, the old Lampe, anxious and worried, walk behind him, with an umbrella under his arm, like an image of destiny.”

Heinrich Heine, geciteerd in Kuehn, Kant Biography (p.14)

“Wat zou je aan een grote filosoof als Hegel, Kant of Heidegger vragen?” Wanneer men deze vraag voorgelegd heeft aan Derrida antwoordt deze zonder verpinken “Naar hun seksuele leven.” Waarna hij zelf in honderd talen zweeg als hij zelf de vraag voorgelegd kreeg, maar bekende dat dit zich wel toont in zijn oeuvre. Waarom stellen filosofen zich asexueel voor? Schopenhauer schrijft ergens dat de filosofen zich verliezen in begrippelijkheid, ze zijn zoals een “Engelenhoofd zonder lichaam”, ze verloochenen het hebben van een lijf. Denkers zijn als vliegende cherubijntjes, ongestoord door het lichaam, vrij van drift. Elk die ‘s ochtends wakker wordt ervaart juist toch wel levensdrift, zou je zeggen. Misschien niet Kant, die heel statig gewekt moest worden om 5 uur ‘s ochtends, om aan zijn schrijftafel te kruipen. “Het is tijd!” bulderde de stem van zijn knecht Lampe - de stem van de Plicht - en de dag begon. Kant werkte, at, leefde, sliep, met de regelmaat van een opwindklok, een cadans van de wet. Althans dit deed hij na de leeftijd van veertig jaren. Iets parallel met een estheet volgens Kierkegaard leefde hij daarvoor rumoeriger, ging hij bij ereleden op bezoek, en pleegde hij na overvloedige diners met wijn dronken thuis te komen. Dit veranderde later doorheen zijn leven, tot de groteske Plicht hem huwde en hij koos voor regelmaat en orde.

De vroomheid van het oudere Kantiaanse leven werkt tot de inspiratie; zo blijkt uit de voordrachtenreeks door Jean-Baptiste Botul uit 1946. Hoewel getrouwd van de rede had Kant absoluut een seksueel leven en een intrinsieke sensualiteit. Botul deed deze voordrachtenreeks voor Nueva Königsberg, een kolonie



Duitse immigranten en Kantvolgelingen in Paraguay, die leefden naar de meester. Ze kleedden zich, aten, wandelden en sliepen zoals Kant. Dit allemaal in een decor gelijkend op Königsberg, nagemaakt in het zweriger Paraguay. De kwestie van seksualiteit echter was een grote vraag, hoe dient men dit te ervaren naar de gewoonten van de meester? Als de hele kolonie celibatair en kinderloos zou blijven waren ze gedoemd door de tijd te worden uitgeveegd. Wat valt hiermee nu te doen? Botuls profetieën zijn inzichtelijk, waardoor ik er in deze tekst enkele zal citeren.

Kant was de plichtdenker van Königsbergen. Nietzsche noemt hem de “Chinees”, door zijn moralismen, hetgeen doet denken aan Oosterse wijsheidslectuur (Lao Ze, Daoïsme). Waar zit hem de seksualiteit in zijn leven? Verstopt achter plechtig hoge herenkousen – Het Ancien Regime in persoon – of in de opake ver sluiering van het ding an sich? Wat verlangt deze man?

We kunnen iets ontdekken in zijn kennisleer. Foucault leert ons in zijn *geschiedenis van de seksualiteit* dat de seksualiteit een kwestie van een wil-tot-weten is. Kantiaans omgekeerd is het kritische afbakenen van het weten misschien een kwestie van seksualiteit. Dit kunnen we zien in de afbakende methode van zijn filosoferen. Vanuit zijn kennisleer is het ding op zich mogelijk juist het grote Verlangen, waarmee men vanuit de vraag (demand) omheen cirkelt en omwikt. Het Ding dat niet te kennen is, is wellicht een verschuivende betekenaar, iets dat iets aantoon, maar op zich niets wil zeggen. Het toont dat er iets te vinden is in dit Ding, maar wat? Botul schrijft “Er schuilt in het Kantiaanse *noumenon* een verbazingwekkend fetisjisme van het ‘ding’. (...) En dat Ding dat is het Geslacht. Dat is duidelijk. We kunnen het *Ding an sich* niet kennen, waarschuwt Kant. We zijn daartoe niet in staat, maar dat is ons vooral niet toegestaan. (...) we zouden het ding zo graag op zichzelf willen zien. Die aandrift (Trieb), die manier van onder de rokken van de realiteit kijken is voor de filosoof een obsessie. De kritiek is een therapie, uitgevonden door dokter Kant om dat verlangen – dat hij niet kan uitroeien

- de teugels om te doen.” (p.73) Er is dus een wil-tot-weten bij Kant, maar een die niet vrij is van moeilijkheden. Het willen en het kunnen zitten op weerszijden van de afgrond. We mogen het Ding niet vinden, alleen maar strelen in gedachten.

Vanuit deze suggestieve houding is Kant erotisch te noemen. Het grote genot zit wellicht in het verlangen op lengte houden, het uitstel, het masochisme van de afstand. Wat is een grotere straf dan uw object van verlangen opsluiten in een glazen doos. Het genot van het bereiken valt te denken, in te beelden, maar is onbereikbaar.

Kant verhuult en verstopt dus zijn verlangen, het verlangen wordt onmogelijk. “Behandel de mensheid als de persoon van uzelf of in de persoon van de ander steeds als doel op zich en nooit als middel alleen.” Luidt een van de formuleringen van zijn imperatief. Waar zit hier de seksualiteit in? Is er ruimte voor genot? Is er ruimte voor plezier? De grote vraag voor de inwoners van Nueva Königsberg. Geen wonder dat er een uitdijende literatuur ontstaat met de link tussen Marquis De Sade, Leopold von Sacher Masoch, Bataille en andere onversluisde denkers van verlangen. De psychoanalytici weten er alvast raad mee, op zijn minst toch om de onmogelijkheden van inlossing uit te drukken. In onze plichtdenker zien we juist de meester van het verlangen. Nietzsche schrijft ook ergens “Men heeft niet zijn begeerde lief, maar de begeerte”. De criticaster wil niet stoppen kritiek te geven, maar geniet van de weg die hij belooft.

Als we het Kantiaanse plichtcelibaat uit-houden is de mensheid die we zo moeten behandelen gedoemd te verdwijnen, gezien we elkaar niet kunnen beminnen en ons voortplanten. Juridisch geïnspireerd ziet Kant natuurlijk het Heilige huwelijk waarbij “Beide partners wettelijk gebruik krijgen van elkaars genitalieën” als oplossing, maar deze rechtspraktijk verhuult nogmaals meer dan het verheldert.

