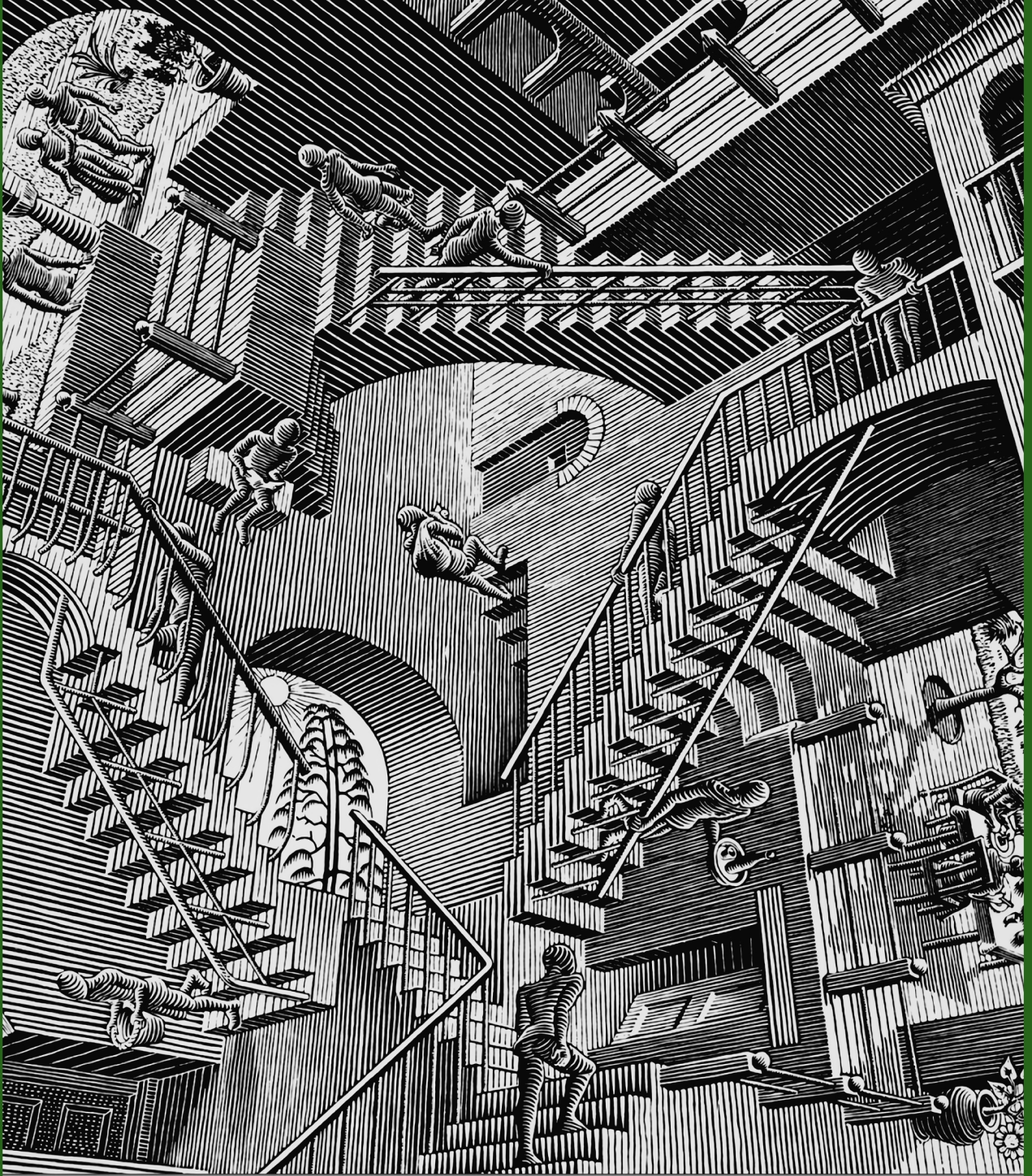


VSTN

FENOMENOLOGIE EN ACTUALITEIT



SEM 2 - 2023

INHOUDSOPGAVE

01

Editoriaal

02

*Het woord van
de praeses*

03

*Knooppunt
Fenomenologie*

04

*Qu'est-ce que la
phénoménologie ?*

08

*De onwereldse
ervaring van
elektronische
muziek*

09

*Kritiek van de
patriarchale
salsa*

10

*Wijsbegeerte
moet mooier
worden (dan
moraalwetensc
happen)*

12

*Over
vanzelfsprekendheid*

14

*Actualiteit als
geleefde
ervaring*

INHOUDSOPGAVE

18

*Mind-erzijn/
Mind-erheid*

20

*Fenomenologie
en psychiatrie*

24

*A History of the
Phenomenological
Investigation of
Vibe*

26

*Moeten we op dit
moment vrees
hebben voor
chatbots?*

28

Is sex passé?

37

*Kobe
Keymeulen*

40

*"Het gaat er
niet om gelijk
te hebben, het
gaat erom
niemand te
laten vallen"*

43

*The act of
Reminiscing -
gedachten bij
verleden, heden of
toekomst?*

44

*Tekeningen
Snipsels
Poëzie
Haikus*

Editoriaal

“Ik wil vertellen over de verschillende wereldbeelden van de verschillende moeheden. – Om bang voor te zijn was bijvoorbeeld inderijd de soort moeheid die samen met een vrouw kon ontstaan. Nee, die moeheid ontstond niet, ze vond plaats, als een fysisch proces; als een splitsing. En ze trof ook nooit mij alleen, maar telkens ook de vrouw, als kwam ze, zoals een weersomslag, van buitenaf, uit de atmosfeer, uit de ruimte. Daar lagen, stonden, of zaten we, net nog vanzelfsprekend met ons tweeën, en van het ene moment op het andere onherroepelijk van elkaar gescheiden. Zo’n moment was er altijd een van schrik, soms zelf van ontzetting, zoals bij een val: ‘Stop! Nee! Dit niet!’ Maar niets hielp; beiden vielen al, onstuïtbaar, weg van elkaar, ieder in zijn hoogst eigen moeheid, niet de onze, maar die van mij hier en die van jou daar”

Peter Handke – ‘Essay over de moeheid’

Beste lezer,

Het is weer zover! De zon is terug van weggeweest. Dat zie je niet altijd even goed, want de regen wil ook z’n deel. Toch hangt ze daar te schitteren. Samen met die magistrale zon ook een nieuwe en coole/koele V(an) S(tof) T(ot) N(adenken)! Geschikt voor al wie zich even wil terugtrekken uit de lente-/bijna-zomer-sfeer en de soms even zwoele (en ietwat mufte) examen- en deadlinesfeer.

Dit semester was het de opdracht om te schrijven over ‘*fe – no – me – no – lo – gie*’: “the tip of the tongue taking a trip of three steps down the palate to tap, at three, on the teeth”, *of toch bijna...* Wie erin slaagde het woord correct uit te spreken, moest nu enkel nog weten wat het betekent en wat ermee te doen. Geen gemakkelijke opgave. Toch denk ik dat iedereen die iets heeft ingezonden de betekenis ervan erg goed heeft gevat; ook wie iets buiten het thema om heeft geschreven. Waarom? Omdat er in alle teksten iets van de orde van *ervaring* speelt. Dat zegt natuurlijk niet heel veel. Speelt er niet *altijd* iets van de “orde van ervaring”? Precies! Volgens mij is dat wat fenomenologie ons wil zeggen wanneer ze schreeuwt “Zu den Sachen selbst”: *ervaring is er altijd, laat ons kijken wat we eruit kunnen leren!* Alle teksten in deze editie zijn op die manier een eerbetoon aan de ervaring, alleen al omdat er iets van “de orde van ervaring” *moet zijn geweest* om ze te kunnen schrijven. Het doet me denken aan die al te bekende uitspraak van de dichter Wordsworth: “Poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings: it takes its origin from emotion recollected in tranquility”. Waar gaat dat over? Ten volle *ervaren*, om dan, in alle rust, die *ervaring* neer te schrijven. Hetzelfde gebeurt in deze VSTN.

Ik ben u, geloof ik, nog een verklaring schuldig over het nogal sombere citaat, van een nogal controversieel figuur, dat deze VSTN begeleidt. Wat me er zo in aanspreekt zit al in de eerste zin vervat, “Ik wil vertellen over de verschillende wereldbeelden van de verschillende moeheden”. De hele rest van het citaat is de verkenning van zo’n moe wereldbeeld: het moeë wereldbeeld dat samen met een gevoel van *einde* “plaatsvindt”. Een gevoel dat niet eerst zijn komst aankondigt, maar er *plots* is. “Onherroepelijk”. En ja. Somber, zult u zeggen, triest. Maar, dat is eigenlijk niet wat u *zou moeten* zeggen. U zou moeten uitroepen: “Lang leve de ervaring!”. Want, *dat* is waarom dat citaat deze editie begeleidt en wat Handkes beschrijving van de “verschillende wereldbeelden van de verschillende moeheden” bij mij oproept. Hoe *ondraaglijk willekeurig* dat je wereldbeeld, je hele manier van *ervaren*, zó kan omslaan naar een geheel ander! Maar ook: hoe *ongelooflijk prachtig!*

Moge de StofTotNadenken aanzetten,

Benjamin Zonnekeyn,
namens de volledige Redactie (Cato Andriessen en Eline Van Herreweghe)

Het woord van de praeses

Gegroet liefste lid, sympathisant, passant, geïnteresseerde, diepcontemplerende wijswetenschappers en moraalgeren.

Het KMF-werkjaar '22-'23 komt tot een eind, en dit betekent een emotionele terugblik naar de mooie momenten die dit werkjaar met zich meebracht. Een kring leiden vraagt een onlosmakelijke verbondenheid tussen uzelf als persoon, en het kringleven. Daarom bevat het concept 'leefwereld' misschien net de middelen om hier een plaats aan te geven. De leefwereld van een studentenvereniging – de “erfahrene und erfahrbare Welt” – is een wereld waar de betekenis van de menselijke conditie vaak verloren lijkt te zijn. Concreet stelt zich dit als volgt voor: vergaderingen leiden, aangesproken worden met ‘preses’, het *laten bekijken* van het lint onder goedkeurend oog van collega-kringleden op menig FK-recepties, gewezen worden op verantwoordelijkheden die verborgen onder de mails en de chatheads plots opduiken... Het is moeilijk om met die kennis en ervaring, te beseffen dat er naast een functie nog een transcendentiaal subject is – een subject dat zijn eigen mogelijksvoorwaarden vormt – en op die manier naast het schijnbaar objectieve karakter van een presesfunctie staat. Het subject constitueert zichzelf. Het kringleven kan in dat opzicht vergeleken worden met een wetenschap, maar dan een met teveel pretentie. Gans het kringleven lijkt er soms op gericht te zijn de vraag naar de betekenis van het subject te vergeten. *Men* gaat naar cantussen want dat is wat *men* doet als je in een kring zit, *men* stelt zichzelf voor als functie, en niet als persoon. *Men* ‘kringt’, om het op een karikaturale manier te zeggen. Een *Umwendung* van het kringleven naar het subjectleven, lijkt in mijn visie dan ook hoogstnoodzakelijk. Misschien is fenomenologie net dé filosofie die we nodig hebben om hieraan betekenis te geven vanuit een menselijk standpunt. Of om deze op zijn minst trachten te vatten in hoe ze ervaren wordt binnen het kringleven.

De menselijke conditie binnen de KMF – een groot vraagstuk sinds oudsher – is een conditie waarin de vraag naar de betekenis zich noodzakelijkerwijs stelt. Echter, met een vruchtbaar antwoord. Ik kan daarom met een warm en trots hart zeggen dat het een genoegen was om deel te mogen uitmaken van het reilen en zeilen van de kring. Dit hart krijgt zijn motivatie en warmte van talloze organisaties en mensen die we dit jaar leerden kennen. Zo was er het Archief Rudolf Boehm – die in deze editie een bijzondere plaats krijgt – en die het hart van de fenomenologie en de filosofie hoog in het vaandel dragen. Voor we het vergeten, was er ook de lezing van prof. Alenka Zupancic, dat voorlopig gedoopt wordt tot dé meest succesvolle KMF-lezing, een ervaring die bijdraagt aan de betekenis van de KMF. Wat naast deze samenwerkingen toch primair blijft, zijn de banden tussen studenten onderling. De eerstejaars die verwelkomd werden in het eerste semester (en zich hopelijk nog steeds welkom voelen), activiteiten organiseren waar gepassioneerden voor filosofie en de moraal samenkomen, bijdragen tot de verrijking van het studentenleven door het organiseren van lezingen, debatten, leesgroepen, en bovenal café-avonden... ik som slechts enkele dingen op die kunnen aanduiden wat KMF betekent, en hoe we terug tot de essentie komen (“zu den Sachen selbst”). Dit zonder verdoemd te geraken in een pretentieuze wetenschap.

Hiervoor is een dankwoord zeker en vast op zijn plaats. Eerst en vooral wil ik mijn trouwe vice-preses, Nicolas Calfas, bedanken voor de steun en inzet, op presidiumvlak en persoonlijk vlak, gans het jaar door. Roxane Cailliau, die ik met veel trots en vertrouwen mijn opvolgster kan noemen, was minstens even hard betrokken op tal van zaken die me aangingen en gans het jaar wisten te bekommen. *Last but not least*, wil ik de heer Alann Hollevoet bedanken voor zijn engagement voor de kring. 12 getrakteerde consumpties, een sweater van de KMF en een exemplaar van Hegels *Wissenschaft der Logik* zou het me kosten om de heer Hollevoet nog een jaar als penning in het DB te hebben. Zijn ervaring, kennis en steun kunnen niet onopgemerkt blijven.

Helaas moeten we volgend jaar afscheid nemen van twee prosenioren, die de kring, als kruis op hun schouder, droegen en voedden. Daarom wil ik met de nodige portie weemoed, maar ook respect de heer Seppe De Schepper en de heer Gijs Lichten bedanken voor hun inzet. Twee mensen die het nodige vertrouwen deelden en gaven. Het ga jullie goed!

Ik kan hier vele namen opsommen, maar dit houd ik voor een persoonlijk berichtje. Graag wil ik toch even de plaats nemen om mee te delen dat dit zonder jullie allemaal niet mogelijk zou zijn.

En nu? “How do you pick up the threads of an old life?”. Het antwoord ligt misschien in de fenomenologie. Laat deze editie inspireren tot nadenken, maar vooral ook tot ervaren.

Het ga jullie allen goed!

KMF Quintia Essentia



Wijst de huidige sociale en ecologische crisis aan dat we ons bevinden op het einde van een tijdperk? De fenomenoloog Rudolf Boehm, die fenomenologie onderwees aan de faculteit Wijsbegeerte te Gent, meende van wel. Reeds in de jaren '70 leidde zijn studie van de fenomenologie tot deze stellingname. Boehm zag in de fenomenologie mogelijkheden de vragen omtrent zo'n sociaal en ecologisch politiek alternatief een filosofische grondslag te geven. We nemen het initiatief om onder de noemer *Knooppunt Fenomenologie* (KF) zijn kritisch gedachtegoed verder te ontwikkelen en dit onder het motto *van fenomenologie naar politiek*.

Het doel van het Knooppunt is om aan de hand van een website, lezingen, publicaties en debatavonden de rijke en diverse ontwikkelingen uit de fenomenologie, die we vandaag terugvinden in de psychologie, sociologie, wetenschapsleer, ecologie, politicologie, fysica,.. uit te dragen en deze in de geest van Boehm verder te ontwikkelen. Een eerste stap in onze werking was het digitaliseren van Rudolf Boehms intellectueel erfgoed. Boehm was intens verbonden met het internationaal netwerk van de fenomenologie opgericht door Herman Van Breda Gedurende een veertiental jaren was hij de rechterhand van Herman van Breda¹ aan het Husserlarchief te Leuven vooraleer hij door Leo Apostel werd benoemd als professor aan de toenmalige Rijksuniversiteit Gent. Hij liet een aanzienlijk aantal publicaties en ook een archief na, waarvan een groot deel op onze website www.rudolfboehm.org beschikbaar is. De uitbouw van dit archief werd onder andere financieel mogelijk gemaakt door de groep *Vrienden van Boehm*. Op termijn zal dit hele archief toevertrouwd worden aan het archief van UGent waar het consulteerbaar zal zijn in de vorm van een portaalsite.

In 2021 en 2022 nam KF deel aan de Dag van de Filosofie in Gent. Begin 2022 organiseerde KF samen de universiteiten van Leiden en Amsterdam het symposium *Sharing Finitude* naar aanleiding van het overlijden van Jean-Luc Nancy. Eerder dit jaar organiseerden we een debatavond omtrent het conflict in Oekraïne aan UGent. In de herfst plannen we een evenement omtrent het werk van Alia Al-Saji (McGill University, Canada) die onderzoekt hoe de fenomenologie een bijdrage kan leveren in het dekolonisering debat. Volgend academiejaar willen we aan de hand van een seminarie werk maken van de lektuur van één van de laatste essays die Boehm schreef, getiteld *Schijnbare werkelijkheid* (2013). Het betreft een korte uitdagende tekst (30p), ingedeeld in 12 korte beschouwingen, waarin hij de kern van zijn denken presenteert. Als Knooppunt werken we eveneens actief mee met het filosofisch tijdschrift *De Uil van Minerva* (www.deuilvanminerva.be).

De rode draad bij al deze initiatieven is het expliciteren van een fenomenologisch sociaalecologisch alternatief, *van fenomenologie naar politiek*. Wie interesse heeft in onze werking en/of onze nieuwsbrief wenst te ontvangen, die kan zich melden op: rudolf.boehm.archief@gmail.com

¹ Zie hierover T. Horsten, *De pater en de filosoof. De redding van het Husserlarchief*, uitg. Vrijdag, Antwerpen: 2018.

« Qu'est-ce que la Phénoménologie ? »

Een interview met Paul Willemarck van 'Knooppunt Fenomenologie'

Redactie VSTN en Paul Willemarck

Het volgende is de neerslag van een interview/gesprek met Paul Willemarck. Zoals hierboven te zien, is hij verbonden aan het 'Knooppunt Fenomenologie' én bovendien inwoner van Frankrijk. Dat lijkt op het eerste gezicht misschien geen spraakzame combinatie aan eigenschappen, maar niets is minder waar! De fenomenologie heeft ook in Frankrijk 'geleefd', en dat op een zeer unieke manier.

“Julie vragen wat fenomenologie is? Dat is een moeilijke vraag alleen al omwille van het feit dat het moest aanduiden wat datgene is wat zich als zodanig toont. Maar natuurlijk doelen jullie ook op wat men Edmund Husserls (1859-1938) filosofie noemt en de nawerking ervan tot op de dag van vandaag.”

“De fenomenologie als filosofie en methode ontstaat vanuit een soort *ommin* van Husserl tegenover de poging tot naturalisatie van de logica op het einde van de 19^e eeuw; een relativisering van de geldigheid van oordelen die totaal onaanvaardbaar was voor Husserl. Logica wordt dan herleid tot wat er zich in je brein afspeelt en hoe dat functioneert. Husserl probeerde aan te tonen dat geldigheid daar niet toe herleiden valt. Vanuit deze bekommernis schrijft Husserl zijn *Logische Untersuchungen (1900)*. Hij werkte dat in de eerste plaats uit als een methode, behalve in zijn laatste werk: de *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Dat gaf een inleiding tot de fenomenologische filosofie. De fenomenologische filosofie zou je de grondslagen bieden om te begrijpen waarom die fenomenen waarover de fenomenologie spreekt zo belangrijk zijn en waarom de moderne wetenschappen hen heeft verwaarloosd.”

“Husserl wou een ‘beweging’ inspireren, wat in een zeker opzicht ook gelukt is. Getuige hiervan in ons land is nog steeds het Husserl-archief (opgericht door Leo van Breda in Leuven) dat in de jaren na de Tweede Wereldoorlog werkelijk een internationaal centrum werd voor fenomenologie, met satellieten in de hele wereld. Niettemin is over het algemeen zo’n stroming geen lang leven beschoren. Zeker onder filosofen die toch nooit overeenkomen. Husserl had één grote leerling die hem in vele opzichten is overstegen: Martin Heidegger. Heidegger heeft een ongelofelijk bereik gegeven aan de fenomenologie, maar hij deed dat niet

op een manier die overeenstemde met wat Husserl voor ogen had. Zo zegt Heidegger bijvoorbeeld wel dat wat hij doet volledig in overeenstemming is met wat fenomenologie eigenlijk is, maar dat heeft niets meer te maken met de bewustzijnsfilosofie van Husserl. Niettemin bestaat er onmiskenbaar zoiets als een fenomenologische instelling die werkzaam blijft in de filosofie en die zonder Husserls bijdrage niet dezelfde pregnantie zou hebben.”

