

de Filosoof

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht - Nummer 84

dr. Sjoerd van Tuinen
Continental philosophy as
community

prof. dr. Frank Hindriks
Knus of beklemmend? De
voor- en nadelen van leven
in een community

prof. dr. Ingrid Robeyns
The university as
community, what
does that mean?

Yael van der Wouden
Literature and Community and
the Rise of the Modern Novel

THEMA Gemeenschap





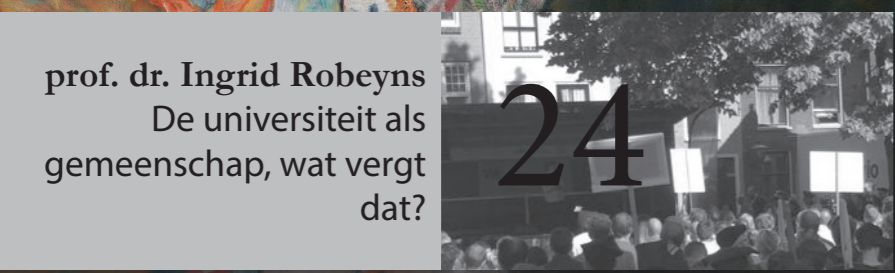
dr. Sjoerd van Tuinen
Continental filosofie als
gemeenschap

6



prof. dr. Frank Hindriks
Knus of beklemmend? De
voor- en nadelen van leven
in een gemeenschap

20



prof. dr. Ingrid Robeyns
De universiteit als
gemeenschap, wat vergt
dat?

24



Yael van der Wouden
Literature and Community
and the Rise of the Modern
Novel

30



- 3 Editorial
- 4 Column
- 12 Afgestudeerd
- 14 Esthetisch
- 18 FUF
- 24 Actualiteiten



Colofon

De Filosoof is een
periodieke uitgave van de
Faculteitsvereniging van
Utrechtse Filosofiestudenten
voor het departement Filosofie
en Religiewetenschap van de
Universiteit Utrecht

HOOFDREDACTIE
Herman van Delft

EINDREDACTIE
Herman van Delft
Menso Rappoldt
Daniël van Rie
Thierry Orth
Jeroen Verkade
Danique Luttikhuisen
Joshua Vissers

REDACTIE
Herman van Delft
Menso Rappoldt
Daniël van Rie
Thierry van Orth
Jeroen Verkade
Danique Luttikhuisen
Joshua Vissers

VORMGEVING
Willemijn Debets

OPLAGE
500

ADRES
Janskerkhof 13A,
3512 BL Utrecht

E-MAIL
redactie.filosoof@gmail.com

WEBSITE
<http://fufexpluribusunum.nl/links/de-filosoof/>

FACEBOOK
<https://www.facebook.com/defilosoof.uu/>

KOPIJ

De redactie behoudt zich het
recht artikelen te wijzigen of in
te korten.

COPYRIGHT

De redactie streeft ernaar
copyright te respecteren,
mocht er toch inbreuk
plaatsvinden, dan verzoeken
wij dat u contact met ons op
neemt.

Beste filosofen,

Ziehier het nieuwe nummer van
De Filosoof, met als thema de
gemeenschap. Zonder tot clichés
te willen vervallen, kunnen we
stellen dat een jaar coronacrisis
het belang van gemeenschap heeft
getoond. Omdat de oude manieren
van gemeenschapszin onmogelijk
werden, zijn nieuwe vormen van
gemeenschapszin ontstaan. Een
goed moment, aldus de redactie, om stil te staan bij een filosofische reflectie
op het begrip ‘gemeenschap’.

Een terugkerend motief in dit nummer is de vormgevende kracht
van de gemeenschap in de wijze waarop wij ons tot de wereld en tot onszelf
verhouden. Ingrid Robeyns pleit ervoor om de universiteit als gemeenschap
te zien. Zoals iedere gemeenschap dat heeft, heeft ook de universiteit tijd
en aandacht nodig om te gedijen. Dit zijn, zoals bekend, zaken die onder
druk staan anno 2021. Het artikel van Yael van der Wouden draait om de
constitutieve rol van de moderne roman in het zelfbegrip van de burger in
de natiestaat. Tegelijkertijd toont Van der Wouden hoe het zelfbeeld van de
burger voortkomt uit de natiestaat als gemeenschapsvorm.

In een polemisch interview geeft Sjoerd van Tuinen zijn visie
op het onderscheid tussen de analytische en continentale filosofie. Van
Tuinen kenschetst de continentale filosofie als een gemeenschap, en laat
zien hoe zij zich tot de analytische gemeenschap verhoudt. Frank Hindriks
schrijft enerzijds over het gevoel van geborgenheid in gemeenschappen.
Anderzijds laat Hindriks zien dat de gemeenschap ook beperkend kan
werken in de zelfontplooiing en ontwikkeling van het kritische individu—
een noodzakelijk element van iedere liberale samenleving. Ten slotte zet
Clint Verdonschot vraagtekens bij de idee van een esthetische gemeenschap.
Er bestaat geen coherente gemeenschap die regels voorschrijft voor een
goed esthetisch oordeel, aldus Verdonschot. Lees deze artikelen en meer
in De Filosoof.

Zoals altijd zijn wij benieuwd naar reacties en bijdragen van onze lezers.

Neem vooral contact met ons op via redactie.filosoof@gmail.com.

Veel leesplezier!