Doorheen zijn openbaringen over Kants seksualiteit en privé-sfeer zien we meer en meer van de persoon van hem, zo had hij hypochondrische neigingen, die hij zelf benoemd in zijn antropologie als “Grillenkrankheit”, letterlijk ook krekkelziekte. Een bekentenis van de oude Kant, onrustige grillen in het hoofd, als bezigende insecten. Onrustige dwangerige denkneigingen. Liefst houdt Kant controle over zijn omgeving. Deze vrees voor de besmetting is te linken aan Botuls hoofdstuk “Zweet, speeksel, sperma”. Kant liet niets vloeien in zijn praktische humorenleer. “Het Kantianisme komt neer op een utopie van het menselijke vlees: leven binnen een gesloten circuit, waarbij uitwisselingen met buiten tot het strikte minimum beperkt worden.” (p.61) Geen te heftige bewegingen, lichte stofjes, niet spugen, en jezelf zo inwikkelen in je dekens dat voor zelfbezoedeling geen armruimte is. Zo stelt Kant zijn sappen veilig voor de buitenwereld.

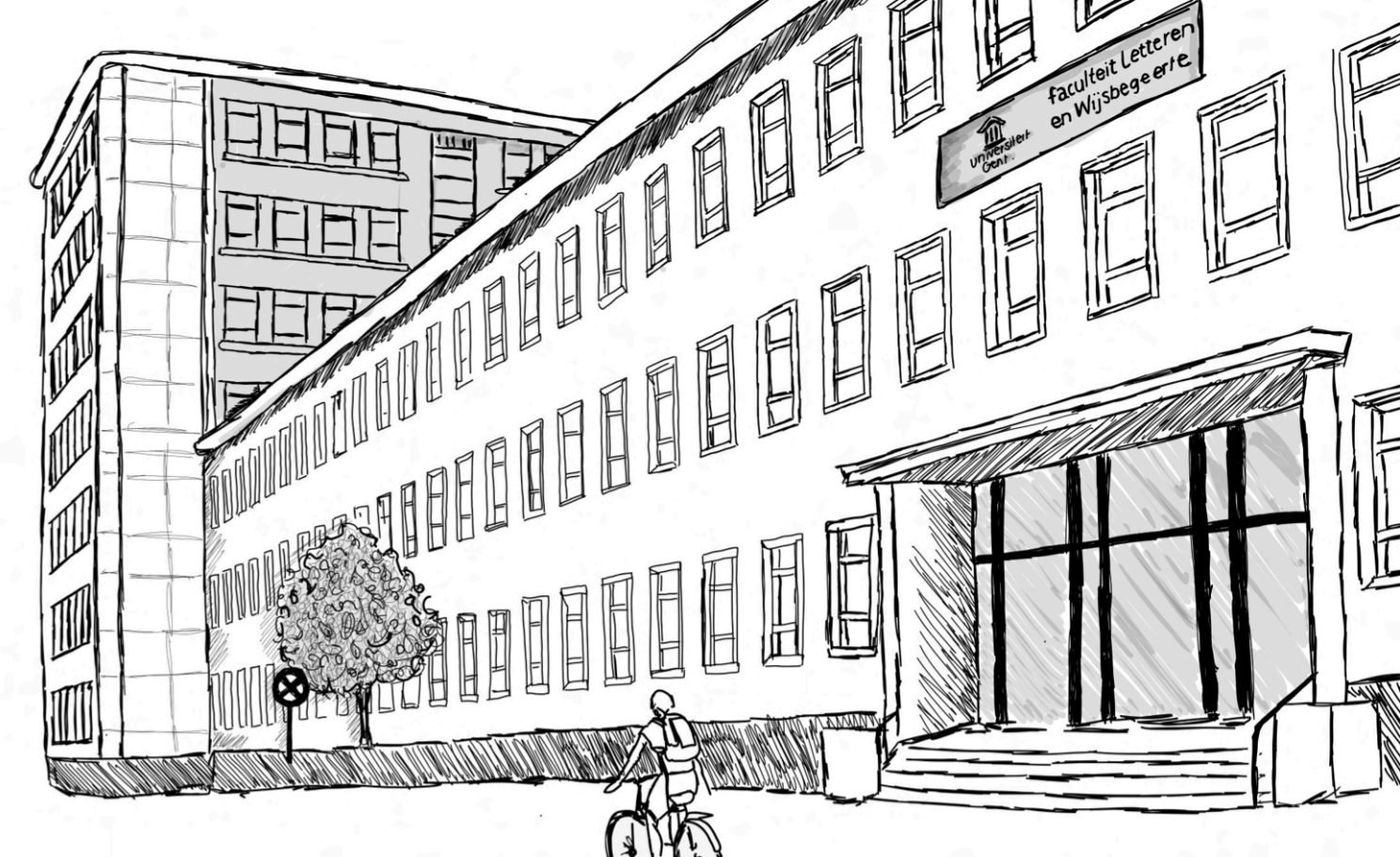
Botul steekt de draak met de Kantiaanse vochtenleer – Dit toont dan ook het anale karakter van Kant. Hou alles in, laat niets los! Als het nu zweet, speeksel, sperma of een kwetsbaar woordje is. Sluit je liever op in bed, gedrapeerd en veilig in een dwangbuis van dekens, shibari voor de moralist; zo ging zijn nestmethode “Eerst ging hij op de rand van het bed zitten en gleed erin, dan trok hij een punt van het laken over zijn schouder, over zijn rug langs tot aan de andere schouder en trok het laken onder zich door tot op de buik. Op zo’n manier ingepakt als in een cocon, wachtte hij of de slaap zou komen.” (p.81). Zoals Freud in *Totem en Taboe* dacht dat er in de mens wel een heel groot verlangen naar incest moet zijn om het te verbieden, is er bij Kant wellicht juist een grote drang naar overvloed en exces. Ook dat is in de biografische literatuur taboe.

Kant houdt zich niet in en vreest toch niet de overvloed. Zijn gedrag anaal inhoudend bij lichaamsappen, oraal onvervulbaar bij leesvoer, middagmaal en koffie. Hij genoot een goede pijp in de vroege ochtend, met sterke tabak, en zoog dagenlang kopjes koffie leeg. Pathetisch geformuleerd in de volgende apocriefe anekdote: Stille in huize Kant, herr professor is in zijn japon aan zijn bureau bezig. Plots schreeuwt zijn ouderende stem “Help me! Ik verdrink, ik verdrink!!! Help me, help me!” De Oude militair Lampe, door zijn verleden en Kants toedoen gecultiveerde plichtsethicus snelt de kamer binnen, gewapend met het smakelijke bittere sap. Kant schreeuwt in een waan van hysterie “LAAAND, IK ZIE LAAAND, MIJN HEMEL, LAAAAND”. Met zijn oude knoken zet Lampe de espresso neer, vers geïmporteerd uit streken waar Kant nooit droomde te komen, maar wel uitvoerig over schrijft. De chaos verlicht “Danke herr Lampe”, en Kant gaat verder met zijn dag.

Het nageslacht van Kant is niet zozeer lichamelijk, maar in grote malen intellectueel. Er is steeds iets bijzonder in de verhouding tussen de denker en de seksualiteit, dit kunnen we vinden in de filosofie. Als we de seksuele drift kanaliseren of verheffen, wordt de mens in gedachten en woorden op andere manier onsterfelijk: “De filosofie is een bevestiging van het feit dat er een niet-seksuele manier van voortleven bestaat. Filosofische erfenissen gaan aan de genen voorbij.”(p.76) Het boek is dan de drager van virale ideeën, en hieraan moeten de Kant-volgelingen zich troosten.