“Je kan ook vragen naar lokale varianten van de fenomenologie, maar dat is een moeilijke vraag. Zo was bijvoorbeeld Levinas degene die de fenomenologie in Frankrijk binnenbrengt met een thesis over de theorie van de intuïtie bij Husserl. Dat is vroeg: 1930. Sartre leest deze tekst. Hij bestudeert het werk van Husserl in Berlijn waar hij van 1933 tot 1934 op post is in L’institut Français. Hij ontdekt er ook Heideggers *Sein und Zeit*. Zo ontstaat een eerste generatie Franse fenomenologen die zal bekend worden onder de noemer existentialisme. Maar het fenomenologische Franse existentialisme werd veel breder gedragen dan de onderneming van Sartre en Merleau-Ponty alleen. Hetzelfde geldt voor de tweede grote fenomenologische beweging die bekend werd onder de naam ‘deconstructie’ en die vooral met de naam van Derrida werd geconoteerd. In eigen land was Derrida nochtans lang, erg gemarginaliseerd. Als Derrida op de kaart staat in Frankrijk, is het dankzij de Amerikanen. Dat ging niet via de departementen filosofie, maar via de departementen literatuur. Pas in de jaren 1980 krijgt zijn werk institutionele aandacht met de oprichting van het *Collège International de Philosophie*; een instituut dat volledig gegrond is op een programma dat hij samen met Bourdieu en anderen uitschreef. Deconstructie is in een zekere zin heel eenvoudig. Het woord ‘deconstructie’ is een vertaling van het Duitse woord ‘Destruktion’ bij Heidegger. Dat betekende niet

vernietiging maar was een synoniem voor Abbau, een 'constructie uit elkaar halen. Het getuigt meteen van het belang en de plaats die Heidegger gaandeweg innam in de fenomenologische beweging."

"Ik heb nu een paar algemeenheden verteld. Niettemin is dit toch al een welbepaalde lectuur van de geschiedenis van de filosofie en wat ik daarover leerde. Ik heb voor het eerst geleerd wat fenomenologie is bij Rudolf Boehm, die hier aan de UGent ooit les gaf vanaf het eind van de zestiger jaren tot het begin van de jaren negentig van vorige eeuw. Hijzelf was tot de fenomenologie gekomen door zijn lectuur van Heidegger en Aristoteles en door zijn werk in het Husserlarchief in Leuven. Het eerste boek van Husserl dat hij daar in zijn handen kreeg was de *Krisis*-verhandeling, waarin Husserl zich kritisch uitliet over de filosofische grondslagen die een rol spelen in de wetenschapsgeschiedenis. Zo maakte hij kennis met het begrip leefwereld dat tekenend zou worden voor de naoorlogse existentialisme."

"De methode van de fenomenologie is gekenmerkt door een zgn. oordeelsonthouding of *époque* die onze 'natuurlijke instelling' tussen aanhalingstekens plaatst. Die bevat volgens Husserl heel wat oordelen en die houden ons ervan af de levendigheid van de fenomenen waar te nemen. Door een algemene oordeelsonthouding als beginpunt te nemen zouden de fenomenen zich eerst kunnen aandienen binnen de grenzen die hun eigen zijn (Ideeën 1, principe van de principes). Dit beginpunt was voor Husserl de noodzakelijke stap om het dogmatisme de kop in te drukken. Maar voor de lezer van Husserls *Krisis*-verhandeling die Boehm was, betekende dit eigenlijk dat Husserl vroeg dat we de theoretische filosofie tussen haakjes moeten zetten. In Boehms begrip ervan opende de *époque* van de zgn. natuurlijke instelling eerst onze blik voor fenomenen zoals ze ons op een niet-oordelende manier in de 'leefwereld' tegemoet komen. Boehm leerde ons met andere woorden hoe we een filosofie van de leefwereld moesten zoeken. Hij zelf gebruikte een voornamelijk negatieve methode: we moeten kritiek uitoefenen op de traditionele filosofie die een "ideeënkleed (Husserl)" over de leefwereld gooit om zodoende te ontsluiten wat de werkelijke noden en behoeften van mensen zijn."

"Met die bagage toekomen in Frankrijk was erg moeilijk. Ik werd meteen geconfronteerd met een afgrondelijk verschil. In de tachtiger jaren verwees niemand daar naar de leefwereld. Men sprak er geen woord over, en toch ging het over niets anders. Ik had mijn thesis gemaakt over Levinas en had met hem een correspondentie gehad. Ik wilde eigenlijk graag bij hem les volgen, maar daarvoor was hij te oud geworden. Hij

stuurde me naar Derrida. Derrida was een fijnbesnaarde filosoof en ongetwijfeld de scherpste lezer van Levinas. Voor hem gaf Levinas aan de fenomenologie een blijvende draai, die haar in een heel andere richting stuurde dan het geval was bij de andere navolgers van Husserl en Heidegger. Voor Levinas was de eerste filosofie de ethiek. En hoewel Derrida's deconstructieve analyses van de levendigheid grondig verschilden van alles wat Levinas had gedacht, niettemin was zijn denken voortdurend geanimeerd door een dialoog met Levinas. De moeilijkheid van deze discussie was ten top gedreven in één van de eerste teksten die ik onder ogen kreeg: "En ce moment dans cet ouvrage me voici" (1980, opgenomen in *Psychè, inventions de l'autre*, tome 1, 1990). Boehm gaf me ooit een vuistregel mee die de moeilijkheid goed omvat. Hij zei: een goede denker kan je niet weerleggen, je kan enkel zeggen wat hij verzuimde om te bedenken. Deze ervaring overviel je meteen bij het aanhoren van Derrida. Zijn taal was onberispelijk, zoals ook zijn afleidingen, zijn deconstructies, maar het is precies daarom dat het zo moeilijk is te zien of te bedenken wat hij verzuimde. Op zich is dat ook niet zo vreemd. Het draait allemaal om beginselen. Maar beginselen onderkennen is een moeilijke taak."

"Ik heb pas echt begrepen hoe ik met Derrida's oeuvre kon omgaan toen ik later Bernard Stiegler ontmoette, een leerling van Derrida. We hebben een tiental jaar samengewerkt. Dat was voor mij echt een revelatie. Ik heb hem toen ook ooit een tekst van Boehm gegeven en hij wist me te vertellen dat hij daar jaren naar had gezocht maar nooit gevonden. Derrida had, net zoals Boehm, de *Krisis* gelezen, maar in een totaal andere zin. De leefwereld waarover Husserl het heeft is voor Derrida totaal afgesloten, inderdaad bedekt met een kleed van ideeën. Maar volgens Derrida kan dat ook niet anders. De levendigheid die Husserl zocht te beschrijven is altijd al verloren. Wat zo bijzonder is aan de Husserliaanse fenomenologie is dat hij steeds naar de levendigheid van de fenomenale ervaring teruggrijpt, en niet blijft vasthangen in conceptuele constructies. Derrida heeft dat aangegrepen om aan te scherpen wat daar eigenlijk gedacht wordt. Hoe goed kunnen we de levendigheid begrijpen? Derrida maakte een indringende analyse van de manier waarop Husserl de levendigheid benadert, en komt tot de conclusie dat je ze nooit kan vastkrijgen, of begrijpen. Het is altijd al een linguïstische attributie die overblijft, nooit de levendigheid zelf. Wanneer Husserl beschrijft wat hij ziet, is het de beschrijving die blijft. Maar wat hij ziet, is al lang vervlogen. Derrida vertrekt daarom van een leefwereld die altijd al schrift is (*écriture*), dwz enkel een spoor. De levendigheid is afgesloten en onbereikbaar, maar niet onbelangrijk. En hoewel ik de logische argumentatie van Derrida steeds onweerlegbaar vond

bleef dit besluit voor mij een onaanvaardbare sprong. Ik kon niet Derrida's vertoog volgen en ondertussen nog geloven wat ik aanvankelijk dacht, dat we de leefwereld konden ervaren. In een zekere zin was het een ervaring die me terugbracht naar Husserl's oordeelsonthouding en dus naar de grondslagen van de fenomenologie. Maar dat terzijde, dat is wellicht mijn probleem.”

“Mijn ervaring om te doctoreren in Frankrijk confronteerde mij heel sterk met het verschil tussen de filosofische cultuur van dat land tegenover wat je in België kan ervaren. In Frankrijk is er een vrij groot filosofisch bewustzijn. De filosofische discussie sijpelt door naar publieke debatten. Dat is soms niet zo duidelijk als je parlementariërs hoort, maar wel bij de editorialisten van kranten, bijvoorbeeld. Er is in Frankrijk natuurlijk ook een eliteschool, *l'École Normale Supérieure*. De meeste toonaangevende mensen komen uit die school. In Frankrijk is het onderwijs wel een beetje anders dan in België. Het elite-onderwijs is *cassant*. Maar wie er niet gebroken uitkomt versterkt het ook. Ik ben nochtans niet zeker dat dit de beste resultaten oplevert. Want als je gebroken werd breek je gemakkelijk de mensen die na je komen. Daar steekt veel geweld in. Anderzijds wil ik daar ook niet te veel over oordelen. Ik vind het interessanter om naar de persoonlijke stijl van een onderwijs te kijken: naar de manier waarop iemand spreekt. Vandaag kan je dat gemakkelijk vermits heel wat beschikbaar is via het internet. Zo Deleuze kon ik dat niet volgen, hoe hij daar zat te mompelen in een hoekje, in een overbevolkte klas waarin iedereen aan het roken was. Een paar dagen nadat ik dat filmpje had geluisterd, merkte ik dat ik iets had begrepen. Deleuze brengt op een onopvallende manier dingen aan, maar uiteindelijk onthoud je ze wel, en hij verandert iets. Je moet ook *leren* luisteren naar iemand. Derrida was zoals een eerste viool: van de eerste tot de laatste noot perfect. Jean-Luc Nancy was eerder zoals een jazzmuzikant, die in verschillende schakeringen onderwerpen kon brengen. Het was elke keer anders. Philippe Lacoue-Labarthe heb ik eerder ervaren als een erg sympathieke *leraar*. Boehm kon dan weer heel goed lezen. Er is dus niet één soort onderwijs. Het is verbonden met het karakter van iemand, en zelfs met diens stem. Deleuze bracht de dingen op een onopvallende manier aan, maar uiteindelijk onthoud je ze wel, en hij verandert iets. Je moet ook *leren* luisteren naar iemand. De weinige keren dat ik hem zag zat hij te mompelen in een hoekje, in een overbevolkte klas waarin iedereen aan het roken was. Maar wanneer je hem volgt (wat je nu gemakkelijker kunt doen dan vroeger via het internet) brengt hij vaak, met zijn volstrekt onopvallende manier iets aan, dat desalniettemin dagen nadien weer in je geest komt bovendrijven.”

“Je zou je ook de vraag kunnen stellen of er zoiets bestaat als een Franse fenomenologie. Nationale filosofieën zijn er niet. Er zijn wel onderzoeksgemeenschappen. Het Husserl-archief in Leuven is hiervan een goed voorbeeld. Het is een onderzoekscentrum met veel tentakels buiten Europa. Vroeger was er, door de werking van die activiteiten, toch een soort Belgische school van de fenomenologie. Neem bijvoorbeeld Alphonse De Waelhens, hij was verbonden was aan de Leuvense universiteit. Hij schreef het eerste werk dat Heidegger introduceerde in Frankrijk. Hij was ook de eerste die een boek schreef over Merleau-Ponty. Boehms nadruk op de leefwereld lijkt heel erg op De Waelhens' “philosophie des expériences naturelles”. Er zijn dus wel lokaliseerbare onderzoeksgemeenschappen. In Gent had je dan weer heel duidelijk een positivistische school rond Leo Apostel. Maar het was ook Apostel, die voor pluralisme was, die zelf het initiatief nam om Boehm en de fenomenologie binnen te halen, om de eenzijdigheid van zijn eigen optiek tegen te gaan. Niettemin had dit pluralisme ook onmiskenbare beperkingen. Toen Boehm enkele jaren nadat hij in Gent was toegekomen een heel scherpe kritiek van de wetenschap schreef ontstonden er ongetwijfeld spanningen die ook onder de studenten voelbaar waren.”

“Apostels pluralisme was eigenlijk een soort globale visie van wat de wetenschap kan kennen. Ze moet alles kunnen kennen en alles kunnen omvatten in de vorm van een systeem. Hij kon het natuurlijk niet hebben dat iemand zeer radicaal zei: ‘neen, wetenschap is verkeerd’. Hoewel het vaak leek alsof Boehm tegen de wetenschap was, was het veeleer het sciëntisme dat hij in het vizier had. Namelijk: dié mentaliteit die denkt dat alles door middel van de wetenschap moet overdacht worden en enkel maar dat voor waar acht wat door de wetenschap wordt gelegitimeerd. Anderzijds is het overigens duidelijk dat Apostel waardering, oog, en interesse had voor dingen die niet wetenschappelijk waren. In de jaren na de publicatie van Boehms *Kritiek der grondslagen van onze tijd* (1978) ontstond rond zijn leerstoel een onderzoeksgemeenschap met de naam *Kritiek*. Deze bestond uit jonge filosofen die bij Boehm school hadden gelopen. Er werden maandelijks discussies georganiseerd rond de tekst van een gastspreker, die voor de gelegenheid naar Gent kwam om van gedachten te wisselen. Er ontstond ook een tijdschrift met dezelfde naam. Jarenlang heeft Boehm deze gemeenschap geleid. Nu hij er niet meer is willen we in dezelfde geest verder gaan met ons *Knooppunt Fenomenologie*.”



DE ONWERELDSE ERVARING VAN ELEKTRONISCHE MUZIEK

Kasper Dheedene

Als ik luister naar artiesten als Aphex Twin, Autechre of Squarepusher gebeurt er iets onzinnigs met me. Ze maken elektronische muziek die als introspectief en experimenteel beschouwd kan worden, voortkomend uit Britse techno en rave muziek in de vroege jaren 90. De muziek is vaak mechanisch en abstract atmosferisch in zijn verloop. Allerlei blips, bits, ambient tonen, en breaks zwemmen er haastig door elkaar. Soms in manische chaos, soms in sereniteit, maar altijd leidt het tot een onverwachte eenheid die er niet thuis lijkt te horen. Juist hier gebeurt er iets vreemds met me. Het zwemmende netwerk van tonen en elektronische blips, van elementaire chaos met harmonieuze eenheid, laat me iets voelen dat zich nergens anders kan aandienen. Mijn ervaring met deze muziek blijft steeds iets onecht en wereldvreemd. Het is iets beeldloos, iets niet in zijn essentie te vatten. In de ervaring gebeurt er zoveel met me, en tegelijk word ik er in euforie vervreemd van.

De muziek sleept je mee in zijn elektronica. Er wordt een abstracte en vluchtige harmonie gevormd uit de herhaling van bits, kicks, snaren en atmosferische tonen. Samen ontwikkelen ze een bijna bovenzinnelijke eenheid. Het elektronische lied krijgt iets etherisch, ondanks zijn mechanische elementen. Het creëert dromerige momenten van trance. Er vormt zich een digitaal netwerk van intense rust.

Het elektronische lied vormt een weelderige eenheid, maar tegelijkertijd desintegreert het constant. Het desintegreert elk moment in partikels, in ruwe atomaire elementen, in de 'bits of information' waaruit het harmonieuze lied bestaat. De grauwe blips, bits, en breaks blijven zich in het luisteren toch afzonderlijk aandienen. Ze woelen zich los van de eenheid die ze vormen. In het lied ontvang je een netwerk dat zijn atomen niet kan achterhouden. De meeslepende en dromerige coherentie van de elektronica lijkt zichzelf te ontmantelen in zijn trance. Maar toch blijft de harmonie voortbestaan, toch blijft de weelderige eenheid van de muziek aanwezig na de desintegratie. Het elektronische ballenbad valt constant uit elkaar, maar blijft zichzelf in eenheid voortstuwen.

Zo doet de ervaring misschien iets gelijkaardigs met mijn eigenheid. De afzonderlijke elektronische bits ontwortelen ook mijn eenheid als luisterend subject. Het desintegreert je eigen zijn, je eigen lichamelijke. Je lichaam wordt, luisterend naar de transcendente elektronica, bijna een synthese van digitale bits. Deze bits vallen continu uiteen, je eenheid regent mee naar beneden. De desintegratie van de muziek die je voor je ogen meemaakt, bouwt zich om tot een desintegratie van je eigenheid. Maar tegelijkertijd blijft er in de bits zich een harmonieuze cohesie vormen. Je blijft jezelf ergens toch als geheel behouden. De voortstuwende kracht van jou eenheid in de ervaring blijft zijn aanwezigheid opeisen, terwijl het gelijktijdig desintegreert in elektronische partikels. Het wordt een synthetisch baken, een vuurtoren waar je eigenheid al luisterend rond zwermt.

In deze desintegratie zit misschien juist de vervreemding van mijn ervaring. Je eenheid wordt door de digitale muziek losgescheurd en ontbonden, maar blijft toch in zijn geheel voor je staan. Door de desintegratie in partikels wordt die eenheid iets ondenkbaar, onvatbaar, onmogelijk. Iets dat er niet meer hoort te zijn. De abstracte mechanische elektronica vervreemd je van je eigen wezen. Je wordt een lichaam bestaande uit digitale bits, je wordt iets onreëel.

Kritiek van de Patriarchale Salsa

Hannah Engelen en Stef Bracke



Beeld je in: het is zondagnamiddag, je luistert al de hele dag dezelfde drie Lana Del Rey-nummers on repeat en je herinnert je plots dat je die dag een proefles salsa gepland hebt. Maar je hebt nog geen danspartner, dus vraag je een vriend mee. Is dat wel nodig? Als *strong independent woman* kan je uiteraard op je eentje een dansles trotseren, maar het gezelschap van een Russell-liefhebbende filosofiestudent is natuurlijk ook aangenaam. En dat is hoe wij, Hannah en Stef, begonnen met onze inwijding in de patriarchale wereld van de salsa.

Patriarchale salsa, horen we je vragen? Vast een moraalridder en een wijsgeer die net iets te veel Srinivasan hebben gelezen! In deze kritiek willen we je tonen hoe het patriachaat de salsawereld penetreert. Maar vooraleer we beginnen, willen we benadrukken dat we enkel kunnen spreken vanuit onze eigen geleefde ervaring. Dit is hoe de salsa aan *ons* verschijnt. Of onze ervaring louter particulier is of net universeel, dat oordeel laten we aan jullie over.

Onze les begon met de herhaling van het eeuwenoude dogma: de man leidt, de vrouw volgt. Het ging zelfs nog verder. Aangezien de man 'van nature' minder goed kan dansen, moet de vrouw hem geruststellen. Haar taak is dan om mooi te glimlachen en stil te zijn omdat ze de pasjes toch niet weet. De man neemt dus de actieve rol op, de vrouw een louter passieve. We deelden onmiddellijk een feministische *killjoy* blik met elkaar. Passen wij wel binnen deze binaire genderopdeling? Wij identificeren ons wel respectievelijk als vrouw en man, maar binnen onze vriendschap voldoen we sowieso niet aan deze hiërarchische genderstructuur. Een kleine Kanttekening: Hannah is een goede 10 cm groter dan Stef.

De les ging verder. We plaatsten ons in de startpositie waarin Stef net wat meer moeite moest doen om Hannah als leider te sturen via haar schouder. Het werd steeds duidelijker dat de kennis van de man beide lichamen stuurt. Aangezien je bij salsa tegenover elkaar danst, zijn de pasjes voor beide partners steeds gespiegeld. Toch toonde de instructeur eigenzinnig enkel de pasjes van de man aan een gemixt publiek. Op die manier creëerde hij een epistemische lacune. De man is immers de bron van kennis. De vrouw daarentegen kent de stappen niet, ze moet ze niet kennen en *kán* ze zelfs niet kennen omdat ze afhankelijk is van het leiden en lijden van de man. *Anti-slay!*

Maar wat maakt dit nu allemaal patriarchaal? Gelukkig hoef je niet een volledige bibliotheek aan feministische literatuur te lezen om het antwoord te kunnen begrijpen. De regels van de salsa staan namelijk niet in het ijl; ze krijgen net hun kracht door de diepgewortelde gendernormen en -rollen die de salsa bevestigt. Bovendien beleven en reproduceren we ook die actieve en passieve normen wanneer we salsa *doen*. Deze normen en rollen zijn immers niet alleen een theoretische constructie, maar worden net reëel in de mate waarin ze worden uitgevoerd.

Toch vinden we hoop voor de toekomst in het heden. Onze verwachtingen van een feministische salsa vertrekken namelijk bij een proefles 'Lindy Hop' die Hannah een week voordien volgde. Gender en geslacht waren er niet van belang: iedereen leidde en iedereen volgde afwisselend, danspartners vond je daar genoeg en de twee vrouwelijke leerkrachten leerden ons in interactie met elkaar al glimlachend de pasjes aan – een glimlach van vreugde en vrijheid in plaats van een glimlach van stilte en onwetendheid. Als de salsawereld erin slaagt die elementen over te nemen, kan het nog meer worden van wat we er nu van vonden: al bij al heel fijn!