HERMAN VAN DELFT



Oordelen zonder te kwetsen

De mens vormt gemeenschappen, gemeenschappen vormen de mens. In mijn ogen heeft het begrip ‘gemeenschap’ een sterke connotatie met zowel identiteit als twist. De gemeenschap waartoe iemand zich rekent, vormt niet alleen *hem*—de gemeenschap is daarentegen ook vaak een belangrijk onderdeel van *zijn* zelfbeeld en identiteit. Een klassiek voorbeeld is de religieuze gemeenschap, die enerzijds invloed uitoefent *op* het individu, maar waarmee anderzijds het individu *zichzelf* definieert. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat een veroordeling van een gemeenschap als een persoonlijke veroordeling kan voelen voor het individu.

Ik heb dit zelf vaak ervaren. Ik heb mij vaak negatief en veroordelend uitgesproken over religieuze gemeenschappen, en werd meer dan eens verrast door een heftige reactie van mijn gesprekspartner, die zich persoonlijk aangevallen voelde. In eerste instantie bevreemde dit mij: ik had immers slechts uiting gegeven aan mijn *mening* over een religieuze gemeenschap. Waarom zou iemand dit opvatten als een oordeel over zijn persoon?

Op een zonnige herfst dag ging een gesprek op het terras over precies dit onderwerp. Is het mogelijk om een gemeenschap te veroordelen zonder tegelijkertijd de individuen van de gemeenschap te veroordelen? “Ja, dat kan,” was mijn mening. Toen mij echter werd gevraagd deze mening te onderbouwen, schoot

ik tekort. Een vriend beargumenteerde het tegenovergestelde. “Een negatief oordeel over een gemeenschap betekent ook een algemene veroordeling van leden van die gemeenschap, want een gemeenschap is slechts en uitputtelijk gevormd door haar leden.” Ik kon toen geen weerwoord bedenken—maar koppig als ik ben, veranderde mijn mening niet.

Als mij nu opnieuw gevraagd zou worden mijn mening te verdedigen zou ik het volgende zeggen: Een negatief oordeel over iets of iemand is een zaak van verantwoordelijkheid. Een religieuze gemeenschap veroordelen, betekent haar verantwoordelijk houden voor iets kwalijks. Maar deze verantwoordelijkheid slaat niet automatisch terug op de afzonderlijke individuen die de gemeenschap constitueren. Gemeenschappen zijn namelijk vrijwel nooit uniform. Binnen een enkel kerkgenootschap zijn vaak uiteenlopende geloofsopvattingen te vinden, om maar niet te spreken over de verschillen binnen een *hele* geloofsgemeenschap. Een katholiek persoon zonder aversie jegens anticonceptie kun je niet verantwoordelijk stellen voor het ‘anti-anticonceptie-sentiment’ binnen het katholicisme. Kortom, een negatief oordeel over een gemeenschap impliceert geen negatief oordeel over individuele leden van die gemeenschap.

Maar wat betekent dit voor mijn ervaringen met mensen die mijn veroordeling van een gemeenschap persoonlijk opvatten?

Begrijpen ze mij verkeerd? Ik denk van niet. Er is zeker sprake van een communicatiefout, maar de fout lag bij mij—niet bij mijn gesprekspartner. Formeel gezien mag het wel zo zijn dat een negatief oordeel over een gemeenschap geen negatief oordeel over haar individuele leden impliceert; in de praktijk gaat dat echter niet op. Over het algemeen denkt men dat de implicatie *wel* op gaat, en vaak wordt dat ook zo bedoeld. Achter een uiting als: “Ik heb niets tegen moslims, alleen iets tegen de islam” schuilt soms een impliciete, afwijzende opvatting jegens moslims—zelfs als het tegenovergestelde wordt beweerd. Omdat dit soort impliciete betekenis in gewoon taalgebruik wordt gekoppeld aan dergelijke uitspraken, zou ik niet verbaasd moeten zijn dat mijn woorden zo worden begrepen. Het is aan mij de taak dit te

voorkomen. De vraag is dan: hoe moet ik mijn oordeel over een gemeenschap formuleren, wanneer ik haar niet richt op de individuele leden van die gemeenschap?

Mijn oplossing is als volgt: in plaats van te zeggen “ik ben geen voorstander van gemeenschap X, want Y” zeg ik “ik ben geen voorstander van Y zoals dat gebeurt in gemeenschap X”. Zo zou ik kunnen zeggen: ik vind het verkeerd wanneer dieren onverdoofd ritueel geslacht worden, zoals dat gebeurt in het jodendom en de islam. Mijn ervaring is dat ik op deze manier minder snel onbedoeld iemand kwets, terwijl ik nog steeds dezelfde boodschap overbreng.

Jeroen Verkade is student filosofie aan de Universiteit Utrecht, en daarnaast lid van de Faculteitsvereniging voor Utrechtse Filosofen.

Continental filosofie als gemeenschap

Een interview met dr. Sjoerd van Tuinen

Sinds de twintigste eeuw wordt de academische filosofie geïnclassificeerd in twee, ogenschijnlijk tegengestelde kampen: de analytische filosofie en de continentale filosofie. Met regelmaat zorgt de tegenstelling analytisch-continentaal voor groteske simplificaties van ‘het tegengestelde kamp’, soms ontrooft met het predikaat ‘non-filosofie’. In dit interview geeft **Sjoerd van Tuinen** een karakterisering van de continentaal-filosofische gemeenschap, en worden enkele vooroordelen over de continentale filosofie ontkracht.