Vol van eigenaardigheden wordt de vraag naar de seksualiteit bij Kant immer gesteld. De persoon kan onmogelijk uit zijn denken worden opgetild, want elk denken is noodzakelijkerwijs belichaamd.

Bij deze sluit ik af. Merk wel, waarachtigheid, speculatie en schijn lopen hier door elkaar, het is aan de lezer er het zijne van te denken.



De toekomst van gisteren: wijsbegeerte en moraalwetenschap(pen) aan de UGent

Vraaggesprek met prof. Maarten Van Dyck en dr. Fons Dewulf (door Benjamin Zonnekeyn en Cato Andriessen)

Wat volgt is de neerslag van een interview met prof. Maarten Van Dyck en dr. Fons Dewulf over “Gentse filosofie”: filosofie die op een manier karakteristiek zou zijn voor onze vakgroep. Dit vanuit de gedachte dat de KMF al 35+1 jaar verbonden is met de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap. Daarnaast lijken studenten zich erg vaak de vraag te stellen naar wat wijsbegeerte of moraalwetenschappen studeren aan de UGent nu precies betekent: “Wie zijn die mythische figuren Apostel, Kruithof, Boehm en Vermeersch?”, “Wat is moraalwetenschappen nu eigenlijk?”, “Is er iets als Gentse Filosofie, een Gentse filosofische traditie?”.

Wie zijn jullie, wat is jullie verhouding tot de vakgroep en tot de UGent?

(Van Dyck) Ik ben professor in de Wijsbegeerte sinds 2009 en heb filosofie en fysica gestudeerd aan de UGent. Ik zeg vaak dat ik een van de laatsten ben die het “klassieke traject” volgden van studeren aan een universiteit, daar doctoreren en prof worden: de “oude universiteit”. In Vlaanderen was dit vroeger het gangbare model, maar nu is dit minder vanzelfsprekend.

(Dewulf) Ik heb filosofie en Grieks gestudeerd aan de UGent, heb hier gedocoreerd en postdoctoraal onderzoek gedaan, maar werk ondertussen voor de KU Leuven. Op dezelfde manier als Maarten de laatste was van een generatie, ben ik ook de laatste van een generatie: de laatste die les kreeg van Ronald Commers, toen al een beetje een fossiel. Dat is: de laatste die probeerde studenten kennis te laten maken met het originele moraalwetenschappelijke project van Leo Apostel. Mijn

jaar is daardoor dan wel gefascineerd geraakt, en het is de aanzet geweest voor mijn bekommernis met de geschiedenis van dat project. Zo ben ik in de geschiedenis van de Gentse Filosofie beland, met grote ondersteuning van Maarten.

Is er een Gentse Filosofie, een groot analytisch verleden dat vasthangt aan de UGent?

(Van Dyck) Eén van de redenen dat ik Fons heb aangemoedigd om onderzoek te doen naar de Gentse Filosofie, is net dat ik het tot iets van de geschiedenis wou maken. Toen ik hier studeerde was er nog de impliciete idee van “Dit is Gentse Filosofie”, terwijl het niet erg duidelijk was wat dit betekende maar waar we toch op een manier trots op moesten zijn. Ik voelde me daar niet echt thuis in en herkende me er niet in. Vandaar mijn belangstelling ervoor als historicus en het idee te objectiveren tot een historisch object. Niet langer het vanzelfsprekende “Dit is wie we zijn” te handhaven, maar het te onderzoeken.

Wat komt dan na de traditie?

(Dewulf) Na de traditie komt de discipline natuurlijk. Dat is dan waar ik het meest op gefocust heb in mijn onderzoek: het moment waarop filosofie een paradigma wordt, waarop een groep onderzoekers een set vragen vaststelt en deze probeert te beantwoorden zonder de vraag te stellen naar de betekenis ervan voor de bredere context waarin we leven. Dat is dan de vraag die Apostel wél durfde te stellen; hij had een carrièrefilosoof kunnen worden in de VS, maar koos in de jaren '50 om in Gent te blijven. Hij zag zichzelf als een filosoof in Gent en een



transformator van de cultuur, waarbij de filosofie dus een katalysator van deze transformatie was. Jaap Kruithof gaat hier in de jaren '50 in mee, en de profen na hen ook: ze volgen en bewonderen allemaal het ideaal van Apostel en proberen het na te bootsen.

Waarom heet de opleiding Moraalwetenschappen, maar de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap?

(Van Dyck) Dit is volgens mij niet echt iets doelbewusts, maar eerder een historisch accident. Vanuit de vakgroep getuigt dit volgens sommigen wel van een bepaalde visie van een project van "Moraalwetenschap", waar de studenten in hun opleiding dan elementen van krijgen.

(Dewulf) In hoeverre ik er zicht op heb is dit het gevolg van het feit dat de opleiding in Brussel "Moraalwetenschappen" genoemd werd. De Vlaamse overheid stelde dan dat er maar één diploma kon worden uitgereikt, en dat men moest kiezen tussen de beide. De vakgroep stond daar echter buiten en kon haar naam behouden.

(Van Dyck) Een accident dat gerationaliseerd kan worden!

Waarom is het project van de Moraalwetenschap een gefaald project?

(Van Dyck) Je doet natuurlijk wel de voorafname dat het een gefaald project is. Mocht je andere mensen voor je hebben, zou je een ander antwoord krijgen. Er is een project geweest dat in bepaalde impasses is terechtgekomen en getransformeerd is. Je kan dit dan zien als teken van een falen, of als een getuigenis dat het project nog steeds vruchtbaar is. Freddy Mortier bijvoorbeeld zou waarschijnlijk dit antwoord geven. Ikzelf ben minder betrokken en kan er dus een historische blik op werpen: waar komt dit vandaan? Dan kan je vaststellen dat het project toen iets compleet anders is dan nu. Dan stelt zich natuurlijk nog de vraag waar dat nieuwe project vandaan komt.

De actiegroep "Een nieuw verhaal voor de Moraal" probeerde enkele jaren geleden de opleiding Moraalwetenschappen opnieuw te karakteriseren, is dit gelukt?

(Dewulf) Dat is moeilijk te zeggen vanuit mijn perspectief natuurlijk. De opleiding is nu wel beter ten opzichte van wat ze ervoor was.

(Van Dyck) Het programma in mijn tijd was, heel cru gezegd, voorbereiding tot het worden van een leerkracht zedenleer.

Al die empirische vakken van nu waren er niet. Freddy Mortier had een voortrekkersrol in het geven van een empirische en onderzoeksgedreven identiteit aan de opleiding. Dat was de eerste programmahervorming, maar was ergens nog wat hybride. Vandaar de tweede programmahervorming om daaraan tegemoet te komen.

Is de opleiding er niet werkelijk gekomen vanuit een nood aan een opleiding voor zedenleerleerkrachten tijdens de schoolstrijd?