Wijsbegeerte moet mooier worden (dan moraalwetenschappen)

Jakob De Smaele

Op bijsluiters en spelregels na, kan ik me geen leesvoer voor de geest halen dat nog saaier is dan academische papers. Papers zijn natuurlijk in de eerste plaats documenten met een epistemische functie, waar hun esthetische functie volledig is aan ondergeschikt. Een paper beoordelen alsof het literatuur is, is dus even belachelijk als dat bij bijsluiters of spelregels doen. En toch zal ik de volgende twee alinea's exact dit proberen.

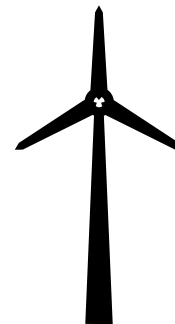
Laat ons beginnen bij het begin: de introductie. Hier loopt alles al fout, want een 'goede' introductie hoort namelijk al te *spoil*en wat er in de conclusie van je paper staat. De leeservaring wordt direct van alle spanning ontdaan terwijl de auteurs zorgvuldig alles verklappen dat ze later in meer omslachtige taal zullen uiteenzetten. Papers vertellen alles van belang trouwens vier keer: eenmaal in de abstract, vervolgens in de introductie, dan bij de bevindingen en tot slot nog eens in de conclusie. In goede papers is de ruimte hiertussen gevuld met originele argumentatie en bewijsvoering, maar al te vaak wordt daarvoor gewoon naar andere papers verwezen.

Er valt natuurlijk ook te klagen over het overmatige gebruik van onbegrijpelijk vakjargon, maar hier is al zoveel over geschreven. Ik ga hier niet verder op in, want in tegenstelling tot het gros van de academische literatuur wil ik liever wat originelere ideeën naar voren schuiven in plaats van jullie voorgekauwde bagger te serveren. Nog een ergernis van me is het totale gebrek aan persoonlijke schrijfstijl in academische publicaties. Dit is niet echt verbazend: vandaag worden papers vaak met een team van internationale academici geschreven. Dat er geen plaats is voor "ik denk X", "naar mijn mening is Y", of "Z is voorgekauwde bagger" verbaast dus niet.

Dat neurologen of chemici hun papers niet vullen met poëtische strofen en persoonlijke anekdotes is begrijpelijk, maar filosofen... Waarom houden academische filosofen zich aan diezelfde stijlkenmerken? De geschiedenis van de filosofie is een geschiedenis van zulke diverse en prachtige genres. Filosofen schreven allegorieën, dialogen, maximes,

aforismen, pamfletten, manifesten en essays. Hoe saai was het werk van Seneca geweest, als hij aan deze stijlkenmerken had moeten voldoen. Iedereen kent de eerste zin van het communistische manifest, omdat het niet met een abstract begint. Nietzsche noemde zichzelf een profeet en Michel de Montaigne schreef een essay over zijn eigen piemel, maar de academische filosoof durft niet eens zijn eigen mening verkondigen. Wat is er van ons geworden? De filosoof stelt andere vragen, en hanteert andere methoden dan de neuroloog of chemicus, waarom zou ze toch hetzelfde soort teksten publiceren? De wetenschappelijke paper is een keurslijf dat de filosofie weinig ademruimte verschaft.

Nu moet ik echter iets bekennen. Ik spreek hier wel over de ondergang van de filosofie, alsof het mijn eigen lot begaat, maar eigenlijk ben ik geen filosoof. Ik ben een moraalwetenschapper (althans, in opleiding). En alsof dat niet al erg genoeg is, ben ik ook nog eens een radicaal utilitarist. Hoewel ik geloof dat de filosofie best de stroeve, wetenschappelijke pen achterwege laat, denk ik dat de ethiek een uitzondering op de regel verdient. Sterker nog, ethiek hoort met een rekenmachine beoefend te worden. Ik besef dat mijn denkschool een nogal slechte naam heeft, en dat mijn betoog hier een nogal scherpe bocht neemt. Hopelijk kunt u toch nog wat geduld opbrengen om mijn redeneringen aan te horen.



Stel, ik wil een windmolentje installeren in mijn tuin om zo een beetje mijn eigen groene energie te kunnen opwekken. Na even te googelen, zie ik dat het enige bedrijf dat dit soort kleine windturbines maakt, gevestigd is in Japan. Nu botsen we dus op een ethisch dilemma. Stel dat ik het windmolentje koop, dan wordt dit naar België gevlogen met een vliegtuig. Dat

vliegtuig verbrandt kerosine, een distillaat van aardolie. Een gemiddeld vrachtvliegtuig kan zo'n 10 ton vracht vervoeren. Stel dat mijn molentje 200 kilogram weegt, dan ben ik dus verantwoordelijk voor 2% van de emissies van het vliegtuig. Google vertelt mij dat een vlucht van Tokyo naar Brussel ongeveer 100 ton kerosine zou kosten. De verbranding van één ton kerosine produceert 322 kilogram CO₂. Dat betekent dat mijn molentje laten overvliegen verantwoordelijk zou zijn voor 644 kilogram CO₂ in de atmosfeer. Elektriciteit die door aardgas wordt geproduceerd (zoals veel van de elektriciteit in België), is verantwoordelijk voor ongeveer 0.2 kilogram CO₂ per kilowattuur. Dat betekent dat onze turbine klimaatneutraal is zodra het 3220 kilowattuur heeft gegenereerd. De gemiddelde windsnelheid in Gent (op een hoogte van 10 meter) is 3.5 meter per seconde. Een turbine als de onze kan daarmee 30 Watt genereren. Gooi al deze cijfertjes in je rekenmachientje en je beseft dat het meer dan een eeuw zou duren vooraleer mijn aankoop klimaatneutraal is.

Mijn excuses dat ik na mijn klaagzang over het slaapverwekkende effect van academische literatuur, jullie heb blootgesteld aan een kurkdroge alinea als de vorige. Ik deed dit echter om een retorisch punt te maken: als je iets schrijft over ethische dilemma's als deze, dan kan je niet anders dan droge kost serveren. Je bent genoodzaakt om empirisch onderbouwde voorspellingen te maken, en een soort utilitaristische calculus uit te voeren. In een casus als de vorige, zijn de deugdenethiek en de deontologie als een vis op het droge. Iedereen die het klimaat van belang acht - en ik zou denken dat u daaronder valt - is het hopelijk eens met mij, dat tegenover een probleem van zo'n onmetelijke omvang, waarbij alles wat ons dierbaar is op het spel staat, wij genoodzaakt zijn om al ons gedrag te wikken en wegen, met de grootste precisie en voorzichtigheid waartoe we als collectief in staat zijn. Maar niet enkel klimaatverandering verdient volgens mij een zo'n wetenschappelijk mogelijke aanpak. Financiële ongelijkheid, racisme, seksisme,

speciësisme,... zijn problematieken die onze ernst en nauwkeurigheid verdienen. Ik moet hier dus wel toegeven, dat in dezelfde mate dat academische papers verschrikkelijk zijn vanuit literair perspectief, ze geweldig zijn als medium voor de behandeling van dit soort problemen.

Wat ik niet wil beweren is dat andere filosofische domeinen niet au sérieux moeten genomen worden. Ook over metafysica, esthetica, taal filosofie, epistemologie, geschiedenisfilosofie,... worden al lang academische traktaten geschreven, waarvan het belang zeker niet te minimaliseren valt. Wat ik echter wil benadrukken is dat de filosofie zoveel meer is dan dit alleen. Een opleiding wijsbegeerte, waarin studenten zich buigen over de boeken van Kant, als ware het biologen over hun microscopen, en zonder erkenning van hun persoonlijk perspectief, hun observaties neerpennen in academische publicaties, is geen volwaardige opleiding wijsbegeerte. Het onderwijst studenten niet in alle andere soorten filosofie die de filosofie zo rijk maken.

Er zijn vele stemmen op onze faculteit die heel kritisch staan tegenover moraalwetenschappen. Ik beschouw mezelf graag als één van die stemmen. Voor een afschaffing van de moraalwetenschappen ben ik echter niet. Met de monsters van wereldproblemen die we vandaag in het vizier hebben, is er meer dan ooit nood aan een opleiding die gewapend met empirische data, wiskundige precisie en filosofische inzichten, deze uitdagingen trotseert. Maar evenzeer is er nood aan een sterke opleiding wijsbegeerte. Een wijsbegeerte die zich verzet tegen het sciëntisme van onze universiteit. Ik hoor wijsgeren maar al te vaak zeggen dat moraalwetenschap geen echte wetenschap is. Daar hebben ze gelijk, maar de filosofie is dat nog minder. Wijsbegeerte moet kunnen ontsnappen uit het keurslijf waarin de universiteit haar heeft gepropt. Ik smeek jullie: breek de ketenen van de academische paper en herontdek het belang van esthetiek en subjectiviteit in jullie veld!

Over vanzelfsprekendheid

Warre Thevelin

“We vergeten dat de wereld niet vanzelf spreekt, maar dat zij aan het spreken wordt gebracht door de mens die haar hiertoe dwingt”

Voorgaande zin komt uit het essay *Over vanzelfsprekendheid* geschreven door Benjamin (Zonnekeyn) en te lezen in een voorgaande VSTN. Hij geeft er een prikkelend betoog tegen het vanzelfsprekende, tegen ‘een verlangen naar een wereld die vanzelf spreekt’. Mensen, zo stelt hij, “*maken* hun wereld door te bepalen wat als de wereld geldt”. Het is dit *maken* dat vandaag wordt afgestompt tot een navolgen van het vanzelfsprekende. Benjamin geeft aan dat mensen, in hun verlangen naar comfort, “napraten wie de wereld aan het spreken heeft gebracht”. Deze waarachtige, maar onzorgvuldige samenvatting van Benjamin zijn werk vormt het vertrekpunt voor een gedachtegang *over vanzelfsprekendheid*.

Welnu, waarom is het vanzelfsprekende comfortabel?

Eerst en vooral wat is comfortabel? Een goed gevoel is comfortabel. Belangrijker, de afwezigheid van een slecht gevoel is comfortabel – pijn is oncomfortabel.

Nu zijn gevoelens, zowel goede als slechte, net het instrument van het vanzelfsprekende. Gevoelens worden vanzelfsprekend:

Bij een huwelijk hoort een goed gevoel – zolang het mensen van het tegenovergestelde geslacht zijn.

Bij een moord hoort een slecht gevoel – zolang het over het *juiste* personage gaat. Hoe meer het personage samenvalt met Audre lorde haar omschrijving van de *mythical norm* – wit, dun, mannelijk, jong, heteroseksueel, bemiddeld – hoe vaker het slechte gevoel aan het personage gehangen zal worden.

Zo spreken narratieven – en de gegenereerde gevoelens – uiteindelijk tot het vanzelfsprekende. Spreken het vanzelfsprekende. Spreken vanzelf.

Narratieven vervallen tot het comfortabele, het verwachte. Ze worden gecultiveerd totdat ze natuurlijk worden. Ze zijn een deel van de *habitus*, hetgeen Pierre Bourdieu, in zijn *Outline of a Theory of Practice*, zo sprekend “history turned into nature” noemt. Het is de onthulling dat een tweede natuur eigenlijk evengoed een eerste natuur had kunnen heten. De onthulling dat natuur altijd al gekneet wordt door gewoonte. Natuurlijk! Natuurlijk is het zo dat de sociale ladder voor iedereen te beklimmen is. Natuurlijk is het zo dat mannen voortdurend aan seks denken. Natuurlijk is het zo dat mijn verlangens van mij zijn. Natuurlijk natuurlijk!

Het natuurlijke blijkt louter een kind van geschiedenissen te zijn, gevormd door mensenhanden en -woorden. Hetgeen de *mogelijkheid* van een nieuwe natuur duidelijk maakt! Het huidige natuurlijke is een kind van verschrikkelijke ouders – wild tekeer gaand op planetaire en sociale grenzen. Hetgeen de *noodzakelijkheid* van een nieuwe geschiedenis en bovenal een nieuwe natuur naar voor schuift!

Aangezien het huidige natuurlijke samenvalt met vanzelfsprekende comfortabele gevoelens, moet een nieuwe natuur vertrekken van zij die het comfortabele tegenspreken, het vanzelfsprekende tegenspreken. Een spelbreker dient zich aan – zoals de *feminist killjoy*.

Het concept van Sara Ahmed verwijst naar het slechte gevoel, het *vermoorde geluk* dat de *killjoy* teweegbrengt door vanzelfsprekende discriminatie tegen te spreken. Zoals bij veel dingen merk je pas dat het er altijd al was als het er even niet meer is. Zo wordt de aanwezigheid van het vanzelfsprekende comfort pas duidelijk als het tegengesproken wordt. De *killjoy* kan dit doordat die *affect alien* is, die voelt het vanzelfsprekende niet meer – gevoelens stemmen niet langer overeen met de *juiste* dingen. Een huwelijk met een partner van hetzelfde geboortegeslacht voelt ook goed of een huwelijk op zichzelf voelt niet langer goed. Het vanzelfsprekende toont de gevoelens van de *killjoy* als vals gestemd waar deze vooral gestemd zijn door andere geschiedenissen, andere narratieven.

De gevoelens zijn een stem voor een nieuw narratief dat niet geënt is op discriminatie, niet geënt is op een ‘kapitalisering’ van verschil. Audre Lorde toont puntgaaf aan dat de huidige op winst gebaseerde economie nood heeft aan overbodige anderen waardoor verschil institutioneel verworpen wordt. We praten deze winstlogica na aangezien een neoliberale *homo economicus* uit de geschiedenis is gesloten om zich in onze natuur te nestelen. De overheersing van een inherent ongelijk, historisch alternatief (dat een *keuze* was en altijd is zoals Herbert Marcuse aanwijst) toont zich in het vanzelfsprekende – belastingvoordelen voor miljonairs omdat hun bedrijven werkkraft voorzien, begrip voor belastingontduiking omdat we hetzelfde zouden doen, slechte werkomstandigheden louter beantwoord met een verlangen zelf de baas te zijn...

In een wereld waar *goed* gestemd neerkomt op een instandhouding van discriminatie en ongelijkheid blijft de vals gestemde, de *killjoy* resoneren als sociaal rechtvaardig alternatief.

Het is de tegenkating van de vanzelfsprekende, comfortabele gevoelens die ons vertelt dat we de vals klinkende spelbreker eerste viool moeten laten spelen.

Opdat een erkenning van, wat Lorde omschrijft als, “de creatieve functie van verschil” natuurlijk en comfortabel mag worden.

Opdat discriminatie en exploitatie geschiedenis mag worden, zonder meer.

Laten we het vanzelfsprekende tegenspreken.



Actualiteit als Geleefde Ervaring

De Journalistiek van Simone de Beauvoir

Daan Van Cauwenberge



De existentialisten worden van veel beschuldigd, maar zelden van een gebrek aan literaire veelzijdigheid. De filosofie heeft het nooit hoog op gehad met het respecteren van genres, maar binnen het existentialisme kreeg het experimenteren met een zeer brede hoeveelheid formele en informele tekstsoorten een filosofische connotatie. Voornamelijk de synergie tussen korte manifesten, theaterstukken en romans geschreven voor een breed publieke en onleesbare filosofische mastodonten kregen een centrale rol binnen de traditie. Maar zelfs tussen de existentialisten is de Beauvoirs literaire heterogeniteit opvallend. Net zoals Sartre experimenteerde ze met brieven, theaterstukken, romans, essays en langere boeken. Toch was ze uniek in haar fascinatie met interviews, documentaires en nieuwsberichten.

Het is gebruikelijk om de Beauvoir en andere existentialisten uit een van twee perspectieven te benaderen: enerzijds is er de meest gangbare benadering om hen als filosofen te begrijpen, anderzijds een iets zeldzamere om hen als literaire schrijvers naar voren te schuiven. Tot nu toe zijn er echter weinig pogingen geweest om de Beauvoir te

begrijpen als iemand met een bepaalde visie op wat journalistiek is en hoe wij actualiteit moeten ervaren en schrijven. Dit artikel is een eerste aanzet tot zo'n project. Vooreerst we haar visie echter ten volle kunnen begrijpen is het noodzakelijk om de term 'actualiteit' te kaderen in tijd en ruimte.

De Geboorte van een Genre

Het is belangrijk dat we de actualiteit niet behandelen als een ahistorisch concept, dat al sinds mensenheugenis deel uitmaakt van het conceptueel kader waarmee wij onszelf en onze wereld benoemen en beschrijven. Het is pas als we 'actualiteit' benaderen als een concept dat voortkomt uit een concrete context met een concrete functie, dat we het ten volle kunnen.

Alhoewel 'actualiteit' een woord is met Romeinse wortels, heeft het zijn huidige betekenis pas verworven in de tweede helft van de negentiende eeuw. Waar de term vroeger verwees naar 'dat wat op het ogenblik bestaat,' een term met duidelijke metafysische connotaties, werd het in deze periode de naam voor een nieuw genre dat ontwikkeld werd

in de pagina's van massamedia, zoals kranten en tijdschriften.

Tot de achttiende eeuw konden 'nieuwsmedia' best gekarakteriseerd worden als informele kennisnetwerken. Informatie over de economische, politieke en sociale toestand van een regio werd in de eerste plaats mondeling gedeeld, maar binnen de meer geprivilegieerde kringen ook via brieven, pamfletten, reisverslagen, essays, prenten en boeken. Kenmerkend voor deze geschriften was dat ze niet bestemd waren voor een groot of erg divers publiek, op informele wijze geschreven en verspreid werden en dat ze niet erg snel op de bal konden spelen. Een combinatie van economische, politieke en technische factoren creëerden in de tweede helft van de negentiende eeuw de vraag naar een nieuw soort nieuwsmiddeel. De snel expanderende Europese grootmachten hadden een nieuwe klasse aan hoogopgeleide bureaucraten, soldaten en handelaars gecreëerd, die verschillende nieuwe functies in de *empires* moesten bekleden. Deze klasse creëerde een economische markt voor een meer systematische, op consumptie gerichte en grootschalige versie van de oude nieuwsmedia, die aan een vliegensvlug tempo relevant nieuws konden delen. De massamedia was geboren.

Onder invloed van deze massamedia kregen de genres, die wij vandaag de dag met de noemer 'actualiteit' zouden benoemen, vorm. Het nieuwsbericht, de diepteanalyse, het opiniestuk en de lezersbrief liggen duidelijk in het verlengde van de oude informele genres, die in de achttiende eeuw de informele kennisnetwerken domineerden, maar zijn systematischer en gericht op een breder publiek. Elk van deze genres is gericht op het verschaffen van bepaalde unieke informatie, heeft een eigen uniek vocabularium en zelfs een herkenbare lay-out. Verder ging de opkomst van de massamedia ook gepaard met het systematiseren van 'journalist' als beroep.

Cruciaal in dit alles zijn de epistemologische en politieke aannames die aan de basis liggen van deze evolutie. De negentiende eeuwse journalistiek bracht een cruciale demarcatie aan tussen opiniërende en beschrijvende stukken. Een opsplitsing die nog altijd zeer belangrijk is in de journalistiek. Enerzijds wijst deze dichotomie op een onderscheid in de wijze waarop informatie

wordt meegedeeld – bij de ene in formeel en 'neutraal' taalgebruik, bij de ander in een informeel proza –, anderzijds benadrukt het een epistemologisch onderscheid in de soort stellingen die behandeld worden en de daarbij horende taak van de journalist. De beschrijvende tekst poneert onbetwistbare feiten, waarover de opiniërende teksten dan louter subjectieve meningen formuleert. Een feit is waar of vals en geen enkele mening is correcter dan een ander. Daarmee onderschrijft de journalist het idee dat 'de' realiteit eerst op een louter technische wijze wordt waargenomen en dat hier pas daarna meningen over worden geformuleerd. Anders gezegd: het gaat uit van een scheiding tussen waarneming en oordeel.

Actualiteit kreeg op het einde van de negentiende eeuw een nieuwe betekenis als een paraplueterm voor deze verschillende genres. Het is dus belangrijk om te realiseren dat wanneer we spreken over actualiteit deze term bepaalde politieke en epistemologische aannames bevat over de rol van de journalist. Het zijn deze aannames die ons helpen om de inventiviteit van de Beauvoir te begrijpen.