Binnen de academische filosofie bestaat een onderscheid tussen de analytische en continentale filosofie. Kan er, volgens u, gesproken worden van twee onderscheiden filosofische gemeenschappen? Rekent u zich bovendien tot een van die gemeenschappen, en zo ja, waarom?

Samuel Coleridge stelde ooit: “Every man is born an Aristotelian or a Platonist. [...] They are the two classes of

men, beside which it is next to impossible to conceive a third.” Soms heb ik de indruk dat ook de afgrond tussen de continentale en de analytische wijsbegeerte zo oud is als de filosofie zelf. De tradities lijken wel van verschillende planeten te komen, de

continentale variant van de aarde, de analytische van een denkbeeldige satelliet.

Toch begint het vijandige construct ‘continentale filosofie’ zich pas vanaf eind negentiende eeuw af te tekenen, gemotiveerd door de Engelse behoefte aan een eigen filoso-

“Every man is born an Aristotelian or a Platonist.”

fische methode. Dit gebeurt in de eerste plaats in de vorm van een afrekening met de erfenis van het uit Duitsland geïmporteerde idealisme. Je kunt denken aan Bertrand Russells weinig begripvolle houding ten opzichte van Henri Bergson, of de polemieken van Rudolf Carnap tegen Martin Heidegger. Daarnaast speelt de associatie tussen continentalen enerzijds, en ‘het oude Europa’ en de connotatie van ‘achterhaald-zijn’ anderzijds mee. Wie zich vandaag de dag ‘continentaal’ noemt, is per definitie een dialecticus: hij of zij draagt die naam al dan niet bewust als geuzennaam, dat wil zeggen, als negatie van de negatie.

Ik beschouw mijzelf als volbloed continentaal filosoof, maar ‘continentaal’ heeft voor mij geen filosofische maar een louter institutionele betekenis. Evenmin als het begrip ‘continentaal’ een methode impliceert, is de geschiedenis van de tegenstelling analytisch-continentaal een filosofische. Waar zou zij immers op teruggaan? Zelfs Kants onderscheid tussen ‘analytiek’ en ‘dialectiek’ volstaat niet: de ‘analytische

Kant’ is niet dezelfde als de ‘postkantiaanse Kant’. Het enige wat continentale en analytische filosofie delen, is een institutionele geschiedenis. Natuurlijk is dat steeds minder het geval: analytische filosofen hebben al decennialang de vrije hand in onze steeds exclusievere en geïsoleerde universitaire filosofiedepartementen, zich spiegelend aan de voortschrijdende specialisering en

“Wie zich vandaag de dag ‘continentaal’ noemt, is per definitie een dialecticus.”

‘professionalisering’ van de wetenschappen, waarvoor analytici overigens ook medeplichtig zijn. Nergens anders wordt zo vertrouwensvol gesproken over het bestaansrecht van de filosofie of, zoals zij het noemen, *the profession*. Op haar

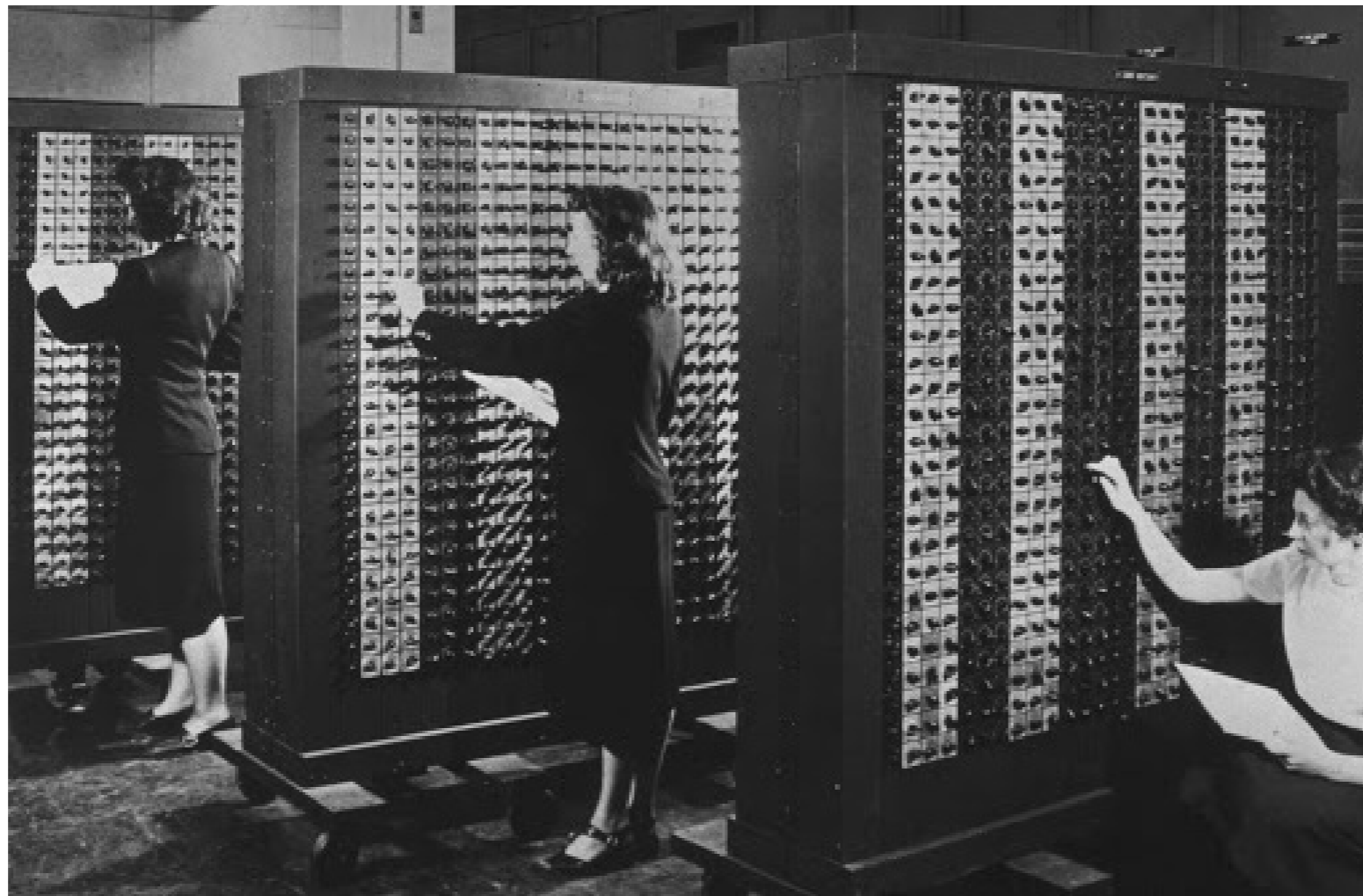
beurt is de academische continentale filosofie grotendeels uitgeweken naar menswetenschappen, zoals comparatieve literatuur en mediastudies. Niettemin is zij in de publieke ruimte, net als voorheen, dominant.