(Dewulf) De oprichting van de opleiding in 1963 komt er omwille van de nood vanuit de nieuwe onderwijswet dat er leerkrachten non-confessionele zedenleer voor het gemeenschapsonderwijs worden aangesteld. Apostel was aanwezig in het politieke milieu in die jaren en had een idee om een nieuw filosofisch programma op te richten, dat tegelijk een opleiding voor zedenleerleerkrachten kon zijn. Een zeer ambitieus programma van een nieuwe wetenschap dat hij verkoopt als oplossing voor het praktische probleem van leerkrachten zedenleer. Hij heeft echter veel geld nodig voor dit programma, en hoewel het wordt doorgedreven is er geen bereidheid de fondsen ervoor te voorzien. De decaan en rector hadden een heel beperkt idee van wat moraalwetenschap kan zijn en zagen het dus inderdaad vooral als een oplossing voor het praktische probleem. Apostel en Kruithof daarentegen, zien het als een project dat intellectueel op zich staat én een oplossing vormt voor het praktische probleem.

Hoort de opleiding Moraalwetenschappen thuis aan de faculteit Letteren & Wijsbegeerte?

(Van Dyck) Faculteiten zijn puur historische artefacten, dat moet je goed beseffen. Vele faculteiten zijn relatief recent en er is daar niet altijd een coherent idee aan verbonden. Ik zou je er dus niet al te blind op staren.

(Dewulf) Wat wel relevant is aan de vraag is, is de impliciete vraag: *waar hoort de moraalwetenschap thuis?* Apostel wou een interdisciplinaire faculteit oprichten en daar de moraalwetenschap thuisbrengen.

Moraalwetenschap is een artefact uit die vreemde geest van Leo Apostel, daarom is de vraag van de thuis van Moraalwetenschap zo interessant. In het buitenland spreken over *moral science* of *science of morals* zal geen belletje laten rinkelen. *Moral science* is een categorie uit de 18e eeuw. David Hume kent dit, maar als psychologie. Waar hoort moraalwetenschap thuis? Hier in Gent. Hier is het ontstaan, en enkel hier kunnen verlangens over de moraalwetenschap bloeien.

Kan je dan niet spreken over het starten van een traditie met Apostel en de moraalwetenschap, als mensen zich toch blijven inschrijven in wat ze veronderstellen dat

deze traditie is?

(Van Dyck) De programmakeuzes vandaag vallen niet meer samen met de ideeën van Apostel en Kruithof. Het zou erg verwarrend zijn om studenten te vertellen dat deze ideeën centraal staan, wanneer ze niet echt meer betrokken zijn op hun eigen opleiding. Er kan wel zeker iets zijn uit het verleden dat nog altijd een inspiratiepunt kan zijn en je jezelf laat plaatsen in het verlengde van iets, maar dan kijk je er niet naar als een historicus. Je ziet het niet als geschiedenis, maar als iets wat je gebruikt om jezelf in terug te vinden. Bijvoorbeeld de idee dat filosofie maatschappelijk relevant moet zijn: problemen die zich stellen en filosofie die erop inspeelt, zoals ook de moraalwetenschap vandaag zich opstelt.

Bovendien op een niet-religieuze manier, wat erg van belang was in de jaren '60 en wat mee de gedachte van een traditie in de hand werkte, ook als er intellectueel niet erg veel was wat de dingen op elkaar betrok. Een ideologische betrekking van vrijzinnigheid dus: het belang van de "ontvoogding" van Vlaanderen, waar de filosofie dan een rol in moet spelen.

(Dewulf) Terwijl je historisch net zou kunnen zeggen dat dat de verkeerde manier is om alles te begrijpen. Het is duidelijk in de ideeën van Apostel en Kruithof dat Gentse Filosofie geen antikatholiek drijfveer mag hebben. Er moet op een anti-ideologische manier moreel beraadslaagd worden, vanuit een pluralistisch kader dat bemiddelt tussen alle levensvisies die mensen kunnen hebben. Geleidelijk aan komen er figuren op die wel een expliciet antikatholieke agenda hebben. Etienne Vermeersch bijvoorbeeld.

De opleiding karakteriseert zichzelf tijdens inspecties wel nog steeds als pluralistisch en maatschappelijk geëngageerd, net die twee woorden die jullie aanhaalden voor het traditie-denken

(Van Dyck) Ik zie mijzelf niet als het product van "Gentse Filosofie", dat zegt mij niets. Als je mij mijn filosofische referenties vraagt, zal daar geen Gentse leermeester tussen zitten. De generatie voor mij heeft wel nog heel erg deze idee dat ze op een bepaalde manier gevormd zijn, vanuit een bepaalde visie op filosofie. Dat is maatschappelijke betrokkenheid en andere woorden die daar dan symbool voor staan. Op den duur wordt dat iets waar je je achter kan verschuilen, waar ik dan denk: laat ons onszelf definiëren, en niet *ons laten definiëren* door een mythische geschiedenis. Ik schrijf me wel in bepaalde tradities in, maar dat heeft niet te maken met de locatie van Gent of Vlaanderen. Dat is wel de publieke ruimte waar ik toe behoor en waar ik ideeën en hoop over koester, maar mijn denken wordt er niet door bepaald. Eerder omgekeerd.

Als je die identiteit je niet langer laat bepalen, kan je je wel verdiepen in de disciplinaire structuur van filosofie op internationaal niveau: gedeelde zaken die een grotere



uitwisselbaarheid mogelijk maken, zoals bijvoorbeeld de teksten die je moet hebben gelezen als gediplomeerd filosoof. Dat heb je in Vlaanderen ook gehad onder institutionele druk. Opleidingen zijn meer op elkaar beginnen lijken. Dat impliceert een homogenisering, maar ook meer kwalitatieve opleidingen.

Wat was er voor Apostel en Kruithof?

(Van Dyck) Geen vakgroep! Er waren seminaries en leerstoelen. Een heel andere organisatie. Je had enkele filosofen die internationaal circuleerden, meer nog dan Apostel die eerder een bekende naam was in Vlaanderen. Zo ook Kruithof en Vermeersch vanwege hun ideologische engagement dat een bepaalde lokaliteit met zich meebracht.

Edgar De Bruyne, historicus en van-alles-en-nog-wat. Umberto Eco verwijst bijvoorbeeld naar hem. *Herman De Vleeschauer*, Kant-specialist en nazi.

Waar komen dan plots Apostel en Kruithof vandaan?

(Dewulf) Kruithof heeft gedoctoreerd bij Edgar De Bruyne, een korte periode bij Merleau-Ponty gestudeerd maar stelde voor zijn aanstelling als professor niet veel voor. Hij werd door vrijzinnigen gepusht om enkele vakken van De Bruyne over te nemen wanneer deze de diagnose van kanker krijgt. Naast Kruithof, wordt dan nog Leo Apostel aangesteld die op dat moment een belangrijk lid van de Loge was en had gestudeerd in Brussel. Apostel was op dat moment een opkomend figuur in de Europese filosofie, die belangrijk ging zijn in Europa door zijn contacten in Amerika en met Piaget, maar nu terecht kwam in het Gentse klimaat. De Gentse Filosofie begint maar wanneer Apostel wordt aangesteld omdat hij een echte breuk toont met wat er voorheen was.