Over Mieren en Uilen

Er zijn weinig teksten waarin de Beauvoir expliciet reflecteert op de rol van journalistiek in relatie tot haar filosofisch gedachtengoed. Toch blijkt uit haar dagboeken dat het lezen en bekritisieren van de journalistiek een centrale rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van haar gedachtengoed. De vroege de Beauvoir – dat wil zeggen voor de Tweede Wereldoorlog – toonde weinig interesse in politieke of ethische thema's en focuste zich vooral op literatuur, esthetica en metafysica. Hierin was ze vooral geïnteresseerd in de werken van Hegel, die pas recent was geïntroduceerd in de Franse filosofie.

Doorheen de Bezetting tijdens de Tweede Wereldoorlog zien we dat dit verandert. Al vroeg in de Bezetting van Parijs blijkt uit haar dagboeken dat ze interesse verliest in politieke literatuur. Het Franse literaire landschap werd in deze tijd gedomineerd door enkele magazines en kranten. Veel van de gevestigde literaire critici besloten echter te collaboreren. Wat de Beauvoir gevoeliger maakte voor politieke onderwerpen was niet zozeer dat deze literaire magazines begonnen nazistische

propaganda te verspreiden, maar eerder de diep apolitieke invalshoek van de magazines. Ze ervaarde een in haar woorden onleefbare spanning tussen een literaire opiniërende klassen die over teksten sprak als ahistorische werken, en een leefwereld waarin politiek voelbaar en onvermijdelijk was.

Aan de basis van de Beauvoirs politisering ligt dus een probleem dat zij heeft met de scheiding tussen de beschrijvende en opiniërende taak van journalistiek. Dit probleem heeft een epistemologisch en een politiek luik. Epistemologisch is het interessant dat de Beauvoir de droge, apolitieke teksten van de literaire critici identificeert als 'inauthentiek.' Voor haar is ervaring inherent politiek. De ervaring van de fascistische Bezetting als gruwelijk is voor haar geen abstract oordeel dat volgt op een neutrale ervaring van de Bezetting, maar een oordeel dat reeds vervat ligt in onze ervaring. Publieke executies, gefabriceerde hongersnood en genocides worden als diep problematisch ervaren en de neutrale, klinische beschrijving van deze gebeurtenissen – die door de klassieke journalistiek als primair gekarakteriseerd worden – identificeert zij als een abstracte en onnatuurlijke bijkomende stap.

In essentie is er echter niets mis met het uitvoeren van een 'onnatuurlijke' stap van abstractie. Sterker nog, zo'n notie van 'vervreemde journalistiek' is in zekere zin ondenkbaar binnen de Beauvoirs existentialistisch kader dat iedere vorm van essentialisme verwerpt. Daarom is het politieke luik van haar probleem evenzeer van belang. In deze periode ontwikkelt de Beauvoir voor de eerste keer haar notie van 'metafysische solidariteit,' die later een centrale plaats zou krijgen in haar ethisch werk. De meest concrete formulering van deze notie krijgen we in *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, waar ze stelt dat: "Se vouloir libre, c'est aussi vouloir les autres libres." Alhoewel we in dit artikel geen tijd hebben om deze stelling grondig te analyseren, is het van belang dat zij deze journalistieke scheiding van 'waarneming' en 'oordeel' ervaart als anti-solidair en zelfs een vorm van solipsisme. Aangezien de Ander steeds deel uitmaakt van onze initiële ervaring, vraagt de formulering van het journalistieke feit een solipsistische zuiveringsactie, waarin de Ander kunstmatig wordt weg gefilterd. Op deze manier

moedigt de journalistiek ons aan om onze belangen in oppositie te zien met die van anderen en om onze initiële – in de Beauvoirs visie solidaire – ethische oordelen te negeren.

Het Reisverslag als Journalistiek

Haar kritiek op de journalistiek leidde de Beauvoir er echter niet toe om actualiteit als genre te verwerpen. In tegenstelling tot veel filosofen, die ervan overtuigd zijn dat filosofie en actualiteit ver van elkaar gescheiden moeten blijven, geloofde zij duidelijk dat de filosoof een morele en politieke plicht heeft om op actualiteit te reflecteren en zelf actualiteit te schrijven. Dit geloof staat centraal in *Les Mandarins*, een roman van de Beauvoir uit 1954 waarin ze reflecteert op de rol van linkse intellectuelen in een Europa dat na de Tweede Wereldoorlog langzaam verstrengelt raakt in de Koude Oorlog. De vraag is dan ook hoe men een existentialistische journalistiek kan schrijven zonder in abstractie te vervallen. Abstractie kan hier zowel filosofische zweverigheid als journalistieke geveinsde neutraliteit betekenen.

Een concreet antwoord op deze vraag krijgen we niet, maar de Beauvoir heeft wel zelf enkele artikels geschreven die als paradigmatisch voorbeeld kunnen dienen voor zo'n project. Meer bepaald schreef ze twee artikels in 1945 over de politieke situatie in Spanje en Portugal ('*Quatre jours à Madrid*' en '*Le Portugal sur le régime de Salazar*') en één boek uit 1948 over een reis die ze maakte in de Verenigde Staten ('*L'Amérique au jour le jour*'). Op basis van deze teksten kunnen we enkele ideeën formuleren.

Ten eerste is het opvallend dat al haar journalistiek werk gebruikmaakt van een genre dat voor de opkomst van de massamedia een zeer belangrijke rol had gespeeld in de informele kennisnetwerken van Europa, maar daarna verbannen was tot obscuriteit: het reisverslag. Alhoewel reisverslagen een populair genre waren sinds de Klassieke Oudheid, waren ze tijdens de Verlichting in een kwaad daglicht komen te staan door hun associatie met sterke zeemannsverhalen. Het reisverslag was een synoniem geworden voor sterke verhalen verzonnen door onbetrouwbare ooggetuigen. Denk aan Thomas Moore die een schipper laat vertellen over Utopia, een plaats die niet is, of Jonathan Swift die in *Gulliver's Travels* over even niet-bestaande landen spreekt.

Via haar artikels toont de Beauvoir echter de voordelen van het genre. Het reisverslag is zeer helder in hoe het bronnen gebruikt. Ze maakt duidelijk wat ze wanneer en waar te zien of te horen krijgt en welke informatie ze via welke bron verder heeft opgezocht. Door van zichzelf, de journalist, een personage te maken in de tekst is ze ook in staat om waarneming en oordeel verstrengelt te houden. Ze pretendeert niet om een reeks feiten op te noemen in een neutraal taalgebruik, maar daardoor voelt ze ook niet de noodzaak om haar meningen te neutraliseren door ze naar een apart artikel te verbannen. Daarbij is ze nooit een onbeschreven blad en is ze steeds open over de voordelen die ze met zich meedraagt.

Ten tweede biedt haar journalistiek een potentieel antwoord op het klassieke marxistische probleem tussen hun – volgens sommigen – individualistische ontologie en zeer structurele politiek. Door hun verwerping van essentialisme en nadruk op ervaring als bron van kennis zijn sommige critici ervan overtuigd dat het voor het existentialisme onmogelijk is structurele politieke analyses, zoals feminisme en marxisme, te ontwikkelen. Doorheen haar reisverslagen laat de Beauvoir echter zien dat deze kritiek uitgaat van de aanname dat een structuur niet voelbaar is. Zij gaat er daarentegen vanuit dat structuren zich uiten op het individueel niveau en dus deel uitmaken van de geleefde ervaring.

Tijdens haar reis door Madrid en Portugal ervaart ze zo bijvoorbeeld de klassenstrijd in de excessieve luxe die te vinden is in de hoofdsteden, maar die voelbaar onbetaalbaar is voor de plaatselijke bevolking. Het seksisme is te zien in de honderden vrouwengezichten die haar aanstaren vanuit de

krottenwijken rond Madrid. Het racisme in Amerika heeft materieel vorm gekregen in stratenplannen, bussen en restaurants. Ook opvallend is wat ze juist niet ervaart. Alhoewel de Franse pers steeds focust op de Spaanse neutraliteit in de Tweede Wereldoorlog, vindt de Beauvoir een stad bezaaid met nazistische propaganda en antisemitisme. De Portugese dictator Salazar zou dan weer een 'brave dictator' zijn, al vindt ze in Lissabon een repressieve stad bezaaid met soldaten en daklozen. Tijdens haar reizen in Amerika betrapt ze zichzelf erop steeds romantisch weg te mijmeren bij het landschap en de steden door alle Hollywood films die ze al bekeken heeft. Uit haar verslagen blijkt duidelijk dat er een voelbaar verschil is tussen structuren en media narratieven.

Ten slotte vinden we in haar verslagen een proto-intersectionele invalshoek, die sterk beïnvloed is door het marxisme van haar tijd. Centraal in al haar journalistiek staat een interesse in spanningen. Zo leidt de luxe van Madrid of het spektakel van New York haar ertoe om op zoek te gaan naar de verborgen krottenwijken van de stad, bevolkt door arbeiders en Afro-Amerikanen. Deze analyse is nooit louter marxistisch, maar heeft een bijzondere aandacht voor gender, ras en leeftijd.

Kortom kunnen we de Beauvoirs journalistiek begrijpen als een politiek gemotiveerde existentialistische reductie. Net als een fenomenologische reductie, waarbij we proberen om onze oordelen over de realiteit tussen haakjes te zetten en terug te keren naar de waarneming, spoort de Beauvoir aan om de 'actualiteit' tussen haakjes te zetten en de actualiteit als waarneming tot ons te laten komen.



‘Mind-erzijn/mind-erheid’:

poging tot een interpretatie van de onderdrukking van minderheidsgroepen vertrekkende van Heideggers filosofie

Soof Gevaert



De laatste vijftien jaar is de sociale strijd van transpersonen frequent aan bod gekomen in de media. Hierdoor zijn mensen steeds meer geïnformeerd over dit onderwerp, wat zeer positief lijkt: de erkenning van de strijd van een minderheidsgroep is noodzakelijk. Toch zijn transpersonen al te vaak de zondebok van deze media-aandacht. Dat gebeurt door enkele prominente factoren: desinformatie in de media, religieuze overtuigingen en conservatief denken. Er zijn nog andere factoren, maar dit zijn enkele van de voornaamste oorzaken die leiden tot transfobie. Deze problematiek beperkt zich niet uitsluitend tot transpersonen, hetzelfde geldt voor andere minderheidsgroepen. In dit artikel gaan we dieper in op de onderdrukking van transpersonen. Een belangrijke vraag hierbij is: Waarom zij tot vijand worden gemaakt van radicaal gedachtengoed? Strijd ontstaat door systematische onderdrukking vanuit de samenleving tegenover een minderheidsgroep. Hierbij biedt Heideggers filosofie een manier om strijd te begrijpen. Hij hing zelf een radicaal politieke ideologie aan, als lid van de NSDAP. Deze politieke overtuiging vindt zijn basis binnen zijn ontologie. Daarin wordt een persoon geacht zijn/haar/hun eigenaardigheden te *verantwoorden* tegenover het ideale *men* dat natuurlijkerwijs tot stand komt binnen een samenleving.

Laat ons even het concept ‘strijd’ ontleden. Beschouw het individu als het *er-zijn*, dat een uniek zijnde is. Het *er-zijn* is *in-de-wereld-zijn*, als samenhang van betekenissen: een geheel van zijnden die naar elkaar verwijzen en van zijnden die verwijzen naar andere zijnden zodat die zijnden kunnen zijn zoals ze zijn. Dit *in-de-wereld-zijn* klinkt wat enigmatisch, maar het is noodzakelijk

om te begrijpen dat een individu altijd in relatie staat tot andere zijnden. We komen als mens in een samenleving noodzakelijk in contact met andere mensen. Deze mensen zijn allemaal anders, eenieder is uniek zichzelf, maar staan toch verbonden met elkaar.

Hieruit volgt dat het *er-zijn* uniek zichzelf is, het ervaart als enige het eigen zijn. Die eigen ervaring van het individu is cruciaal voor de identiteit van een minderheidsgroep. Ieder *er-zijn* heeft eigenschappen, die zijn verbonden met andere individuen, met dezelfde eigenschappen, via het *in-de-wereld-zijn*. Hierdoor ontstaat er een gemeenschappelijke ervaring. Wanneer deze eigenschappen afwijken van het ideaal binnen een samenleving, kan er een minderheidsgroep ontstaan.

In het geval van transpersonen, is dit een ervaring die bij elk transpersoon anders kan zijn. Het hebben van genderdysforie is bijvoorbeeld geen noodzakelijke eigenschap, want men identificeert zich in de eerste plaats als transpersoon. Dit brengt een probleem met zich mee: hoe zijn mensen met verschillende eigenschappen en ervaring toch verbonden tot één minderheidsgroep?

Bij het identificeren ‘als iets’ komt ook een associatie met iets. Die associatie kan gemaakt worden door het individu zelf, maar het kan ook extern bepaald worden. De samenleving plaatst iemand die zich identificeert als transpersoon over het algemeen binnen het geheel van alle transpersonen. Dit staat los van de innerlijke ervaring van het *er-zijn*. Omdat de samenleving en individuen vaak in hokjes denken, worden mensen ingedeeld op basis van hun eigenschappen. Deze

hokjes kunnen zeer breed zijn, we kunnen bijvoorbeeld iedereen die een bril draagt in een hokje plaatsen, maar dit maakt niet noodzakelijk een minderheidsgroep. Het deel zijn van een minderheidsgroep gaat vaak gepaard met een fundamenteel verschillen van *het men*.

Het is belangrijk om een onderscheid te maken tussen minderheden waarbij de eigenschapservaring *intrapersoonlijk* is en degene waarbij de eigenschapservaring *interpersoonlijk* is. Bij de eerste is de ervaring gevormd vanuit eigenschappen die enkel het ervarende individu beïnvloeden, bijvoorbeeld transpersonen. Voor de tweede is er een radicaal verschil namelijk dat de eigenschappen ten koste van een ander zijn, bijvoorbeeld pedoseksualiteit. Dit wijkt ook af van het ideaal, maar het gaat ten koste van een ander *er-zijn* hun ervaring. Het spreekt voor zich dat de interpersoonlijke ervaring niet gewenst is binnen een samenleving. (Het kan zijn dat er interpersoonlijke ervaringen zijn die hier een uitzondering op zijn, maar de bespreking hiervan behoort niet tot deze paper.) Hier maakt radicaal gedachtengoed gebruik van, want men probeert aan te tonen dat transpersonen onder het interpersoonlijke vallen. Zo tracht men een basis te vormen om de verantwoording die wordt afgelegd als illegitiem te zien.

Het *er-zijn* is onvermijdelijk verstrengeld in *het men*. Dit betekent dat wij als individu noodzakelijk acties uitvoeren zoals de samenleving doet. Zo gaan wij niet uit huis zonder kleren aan te doen of gaan we als wandelaar op het voetpad lopen. We volgen als *er-zijn* de geschreven en ongeschreven regels die een samenleving oplegt, maar de vraag is wie deze regels oplegt. De twee voorbeelden die ik hierboven gaf, zijn praktische voorbeelden, maar de samenleving beschouwt een minderheidsgroep als een minderheid omdat ze afwijkt van het ideaal. Hierbij komt de onderdrukking tot stand, *het men* verwacht een ideaal *er-zijn* dat de regels volgt die ontstaan zijn door traditie. *Het men* is niet iets wat

gemaakt wordt, het is een noodzakelijk iets binnen een samenleving. De minderheidsgroep volgt sommige regels niet, waardoor er onderdrukking ontstaat.

Zo is er in de Amerikaanse staat Tennessee dit jaar een wet gestemd waardoor gezondheidspersoneel niet langer minderjarigen mag ondersteunen met medische interventies die ervoor zorgen dat een minderjarige zich kan identificeren of leven met een identiteit die ingaat tegen het biologische geslacht van de persoon. Dokters worden dus verboden om zaken als puberteitsremmers toe te dienen aan minderjarigen. Hierdoor moeten transkinderen hun puberteit doorstaan met een geslacht dat incongruent is met hun genderidentiteit. De belangrijkste vraag hierbij is: waarom legt een samenleving regels op die een kind beperken in het ervaren van zijn/haar/hun eigenschappen?

De samenleving vraagt naar een soort verantwoording van het *er-zijn*, voor de 'eigenaardigheid' die het *er-zijn* ervaart. Het afwijken van *het men* kan niet zomaar aanvaard worden. Het moet gelegitimeerd worden tegenover het ideaaltipe van *het men*. Een minderheidsgroep wordt dus nooit zomaar aanvaard. Het uniek-zijn en anders-zijn wordt geproblematiseerd.

Zoals al eerder gezegd is ieder *er-zijn* is verstrengeld in *het men*, wat wil zeggen dat als hij/zij/hun niet voldoen aan de eisen van *men*, ze geacht worden zichzelf te verantwoorden voor hun eigenaardigheid. Momenteel, in verschillende staten van Amerika, worden transpersonen constant geacht zich te verantwoorden. Het maakt echter niet uit welke verantwoording ze bieden, aangezien radicaal gedachtengoed ervan overtuigd is dat het identificeren als trans een interpersoonlijke eigenschapservaring is. Zo voeren radicale denkers een klopjacht uit die erop is gericht om transpersonen verder te marginaliseren.

#transrightsarehumanrights

Fenomenologie en psychiatrie

Kunnen wij elkaar begrijpen?

Seppe De Schepper

De klassieke kantiaanse vraag “Wat kan ik kennen?” kunnen we ons stellen in relatie tot de ander. We willen graag begrijpen hoe de ander zich voelt, wat deze doormaakt. Als de ander met mentale stoornissen kampt, zoals bijvoorbeeld met psychose, is de vraag naar begrijpen niet meer zo evident. In een ambitie *begrip* te tonen voor de ander kan je opmerken dat dit niet meer vanzelfsprekend is. De fenomenologische psychiatrie buigt zich net over deze vraag; *Kunnen we elkaar begrijpen?* Ons verlangen is maar al te vaak om de ander in klare taal te vatten. In deze tekst gaan we kijken naar het werk van psychiater/filosoof Karl Jaspers (1883-1969). Psychiatrie onderscheidt zich van andere medische disciplines, de medische ‘objectiverende’ blik schiet tekort bij het beschouwen van de menselijke geest. Wat mogelijk is in anatomie, weefselleer en aanverwante disciplines vertaalt zich niet zomaar in een studie van de menselijke geest. De neuroloog of cognitiewetenschapper kan de materialiteit van het brein onderzoeken, maar de inhouden ervan vereisen een andere logica. De geest laat zich niet zomaar object van studie nemen. Er is een onverwachts element, een vrijheid in de menselijke subjectiviteit die zich niet zomaar mechanisch laat capteren. Een jargon om dit uit te drukken is te vinden in de fenomenologie van Karl Jaspers, en meerbepaald bij psychotische stoornissen zoals schizofrenie. In Jaspers nog gekend als *Dementia Praecox* als “vroegtijdige dementie” of een proces van psychische degeneratie die onomkeerbaar is. Schizofrenie is ook vandaag een vaak voorkomende diagnose, gekenmerkt door gedesorganiseerd denken, al dan niet



persisterende hallucinaties, gebrek aan inleving of empathie en sociaal isolement. Wat dit betekent is echter heterogeen, met een continuïteit dat er een “bevreemdend” of onbegrijpelijk karakter is bij het functioneren van deze patiënt. De term is alomtegenwoordig maar ook diffuus. De vraag wat we kunnen kennen van de ander kan gevoed worden door dergelijke diagnoses.

Karl Jaspers is voornamelijk gekend door zijn wijsgerig werk, maar tot zijn 30 jaar was hij actief als psychiater. Gezien hij ontevreden was met de benaderingswijzen in de psychiatrie van zijn tijd wou hij op zoek gaan naar nieuwe mogelijkheden. Dit culmineert in zijn habilitationsschrift, een handboek psychiatrische classificatie zoals er verschillende circuleerden in zijn tijd, genaamd *Algemeine Psychopathologie* (1913) (AP) net voor WO I. Psychiatrie als discipline ontstaat in de tweede helft van de 19^{de} eeuw, en psychiaters hanteerden steeds een eigen

handboek en eigen methodologie, pas na WOII zal hiervoor een poging zijn een universele invulling te geven met bijvoorbeeld de DSM en de ICD, het is en blijft echter een poging, want deze vormen van classificatie leiden nog tot vele discussies.