Voor de duidelijkheid: ik zie geen reden waarom analytische en continentale filosofen geen faculteit kunnen delen, en met filosofie heeft zo’n tweedeling niets te maken. In de praktijk zijn het echter de analytici die daar anders over denken. Ik zie de analytische filosofie daarom in de eerste plaats als een soort antifilosofie: een zelfgenoegzame en exclusieve bubbel, gefaciliteerd door *journals* over louter hypothetische problemen, gekenmerkt door een zeer beperkt aantal argumentatievormen. Eerder heb ik al een poging gedaan tot een continentaal geïnspireerde, institutionele kritiek.¹

Wellicht laat deze zich het best illustreren met het volgende citaat uit een lezing over cybernetica van Theodor W. Adorno uit de jaren 1960:

Der menschenwürdige Sinn des Computers wäre es, das Denken der Lebendigen so sehr zu entlasten, dass es Freiheit gewinnt zu dem nicht schon impliziten Wissen. Stattdessen, und das ist ein einigermaßen beängstigendes Phänomen, möchten viele die sich heute mit Philosophie befassen, so weit sie es nur vermögen, sich selber an die Computer anpassen, oder man sagt vielleicht richtiger, sich den Computern gleichschalten.²

Als dialecticus constateerde Adorno hoe de ‘systematische rede’, traditioneel het domein van het Duitse idealisme en haar nazaten, steeds meer het onderspit moest delven ten opzichte van het ‘verstand’, dat volstaat met programmeerbare algemeenheden. Uit deze strijd der faculteiten volgt meteen ook de uitdaging die menig continentaal filosoof heeft opgepakt: ‘How to think after the end of philosophy and the reification of the academic disciplines, or to perceive after the wholesale transformation of reality into images and commonplaces?’³



Uit analytische hoek wordt continentaal filosofie vaak gekarakteriseerd als geschiedenis van de filosofie die zelf weinig nieuws inbrengt als filosofische stroming. Wat vindt u van deze karakterisering?

Daar ben ik het hardvochtig mee oneens. Continentale filosofie is springlevend op kunstacademies en ook bij vrijwel alle andere geesteswetenschappen. Afgezien van de

post-Heideggeriaanse techniekfilosofie, waar Nederland een unieke mondiale positie inneemt, kun je denken aan de invloed van iemand als Foucault op *postcolonial theory* en *genderstudies*. Meer hedendaags is de invloed van Latour op de actor-netwerkteorie van de sociale wetenschappen eveneens onmiskenbaar. Zonder fenomenologie, kritische theorie en (post)structuralisme zou het huidige ‘theorielandschap’ in vrijwel alle alfa- en gamma-

wetenschappen er heel anders uit zijn. Bovendien hebben de wetenschappen, op hun beurt, allerlei transdisciplinaire vernieuwingen teweeggebracht in de continentale filosofie. Alleen mensen met een extreme, analytische blikvernauwing—en daar hebben we er op Nederlandse filosofiedepartementen heel veel van—kunnen dit over het hoofd zien.

Volgens een stereotypering van analytische filosofie zou zij zich vasthechten aan de exacte wetenschappen. De band met kunst en literatuur lijkt daarmee verloren. Zou contact met continentale collega’s deze band kunnen verbeteren?

Een interessante suggestie is dat de continentale filosofie de analytische filosofie ervan kan weerhouden om zich als zelfingekeerde wetenschap onder andere wetenschappen te organiseren. Die inschatting lijkt mij correct, maar mist oprechtheid. Is de analytische filosofie eenmaal op het droge, dan kan de nostalgie naar de wilde jaren van de filosofie beginnen. Alles wat controversieel was, wordt nu geneutraliseerd op het vormeloze podium van het wetenschappelijk bedrijf: *analytical existentialism*, *analytical marxism*, *the analytical Nietzsche*. Deze ontwikkelingen bevestigen tevens mijn vermoeden dat de academische hegemonie van de analytische filosofie vooral een institutionele bestaansgrond heeft, namelijk een die fundamentele vragen

alleen in hun meest tijdloze vorm verdraagt: ‘Wat is de status van logica?’, ‘Wat te doen met wetenschappelijke ontwikkelingen?’, ‘Moet je als filosoof helder zijn?’.