(Van Dyck) Apostel en Kruithof zijn op dat moment charismatische jonge mannen in de jaren '60 die goed beseffen dat ze er nog lang zullen zijn en op een bepaalde manier hun kaarten kunnen spelen. Je lijkt er van buitenaf iets gedeeld aan te kunnen toeschrijven en dat heeft een effect gehad: de gedachte dat er inderdaad iets is als Gentse Filosofie.

Waar komt de idee van Gentse Filosofie als behorend tot de analytische traditie vandaan?

(Dewulf) Ik heb totaal geen idee. Dat komt denk ik uit Leuven, maar is nooit uit Gent gekomen. Het komt van

anderen die kijken naar wat er gaande is in Gent en dat proberen te begrijpen. Filosofie in Gent in de jaren '60 en '70 begrijpen gaat niet, omdat het erg onduidelijk is waar het heen gaat.

(Van Dyck) Ik zou zeggen dat Vermeersch daar voor iets tussen zit, dus iets uit de jaren '80. Wat trouwens ook meespeelt in de figuren van Apostel, Kruithof en de Gentse Traditie is de overdracht van een deel van hun identiteit op hun doctoraatstudenten, waardoor de idee van een groter project kan ontstaan. Bijvoorbeeld Apostel die bezig is met logica en ontwikkelingspsychologie, waar dan Batens en De Mey respectievelijk op voortborduren. Wat het ook is wat er gebeurt, het is zeker geen analytische filosofie.

(Dewulf) Als er een traditie is die speelt in Gent in de jaren '60 en '70 dan is het wel het marxisme.

Hoe verhoudt de Gentse Traditie zich in dat verband tot 1969 (red. het '68 van Gent)?

(Dewulf) Mijn onderzoek is nog bezig, maar het is wel een enorm breukmoment. Apostel was toen afwezig, gezien hij in Genève zat en heeft er niets mee te maken gehad. Vermeersch zou zagezegd degene zijn met wie het allemaal begonnen was; studenten wouden een congresavond organiseren rond pornografie, waarop Vermeersch stelde dat ze dan porno zouden moeten tonen. De rector verbood dit en zo is het protest gestart. Achteraf trekt Vermeersch zich terug uit de hele hetze. Dan had je Kruithof en Boehm die actief in dialoog gingen met de studenten. Voor Boehm was het duidelijk dat wat de studenten deden een filosofisch moment was, het moment waarop een generatie zich afvraagt waar ze mee bezig zijn. Daar moest dan ook ruimte voor zijn en de faculteit Letteren & Wijsbegeerte moest dit beschermen volgens Boehm. Het inperken van de ruimte zou anti-filosofisch zijn. Vermeersch is daar nooit voor opgekomen en heeft zich bijvoorbeeld nooit uitgesproken over hoe de inval van de politie in de Blandijn verkeerd was.

Na dit moment in '69 ontstaat een duidelijke breuk tussen Boehm, Apostel, Vermeersch en Kruithof vanwege onderlinge ruzies: allemaal wilden ze het moment claimen als iets interessants, maar op verschillende manieren. Alleen tussen Boehm en Apostel was achteraf nog interactie.

Wijst de figuur van Boehm er dan op dat de Gentse Traditie niet zo reëel is, gezien hij als fenomenoloog niet in het plaatje lijkt te passen?

(Van Dyck) Hij past er wel in. Het is een marxist.

(Dewulf) Dat is één zaak. Ook vanuit de brede filosofische 20e eeuw bekeken is het heel duidelijk dat hij hier wel past. Apostel is iemand die stamt uit de activistische logisch-positivistische strekking van Rudolf Carnap, Hans Hahn en Otto Neurath. Filosofie moet op een manier de

samenleving transformeren door het ideologische denken uit de samenleving weg te nemen en te vervangen door iets anders. Boehm komt eigenlijk uit exact dezelfde Duitse strekking van de filosofie die net andere keuzes heeft gemaakt: de fenomenologische strekking. Ook deze strekking zegt dat filosofie die activiteit moet zijn waarin we over onszelf nadenken. Dat is de rol die filosofie kan spelen in ons leven. Niet de metafysische rol dus. Logisch-positivisme en fenomenologie zijn twee filosofische Duitse stromingen die op een andere manier proberen een plaats te geven aan het activistische en transformatorische karakter van filosofie. Apostel en Boehm zijn twee belangrijke figuren uit deze stromingen die hier in Gent samenkomen, elkaar vinden en Kruithof en Vermeersch inspireren om deeltjes van het activistische interbellumprogramma over te nemen.

Hoe verhoudt Gent zich ten tijde van Apostel tot Leuven, en nu ook eigenlijk?

(Dewulf) Leuven trekt zich niks aan van Gent, dat kan ik je zeggen.

(Van Dyck) Gent wel van Leuven natuurlijk, dat is een minderwaardigheidscomplex. Kijk maar naar de cijfers: wij hebben elf of twaalf vast benoemde professoren voor twee opleidingen. Leuven heeft er ongeveer veertig, een eigen faculteit en een eigen financiering. Natuurlijk wordt er op verschillende manieren in de andere richting gekeken. De figuur van Vermeersch heeft daarin een polariserende rol gespeeld, waardoor het gemakkelijk werd te zeggen in de jaren '80: "Gent, dat is dat". Apostel was toen al vertrokken, Kruithof gaf bij manier van spreken enkel zijn gedacht over wat er die dag in de krant stond en van zijn meta-ethische werk is niets gekomen. Vermeersch was heel zichtbaar en aanwezig en probeerde voor Vlaanderen te claimen wat filosofie was. Omdat de vakgroep zo klein was, werd het erg gemakkelijk dit te projecteren. Vermeersch' zijn dominantie heeft dus erg bepaald hoe naar Gent werd gekeken. De makkelijkste karakterisering van Vermeersch' positie is sciëntisme; iemand die meent dat wat de discussie ook is, het op een manier tot een wetenschappelijke vraag gemaakt moet worden.

Wetenschap staat dus centraal voor Vermeersch, maar



evenzeer voor Apostel en Boehm, al is het bij hen dan op een heel andere manier. Er komt dus een soort vervormend effect vanuit het gegeven dat wetenschap een centrale bekommernis is voor waar mensen in Gent mee bezig zijn. Het zou dan allemaal een vorm van sciëntisme zijn, zoals de dominante Vermeersch het ideologisch invult. Dat is denk ik, kort door de bocht, hoe we moeten begrijpen wat er gebeurt. Opnieuw heeft dit erg weinig met analytische filosofie te maken; methodologisch niet, en disciplinair niet. Analytische filosofie is hier in Gent vroeger nooit beoefend. Behalve in het vak meta-ethiek van Tom Claes, Kennisleer I en in heel brede zin het vak van Sigrid Sterckx. Maar in Leuven krijg je dat soort zaken óók.

(Dewulf) In Leuven is er ook analytische filosofie op onderzoeksniveau. Hier is er geen analytisch filosofisch onderzoek, tenzij er de laatste tijd iets is veranderd.

(Van Dyck) Ik weet niet hoe Wim (red. Vanrie) over zichzelf denkt en spreekt natuurlijk.