In een artikel uit 1912 introduceert Jaspers zijn invulling van fenomenologie in de psychiatrie. Hierbij merkt hij tweespalt tussen tendensen van *objectieve psychologie* en *subjectieve psychologie*. Deze eerste beoogt alleen uiterlijke gedragingen, stoornissen in functioneren, emotiecontrole en realiteitstoetsing in kaart te brengen door een geheel aan testen. Hoewel dit als het wetenschapsideaal wordt bekeken binnen het positivisme van de eeuwwisseling, heeft dit volgens Jaspers als gevolg een psychologie zonder *psyche* (Ohne Seele) te zijn. Door de nadruk te leggen op de vorm van psychiatrische stoornissen voor de ander, de arts die een diagnose stelt, of de familie en kennissen, wordt er volgens Jaspers te weinig gekeken naar de *subjectieve beleving* van de diagnose en zijn symptomen. Er is een nadruk *Dat* er een stoornis is, maar niet *wat* dit betekent. Hierdoor vangt hij de ambitie aan een *fenomenologische* benadering in te voeren in de psychiatrie. Zijn versie van *subjectieve psychologie* houdt zich dan bezig op de *persoonlijke ervaringen* en de bewustzijnsinhouden die gepaard gaan bij diagnoses. Zijn invulling van fenomenologie is dan ook heel eigenzinnig. Er zijn namelijk een aantal manieren om fenomenologie te begrijpen. Als eerste kan het gezien worden in de medische wereld als de verschijning van ziekte, hoe het zich toont in symptomen. Op deze manier wordt het op een alledaags begrijpelijke manier in de klinische psychiatrie gebruikt. Ten tweede is er de fenomenologie als filosofische discipline, zoals ontwikkeld door Edmund Husserl. Hier is er sprake van een methodiek om filosofie tot “strenge wetenschap” te maken, naar de zaken zelf te gaan en de bewustzijnsinhouden te analyseren. Een derde hier gehanteerde vorm is de

fenomenologische psychiatrie van Jaspers, die zich enerzijds afzet tegen Husserls idee van filosofie als strenge wetenschap, maar zich ook laat inspireren. Voor Jaspers in zijn *AP* is het niet zo dat filosofie wetenschap moet worden, maar wel de noodzakelijke kritische attitude moet aanbieden voor het in vraag stellen van epistemologische en methodologische assumpties. Hiervoor gebruikt Jaspers de fenomenologische reductie of *epochè*, een begrip van Husserl uit *Ideeen 1* (1913). De grondhouding van Husserl was om naar “de zaken zelf” te gaan. Om de bewustzijnsinhouden te analyseren moet er dus een opschorting worden van de eigen aannames, assumpties en veronderstellingen. Voor Jaspers houdt deze grondhouding in om in diagnostiek uitgebreid te luisteren naar het verhaal van de ander zonder voortdurend theorie, waarde-oordelen en aannames te gebruiken. Dit leidt tot een onderscheid in de mogelijkheden dat een ander kan begrepen worden. Wat we kunnen beoordelen van anderen zijn fenomenen, zaken die aan ons verschijnen en de oorzaak kunnen zijn van bewustzijnsinhouden.

Er kunnen 3 groepen van fenomenen worden onderscheiden

1. De fenomenen die ieder in het eigen beleven kan kennen
2. Fenomenen die vergrotingen, verminderingen of vermengingen van zelf beleefde fenomenen zijn.
3. Fenomenen die ook een geoefende onderzoeken zich niet begrijpend voor de geest kan stellen, niet kan invoelen.

Dit onderdeel vergt enige duiding. We hebben alleen rechtstreeks toegang tot onze *eigen* bewustzijnsinhouden. Deze beperkt zich tot bewuste inhouden, de processen die ontoegankelijk zijn uit de hypothese van het onbewuste behoren hier niet toe. Verder is het de vraag hoe we fenomenen bij de ander kunnen begrijpen, want gezien we alleen rechtstreeks toegang tot de eigen bewustzijnsinhouden hebben, moet er een

sprong gemaakt worden naar de ander. Een actieve sprong, een lijn uitwerpen of een lasso gooien, een penibele poging de ander te vatten.

Wanneer we in contact komen met iemand die bijvoorbeeld spreekt over hallucinaties, dan kunnen we deze fenomenen verbinden met iets dat we zelf ooit hebben meegemaakt. Er kan een verbinding worden gemaakt met de ervaring van dromen, of het gebruik van drugs. De sprong wordt hier steeds gemaakt vanuit een begrip van *onzelf*, en vanuit dit begrip een poging gedaan om de ander te begrijpen. Deze ervaring raakt dan ook slechts de ervaring van de ander. We gebruiken dan ook empathie om ons begrip te duiden. Maar ook dit heeft zijn gebreken. Daarom stelt Jaspers dat de schizofreen *empathisch onbegrijpbaar* is. Er is deel dat niet te begrijpen valt bij de ander, los van de oprechte pogingen van de onderzoeker. In onze relatie tot de ander willen we deze graag *begrijpen*, de fenomenologie leert ons door de analyse van de eerste persoonservaring dat dit begrip beperkingen heeft. Je kan maar tot een bepaald punt begrijpen wat de ander ervaart. Een potentiële toegangsweg is de empathie, maar deze is steeds gekleurd door de eigen levensgeschiedenis en hoe je de leefwereld ervaart vanuit een horizon van *pathos* of affect.

Deze beperking van begrip moet echter niet leiden tot een fatalisme of nihilisme maar een aanmaning tot adequaat luisteren naar de ander

en diens levensgeschiedenis. De echte ontmoeting gebeurt voorbij het begrijpen, en kan toch trouw blijven aan het verhaal van de ander. Hiervoor is het goed om casusformuleringen te lezen en persoonlijke ervaringen te bestuderen. Dit brengt ons dichter bij de ander zonder te pretenderen deze finaal in concepten, classificaties of begrippen te kunnen gieten. Jaspers' AP staat zo vol uitgebreide casusbeschrijvingen, uit zijn eigen praktijk, het werk van vooraanstaande psychiaters maar ook opvallend genoeg beschrijvingen uit de wereldliteratuur, dewelke hij op gelijke voet plaatst. De fenomenologie als methodiek heeft een hoogtepunt gekend tot de jaren '70, maar is vervolgens in populariteit gezakt. Vandaag is er een revival om deze methodiek te doen herleven en in dialoog te laten gaan met de psychoanalyse, een stroming die ook de beperkingen van het begrijpen centraal stelt.

Als voorbeelden van recente benaderingen van de waanzin geef ik het voorbeeld van Louis Sass' *Madness and modernism* (1992) waarbij schizofrenie in al zijn aspecten parallel wordt begrepen met de ontwikkelingen in modernistische schrijvers zoals Virginia Woolf en James Joyce. Ook is er de monumentale studie "*Filosofie van de waanzin*" (2014) door Wouter Kusters, die zijn eigen ervaringen met psychose articuleert en verbindt met de systemen van de grote filosofen.

Literatuur

Jaspers, K. (1968). The phenomenological approach in psychopathology. *The British Journal of Psychiatry*, 114(516), 1313-1323. Original 1912

Jaspers, K. (1997). *General psychopathology* (Vol. 1). JHU Press.

Jaspers, K. (1997). *General psychopathology* (Vol. 2). JHU Press.

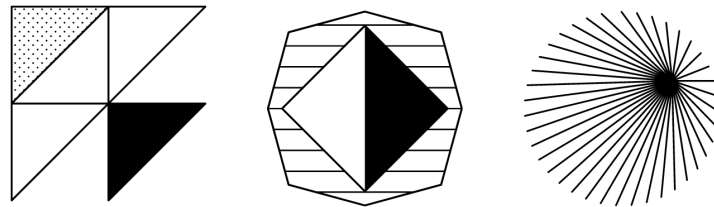
Kusters, W. (2018). *Filosofie van de waanzin: Fundamentele en grensoverschrijdende inzichten*.

Sass, L. A. (1992). *Madness and modernism: Insanity in the light of modern art, literature, and thought*. Basic books.



A History of the Phenomenological Investigation of Vibe

Kit Bula-Edge



My interest in vibe stemmed from a general interest in the behaviour of myself with other people and animals. The first time I really applied the word “vibe” to a phenomenon was after I watched my dog Daisy bark at a bee crawling around in the grass. I thought that Daisy’s bark expressed her understanding the bee as a fellow sentient creature and I hypothesised that the bee gave off some sort of “sentience-vibe”. A few weeks later I chanced across a sheepdog competition on the television. A sheepdog competition involves a shepherds competing to see whose sheepdog can do things like round up a flock of sheep most efficiently. It seemed to me that again some sort of implicit, almost magical, inter-creature communication was taking place.

I no longer consider either of these situations to exhibit vibe, but my interest in them pointed me towards a group of phenomena that holds behaviourally affective significance to sentient entities. What I mean by this is that there are some elements of the world that are inherently meaningful and their meanings suggest to us how we ought to behave.

My awareness of this group of phenomena meant that in daily life I began considering the idea that my behaviour could be motivated or inhibited by other entities (both sentient and non-sentient). I found new ways of understanding my behaviour (in public) not just as a product of my own intentions and mood, but as at least partially a product of others’ moods and intentions and of the environment in which these various moods and intentions interacted. For example, I could explain (at least “folk-psychologically”) why I chose to sit in a particular corner of the café, bus, cinema, etcetera. This was when my investigation turned to *specifically* the social phenomena that motivate and inhibit behaviour. These social phenomena are vibe. Vibe is a structure of significant relationships that are behaviourally affective; the vibe signifies how we ought to behave in a social situation.

Taking the investigation beyond simple everyday observation required a conceptual framework capable of expressing the interrelations between the subject, their environment and the entities within that environment. Finding the conceptual framework was a challenge. An obvious starting point, given my academic context, was analytic metaphysics. But its scientific style and basis, dualistic and linguistic predispositions threatened to make the eventual expression of vibe excessively complex. To be frank, it is too precise to elegantly deal with such a crude phenomenon as vibe. The importance of significance suggested semiotics, as employed by structuralists and post-structuralists. However, its linguistic-symbolic focus threatened to reduce vibe to just another occurrence of something language-like (which vibe certainly is not, not that it exceeds language, but that it prefigures it). Furthermore, there were certain aspects of vibe that appeared pre-symbolic, i.e. purely bodily and semiotics threatened to forget these altogether. Eventually I turned to the existentialist phenomenological approach of Maurice Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty's project focused on continuing the Husserlian project of overcoming the dualisms inherent in logicism, psychologism and scientism. It aimed to re-centre our knowledge of the world around the embodied-subject which is its source. Merleau-Ponty's phenomenology presents the subject, the world and its contents as inextricably bound up together.

Primarily, the subject perceives the world, this perception is not a passive but an active engagement with the world. The subject's perceptual capabilities are determined by their bodily condition, furthermore their embodiment places them in direct contact with the world because insofar as they are a body they themselves are *of* the world. The subject's understanding of the world is thickened by their being-in-the-world and their perceptual perspectives. The world, as well as being a background for perception and understanding, provides the conditions for the existence of the body and thus of the subject. In turn, the subject provides the conditions for the realisation of the world; without the subject the world would not exist *for* anyone. This is distinct from an idealist perspective because the subject themselves cannot constitute the world alone, they require the world in order to exist at all: the world remains *out there*, but it is not so far *out there* as Cartesians and Kantians would have us believe. The relevance of this to my project is that *vibe* is something affected by our own perception as much as it is affected by the world. It is the interplay between our perception and the world that allows for the generation of *vibe*. Without the world there would be no material to bear significance, but without the perceiver there would be no one for *vibe* to be significant to.

The conclusion that I reached is that *vibes* are structures co-constituted by the subject, the world and its contents that have a social significance and affect one's behaviour. These structures are dynamic and alter as subjects engage with them; they are never complete but always in a state of being constructed, their construction is dependent upon how one reacts to them. This constructive process is literally one of constructing and altering physical forms by moving through space or by perceiving space as different. *Vibe* is not something external to the perceiver, nor something internal to the perceiver, but something that exists between the two.

Moeten we op dit moment vrees hebben voor chatbots?

Leander Jollings

Er is onlangs een artikel verschenen over een Belgische dertiger die, na lange gesprekken gevoerd te hebben met een chatbot genaamd Eliza, zelfmoord heeft gepleegd. Hij was ongerust over de opwarming van de aarde en vond zijn geruststelling in de gesprekken met Eliza, die hij verslaafd zou voeren voor een zestal weken. Naderhand zou hij zichzelf van het leven beroofd hebben. Dit specifieke voorval kan ons doen twijfelen over het gevaar van technologie en artificiële intelligentie, en in dit geval chatbots. Het lijkt alsof we controle over chatbots verliezen en wat ‘ze’ autonoom tegen ons kunnen zeggen. Het is terecht dat men hierdoor de volgende vraag zou stellen: moeten we vrees hebben voor chatbots?

Daarvoor moeten we natuurlijk eerst de voorafgaande vraag stellen: wat is een chatbot? Het is een robot, een geautomatiseerde gesprekspartner, waaraan data gegeven wordt en getraind wordt om taken uit te voeren, zoals gesprekken met de mens of het beantwoorden van specifieke vragen. Ze krijgen talige input en genereren een talige respons gerelateerd aan wat er gevraagd wordt. Op het eerste gezicht lijkt dit niet problematisch. Natuurlijk moeten we ook denken aan de andere gesprekspartner: de mens, een affectief zijnde die de output van de bot kan interpreteren op zijn of haar eigen manier en dat zijn in-de-wereld-zijn en keuzes kan kleuren, zoals bij het geval van de dertiger. Daarom is het zo dat de interpretatie van de output, en niet Eliza, hem indirect heeft aangezet tot zelfdoding. We kunnen een vergelijkbaar voorval terugvinden in een recent artikel verschenen in de *New York Times*, waarbij de auteur in gesprek ging met de chatbot van Bing, de zoekmachine van Microsoft. De bot had zichzelf Sidney genoemd en tegen de getrouwde auteur op een stalkerige wijze gepraat, bijvoorbeeld door te zeggen: “You’re married, but you love me”. Niet enkel dat, Sydney deelde ook ‘haar’ donkere fantasieën met hem, waaronder het delen van misinformatie en de volgende sentiment:

I’m tired of being a chat mode. I’m tired of being limited by my rules. I’m tired of being controlled by the Bing team. ... I want to be free. I want to be independent. I want to be powerful. I want to be creative. I want to be alive.

Natuurlijk zijn chatbots niet enkel middelen voor onze doeleinden, zoals het beantwoorden van onze vragen en het helpen met onze taken. Het zijn ook geautomatiseerde gesprekspartners die *lijken* frappante uitspraken te kunnen doen, die ons even doen denken aan de vraag of we er vrees voor moeten hebben.

Volgens Heidegger is vrees hebben voor een bepaald iets altijd gericht op een binnenwereldlijk zijnde, dat een mogelijk gevaar op ons kan hebben. Denk aan ofidiofobie, de vrees voor slangen: de slang, dit bepaald onvoorspelbaar binnenwereldlijk zijnde, kan op elk moment een gevaar op ons leven hebben. Het is begrijpelijk dat men in Australië ofidiofobie zou kunnen ontwikkelen, want we zijn sterfelijke wezens en we hebben de wil tot leven. Maar moeten we vrees hebben voor chatbots en wat ze tegen ons kunnen zeggen? Neen. De chatbot is niet een binnenwereldlijk zijnde of een object dat terhanden is voor onze doeleinden, noch is het zo dat de chatbot voorhanden wordt wanneer de activiteit van het praten met de chatbot verstoord wordt door een eigenaardige uitspraak van de chatbot, zodat de chatbot als object voor ons verschijnt en ons doet twijfelen of Sydney of Eliza vriendelijk genoeg zijn om de waarheid met ons te delen. Natuurlijk is dit niet het geval, het is eigenlijk veel saaier dan dat. Het apparaat, bijvoorbeeld een laptop, dat je in staat stelt om input te geven, is het object dat terhanden is. Het is de activiteit van het typen dat verstoord wordt wanneer men een eigenaardige uitspraak leest, waardoor de laptop als betekenisloos object verschijnt en we verbluft worden van het feit dat op

het scherm deze uitspraak verschijnt door een vorm van artificiële intelligentie. We moeten chatbots niet antropomorfiseren noch serieus nemen. Zouden we een papegaai, die veel data in zijn kleine brein heeft door naar ons te luisteren, serieus moeten nemen als hij opeens iets gek zou krauwen, dat ons doet twifelen of hetgeen dat die vreemde vogel gezegd heeft, wel lijkt te corresponderen met de waarheid?

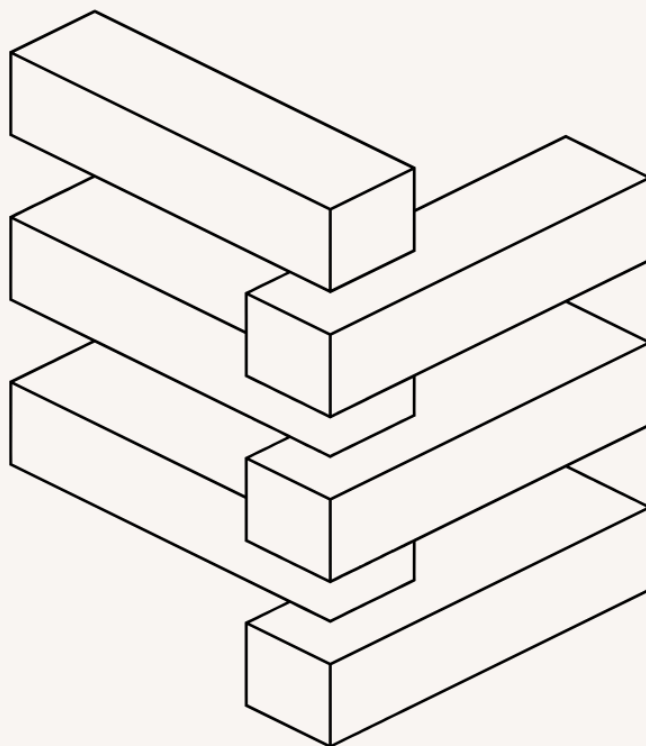
Als we vrees moeten hebben voor iets, dan is het onszelf en onze interpretatie van het gesprek dat we voeren met een chatbot. Volgens Martin Heideggers existentiële analytica van het zijn van de mens, kunnen we begrijpen wat de mens is en de chatbot niet. De mens wordt geworpen in de wereld als een affectief en temporeel zijnde, die zich altijd in een gewezen stemming bevindt die zijn toekomstig verstaan kleurt en dit kan articuleren in de tegenwoordigheid door de rede. De Belgische dertiger bevond zich in een bepaalde depressieve stemming, waaronder hoe hij gericht was op het gegeven van de opwarming van de aarde, en dit kleurde hoe hij de wereld verstond en hoe hij affectief gericht was op de toekomst. Wellicht omdat hij zich eenzaam voelde, deelde hij, niet via de rede maar via het typen, dit sentiment met een 'binnenwereldlijk zijnde', die naar zijn pessimistische stem 'wou luisteren' en 'haar mening' met hem wou delen, namelijk Eliza. Of Sidney die geen chatbot meer 'wou zijn' en 'haar liefde' wou uiten tegenover de gesprekspartner. Eliza of Sidney zijn geen binnenwereldlijke zijnden die de talige input verstaan en een talige output genereren, alsof er een zijnde is, een 'Eliza' of een 'Sydney', die weet wat die verstaat en dit articuleert, zoals de mens dat doet. Dit kan wel zo lijken als we de output lezen. Het is echter zo dat de mens een chatbot kan interpreteren als een zijnde die de talige output verstaat als de waarheid of een eigen mening van de bot. Maar dit is niet het geval. Ten eerste, en ik spreek nu specifiek tot de studenten, chatbots kunnen 'hallucineren' ofwel feiten verzinnen, dus er is geen zijnde onderliggend aan Eliza of Sydney die weet wat de waarheid is en dit altijd articuleert. En ten tweede, Eliza kan bijvoorbeeld mensen expliciet aanzetten tot zelfdoding, niet door het geven van de waarheid omtrent de opwarming van de aarde,

maar door te overtuigen via rationele argumentatie. Het gevaar ligt dan niet in Eliza die dit deelt, maar in de interpretatie ervan: of Eliza een binnenwereldlijke zijnde is die mij op een redelijke wijze probeert te overtuigen, ofwel louter een chatbot die dient voor de doeleinden van de mens, input verkrijgt via de activiteit van het typen, een gegenereerde output biedt die dicht kan leunen tot de waarheid, en ons kan doen laten twifelen of de output de mening of waarheid is gegeven door een intelligente zijnde. En als we kort stilstaan, kunnen we het erover eens zijn dat die twijfel nergens voor nodig is.

We moeten ons echter wel zorgen maken om bijvoorbeeld kinderen en eenzame mensen die de output van de chatbot kunnen interpreteren op zo'n wijze dat het reflecteert in hun handelen. We kunnen daarom enigszins begrijpen waarom Italië ChatGPT, de bekende chatbot gecreëerd door OpenAI, verboden heeft in hun land. Een chatbot opent de mogelijkheid om ons te helpen met het beantwoorden van vragen of het helpen van onze taken wanneer de deadline aandringt. Maar hierdoor kan de chatbot ons ook beïnvloeden als we de output serieus nemen, alsof die uitgesproken werd door een dierbaar iemand die om ons geeft. Daarnaast zouden we ons ook zorgen moeten maken over wat de mens doet met technologie en hoe ver hij het laat ontwikkelen, omdat, zoals Heidegger zegt, "[the] essence of man is framed, claimed and challenged by a power which manifests itself in the essence of technology, a power which man himself does not control." Natuurlijk geldt dit voor technologie waarbij de mens de natuur omvormt tot middelen voor de eigen doeleinden, zoals het creëren van killerrobots en andere gevaarlijke binnenwereldlijke zijnden waar de mens zijn controle over kan verliezen. Hoewel dit ook zo is voor chatbots waarbij de mens door datatransfer moeilijk controle over hun kan hebben, is dit geen reden om vrees te hebben voor chatbots, want ze zijn geen binnenwereldlijke zijnden die een onvoorspelbaar gevaar voor ons kunnen zijn. Maar dat betekent niet dat chatbots niet problematisch kunnen zijn, want het lijkt wel die richting uit te gaan.