“D]e dialecticus wil leren zeggen wat hij bedoelt, de analyticus wil slechts bedoelen wat hij zegt.”

Continentale filosofie wordt vaak verweten onzorgvuldig om te gaan met de vragen die je noemt.

De analytische filosofie laat zich voorstaan op ondubbelzinnig taalgebruik. Een continentaal heeft ooit gekscherend opgemerkt dat de analytische filosofie alleen in Engeland kon ontstaan, omdat het Engels zo’n verwarde taal is vergeleken met het heldere Frans en Duits. De analytische filosofie positioneert zichzelf met een nadrukkelijk verlangen naar helderheid, en keert zich tegen enige vorm van obscurantisme of redundantie.

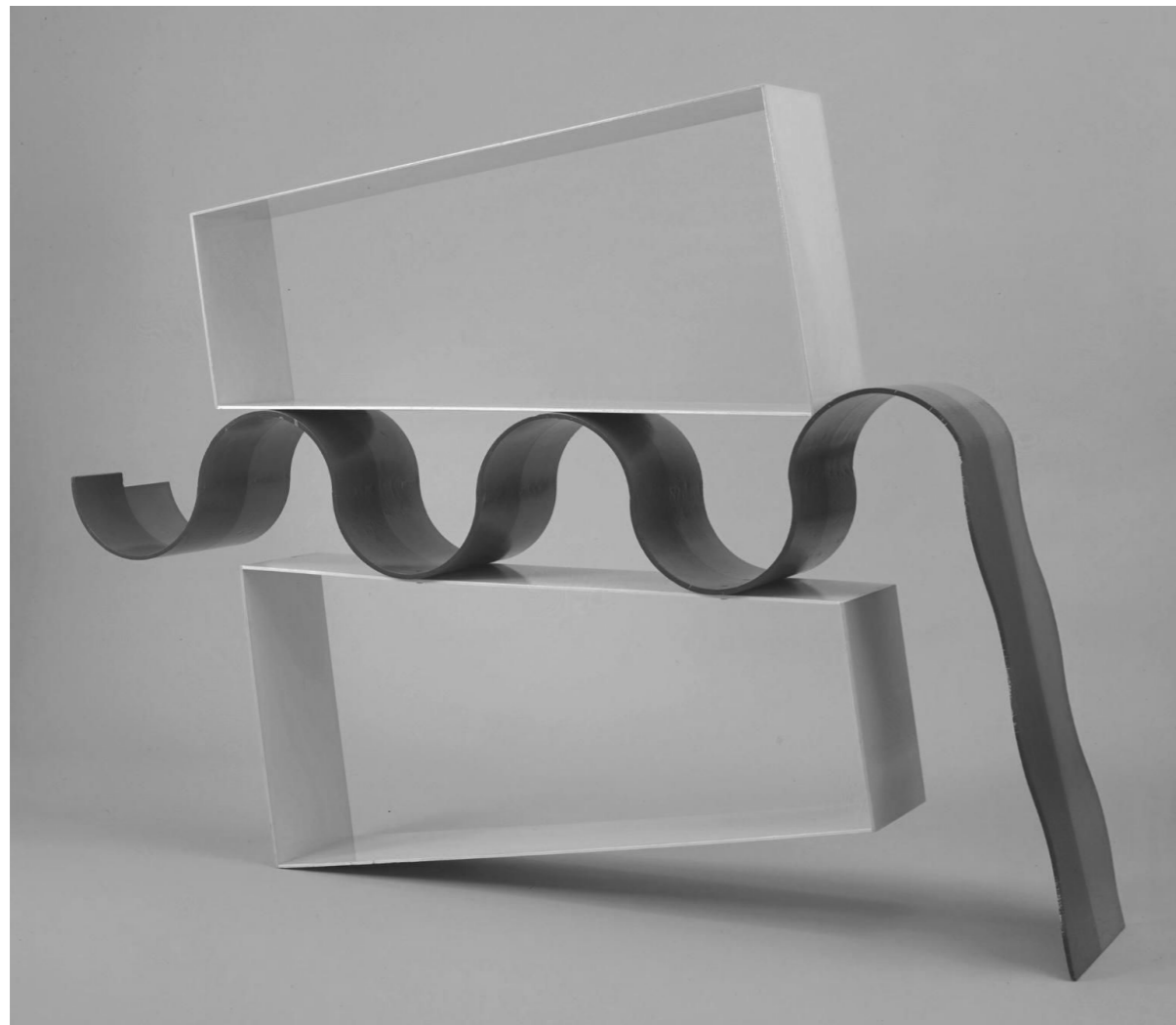
Maar met Marx zouden we ook kunnen stellen: de analytische filosofie is als de kritiek van de religie, die de verwerkelijking van wat er echt toe doet, de filosofie, blokkeert.