Is het nog relevant om over een Gentse Traditie te spreken voor onze opleiding?

(Van Dyck) Ik vind dat niet zo vruchtbaar, alleszins niet om over ons vandaag te spreken. Ik vind het vruchtbaarder te vragen wat je vindt dat zou moeten worden onderwezen in een opleiding filosofie, zonder het argument dat dit tot de Gentse Traditie zou behoren. Een figuur als Apostel kan uiteraard wel inspirerend zijn, maar het spreken over een Traditie werkt verstikkend en houdt geen rekening met hoe de wereld veranderd is. Mythologiseren is niet zo interessant als je de vraag stellen hoe je je als filosoof tot een veranderde wereld moet verhouden.

(Dewulf) Ik zou nog radicaler stellen dat de relevantie van de "Gentse figuren" nihil is. De teksten van deze figuren zullen over enkele jaren allemaal vergeten zijn. De filosofie die in Gent geproduceerd is tussen 1960 en 2000 zal de vergeetput in gaan. Enige relevantie die deze figuren hebben is historisch; om te begrijpen wat er op het spel stond in filosofie in de 20e eeuw. Dat is ook mijn grote ambitie; aantonen dat er een interessant verhaal te vertellen valt over de betekenis van filosofie in de 20e eeuw vanuit filosofie in Gent. Gent is een unieke locatie dat dat verhaal heel mooi vertellen kan. Precies omdat al de vertakkingen van Duitse interbellumfilosofie hier in de jaren '60 terug samenkomen en botsen. De relevantie van de Gentse figuren is dus historisch. Het is een schitterend verhaal en het vertellen van dat verhaal kunnen we doen. Maar filosofische relevantie? Laat dat los!

Waar gaan we nu dan naartoe als opleiding Wijsbegeerte?

(Van Dyck) Deze vraag kan je op verschillende niveaus begrijpen. Ik zeg altijd dat de opleiding die jullie nu

krijgen, een veel betere is dan ik heb gekregen.

(Dewulf) Hij zegt dat al 10 jaar!

(Van Dyck) Niet omdat ik erin sta! Er wordt veel meer aandacht besteed aan een heel aantal zaken, inhoudelijk en op vlak van vaardigheden. Het is een zekere professionalisering. Wat wij als opleiding kunnen doen is jullie een aantal zaken aanreiken waarmee je dan zelf filosofie kan definiëren, niet dat we jullie onderdompelen in een traditie die je dan "vormt". Het is een oproep. Laat het ons wat postmodern benaderen: je moet die identiteit niet meekrijgen, je krijgt zaken waar je zelf mee aan de slag kunt. Er is natuurlijk veel mis met onze opleiding nu. Maar op dat vlak vind ik wel dat de opleiding het goed doet, ook als het dan misschien wat gefragmenteerd overkomt.

Wat dan met de idee dat "niets in het ijle staat", kunnen we ons wel loskoppelen van die traditie?

(Van Dyck) Natuurlijk zijn er tradities, maar probeer die los te koppelen van een geografische plaats. Dat werkt zo niet meer. De wereld is veranderd. Het is inderdaad zo dat je zaken niet zomaar vrijblijvend bij elkaar puzzelt. Je neemt altijd meer mee dan je denkt. Maar geef jezelf wel de vrijheid om dat niet gedetermineerd te zien door een locatie.

De idee van een identiteit leeft wel nog steeds onder studenten, vooral onder moraalwetenschappers

(Dewulf) Dat is tegelijk tekenend en schrijnend. Al die generaties moraalwetenschappers die als diertjes in de val zijn gelokt en zich afvragen "wat doe ik hier nu eigenlijk?".

(Van Dyck) Ik vind het moeilijke aan dit soort discussies dat de discussie over de identiteit van filosofie en moraalwetenschap een andere is, net omdat moraalwetenschap zo een particulier programma is.

(Dewulf) De vraag naar de filosofie is natuurlijk ook een ander soort vraag; filosofie is een erkende richting. Het verschil tussen opleidingen filosofie is erg klein en zal enkel nog kleiner worden omwille van de disciplineren.

Iets wat historisch interessant is, is kijken hoe iemand filosofie studeert in Duitsland tijdens het interbellum. Dat is niet: "Ik ga filosofie studeren aan een universiteit", maar het is studeren aan verschillende universiteiten, het onderwijslandschap leren herkennen en de professoren en vakken herkennen waarmee je de grootste connectie hebt om dan je scriptie bij te schrijven. Daar is dus wel de focus het zoeken naar de professor die je het meest inspireert. Dat is niet per se het zoeken naar een traditie, maar persoonsgebonden.

+

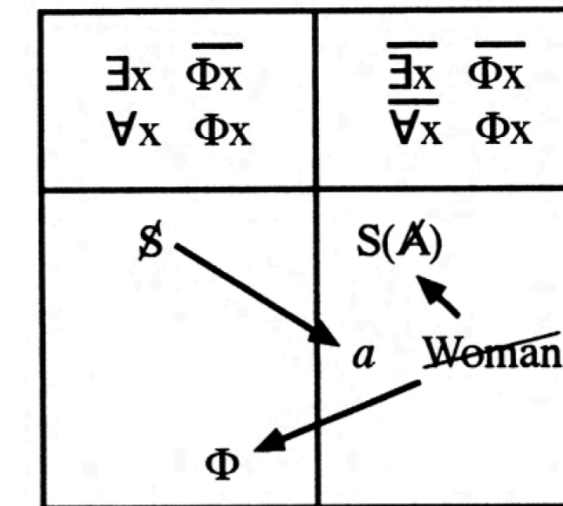


In de Kijker: Carefree Wandering

Maxim Vandaele

De eerste keer dat ik het filosofische YouTube-kanaal Carefree Wandering ontdekte, was via de een van de lessen Filosofie in de samenleving (de les over filosofie op het internet). Carefree Wandering is het YouTube-kanaal van Hans-Georg Moeller, een Duitser, werkzaam als professor filosofie aan de Universiteit van Macau bij China. De reeks video essays op het kanaal gaan over diverse thema's (Sam Harris' The Moral Landscape, Jordan Peterson en 'woke', PewDiePies video over Nietzsche, de commodificatie van het hoger onderwijs ...). Moeller deelt zijn inzichten over deze thema's met een vleugje humor en veel taoïstische lichtheid, steeds op een uiterst toegankelijke manier. De meeste van zijn video's zijn tussen de tien en dertig minuten lang, wat volgens mij ideaal is voor een video essay: noch te oppervlakkig, noch te langgerekt.

Om in het thema van dit VSTN-nummer te blijven: wie niet weet welke video eerst bekeken, kan beginnen met Moellers twee video's over Kant: Kant's Philosophy I Why We Need A New Enlightenment en Kant's Ethics: Homophobia, Child-Killing—and Derek Chauvin. Hierbij moet wel opgemerkt worden dat Moellers lezing van Kant niet bepaald de meest ruimhartige is. Moeller is ook auteur, twee van zijn boeken hebben al een plekje op mijn leeslijst veroverd: Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory en The Moral Fool: A Case for Amoralism – die laatste wellicht ook een uitstekende inspiratiebron voor wie nog zijn paper 'Why Should I Be Moral?' (uit het vak Anglo-Amerikaanse ethiek) moet schrijven. Carefree Wandering is een van de beste filosofische YouTube-kanalen en een aanrader voor iedereen die zin heeft in fris filosofisch inzicht.