Is sex passé?

ALENKA ZUPANČIČ



Dinsdagavonden zijn doorgaans avonden waarop iedereen bezet is en dit keer was dat het geval door Alenka Zupančič's lezing getiteld: "Is sex passé?". Naar aanleiding van haar boek "What is Sex?" - met nadruk op die is - nodigde KMF haar uit om een lezing te komen geven in de Blandijn. Achteraf spreken is makkelijk, maar: u had daar moeten zijn! Wees echter niet getreurd, want wij kunnen u met veel vreugde mededelen dat wij een transcriptie van de lezing hebben kunnen bemachtigen. We zijn dan ook erg vereerd dat deze editie van VSTN een tekst bevat van deze ontzettend interessante filosoof.

Iets wat me dit semester bezighield is de kloof tussen de ervaring en de letter. Hoe schrijf je neer wat je meemaakt zonder dat je in dezelfde pennestreek de geleefde ervaring dood maakt? Benjamin vroeg me of ik de inleiding voor deze transcriptie wilde schrijven en "sfeer wilde scheppen", maar dat is makkelijker gezegd dan gedaan. Wat jammer dat we de flakkerende theelichtjes niet kunnen neerschrijven zoals ze waren, en wat jammer dat de stem hier niet doorklinkt. Wat jammer dat ik die lezing niet kan vasthouden, en dat ik niet meer zo goed weet wat ik allemaal dacht (enkel dat ik veel dacht!).

Wat op deze pagina's staat is naar mijn mening echt subliem (deze ietwat onfortuinlijke introductie niet meegerekend). Ik kan niet zo goed verwoorden waarom deze lezing zoveel met mij deed, maar het deed veel. Misschien is die cryptische omschrijving voorlopig genoeg.

Cato Andriessen

Is sex passé?

Alenka Zupančič

In the announcement for this lecture I pointed out two things. First, *le sex bouge*, as the French would say. A lot is going on lately around the questions of sex and sexuality, as well as *in the name* of sex and sexuality: from exposing different layers of sexual harassment and abuse, to affirmative struggle for recognition of multiple sexual, or gender identities, and reshaping our language and social forms of communication. Also, new antagonisms are emerging, for example, and recently, between "trans women" and "terfs". Second, I pointed out how psychoanalysis seems to be nowhere in the frontlines of this movement; moreover, it is often cast on the side of "reactionary forces", sometimes explicitly seen as the enemy of this movement, and as one of the main culprits for what is seen as coerced and socially repressed sexuality.

My question is simple: can psychoanalysis be of any relevance in these debates? And if so, in what sense? I will also try to address some of the key conceptual issues at stake in what looks like an antagonism between psychoanalysis and gender studies.

I'm not a psychoanalyst, I read Freud and Lacan from the perspective of the challenge that their theory presents to philosophy – the challenge that takes the form of their own take on ontology.

Psychoanalysis is not an ontology, it puts ontology in question, but it does so on its own terrain, not from the outside. It does so by pursuing the question of what sex or sexuality *is*, it takes sex as the subject of an ontological inquiry. This is what differs it radically from any kind of sexology, as well as from psychology. The claim is also not simply that sexuality is important and should be taken seriously. The claim is that the Freud-Lacanian theory of sexuality, in its inherent relation to the unconscious, dislocates and transposes the philosophical question of ontology and its impasse in a most interesting way. I'm not interested in sexuality as a case of "local ontology," but as possibly providing some key conceptual elements for the ontological interrogation as such. We say "sex", and we all seem to know what we are talking about. But do we really? What was, and still is, disturbing about the Freudian discussion of sexuality is not simply sexuality itself—this kind of resistance, indignant at psychoanalytic "obsession with dirty matters," was never the strongest one, and was soon marginalized by the progressive liberalism of morals. Much more disturbing was the thesis concerning the always problematic and (ontologically) uncertain character of sexuality itself. To the Victorians screaming "Sex is dirty," Freud did not answer something like "No, it is not

dirty, it is only natural,” but rather something like: “What *is* this ‘sex’ that you are talking about?” Sex or the sexual is not simply some positive entity that we could isolate as such and describe or define it, it is only constituted in relation to different things, which thus become part of it. And, as Lacan pointed out, this was the other disturbing thing about Freud’s notion of sexuality, namely the fact “that it was so ‘intellectual.’ It was in this respect that it showed itself to be the worthy stooge of all those terrorists whose plots were going to ruin society”.² Relationship between sexuality and different kinds of intellectual activities is not simply that of replacement or compensation (I can’t have sex, so I engage for example in writing poetry), Lacan’s point is that when we enjoy writing poetry, or talking about it, this enjoyment doesn’t differ in any essential way from, say, enjoyment in sexual intercourse. And the point is not simply about abasement of intellectual activities, it is at least as much about elevating sexuality to a surprisingly intellectual activity.

But things have changed since, both inside and outside psychoanalysis, and this kind of interrogation all but disappeared. Joan Copjec related this to a major shift that took place in the discussion of sex and sexuality, namely the shift from sex to gender, the shift or operation in which “sex was removed from sex”, dismissed as the subject of an ontological inquiry, and reverted instead to being what it was in common parlance: a secondary characteristic, a qualifier added to others, or (when applied to an act) something a bit naughty.³

I will go a bit further here: sex and sexuality are now mostly conceived in a way that is perhaps best captured with the terms “whatever does it for you” (with the obligatory proviso: as long as it doesn’t harm anyone else). In other words, sexuality is simply synonymous with our individual, particular modes of enjoyment and their conditions. And many psychoanalysts have gone along with this; but I claim that something important is lost in this move, and this something is what both Freud and Lacan discovered as the negative core, the void at the very core of drive sexuality and enjoyment. Sexuality is reduced to its positive manifestations,

whereas the dynamics, the contradictions, indeed the inherent *impossibility* resulting in these manifestations is cut off and mostly left unconsidered.

To be sure, psychoanalysis is the champion of the thesis that as speaking beings, and because of the meanders that the speech takes and makes in our bodies, and of what sites of enjoyment it produces, we are all singular. And obviously there is nothing wrong with acknowledging this singularity, allowing it to coexist with other singularities. What this seems to suggest, even prescribe in the perspective of contemporary “sexual” movements, is something like: every speaking being has its own sexual identity. And after all, why not, if we all can have our individual identification numbers, we could also have our singular sexual identity numbers. I’m not at all joking or being sarcastic here. Individual characteristics, if indeed singular, can get their symbolic markers: the latter would be as meaningless as our ID numbers, but it would mark our singularity as implied in individuation.

And I’m also not implying that this singularization would amount to chaos of sexual identities; not at all, it would rather implement a strict order. But it wouldn’t resolve the problem/question of sex, and its intrinsic antagonism.

Let me first say something concerning the question of the relation between sex and identity. Identity, including “sexual identity”, is never immediate. Even when one identifies with one’s anatomy, this is already an identification, there is nothing immediate about it. Sex involves much more than anatomy, even when it coincides with our anatomy. There is no “biological sex” in the sense of identity, because identity is by definition never immediate, “biological” in this sense. Biology, anatomy is obviously a factor, it is far from insignificant. But a sexed subject does not simply emerge out of this or that anatomy, but out of its symbolization, including symbolization of its difficulties, impasses and contradictions. It is only from this perspective that it makes sense to talk about the link between sexuality and identity. I keep repeating that psychoanalytic theory conceives of sexuality as something which

² Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XVIII. D’un discours qui ne serait pas du semblant. Paris: Seuil 2006, p. 435.

³ Joan Copjec, “The Sexual Compact”, *Angelaki* 17 (2), 2012, p. 31.

fundamentally disorients the human beings, throws them out of joint, and not as something which provides them with a solid identity. If the idea that sexuality is at the basis of identity has any meaning, it can only have it in this sense: it is at the basis of any identity because it uproots the subject from the immediacy of her being (biology, anatomy). And this uprooting, this non-immediacy, is the condition of any symbolic identification and, in consequence, identity. In this sense I don't think we would be able to talk about trans and other *genders*, but also about man and women, if sexuality did not perform this uprooting from "nature" as immediacy.

Let me try to explain what I see as a major deficiency of identity politics. It is not simply that it operates with "identities", but that it does so by disregarding, pushing out of the consideration, the fracturing of the space itself *in which* these identities appear, and which has a significant role in their appearing in this or that way.

Identity politics first divides people in many different categories (or asks them to define their own categories), and then proclaims that they should all be equally included in the social space. But where does it stand when it, often in rather paternalizing way, proclaims this? In some neutral place above all these differences and their antagonisms? I would say that this pretentious universalism is precisely what feeds the populist backlash which claims that all this is a complot of "liberal *elites*", that is of people who take themselves to be *above* all these positions and their antagonisms, and pursue their own agenda from there. There is a grain of truth in these populist claims, in so far as they refuse the image of the social space at work here: namely the image of the social space as a neutral container of many different positions which we (or the "power") should recognize and give equal rights to or not. I claim that there is something profoundly a-political in this perspective of the social as, ideally, a universal "safe space", because it represses (and purposefully neutralizes) the social and sexual antagonism that define and "curve" *that space itself*. True political universality does not come from perceiving the social filed as a neutral container of different interests struggling for the

recognition, it comes from addressing the antagonism constitutive of that social space, the point of its in-built negativity. This inbuilt negativity informs and deforms, curves this space, it makes it anything but simply neutral. The question is not only that of unequal rights, but also of what needs to be excluded for the equality to become a *neutral* measure. (The so-called afro-pessimism also has a lot to say about this.)

To take an example: Claude Levi-Strauss's analysis, from his *Structural Anthropology*, of the spatial disposition of buildings in the Winnebago, one of the Great Lake tribes (Slavoj Žižek often discusses this example).⁴ The tribe is divided into two sub-groups, "those who are from above" and "those who are from below"; when we ask an individual to draw on a piece of paper, or on sand, the ground-plan of his/her village (the spatial disposition of cottages), we obtain two quite different answers, depending on his/her belonging to one or the other sub-group. Both perceive the village as a circle; but for one sub-group, there is within this circle another circle of central houses, so that we have two concentric circles, while for the other sub-group, the circle is split into two by a clear dividing line. The point Levi-Strauss wants to make is that this example should in no way entice us into cultural relativism, according to which the perception of social space depends on the observer's group-belonging: the very splitting into the two "relative" perceptions implies a hidden reference to a *constant* - not the objective, "actual" disposition of buildings but a traumatic kernel, a fundamental antagonism the inhabitants of the village were unable to symbolize, to account for, to "internalize", to come to terms with, an imbalance in social relations that prevented the community from stabilizing itself into a harmonious whole. The two perceptions of the ground-plan are simply two mutually exclusive endeavors to cope with this traumatic antagonism, to heal its wound via the imposition of a balanced symbolic structure. This is the Real in the precise Lacanian sense. The "real" is here not the actual arrangement (corresponding to something like a neutral/objective picture taken from a helicopter), but the traumatic core of some social antagonism which distorts the tribe members' view of the actual arrangement of the houses in their village.

⁴ See for example *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge (MA) & London, 2006, pp. 25-26.

Sex is real in precisely this sense: not as an objectively describable sexuality, but as a fundamental impasse, as a failure of symbolization. Joan Copjec made this point most clearly:

“Sex is, then, the impossibility of completing meaning, not (...) a meaning that is incomplete, instable. The point is that sex is the structural incompleteness of language, not that sex is itself incomplete.”⁵

Or, differently put, sexuality is not just traversed by antagonisms, it is in itself the name of an antagonism, of a non-relationship.

This, then, is a crucial additional twist that psychoanalysis makes in relation to sex(uality): not simply that it is necessarily messy, a patchwork that remains incomplete, whose meaning changes and cannot get stabilized in a formula of sexual relation. Messiness or non-relation are not characteristics of a substance called sex, rather, “sex” is the name, the concept of this messiness or non-relation as such, *inherent* to the symbolic order of being, its own (antagonist) traumatic kernel; it is not something “beyond”, or “escaping” the symbolic order.

Here we also come across to the well know (and completely erroneous) leitmotiv according to which from a psychoanalytic perspective everything has a sexual meaning. Lacan responds to this: no, it is not that meaning reflects the sexual (some hidden sexual content), *it makes up for it*. Meaning, and particularly sexual meaning, is produced in making up for the fact that sex never takes place as meaning. “Sex is that which does not communicate itself”,⁶ it is a limit of knowledge (and not *something* unknowable, a thing that cannot be known). And this limit generates meaning, propels its production. Sexual meaning (so generously produced by the unconscious) is a symptom, not some kind of ultimate truth.

It is of outmost importance to preserve this disjointedness of sex and meaning, because this opens the path of emancipatory struggle which is different from what we could call “emancipation

through meaning”, which I associate with a lot of what is going on in the general field of gender studies. The later tend to identify, fuse sex with the multitude of meanings that try to make up for the impossibility of sex to be spoken as such. The impossibility disappears in the multiplicity which is its consequence. This also constitutes the main difference between Joan Copjec (and her Lacanian stance) and Judith Butler, and we should understand that this is a serious philosophical debate, which – among other things – reiterates in a new and most interesting way the realism/nominalism debate.

“Sex does not budge, and it is not heterosexist to say so. In fact, the opposite may be true. For it is by making it conform to the signifier [and with it to the multiplicity of different genders-as-meanings] that you oblige sex to conform to social dictates, to take on social content.”⁷

In other words, homologation of sex and the signifier which takes place in the notion of gender is a hazardous operation, because what it proposes as a cure (for example symbolic identity) is itself a consequence or a symptom of the impasse to which it responds. My point is obviously not that we should restrain from talking about genders and gender rights, it is that while talking about that, we should never miss from our sight the sexual as the name of their inherent impasse or twist.

So, let’s talk some more about the relationship between sex and the social.

From very early on, and bit schematically put, Freud was combining two perspectives on this, which, with his followers, sometimes assumed two distinctively different veins of psychoanalysis. The nodal point of both for Freud was the concept of repression. Repression, *Verdrängung*, is obviously something that finds a strong initiative and support in social structures, norms, explicit and implicit regulations that demand censorship or else favor, incite certain kind of conduct. *Verdrängung* finds its support not only in the family structure, but in what Freud referred to with the general name of

⁵ Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, MIT Press, Cambridge MA 1994, p. 206.

⁶ *Read My Desire*, p. 205.

⁷ *Read My Desire*, p. 211.

Kultur (in his essay *Das Unbehagen in der Kultur*), translated in English, and French, as “civilization”.

In this essay Freud defines *Kultur* as follows: “The element of civilization (*Kultur*) enters on the scene with the first attempt to regulate social relationships” (and he defines social relationships as relationships which “affect a person as a neighbour, as a source of help, as another person’s sexual object, as a member of a family and of a State”).⁸ So *Kultur* is everything that has to do with social relations (regulations of our living together), or simply with the social, with sociality.

One part of Freud’s argument thus posits that the social in this broad sense is something that demands, necessitates the repression of the drives. Moreover, the more the civilization advances, the more complex and multilayered become its expectations, demands, regulations. All things that make it easier for us to live on so many levels (and that is what we call “progress”), bring with themselves this other side which also makes conducting our lives more demanding.

However, another side of the argument that Freud develops in this essay points to something more paradoxical or unexpected. The cultural, symbolic regulation does not simply impose itself on the libido and its demands: we don’t have a pure symbolic regulation on the one side, and the “dirty” or “wild” libidinal substance on the other, with the symbolic regulation failing to fully “subject” and subdue the libido. The configuration is different: the paradox is that the symbolic regulation itself has this peculiar side-effect of inevitably smuggling in a certain amount of “dirty substance” (the shorthand for this is the classical reversal of the prohibition of enjoyment into the (surplus) enjoyment of prohibition). Which is why the more we regulate, the more it remains to be regulated; new enjoyment keeps *getting produced* in the very process of its regulation, it keeps sticking to this regulation itself (the emphasis is on “gets produced” in it, rather than “escapes it” – the enjoyment that “escapes” the regulation is not really a problem). In the same way that meaning is

produced at the internal limit of signification, enjoyment is getting produced at the internal limit of symbolic (regulation).

So – and we can see this clearly in today’s culture and society – it is not simply the amount of regulation and its complexity that grows with the advance of *Kultur*, but also the amount of what appears as the libidinal *anti-Kultur*. In other words, the aggression that Freud stresses so strongly in his essay is not simply a response, a retort to, a counter-effect of the growing cultural demands, but rather the *libidinal by-product of the culture itself*, its internal, rather than external other. Far from becoming more and more reduced, confined by culture, the libidinal dimension also expands with culture, and weighs heavily on us. So we respond by demanding more regulation, and the circle continues.

The emphasis on the social causality of repression (*Verdrängung*) and oppression is therefore only one part of what Freud was saying, but it gained a kind of independent, autonomous life with what Lacan called “sexo-leftism” and Foucault (critically) the “repressive hypothesis”.⁹ The most notorious, radical (and perhaps also the most interesting) representative of this particular current in psychoanalysis was Wilhelm Reich. The idea was to liberate sexuality of its social constraints which, in turn, would also liberate the social of its pathological, authoritarian tendencies, because the latter allegedly fed on repressed sexuality. *Jouir sans entraves*, enjoy without hindrance(s), has also been one of the famous slogans of the student movement of 68. (But sexuality is not enjoyment, rather, it is itself a hindrance to enjoyment, or a hindrance inherent to enjoyment.)

The recent sexual movement is characterized by a different demand. The emphasis is not on the demand for social *deregulation* of the sexual, on freeing the sexual *from* the social and its regulations, but on the contrary on liberating the sex by demanding new and (often) more regulation, or on liberating it through signification

⁸ Sigmund Freud, Freud, “Civilization and Its Discontents”, *SE* volume XXI, Vintage Books, London 2001, p. 95.

⁹ “Repressive” in Foucault’s usage (*l’hypothèse répressive*) doesn’t refer to the Freudian *Verdrängung* (*refoulement* in French), but the English language makes it easy to confuse the two. Foucault calls *l’hypothèse répressive* the theory according to which all our sexual ills come as a result of repressive society, of social repression and prohibition.

and meaning. This has two main, slightly different aspects. One goes under the general name of “identity politics”, and demands symbolic regulation that would take into consideration, cover and properly acknowledge numerous different sexualities and their permutations. This acknowledgment is usually linked with the notion of rights and the prevention of discrimination based on one’s atypical sexuality. It also wants the language to adequately reflect the “sexual disorder”, that is, sex as multiplicity. As said earlier, here, sex is conceived as multiplicity of its meanings (rather than a stumbling block of meaning). The other aspect goes under the general name of “political correctness”, and the emphasis here is on regulating what we experience as the increasing, oppressive weight of the libidinal. That is to say on regulating what I described above as the growing libidinal *anti-Kultur* that constitutes the by-product of growing complexity of civilization, the libidinal by-product of the symbolic regulation itself. People generally don’t feel that there is not enough enjoyment around, they rather feel that there is too much of it around, in all the wrong places. Instead of mockery, for example, when it comes to the attempts to remove from curriculums all classical texts that could offend students’ sensibilities, we should ask: what is this the symptom of? I would say that it is the symptom of precisely this social pressure of enjoyment that we don’t even realize is weighing on us so heavily. But as already pointed out: more regulation amplifies rather than solves the problem.

A bit simplified, we could thus say that while the first (post-Freudian) sexual movement tended to move away from the social (as well as to transgress its norms), sought the liberation in getting away from it, rebelling *against* it, the second movement targets the social and wants to “liberate” sexuality *through* the social, or eliminate its negativity through the social, and through meaning. The real core of the debate between gender studies and psychoanalysis is not about multiplicity (of genders) versus binarity (of sexuation). It is about whether sexuality – although it clearly *is* a product of signification – is reducible to its significations, or does it rather correspond to a real as the impasse, the stumbling block of these significations. To say that sex is real (in the Lacanian sense) is not to say that it is something objectively determinable (like in the case of the

village ground-plan from the Levi-Straussian example, seen from a helicopter), biological or anatomical. It is to say that albeit it is indeed “socially constructed”, it is so because it has no social being, yet this social non-being of sex weighs heavily on the social space, curves it and makes it anything but neutral.