De rol van intuïtie in de continentale filosofie zou blijk geven van losgezongenheid en esoterie. Bij Fichte vinden we de intellectuele intuïtie (vandaag opnieuw opgepakt in het continentale rationalisme), bij Schelling de esthetische

(belangrijk voor de ontwikkeling van de romantiek tot en met Heidegger en Adorno). Voor Bergson en Deleuze is de intuïtie de methode van een empiristische metafysica. Steeds gaat het daarbij allerm minst om een esoterisch gevoel als kennisbron, maar juist om een kennishandeling, waarin subject en object, vorm en inhoud, kennis en realiteit tegelijkertijd worden geproduceerd. Expliciete concepten vormen een integraal onderdeel van een per definitie

impliciete praktijk. Het is dus niet de abstracte representatie maar de concrete intuïtie die onze concepten laat resoneren met de wereld waarvan zij een uitdrukking zijn en zo vernieuwing en samenhang in het denken mogelijk maakt.

De helderheid waar de analyticus zo aan hecht wekt daarentegen een pedante indruk. Argumenten worden gezuiverd van elke achtergrondruis in een hypertransparante metataal,



“Swing Low” van David Annesley

die vervolgens als model van universele begrijpelijkheid moet fungeren—en zo elke mogelijkheid van gedeelde zingeving blokkeert. De continentale opvatting van betekenis bevat daarentegen een weerbarstig verzet tegen de morele illusie van *straight talk*, dat wil zeggen, tegen het gebrek aan vorm. Of nog maar eens in kantiaanse termen: de dialectus wil leren zeggen wat hij bedoelt, de analyticus wil slechts bedoelen wat hij zegt. De eerste weet dat de veruitwendiging van betekenis een oneindig proces is, de laatste plaatst de onmiddellijke fixatie van het denken in de objectieve taal voorop. Deinst de continentale filosofie niet terug voor een alliantie met de poëzie, het analytische project is een soort *fracking* van betekenis, die de taal volledig ondergeschikt maakt aan het eigen *sense of entitlement*.



Sjoerd van Tuinen is als docent filosofie verbonden aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Daarnaast is hij mede-oprichter van het Erasmus Institute for Public Knowledge (EIPK) en werkzaam bij verschillende tijdschriften, zoals De Uil van Minerva. Zijn filosofische passie ligt bij de continentale filosofie.

Noten

- 1 Sjoerd van Tuinen, ‘De analytische filosoof, in zijn verband gerukt’, een polemiëk met F.A. Muller verschenen in een speciale uitgave rond de vraag naar de actualiteit van de tegenstelling tussen analytische en continentale wijsbegeerte van *De Uil van Minerva* 33 (3), 2020, 196-208.
- 2 <https://www.youtube.com/watch?app=desktops&v=ytONjxp0z2M&feature=youtu.be>
- 3 Fredric Jameson, *The Benjamin Files*, p. 28.

Het ‘Eurekamoment’

Filosofen en de praktische uitvoering van een baan, dat gaat helaas niet altijd goed samen, schrijft **Joris Graff**. Zelfs met een dubbele master heeft hij moeite zijn filosofische training te doen gelden in een niet-academische carrière. Het zou allicht mooi zijn als de abstracte ideeën uit de filosofie meer konden inspireren tot concrete uitvoering in de politiek of een bedrijf. Maar misschien moeten filosofen die werk zoeken de werkelijkheid tegemoet komen met een meer praktische instelling.

Ik weet niet of dit ook voor andere mensen geldt of dat er iets fundamenteel mis is met mijn bestaan, maar soms publiceert De Speld een stukje waardoor ik me persoonlijk voel aangevallen. Recentelijk stuitte ik op een ouder artikel met de titel Man te veel gestudeerd voor normale baan, te weinig voor academische carrière.¹ Nu moet ik zeggen dat ik tot op heden niet geprobeerd heb een academische carrière aan te vangen, maar de alinea over de ongeschiktheid voor een normale baan kwam hard aan: “Natuurlijk is het ontzettend knap dat hij precies weet te analyseren wat er allemaal mis is met deze samenleving,” aldus een manager bij een representatief bedrijf in een willekeurige sector. “Maar – en dat is de crux – dit bedrijf is onderdeel van diezelfde samenleving. Aan wat Foucault zou zeggen over onze werkwijze hebben we niet zoveel.”

Toen ik na vijf jaar

nadenken over de bouwstenen van de wiskunde en de aard van het bewustzijn eindelijk MA in de filosofie was, leek het me een goed streven om het kritisch denkvermogen dat de brochure op de RUG-website me had beloofd, toe te passen op maatschappelijke vraagstukken. Helaas weigerden deze vraagstukken zich eenvoudig aan mijn opgedane kennis te conformeren. Hoewel ik vermoedde dat er ergens een link was tussen de ontwikkeling van nieuwe kunstmatige intelligentie en debatten binnen de filosofie van de geest, kon ik niet meteen mijn vinger leggen op het nut voor de samenleving van meer begrip van het Chinese-kamer-experiment.

De logische oplossing was om me meer in daadwerkelijke kunstmatige intelligentie te verdiepen; de meest voor de hand liggende methode daarvoor leek me om kunstmatige intelligentie te gaan studeren. Nu dat er ook

op zit, blijft het probleem zich echter voordoen. Niet alleen omdat huidige KI-systemen dusdanig dom lijken te zijn dat alle filosofische gedachte-experimenten over intelligente robots voorlopig niet erg relevant

“Het is niet bemoedigend dat Archimedes’ ingeving in de Monty-Python-sketch alleen succesvol is tegenover de andere filosofen, die nog minder praktisch zijn ingesteld.”

lijken. Maar ook omdat het moeilijk is om de filosofische vragen die wel relevant zijn – bijvoorbeeld over de ethische aspecten van zelflerende algoritmes – in de praktijk te

brennen.