De durf van de onbeslistheid

Gertrudis Van de Vijver

Ik begin langzaam te begrijpen waarom de vraag om deel te nemen aan een bijeenkomst, of mee te werken aan een publicatie over vrouwelijke filosofen, mij altijd ergerde. Tot op de dag van vandaag is dit het geval, moet ik bekennen. Het doet mij denken aan de vraag die Jacques Lacan, bekende Franse psychoanalyticus van de vorige eeuw, herhaaldelijk stelde, en die een zwerm analytici gewichtig ronkend herhaalden: "Que veut la femme?" Die vraag leek voor mij altijd een andere vraag in zich te dragen, meestal niet expliciet gemaakt: wie ben *ik* dan, als ik mij niet herken in, of als ik niet begrijp, wat de vrouw wil? Hoor ook maar: wie ben ik dan, als man, als ik me *niet* reken tot de kant van de vrouw, als ik er buitengesloten ben?

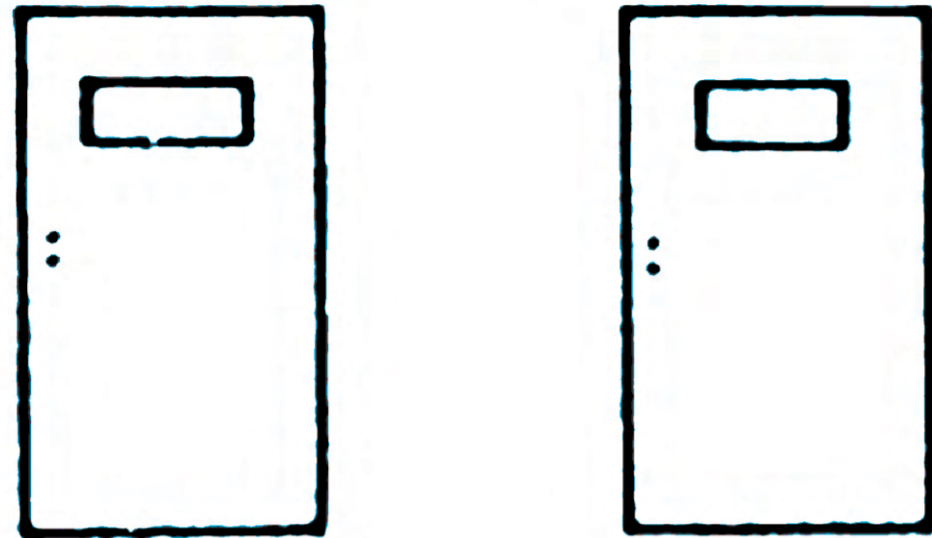
De driftige zoektocht naar de juiste gender-categoriserings, tot op het absurde toe, en het even driftige verzet ertegen, soms door de multiplicatie van de categoriserings, ook tot het absurde toe, lijkt vandaag heel veel aandacht op te eisen. Ik wil het hier niet hebben over welke posities fundamenteel zijn – al is het zeer de vraag of de multiplicatie van de categorieën betreffende gender ons echt verder brengt in het eleganter, vreugdevoller, constructiever belopen van de menselijke verhoudingen. Wat ik wel even wil ontwikkelen, is de vraag van de logica in verhouding tot wat gender heet. Misschien zijn er, voorbij alle mogelijke categorische opdelingen, verschillende logica's aan het werk, bijvoorbeeld in wat we de mannelijke of de vrouwelijke positie zouden kunnen noemen. En misschien moeten die verschillende logica's er wel zijn én op elkaar inhaken om effect te hebben. Dat legt Lacan alvast goed uit in zijn formules van de sexuering (o.a. in zijn XIXde seminarie "... Ou pire"). Hij gaat daar uit van twee fundamentele mogelijkheden: de fallische en de andere kant (meestal vrouwelijk genoemd).

Aan de fallische kant (links) is er zoiets als de identificatie met een functie die voor alle elementen van de klasse geldt (voor alle x geldt de fallische functie), en bevestigt de uitzondering de regel (er is een x waarvoor geldt dat ze niet aan de fallische functie is onderworpen – de oervader om het in freudiaanse termen te zeggen). Als men zich dus langs de fallische kant situeert, dan is dit de te belopen ruimte: allemaal onder één functie, allemaal samen afgegrensd door dezelfde uitzondering.

De andere kant daarentegen is gekenmerkt door onbeslistheid. In deze logica is het niet zo dat alle x zich identificeren aan dezelfde functie. Evenmin is de uitzondering werkzaam: het is niet zo dat er een x is die niet onderworpen is aan de functie. Twee negaties zijn hier werkzaam in vergelijking met de fallische kant: negaties die niet de functie treffen, maar wel wat in de logica als de kwantor doorgaat (voor alle x of niet voor alle x ; er is een x of niet er is een x). Het is iets helemaal anders, zo blijkt uit de geschiedenis van de moderne logica, om de functie te negeren, dan wel de kwantor. De negatie van de kwantor betreft de telling, de telbaarheid of de collectiviseerbaarheid van elementen in een groep of een klasse. De negatie van de functie betreft het al dan niet hebben van bepaalde predicaten, het al dan niet voldoen aan bepaalde categoriserings.

Dat brengt mij terug tot mijn initiële vraag en tot wat ik langzaam begin te begrijpen. Wanneer voor mij iets wringt rond de vraag "vrouwelijke filosofen" is het omdat de indruk wordt gewekt dat de vrouwelijkheid een predicaat is, iets van de orde van de categoriseerbaarheid, en dat het vrouw zijn te maken heeft met het opnemen, dragen, uitdragen, goed verdedigen van dit predicaat. Dat zou dan betekenen dat vrouwelijkheid iets is wat zich ook *laat* herkennen en erkennen – en dat vrouwen zich errond, als rond een totem, kunnen scharen – identificatie rond de vrouwelijke

HOMMES DAMES



functie. Daar wringt het dus echt. En wat ik nu beter begrijp is dat een dergelijke herkenningslogica perfect fallisch blijkt te zijn, ook al ronkt het van vrouwelijke predicaten: herken goed het vrouw zijn en hoor er bij, zo nodig tegen "de andere kant": "voor alle x geldt ...". Men kan zich aansluitend daarbij de vraag stellen naar wat de proliferatie van categorisering die we vandaag meemaken betekent: gaat het over het frenetiek op zoek gaan naar adequate categorieën voor al wat als kleinste verschil wordt opgemerkt? Gaat het over een doen aangroeien van een bufferzone van categorieën die verhindert dat het verschil tussen beide logica's wordt opgemerkt? Of gaat het over het multipliceren van categorisering tot in het absurde, net om de werkzaamheid van de categorisering zelf tot een punt van onmogelijkheid te brengen?