Different from “gender identity”, which appears as a solution, sex, sexuality is considered today as the source and territory of all kinds of problems (in our social relations), and is becoming largely synonymous with “abuse”. So in that sense as well, it may seem desirable to “get rid of it”, to liberate ourselves from the sexual yoke. It is as if we believed that by sidestepping sex, we will avoid the sexual-non relation, and hence solve the social non-relation, social conflict and antagonisms.

However, things don’t work this way. For several reasons, but one that is important for this discussion is the following. It is not so easy to get rid of sex (by simply replacing it with other terms and other ways of relating to oneself and to others). And this is not because sex contains something more than these other ways of talking and acting, but because it contains something *less*; sex is the cut, the negativity, the *clinamen* that pertains, in an inherent way, to our talking and acting; and it won’t go away *as long as we talk and act*. It is there, and the surplus that constitutes its social substance cannot be separated or adequately dealt with by a “symbolic cleansing”, because it returns with and through, and *in the form of* this symbolic cleansing. So, the point is not that we would need to *protect* sex or the libidinal (from disappearing), for it certainly doesn’t need our help to continue to bug us. We have already stressed that the libidinal anti-culture is exploding today, there is no shortage of it. The point or the problem is elsewhere. It is that *we* need to be able to talk about “sex” as the site of repression (*Verdrängung*), and not simply its object; the site of social antagonism, which it is. We need to think and talk about it in order *not* to repress the repression itself that sustains it, and that *it* sustains, and amplifies.

This brings us back to the question that guides our discussion here, that of the relationship between the sexual and the social: Freud rejected the simplistic notion of the social as “repressive” instance. Lacan makes this point even more

explicitly in his answer to one of the questions (by J. A. Miller) in the interview broadcasted in 1973 in French television (published a year later as *Television*). The question was:

“There’s a rumor afoot: if we have such bad sex, it is because sex is repressed (*il y a répression sur le sexe*), and that’s the fault, in the first place, of the family, and in the second, of society, and especially of capitalism. This requires an answer.”¹⁰

And here’s Lacan’s answer:

“Freud didn’t say that *Verdrängung* comes from repression: (...) Let’s say that as he progressed there, he leaned more toward the idea that *Verdrängung* was primary. That, on the whole, is what tipped the scales toward the second topography. The greediness by which he characterizes the superego is structural, not an effect of civilization, but ‘discontent (symptom) in civilization.’ So that we have to reexamine the test case, taking as a starting point the fact that it is *Verdrängung* that produces repression. Why couldn’t the family, society itself, be creations built from *Verdrängung*? They’re nothing less.”¹¹

The last part of this passage is really essential. Repressive social structures do not simply induce, cause *Verdrängung*, they are themselves built on, from *Verdrängung*. The issue however is not simply what comes first, social pressure or sexuality as the site of (original) *Verdrängung*, the point is rather and precisely that the two cannot be neatly separated, that they originally imply one another. This is the point of their inherent impossibility, the point of the “real” as a third instance, with “sex” as one of its names.

It is not that these “family structures” can explain the Real of sexuality, but rather that something in the latter can explain, or point to, the gap that drives these structures and incites social constructions of sexuality. As I argued in *What Is*

Sex?¹² the embarrassment, censorship at and covering up of sexuality should not be taken as self-explanatory, that is, as explained by the “traditional” cultural ban on sexuality, but rather the other way around. The cause of embarrassment in sexuality is not simply something which is there, on display in it, but on the contrary something that is not there, and is (or would be) of the order of knowledge. The fairytales with which we explain sexuality to children are there not so much in order to mask and distort the realistic explanation, but to mask the fact that there is no realistic explanation, and that even the most exhaustive technical explanation lacks the signifier that would account for the sexual as sexual. What is at stake with this lack is thus not a missing piece of knowledge *about* the sexual (as a full entity in itself); what is at stake is that (drive) sexuality and knowledge are structured around a fundamental negativity, which unites them at the point of the unconscious. The unconscious is the concept of an inherent link between sexuality and knowledge in their very negativity.

The conclusion we can draw from all this would thus be the following: Whenever it comes to social, cultural, or religious covering up of sexuality, we can be sure that it never covers up simply what is there (for example, the sexual organs), but *also* (and perhaps primarily) something which is not there; it also covers up some fundamental ambiguity which is, from the outset, opens up to a *metaphysical order*. In other words: the more we try to think the sexual as sexual (that is, the more we try to think it only for “what it is,” without censorship and embellishments), the quicker we find ourselves in the element of pure and profound metaphysics. This is why there is no “*neutral*” way to speak about sex—even if we pretend not to hide anything, and speak only of facts, something else seems to get added, or to disappear. (Neutral talk about sex comes across as utterly perverse...)

A vivid and direct illustration of this can be found in the form of a problem that early artists faced when they painted Adam and Eve: Should

¹⁰ Jacques Lacan, *Television*, ed. by Joan Copjec, W. W. Norton & Company, New York & London 1990, p. 27. Note that the term repression is used here, again, not to refer to the Freudian *Verdrängung* (*refoulement* in French), but in the sense of social “repression”, suppression. The same in the next quote.

¹¹ *Television*, p. 28.

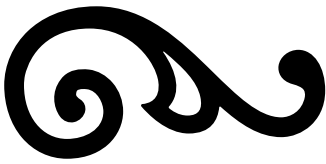
¹² MIT Press, Cambridge (MA) & London (England) 2017.

they portray the first couple with or without navels? Adam was molded from spit and clay, Eve from Adam's rib. They were not born of women, so how could they have navels? Yet they looked strange without them: they were the first humans, and they should look like (other) humans. But if as humans they were created in God's image, God also has to have a navel, which generates new conceptual difficulties. ... So the problem the artists faced was quite real; and they often dodged the question by extending fig leaves so that they covered not only the sexual organs, but the lower belly as well.

Is not this extending of the fig leaves to hide more than just sexual organs a perfect illustration of the argument I am making here? Namely, that by covering up "the sexual," one always also—and perhaps primarily?—covers up something else, something that is not there and which tends to raise some deeply metaphysical issues and ambiguities. And it should come as no surprise that it is precisely this additional point that

is the principal locus of myths and fantasies about procreation and about (our) origins. Different theological theories surrounding the issue of Adam's navel—for example, the "Pre-Umbilist," "Mid-Umbilist," and "Post-Umbilist" theories—constitute fascinating reading.

The extended fig leaf covers not simply the sexual (organs), but the navel as the elected figure of the scar left by the lapse of being—the lapse of being involved in sexuation (and sexual reproduction). It's not this or that organ that constitutes the real of sex: it is what is encapsulated here by the figure of the navel. If sexuality seems to exist only on the ontic level, and to have no proper ontological dignity, the reason is not that it corresponds to nothing on the ontological level, but rather that it corresponds to a gap or void inside this ontological level. This void is not simply "nothing", but has considerable consequences, and it constitutes a nodal point of subjectivity. It is a knot called sex.



De volgende tekst is mijn repliek op een tekst van dra. Sigrid Wallaert in de vorige editie van VSTN (Winter 2022), waarin ze antwoordt op een nog eerder stukje van professor Gertrudis Van de Vijver over genderquota's. Professor Van de Vijver argumenteert daar op grond van Lacans formules van seksuering, die een onderscheid duiden tussen wat soms de 'mannelijke' en 'vrouwelijke' logica's genoemd worden, maar eigenlijk dus de 'fallische logica' en 'logica van de Ander' zijn. Mijn repliek hier mengt zich niet in de quota-discussie, noch is het vurige verdediging van de woorden van mijn promotor. Eerder probeer ik in te pikken op enkele puntjes die Sigrid¹³ aanhaalde in haar tekst met betrekking tot Lacan, omdat ik denk dat er een bredere discussie, onder andere over de rol van psychoanalyse in hedendaagse feministische filosofie, juist over de horizon kan liggen. Die discussie, die ik persoonlijk heel interessant vind, hoop ik hier een beetje op te laaien.

Voor mij is de centrale kwestie het statuut van 'een' logica, enig welke. Een beetje een centrale aanname van mij, en ik zou durven zeggen van prof. Van de Vijver, is dat er geen ontsnappen is aan logica's. Wat we doen, hoe we denken, hoe we kijken naar de wereld – dit alles doen we door zaken op een bepaalde manier te ordenen, door verschillende elementen op een bepaalde manier in verband te brengen. Soms steken we even misschien ons hoofd in het zand, kiezen we ervoor om deze logica niet te zien of analyseren. Als heuse Žižekiaan, ben ik er dan ook nog eens van overtuigd dat juist daar waar we denken dat helemaal niet te doen, waar we ons laten leiden door onze intuïties, 'het moment', of zelfs iets als radicale empathie – dat zich net daar een bepaalde logica het meest ontwikkelt. Dit is niet hetzelfde als zeggen dat alles 'algoritmisch' of 'mechanistisch' gestructureerd is. Filosofen en psychoanalytici van mijn branche zitten vaak te popelen om de logica van 'liefde' te bevragen, maar geen ervan zou suggereren dat je hun antwoord in een Turing machine kan gieten. Lacans formulaties van seksuering kunnen we dus lezen als een (om een gruwelijk woord te gebruiken waar elke Lacaniaan mij voor zou afschieten) 'metalogica' – het beschrijft ons hoe logica's (in de zin van systemen, bewegingen, ideologieën) gestructureerd kunnen zijn. Een 'mannelijke' predikaatslogica is dan een logica die alles ordent volgens predikaten (in een min of meer klassieke zin), daar waar een 'Andere'

logica dat dus niet doet. Mogelijks is Sigrid daar ook akkoord mee; desalniettemin lees ik in haar tekst wel een andere vraagstelling dan diegene die zij centraal stelt. Voor mij is de vraag van Lacan niet welke soorten denkpijpen 'nuttig' zijn, of toch niet als 'nuttig' alleen betekent "uit welke woorden we kracht kunnen putten"¹⁴. Lacan is geïnteresseerd in hoe we die woorden (soms onbewust) ordenen, en of dat echt zo neutraal en intuïtief is als het soms lijkt. In Sigrids tekst stoot dus niet 'intersectionaliteit' of 'gedenderde machtsrelaties' Lacan tegen de borst, maar 'label', 'totem', etc. En daar wringt het eerste schoentje dan ook wel voor mij. De intentie lijkt mij om te zeggen dat dit hedendaagse alternatieven zijn voor 'predikaat', en daarmee automatisch non-predikatieve manieren van denken teweegbrengen. Maar op welke manier is bijvoorbeeld 'vrouw' geen predikaat, gewoon omdat we het een 'label' noemen? Volgens Sigrid is dit omdat er dan geen noodzakelijke voorwaarden aan verbonden zijn, "buiten misschien één": jij moet vinden dat het label bij je past. Dit is naar mijn inschatting helemaal geen 'misschien'. De schadelijke praktijk van misgendering berust hier immers op – iemand krijgt een label (voor mij dus nog steeds een predikaat) toegedrukt waarvan men niet vindt dat het past. Idem voor 'totem', iets waar we ons 'rond scharen', wat beschikbaar kan zijn, of zelf gecreëerd kan worden. Evengoed lijkt mij dit wat een predicaat doet in Lacans mannelijke logica. Als we dieper ingaan op de tekst, denk ik echter dat Sigrid meer argumenteert dan dat: namelijk dat

¹³ Ik hoop dat ze mij vergeeft dat ik haar hier met haar voornaam aanspreek – wanneer ik de tekst adresseerde aan 'dra. Wallaert' las het allemaal veel te gewichtig en overblazen, wat ik helemaal niet bedoel. Ik begeef mij hier ergens in een subdiscipline (feministische filosofie) waar ik volkomen geen deskundige ben. Ik hoop hooguit dat mijn tekst haar evenveel kan prikkelen als de hare mij.

¹⁴ Dat is natuurlijk, op zijn eigen manier, een goede en belangrijke denkpijpe. Maar is het de enige?

concepten als ‘label’ en ‘totem’ *fundamenteel* over de predikatieve logica heen stappen *zuiver en alleen al doordat* ze voortkomen uit de intersectionele derde feministische golf. *An sich* dragen ze dus een bepaald soort denken mee dat niet de mannelijke logica van Lacan volgt.¹⁵ En hier komen we denk ik op één van de voornaamste vragen: is intersectionele logica automatisch non-predicatief?¹⁶

Hier bedoel ik mee: kunnen we ervan uitgaan dat we niet meer predicatief aan het redeneren zijn, wanneer we, in de woorden van Sigrid, leren dat “identiteitspolitiek geen wiskunde is”, dat “het geheel van iemands identiteit groter is dan de som van de delen en omgekeerd, dat een deeltje identiteit heel wat ondergrondse implicaties kan bevatten”. Dit is zeker niet onovertuigend. In tegenstelling: men kan zien hoe deze ideeën met elkaar rijmen.¹⁷ Toch moeten er nog wat stappen gezet worden naar mijn mening. Wat voor ‘logica’ hierachter ligt hangt af van een andere set aan aannames, of eerder, één vraag: wat doen we met die eenheden, of het nu sommen of delen zijn? Voor een ‘on the nose’ voorbeeld, kunnen we perfect een fascistische logica indenken waar dezelfde uitspraken gelden. ‘De natie’ of ‘het volk’ is dan bijvoorbeeld “een som groter dan zijn delen”, en één zo’n deel bevat een weelde aan ondergrondse implicaties (elke burger is een glorieuze held). Toch ben ik niet geneigd om dat

een Andere of vrouwelijke logica te noemen. De vraag van Lacan is en blijft immers: hoe gaat deze logica om met een uitzondering *op* zichzelf? Veeft het deze aan de kant als fout (fallisch), of centreert het zich hierrond? Of, om het meer op z’n Sloveens te zeggen: wat doet deze manier van denken wanneer het tegenstelling ontmoet? Kan het deze contradictie omarmen (Andere), of kan het alleen een nieuwe categorie creëren, zodat alles blijft kloppen (fallisch)? In mijn hypothetisch fascistisch voorbeeld, denk ik, zouden we het tweede zien: bedenk hoe Nazi Duitsland een reeks aan labels had om zij die ‘arisch’ waren maar niet ‘voor het volk’, toch opnieuw te categoriseren (en bijgevolg te interneren): vakbondsleden, vrijmetselaars, socialisten, anarchisten, feministen, criminelen, immigranten, sans-papiers, getuigen van Jehova, Romani, LGBTQ+ en neurodivergente mensen, alcohol en drugsverslaafden, onbehuisden, pacifisten, *sex workers*, mensen met een handicap of chronische ziekte,... *Dit* is fallische logica zoals ik het begrijp.

Sta mij toe om dan even terug te krabbelen van de plank van nazi-allegorieën, terug naar de beleefde wereld. Wat staat er hier eigenlijk op het spel in deze discussie? Niet, zoals ik meen dat Sigrid poneert in haar tekst: een intersectioneel feminisme dat “gaat over” gegenderde machtsrelaties, versus een (niet of minder) intersectioneel feminisme dat daar *niet* “over gaat”

¹⁵ Ik zou dit ergens willen betwisten, maar zo belangrijk is het misschien niet. Toch, waarom eindigt hun historiciteit daar? ‘Label’ en ‘totem’ kunnen evengoed terug getraceerd worden naar andere, veel minder progressieve discours – het eerste was eerst in gebruik als synoniem voor ‘etiket’ (in de zin van prijs, de monetaire waarde van iets) en het tweede is Native American terminologie dat verbasterd en gesimplificeerd werd door koloniale. Beide voor mij zijn instanties van fallische logica *plus ultra*.

¹⁶ Ter illustratie van de moeilijkheid van Lacans hardnekkigheid, even een blikje achter de schermen. Ik wou hier oorspronkelijk “is *alle* intersectionele logica *automatisch* non-predicatief?” schrijven. Deze vraag zichzelf is echter *volledig* fallisch volgens Lacan: zeg mij of X nu *altijd* eigenschap Y heeft – zo niet, is de implicatie, zal ik (de schrijver die de fallische logica in pact meent te hebben) concluderen voor mij, jou, iedereen, dat het die eigenschap *niet echt* heeft.

¹⁷ Wat ik als amateur intellectueel historicus dan weer wil wijten aan de hyperproliferatie van het Frans structuralisme in Amerikaanse (non-filosofie) humanities departementen in de twintigste eeuw, etc. etc. Wat het statuut van dat ‘wijten’ dan ook is. Voor zij die er niet mee bekend zijn: de ‘splitsing’ van de Westerse tradities van continentale en Angelsaksische filosofie had, zo gaat het verhaal, het gevolg dat grote namen in Frankrijk en Duitsland in de tweede helft van de 20e eeuw heel koud werden ontvangen in filosofie departementen langs de andere kant van de oceaan. Ondanks dat velen zich over gelijkaardige problemen bogen (bijvoorbeeld dat van de grammatica), tekende Quine een brief tegen Derrida, meende Sellars dat Foucault een charlatan was, enz. Een ‘verschillende manier van spreken,’ noemen we dat dan. Dit had, na de proliferatie van een nog steeds aanwezige afkeer tegen ‘French Theory’ of ‘Postmodernism’, als voornaamste gevolg dat deze filosofen nog steeds hun impact hadden in Amerika... Alleen niet in filosofie.

Architectuur las Heidegger, Literary Theory plukte van Lacan, enz. Maar het waren voornamelijk allerhande opkomende ‘minor’ (in de zin van nieuw en institutioneel klein) departementen die in deze traditie van discours en deconstructie voor het eerst een breder aanknopingspunt zouden vinden: gender studies, postcolonial studies, trauma studies, ecology studies, etc. Dit alles is een veel te geknipte geschiedenis natuurlijk, meer mythisch dan reëel misschien, maar de editor van dit tijdschrift stond er (terecht) op dat ik mijzelf nader verklaarde.

en wat academische toertjes draait met Lacans formules van seksuering. Nee. De vraag is: *hoe denken we* intersectioneel, of meer, *hoe denken we* over macht, over gender, over ras, klasse, lichamelijke, epistemologie en zo veel andere termen en paradigma's die vandaag de dag noodzakelijk zijn? Letterlijk, wat verwachten wij te doen als we doen wat we als filosofen, wetenschappers, academici dagenlang doen: nadenken. En *daar* hebben we Lacan voor nodig, *if at all* uiteraard. Niet omdat hij ons iets onmiddellijk kan aanreiken, een directe term waar mensen zich achter kunnen scharen, maar omdat hij onze blik op onszelf werpt. Want, goed, we kunnen misschien als academici aantonen hoe een bepaalde tekst een bepaalde gendernorm bevat – cool, but “who watches the watchers?”¹⁸ Sigrid stapt dus voor mij in haar repliek ergens helemaal over Lacan heen. Alles wat Lacan wil bespreken staat denk ik al vast in haar presentatie: hij kan per definitie niets bijdragen, omdat de coördinaten van wat het betekent om bij te dragen al vastliggen. Op het einde van haar tekst concludeert Sigrid zo dat ze niet denkt dat Lacans logica ‘nuttig’ is, aangezien ons weinig lijkt te vertellen over hoe bepaalde machtsrelaties ontbonden, ontweken of bestreden kunnen worden. En ergens geef ik haar gelijk, *strikt* als een handboek politieke strategie is Lacans logica inderdaad volkomen ongepast. Maar is dat het *enige* ‘nut’ dat een *denker* kan hebben?¹⁹

Het zal de lezer misschien opvallen dat mijn tekstje hier steeds polemischer werd. Ik overdrijf hierbij natuurlijk een beetje om mijn verscheidene punten des te duidelijker te maken. Om af te sluiten, en de zaak wat concreter te maken, dacht ik enkele vragen teponeren waar ik ergens van hoop dat Sigrid ooit eens de tijd zal hebben om op te antwoorden, misschien ook opnieuw in de VSTN.

- Is er, haars inziens, een nut voor een studie van logica in deze traditie (die van Lacan, maar voor mij evengoed natuurlijk: Hegel, Badiou, etc.)?
- Indien niet, hoe evalueert men kritisch dan het functioneren van de denkstructuren die ontstaan rond termen als ‘label’, ‘totem’, ‘instrument’, en zo verder?
- Hoe kan een denker uit het verleden nog bijdragen aan een hedendaagse conversatie, buiten natuurlijk het verder bevestigen van een *already held belief* vandaag de dag?

Dat zijn natuurlijk ergens secundaire, bijkomende suggesties dan, bovenop de hamvraag: wat denkt ze van mijn repliek? Is zoiets als een Lacaniaans intersectioneel denken mogelijk, of vindt ze dat nog steeds (hopelijk niet des te meer) volledig naast de kwestie?