Tussen de filosofische werkelijkheid waarin concepten netjes zijn afgebakend en de dorsvloer van het bedrijfs- en overheidswezen zitten verschillende treden van afnemende abstractie. Zelfs wanneer je je IT-systemen ethischer wil inrichten, kun je niet tegelijk de ethiek zelf ter discussie stellen. Werkgevers die daadwerkelijk invloed hebben op de levens van normale mensen – bedrijven en de overheid – zoeken uiteindelijk vooral iemand die een probleem oplost, niet iemand die blijft vragen “maar wat zijn eigenlijk de voorwaarden om van een oplossing te kunnen spreken?” Mijn hoop dat een KI-master op mijn cv alleen genoeg zou zijn om in de praktijk aan de slag te kunnen, blijkt nogal naïef. “We denken dat je beter op je plek zou zijn bij een werkgever waar je meer kan nadenken” kreeg ik herhaaldelijk te horen van de KI-gerichte bedrijven waarvoor ik solliciteerde.

Die plek, neem ik aan, is dan toch de academische wereld. Maar hoezeer staan de diep gespecialiseerde journals en conferenties die daar de belangrijkste output vormen in contact met maatschappelijke problemen? Het is moeilijk om niet te verlangen naar tijden waarin filosofen tevens betrokken waren bij politieke vraagstukken, of vice versa. Aristoteles die Alexander de Grote zijn

belangrijkste kennis bijbracht. Madison en Hamilton die tussen de oprichting van de Verenigde Staten door de Federalist Papers schreven. Maar de radertjes van het maatschappelijke systeem zijn zo ver uiteen gedreven dat het een bovenmenselijke inspanning zou kosten om tegelijkertijd de abstracte vragen en de concrete toepassing te beheersen. Knowing that is geen garantie voor knowing how, om met Gilbert Ryle te spreken.

Soms moet ik denken aan de filosofische voetbalwedstrijd van Monty Python.² In die sketch neemt het Griekse elftal (Aristoteles, Socrates, Plato, etc.) het op tegen het Duitse (Kant, Hegel, Schopenhauer...). Negentig minuten lang lopen de spelers peinzend over het veld zonder de bal aan te raken. Helemaal aan het eind heeft Archimedes een ingeving en roept “Eureka!,” waarna de Grieken de bal beginnen over te spelen. Socrates scoort en de Duitsers, ondanks protest dat de werkelijkheid alleen in voorstellingen bestaat, verliezen.

Ik droom van het eurekamoment waarin alle filosofische overwegingen zich ineens op de bal richten. Dat ethische of metafysische debatten in een flits van verlichting ineens direct en onomstotelijk laten zien welke algoritmes de gemeente Krimpenerwaard wel en niet moet toepassen om uitkeringsfraude te voorspellen. Maar het is niet

bemoedigend dat Archimedes’ ingeving in de Monty-Python-sketch alleen succesvol is tegenover de andere filosofen, die nog minder praktisch zijn ingesteld.

Het is vreemd, maar het lijkt erop dat de meeste mensen ook zonder filosofische input weten waar ze mee bezig zijn. Wat nodig is om als filosoof aan de slag te kunnen, is nederigheid, de nederigheid om te accepteren dat wat je geleerd hebt als het meest fundamentele te beschouwen, er vaak niet heel erg toe doet. Jezelf herkennen in een Speld-artikel biedt soms meer inzicht dan diep nadenken over je rol in de samenleving.

Noten

- 1 Maalderink, Jos en Matthijs van Rump (2019), “Man te veel gestudeerd voor normale baan, te weinig voor academische carrière.” Zie <https://speld.nl/>
- 2 https://www.youtube.com/watch?v=LfduUFF_i1A

Joris Graff heeft een MA filosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen en een MSc kunstmatige intelligentie aan de Universiteit Utrecht. Hij schreef eerder onder andere voor het Utrechtse universiteitsblad DUB, academisch weblog De Fusie en filosofisch weblog Bij Nader Inzien. Momenteel werkt hij als freelance editor en breekt hij zich het hoofd over manieren om kunstmatige intelligentie uit te oefenen op een filosofisch verantwoorde manier.

Bestaat er een esthetische gemeenschap?

‘Er bestaat geen esthetische gemeenschap’, beargumenteert dr. **Clint Verdonschot** in dit artikel. Omdat gedeelde normen essentieel zijn voor het bestaan van gemeenschappelijke oordeelsvorming, moet de esthetische gemeenschap ook worden gereguleerd door normen die voorschrijven wat een correct esthetisch oordeel is. Maar, stelt de auteur, zulke normen bestaan niet.

Normen reguleren praktijken. Een norm is daarom per definitie gemeenschappelijk: als iets goed of fout is, dan komt dat door een gemeenschappelijke praktijk. Esthetische normen zijn dan de normen die deze praktijk op esthetische wijze reguleren. Alle normen zijn de normen van een gemeenschap, dus zijn esthetische normen ook de normen van een gemeenschap. Een esthetische gemeenschap, misschien?

De esthetische gemeenschap is meer dan de verzameling subjecten binnen een gedeelde kunstpraktijk. Zij is niet het artistieke spiegelbeeld van, bijvoorbeeld, de wielwereld. Wanneer



Clint Verdonschot

een wielcommentator oordeelt over de ongeschoren benen van Peter Sagan, dan hanteert hij normen die het correcte handelen binnen de wielwereld voorschrijven—

zoals het scheren van je benen met enige regelmaat. Als een criticus oordeelt over een werk, schrijft hij niet voor wat de maker anders had moeten doen—tenzij de maker het vak gewoon niet goed verstaat.