De gevoeligheid voor de logische dimensie met betrekking tot genderkwesties brengt me tot slot tot een institutioneel punt. Ik had de eer om aan den lijve de logica van de quota te ondervinden. U weet het: commissies moesten vanaf een bepaald ogenblik genderevenwichtig zijn: minstens een derde van "het andere geslacht": academische en andere instanties werden gevraagd algeheel te waken over een dergelijk genderevenwicht. Er kwam veel commentaar op deze beslissing: gender zou niet mogen meespelen; we moeten immers alleen kwaliteit op het oog hebben en de beste selecteren! Dat dit commentaar getuigt van een fallische logica wil ik hier niet ontwikkelen. Dat de beslissing om quota in te voeren niet beantwoordt aan een fallische logica, en dat dit ook de potentiële sterkte ervan is, daarentegen wel. Het is immers geen logica die werkt op grond van identificeerbare predicaten of

functies; het is een logica die er allereerst op gericht is een voldoende gehalte aan verschil te verzekeren. Daardoor wordt gemikt voorbij het eindeloze predicatenstrijdtonel van het ene tegen het andere, het goede tegen het kwade, het sterke tegen het zwakke, ... Er wordt gemikt naar andere vormen van collectivisering van de macht dan deze die werken op grond van de identificeerbare uitzondering, andere vormen dan deze die rust en grond zoeken in herkenbare eigenschappen en categorieën. In feite, zo zou ik nu stellen, is de logica van de quota een daadwerkelijk niet-fallische logica: met de durf van de onbeslistheid, vanuit de gedachte dat diversiteit *an sich* zinvol is.

(eerder verschenen in het liber amicorum voor Marysa Demoor)



Ketting

Nicolas Terrie

Hij, amandelpit,
geweldige diermannen,
zalig zijn de vegeterende!
En zalig zijn de ketters
in open kooien verbannen
of ga je weg en verlies je
homopret? goudmijn!
Kassa! Hij maakt opera's
voor rijken en noemt ze
operettes
Zij, kronkelend sterrenwicht,
lelies barsten uit je door
Held en zottin,
ik pel je af:
één billetje voor mij
en één billetje voor jouw
helder oneinde, mijn plicht
Die licht me op
uit hoge industrie van
kapitaalverloren kracht, Macht
op mij en wacht
over mij als
uit mij
amphétamine
kristallenzacht
op jongenslichaam
bloedt

Âme, fais ta nuit
ik eet, Amin
Dat weet je, vrees je
Felicities!
Nooit meer valt Moed
door 't ijle
voor Politieke Visualisaties!
noch voor 't mijne



LA ÚLTIMA PRIMAVERA

Dialogo/recensie: La Última Primavera

Ana Van den Eynde en Friedel van Betsbrugge

La Última Primavera (2020) is Isabel Lamberti's eerste film op het grote doek. Het vertelt het verhaal van een familie in een krottenwijk aan de rand van Madrid. De plaats waar ze wonen gaat bijna gesloopt worden.

- En?

• Hoe ze documentaire en film met elkaar mengen! Het zweeft er ergens tussen. En de warmte die het gezin, de gemeenschap uitstraalt. Er zit zoveel warmte in. Het is zo raar, want het is tegelijk schrijnend, maar je blijft de warmte voelen.

- Ja, de warme gloed overheerst en ze slagen er toch in om het vreselijke niet weg te schuiven met schoonheid. Beiden schuiven in elkaar. Ze brengen ze beiden naar boven zonder dat het botst.

• Er speelde ook continu dat geen van beide mogelijkheden waaruit ze moeten kiezen: verhuizen en de hele gemeenschap achterlaten of niet verhuizen en in bijna onmogelijke omstandigheden leven, goed was. Het is steeds kiezen tussen twee slechte keuzes. Het is een opgelegd kiezen.

Ook toen ze die kindjes die in de vuilnisbelten spelen, tonen, en later in de film de kindjes die niet meer spelen, zag je dat.

- Dat contrast in beelden toonde opnieuw die keuze. O, dat zag ik niet.

• Ja, het is steeds zoeken naar wat een betere keuze is. Het is een moeilijke zoektocht, want het is niet gewoon kiezen. Het is ook kiezen met de moeilijke gevolgen die

bij elke keuze komen kijken.

- Ook dat alles zich op zo'n beperkte plek afspeelt. Dat voelde ik vooral wanneer we uit het doorgaanse, dagelijkse kader stapten en de ene zoon op een bepaald moment naar de stad vertrok. Hun leefplaats, daar blijft de hele film. Het was opvallend als we daarbuiten gingen, alsof we mee weg glipten.

• Je bent net een gezinslid van hun en ook net niet. Want je loopt en staat in en tussen het gezin, maar je blijft wel kijker.

- Ja, ja!! Ze spelen niet veel met jou als kijker. Ze laten je echt kijken. Ze gebruiken je als filmkijker. Je kiiiiijkt echt naar alles en iedereen in de film.

Door die manier van kijken, kijken, zag ik ook vaak doorheen de film de eigen plek en de plekken waar ik kan en mag zitten.

• Aah, ik trok de film nooit op mezelf terug.

- Huh, wa, wow.

• Het was ook typisch dat die jongen op "het slechte pad" ging; Maar, doordat er niet veel aan getild werd in de film, niet veel nadruk op lag, stoorde het typische element erin, niet. Het was eerder verfrissend. Hmmm, verfrissend? Dat is een raar woord daarvoor.

- Hahaha, nee, ik snap het.

• De mooiste scène vond ik toen die jongste jongen weende.

- Huh, die scène herinner ik me niet meer.

• Op dat feest.

- Wanneer ze afscheid namen?

• Ja, ja. Dan weende die jongen en zat hij naast de mama en papa die elkaar omarmden en nog andere mensen. Maar, hij veegde zijn tranen daarna weg! Dat was jammer, want de schoonheid van die scène zat juist in hoe subtiel hij aan het wenen was. Doordat hij zijn tranen wegveegde viel het wenen plots op en viel de subtiliteit weg. De film maakte zo duidelijk van "kijk: hij weent".

- De film was zo evenwichtig in veel.

Er was amper muziek.

Zie je! Ze sturen je niet veel als kijker. Niet met muziek, niet met een manier van filmen ofzo.

Ze gebruiken niet veel. Ze laten je kijken.

"Zoals een documentaire" zei iemand.

"zoals een vlieg die iets meevolgt", zei iemand anders.

Zo is het op vele manieren.

Ze nemen je mee, ze raken veel aan.

ze raken ook jou aan.

zonder er muziek bij te slepen

om mee te slepen.

het is niet slepen, het is nemen

je volgt vanalles, je huppelt achter.

je stapt mee in iets

en stapt tegelijk uit jezelf en ziet jezelf

jouw plek, jouw ruimte, die niet gelijk is aan

onze plek, onze ruimte

en toch, zetten ze ook niet 'jouw' tegenover 'hun'

er wordt niet veel gebruikt, gewijzigd, toegevoegd.

de toevoeging, zit in het niet toevoegen

"Geen toegevoegde suikers"

Vanzelf puur, vanzelf rakend.

+



WARREN ALVA

STANANISA

NISA ALVA