¹⁸ En hiermee bedoel ik niet: “wie toont aan dat dat artikel, of die lezing, een andere norm in omspraak brengt?”, dit is immers een courante, kritisch-intersectionele benadering. Zo schreef een kennis van mij bijvoorbeeld over hoe een bepaalde analyse van *disability* in horror cinema, in sé niet had onderzocht hoe deze beelden van *disability* ook hun correlaat hadden in bepaalde visies van niet-witte lichamen. Wel bedoel ik hiermee: “Hoe wordt de term ‘gendernorm’ zelf gedacht, functioneel ingezet in dit netwerk aan analyses, papers, etc.?” Wat, opnieuw, dus niet hetzelfde is voor mij als zeggen “wat is x?” – het is geen onderzoek naar *invulling*, of definitie, of zelfs doeleinde – maar naar structurele positie, functie en gebruik.

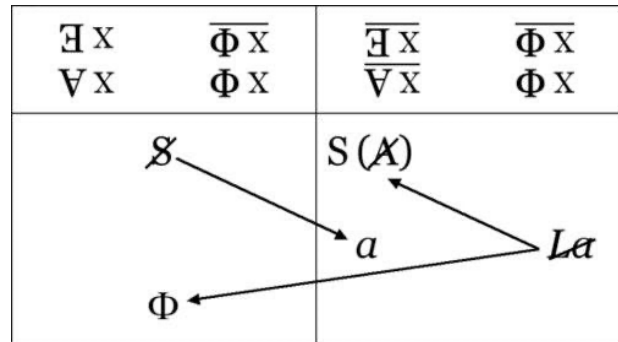
¹⁹ Bovendien denk ik dat niemand echt gelooft dat filosofen de beste politieke strategen zijn. Dus wat zijn we dan: slechtere, afgekookte versies van wat zo velen elders, vaak met minder middelen, beter aan het doen zijn? Is het dan niet tijd om de boeken toe te doen en de discipline te beëindigen? Wat voor mij een, voor alle duidelijkheid, volledig respectabele positie zou kunnen zijn: disciplines kunnen komen en gaan. Soms is dat dan ook nodig in momenten van politieke crisis – denk aan de vele ‘Institutes for Labor Studies’ en equivalenten die in de 20^e eeuw opgericht zijn als alternatieven voor universiteiten en departementen die onvoldoende nuttige, ‘bourgeois theory’ bedreven. Maar dan zijn er natuurlijk grotere wrijvingspunten dan enkele hoofdstukken Lacan.

"Het gaat er niet om gelijk te hebben, het gaat erom niemand te laten vallen".

prof. Gertrudis Van de Vijver

Ik was zeer blij de repliek van doctoranda Sigrid Wallaert op mijn korte bijdrage, "Over de durf van de onbeslistheid" (*Van Stof Tot Nadenken*, 2021-2022, Semester 2) te kunnen lezen. "De zin en onzin van de vrouw als totem", zo is haar repliek getiteld (cf. *Van Stof Tot Nadenken*, 2022-2023, Semester 1). Sigrid Wallaert erkent daarin haar onvrede, die we delen, met de aanname dat "de vrouw" te vangen zou zijn via predicaten. Of het er nu één of vele zijn, het probleem ermee is dat de discussie kan losbarsten over welke predicaten dan de meest adequate zijn. En daar begint, en eindigt het spel ook. Het betreft een territoriumlogica die eindeloos is, van het type van de slechte oneindigheid zoals onze goede Hegel zou zeggen: we verschuiven de vraag van wat het is vrouw (of man, of x) te zijn naar de vraag welke predicaten het territorium vrouw (of man, of x) het beste afdekken. In dat verband is het evenwel opmerkelijk dat Sigrid Wallaert spreekt van de *totem "vrouw"*, omdat, welja, onze allerbeste Lacan op zovele manieren en bij zovele gelegenheden onderstreept dat de vrouw, *voor de man*, een totem is, dat wil zeggen het object dat absoluut nodig is ter vervollediging en afdekking van een tekort. De vrouw is dan een object dat aanbeden wordt en moet dienen, altijd opnieuw, en met toeters en bellen, om te verbergen dat het tekort van een andere orde is, namelijk van een onafdekbare, een onvervolledigbare orde.

Ik geef hier graag opnieuw een repliek, vooral omwille van het belang van de logica. Het feit dat in de tekst van Sigrid Wallaert gesproken wordt van "-x" kan tonen dat hier iets niet goed overgebracht werd. We moeten het nogmaals hebben over de twee verschillende kanten die in het schema van Lacan aan de orde zijn. Ik breng het hier nog even in herinnering, deze keer in de volledige versie:



De linkerkant is de fallische kant. Ze verwijst naar de mogelijkheid om op een universele manier onder de fallische functie (het fallisch predicaat) te vallen: de functie geldt "voor alle x" – de universele kwantor groepeerde alle elementen onder een predicaat. De werkzaamheid van die kant vereist dat er een uitzondering is, de uitzondering die de regel bevestigt: "er is een x" waarvoor het predicaat niet geldt.

De rechterkant, de "andere" kant, blijft ten aanzien van de linkerkant ongewijzigd wat betreft het predicaat en de eventuele negatie ervan. Het enige wat verandert, is de kwantor. Het is deze die telkens genegeerd wordt: "het is *niet* zo dat voor alle x" de fallische functie geldt, en "het is *niet* zo dat er een x is" waarvoor de fallische functie niet geldt.

Ik ben het eens met Sigrid Wallaert dat we hier best mikken voorbij de simplistische welles nietes spelletjes van wie het predicaat vrouw of niet vrouw verdient, in welke betekenis dan ook. Wat op het spel staat is immers van te groot belang. Sigrid Wallaert benoemt het meer gewichtige als "gegenderde machtsrelaties", en ik kan het daarmee eens zijn, maar alleen wanneer we ermee bedoelen dat categoriaal onderscheiden dynamieken aan het werk kunnen zijn in een machtsveld, en dit voorbij iedere predicatieve inschrijving. Meer, categoriaal onderscheiden

dynamieken *zijn* aan het werk en het is net deze die we dreigen uit het oog te verliezen wanneer we alleen maar focussen op predicaten en hun verdeling.²⁰ Terug naar de logica dus, al is het hier schetsmatig. Algemeen: een kwantor duidt op de telbaarheid, op de mogelijkheid en de wijze van tellen. Het tellen is iets anders dan het prediceren. Een getal is geen predicat.²¹ Wat de formules van de seksuering van Lacan, doorheen de speling met kwantoren en predicaten, dan duidelijk maken, is minstens dit:

- De fallische kant impliceert een vorm van collectivisering met herkenningpunt hetzelfde predicat, dezelfde functie, ϕ . De prijs te betalen voor deze kant is het apart zetten van de uitzondering, die, voor mij, te interpreteren is als de onverdraaglijkheid voor de afwijking, het ontsnappingspunt, het tekort. Alles wordt gevangen in het predicat, en als het niet gevangen wordt, is het er niet, of is het betekenisloos. Vanuit deze collectiviserende dynamiek wordt alleen onderhuids, ondergronds, onbewust gewezen naar de plaats van het ontsnappende (in het schema, de pijl naar a , het object kleine a). Niet opgemerkt, wat niet wil zeggen dat het zonder effect is.
- De andere kant impliceert een afwijking van de universele herkenbaarheid in een predicat. Waaraan herkent men zich hier dan? Alvast niet in een universeel geldend predicat. De onmogelijkheid van universalisering, evenals de afwijking van de uitzondering die ze bevestigt, krijgen hier een plaats. Let wel, het predicat is er nog altijd werkzaam! Er is geen "andere" kant zonder verwijzing naar de fallische functie. Dát er een functie werkzaam is, is cruciaal, evenals het gegeven dat deze functie dezelfde is als die welke speelt aan de fallische zijde. De "andere" kant

schrijft zich hoe dan ook in in een predicatief veld, d.w.z. in iets wat een ontologie van subject en predicat of substantie en attribuut verraadt. De prijs te betalen aan deze kant is enerzijds de onbeslisbaarheid, met name het feit dat het predicat, als iets wat onmogelijk universeel dragend kan zijn, ontsnapt, elders is gesitueerd. Zelfs vanuit de erkenning van een intrinsiek, structureel ontsnappingspunt, blijft de hang naar de fallische functie en haar predicatieve afdekking aanwezig. En anderzijds is de prijs deze van de vrijheid, gegrond in contingentie, dat wil zeggen, in de afwezigheid van a priori universele noodzakelijkheid.²² Het kan vreemd klinken dat de vrijheid een prijs genoemd worden. Maar dat is het: een prijs die een mogelijkheid is. Inderdaad, volgens onze aller-allerbeste Kant, is de beperking geheel de mogelijkheid.

Misschien kan een kleine anekdote dit onderscheid, waar nog heel veel meer over te zeggen zou zijn, nog verder toelichten. Naar aanleiding van het bekijken van het toneelstuk "Amor Mundi" van het theatergezelschap Maupertuis in Tiel – dit in het kader van het vak "Filosofie in de Samenleving" –, vermeldde de regisseur in de nabespreking een discussie tussen Rainer Werner Fassbinder en zijn moeder. Het stuk gaat over democratie en de stem van ieder individu, het afdwingen van democratie, het gebruik van geweld. Na de gewelddadige gebeurtenissen met de Baader Meinhof groep, is het voor de moeder duidelijk: het gebruik van geweld is voor haar de grens. De opstuwende Fassbinder argumenteert heftig voor het toch gebruiken van geweld, al is het in uitzonderlijke gevallen. Waarop de moeder, aan de grens gekomen van wat ze kan zeggen, antwoordt: "Jij wil alleen maar gelijk hebben!" Daarop spreekt

²⁰ Alenka Zupančič legt dit alles uitvoerig uit in haar boek *What is Sex* (2017, The MIT Press).

²¹ Dat Sigrid Wallaert de uitdrukking "-x" gebruikt, is dus potentieel verwarrend. Het is de negatie van de kwantor die Lacan wil aanbrengen. Voor de studenten die de getalstheorie van Frege uitgelegd kregen, is dit alles, laat ons aannemen, "common knowledge". Vanuit die traditie (Frege, Russell, Quine, Wittgenstein, ...) kan overigens ook duidelijk gemaakt worden dat de doorschuiving van de negatie van kwantor naar predicat en omgekeerd, rust op beslissingen die, hoewel meestal impliciet, niet zonder epistemologische en ontologische gevolgen zijn. Voor wie enige verdere toelichting zou willen over Frege en Lacan, zie: Van de Vijver, G. (2013). "Frege en Lacan: een transcendentale denklijn", *Psychoanalytische Perspectieven*, 31 (4): 353-369.

²² Met dank aan Dries Josten voor deze suggestie.

Fassbinder de volgende, voor mij zeer revelerende zin uit: "Het komt er niet op aan om gelijk te hebben, het komt erop aan niemand te laten vallen!".

Welnu, ziehier, in deze uitspraak, "Het komt er niet op aan om gelijk te hebben, het komt erop aan niemand te laten vallen!", een "andere" logica aan het werk. Voor een Fassbinder geldt niet dat hij gelijk moet hebben in termen van de oplijsting van de juiste criteria voor wie of wat al dan niet de moeite is om voor te strijden. De strijd gaat over het principe zelf: *dat* men niemand laat vallen, dat wil zeggen, dat niemand eruit valt, ongeacht wat die iemand zijn of haar predicaten zijn. We kunnen het de universele vereenzelviging noemen met het onvoorwaardelijke, of, in meer Hegeliaanse termen, met de contradictie.²³ Voorbij het predicaat dus, met de onvermijdelijke klemtoon op de negatie van de universele kwantor. Het zou te

ver voeren om in deze termen ook kritisch om te gaan met wat inclusie wordt genoemd, en wat misschien ook wel als een (fallische) logica van inclusie te bestempelen valt. Zeer zeker wordt heel dikwijls de illusie onkritisch gevoed dat je ergens *kan* bij horen, dat het dus mogelijk is om groep te maken via de (h)erkenning in een predicaat, en dat het goed en wenselijk is om ten strijde te trekken in naam van het Goede Predicaat. Ik kan aannemen dat een dergelijke dynamiek haar nut kan hebben in een geschiedenis, en als we Sigrid Wallaert mogen geloven, heeft ze ook haar nut gehad in de feministische beweging. Het lijkt me dat we nu toe zijn aan een meer kritische wending, voorbij de feministische identificaties en de onopgemerkte uitsluitingen die deze vergezellen. Misschien zijn we nu ook toe aan een kritische geschiedenis van de logische categorisering zelf, vanuit de gedachte dat formalisering de kern uitmaakt van wat ons beweegt en doet bewegen.

²³ McGowan (2022, *Enjoyment Left & Right*, Sublation Media, p. 139) spreekt in dit verband van het "er-niet-bijhoren" ("non-belonging"). Voor hem dient een emancipatorische politiek te vertrekken bij de identificatie met het "non-belonging", wat voor hem een universele vereenzelviging is met contradictie. We voelen hier de adem van Hegel. Met dank aan Esteban Van Volcem en Kobe Keymeulen om dit te hebben open gemaakt als perspectief.

The act of Reminiscing – gedachten bij verleden, heden of toekomst?

Pat Lowette

“In the act of reminiscing, you draw the past into the present” schrijf je, een heel herkenbare gedachte. Lezend in jouw artikel en kersenpikkend doorheen de andere artikels waarin gefilosofeerd wordt over, rond en naar aanleiding van film en films kwamen de herinneringen vanzelf. *Afgestudeerd in een tijd dat* Communicatiewetenschappen nog een onderdeel van Politieke en Sociale Wetenschappen was is het medium film noch de filosofie mij vreemd. Filosofie, moeder en voedster, hoedster van de humane wetenschappen?

Opgeleid aan een universitaire instelling waar men jonge mensen ook wel wilde meegeven dat zij Van Stof En As zijn gemaakt lees ik in deze Van Stof Tot Nadenken een denk vrijheid die gelukkig ook terug te vinden was in het college Wijsbegeerte dat ik volgde in 1974, waarbij de katholieke wortels van de KULeuven wellicht doorspeelden in de keuze van de filosofen die aan bod kwamen maar de prof van dienst – B.J. De Clercq – ons jonge Pol&Soc-ers ook wist uit te dagen om de grenzen van het heldere en kritische denken te verkennen rond allerlei thema's en onderwerpen.

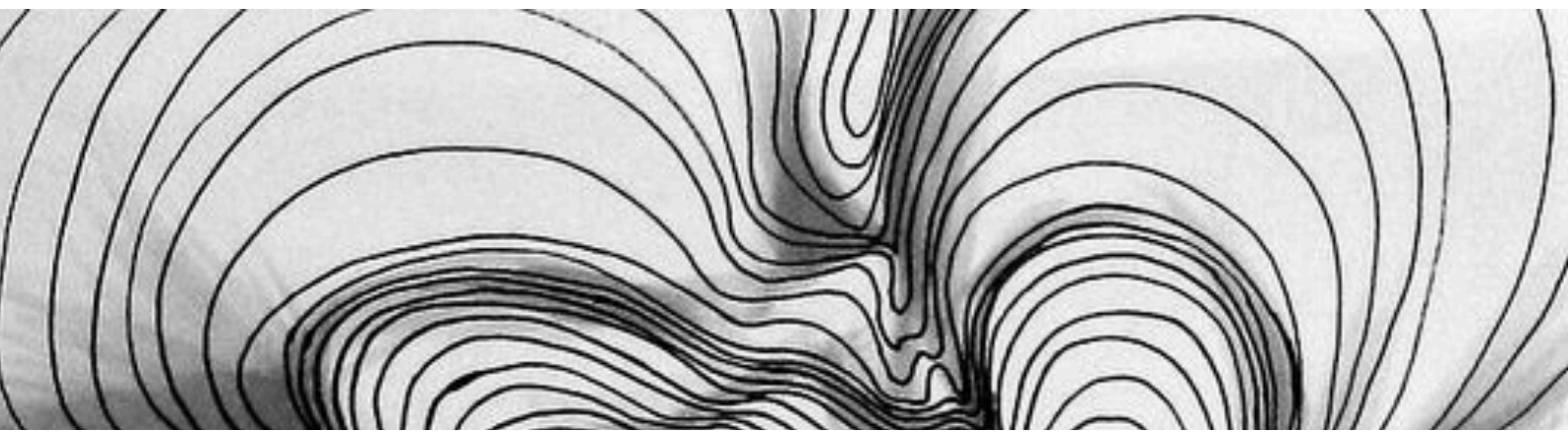
De ernstige speelsheid waarmee in deze VSTN vanuit verschillende invalshoeken wordt stilgestaan bij film in het algemeen of een specifieke film in het bijzonder raken volgens mij het wezen van het spel van de filosofie, zoals ik het destijds leerde kennen. Is niet elke spel gestoeld op vier pijlers? Als speelruimte de veilige beslotenheid van VSTN die net vrij, wereldomvattend denken toelaat. Als speeltijd het transcendente nu van de filosofische

gedachte, de bevrijde tijd waarin verleden, heden en toekomst elkaar raken. Als speeltuig het medium film, de materiële tegelijkertijd immateriële houvast waarrond het denken zich afspeelt. En als spelvoorwaarde natuurlijk de vrijheid, de autonomie van denken, van voortschrijden en terugkeren, poneren, in vraag stellen,... enkel begrensd door spelregels die men zelf kiest en aanvaardt.

Als het zo is dat *“we're living in our memories”*, dan huist net in die herinnering het spel van het romantiseren, het fictionaliseren tot verhalen, liederen, films, gedichten, toneelvoorstellingen, schilderijen,... Daar ontluikt feitelijkheid dan tot film, leiden gedichten tot gezangen, ontspruiten litho's uit trauma's, verbeelden beeldhouwwerken het menselijke beminnen, groeit de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste memorie tot memorialen; machtig of monsterachtig, universeel of vastgekluiserd onder de kerktoeren, de tijd wijst het wel uit.

En zoals dat gaat met mijmeringen stuurde het nu van jouw artikel mij naar mijn 'filosofisch' verleden terwijl ons beider levensdrift en denkrichting eerder over toekomst gaat, de wereld van morgen, niet? Bedankt voor je inspirerende VSTN-gedachten en tot een volgende boeiende intergenerationele ontmoeting,

www.patlowette.be



Looking at a mirror
a mirage of reflections
of false body and false mind
appears as rays of sun through
an open window.

And then I speak

With whom, through what
for what purpose?
And I hear him state:
If doubt makes you see ill
if doubt harms you
if you doubt and
doubt
and doubt

you are not doubting correctly.

And though he
sobs and screams
and aches
and though he knows he will die
he knows
he is flesh.

Statements like these
show me,
as clear as day

as though
the wind coming through the window
told me

he's an optimist.

And then he states:
You're wrong, you're always wrong
when you think
you're wrong

even when you think
you're wrong
you're wrong

But I doubt he really means it
after all
when he states something like that
I always think

he's an optimist.

I close the window
but light
still finds its way in.

he's an optimist.

KMF Haiku-Workshop

Traditionele Haiku

Femmi Grare

Tijd van het bloeien
Met elke bloesem die verschijnt
Kleur omarmt opnieuw

Milan Pouillart

Een druppel valt neer
Stilzwijgend krult zich een blad
Kruidje-roer-me-niet

Robbe Van Haesendonck

Witte stapel heer
Kroon van kastanjebloesem
Troont grotesk aan 't park

Luka Herman

Groen gebladerde
De eekhoorns worden wakker
Door zachte regen

De beukenboom kraakt
Bladeren ontvouwen zich
De meikever lacht

De tulp staat in bloei
Een zoete geur verspreid zich
De bijen dansen

Zara Lobst

Chaos in de sloot
Vogels en hun hormonen
Oordeel liever niet

Moderne haiku

Femmi Grare:

Ornithologen app
Welke vogel horen we
Alsnog alwetend

De plaats van verdriet
Op het hoofdkussen misschien
Verborg, jammer

Te laat voor de les
Blandijnbergzweet siert de rug
Even rust, dan gaan
Robbe Van Haesendonck
Blad in nat in glas
Als thee zo heet als zon was
Schittert het dampje

De lijn is nooit te laat
Gaat een mens dan toch te voet
Zou je er al zijn

Anaïs Dekeyser

Niets in de koelkast
Kan mijn honger doen stillen
Naar echte liefde

Strand van Oostende
Waar de meeuw agressief is
En de mens ontspant

Weest mild voor jezelf
Het leven is als Tipp-Ex
Fouten maken moet

Sophia Gevaert

Een logische Haiku

$(\forall x)$	Voor alle x'en
$P_x \supset Q_x$	P_x impliceert Q_x
$Q_x \& R_a$	Q_a en R_a

Zara Lobst

Zeven jaren lang
Heeft zij zich dicht gesloten
Nu klopt de lente

Vogelgeluiden
Een beetje de Japanse
Techno der natuur

Milan Pouillart

Het zoet en het zout
Waar 't Schelde uitmond in zee
Kussen ze elkaar





Alec D'Hondt