Hetzelfde geldt, volgens mij, voor de meeste museumbezoekers, collega-makers, conservators, et cetera. Studenten van het esthetisch oordeel doen zich er goed aan te realiseren hoe weinig tijd men besteedt aan het ‘evalueren’ van een werk, het toekennen van een waarde eraan, en hoeveel tijd we daarentegen nemen voor het begrijpen van een werk.

Geen van deze mensen schrijft



esthetische normen voor aan personen binnen de esthetische praktijk, zoals wielersfans dat wel doen aan wielrenners. Geen van de estheten is dus onderdeel van wat de esthetische gemeenschap zou moeten zijn. Tijd om onze voorlopige definitie van ‘esthetische gemeenschap’ te herzien? Of juist reden om te overwegen dat er misschien wel helemaal geen esthetische gemeenschap bestaat? Ik neig naar het laatste, al is het maar omdat er dan geen vreemde

verschillen gaan ontstaan tussen de definitie van een esthetische gemeenschap en een andere gemeenschap zoals de wielwereld. Maar deze

“Als een criticus oordeelt over een werk, schrijft hij niet voor wat de maker anders had moeten doen”

optie leidt wel tot een aantal vreemde conclusies, die ik hieronder wil aanstippen.

Wanneer er geen esthetische gemeenschap bestaat, dan is er strikt genomen ook niet zoiets als een esthetische praktijk. Dit zal sommige (analytische) esthetici bedroeven, in ieder geval zij die gecharmeerd zijn van zogenaamde ‘institutionele definities’ van kunst: als we niet kunnen spreken van een esthetische praktijk, dan kan een werk ook geen esthetisch object genoemd worden op basis van zo’n institutionele garantie. Anders gezegd: institutionele definities



Portret van Ludwig Wittgenstein

kunnen geen definities van het esthetische zijn.

Indien er geen esthetische praktijk is, dan zijn er ook geen deelnemers aan die praktijk. Dan bestaan ‘kunstenaars’ dus ook niet. Dat zal dan weer goed nieuws zijn voor de mensen die zichzelf in recente jaren ‘maker’ in plaats van ‘kunstenaar’ zijn gaan noemen: de beslissing wie subsidie krijgt voor een project valt niet esthetisch te rechtvaardigen, maar is zuiver politiek. De vraag wie in de grote schouwburg mag optreden, reflecteert vooral een historisch toevallige ontwikkeling van

een clubje fans van één bepaalde vorm van theater. Een clubje, overigens, waar verrassend weinig mensen uit Kanaleneiland toebehoren. Maar het verrassendste nieuws betreft het esthetisch oordeel en de esthetische ervaring: als

“Wanneer er geen esthetische gemeenschap bestaat, dan is er strikt genomen ook niet zoiets als een esthetische praktijk.”

er geen esthetische praktijk is, dan zijn er ook geen esthetische normen. Dan wordt esthetisch oordelen onmogelijk, en de esthetische ervaring een raadselachtig fenomeen — wat gebeurt hier dan in vredesnaam?

Beide conclusies gaan op. Esthetisch oordelen is onmogelijk, omdat een oordeel waarin een esthetische norm wordt gebruikt, faalt qua esthetisch oordeel: zo’n esthetische norm bestaat immers niet. Het is natuurlijk mogelijk om te zeggen dat een bepaald object moet voldoen aan deze of gene norm—dat

de maker van dat object dit of dat zus of zo moet doen—, maar zo’n oordeel zou niet esthetisch zijn. Zo’n oordeel is gewoon praktisch.

Daarnaast is het natuurlijk mogelijk om esthetisch gegrepen te worden door een bepaald object. Maar als je het idee serieus wil nemen dat je ervan in de greep bent, erdoor in vervoering gebracht bent of erdoor overweldigd bent, dan ben je verplicht te concluderen dat het object jou een pre- of oversubjectieve ervaring bezorgd. Dat wil zeggen: een ervaring van

jezelf en het object voorbij je zelfbegrip als een praktisch handelend wezen, en daarmee dus een ervaring waarover een dergelijk subject per definitie niet kan oordelen.

Ter conclusie zou je kunnen stellen dat we in esthetische ervaringen de wereld als niet-normatief ervaren. Wie kent er niet de gewaarwording dat alles klopt, dat alles ‘aan dit moment’ juist is? Je hoeft je dan alleen af te vragen, wanneer alles werkelijk klopt, in relatie tot welke norm dat is. Op dat moment komen we, denk ik, snel tot de conclusie

dat het niet zozeer het geval is dat alles juist is, maar dat onze praktische instelling, de vraag of iets juist is, is weggefallen. Dat betekent echter niet dat esthetische ervaringen slechts ‘opmerkelijke randfenomenen’ zijn in het leven van een praktisch subject. Integendeel. Wittgenstein, in een van zijn meer romantische aforismen, schreef ooit: “*Thoughts that are at peace. That’s what someone who philosophizes yearns for*”¹ (Culture & Value, 43e).

Noten

1 Wittgenstein, Ludwig, *Culture & Value*, 43e.

Een gezelschap van kluzenaars

De secretaris van de FUF, **Louise Elgersma**, brengt verslag uit van het reilen en zeilen van de studievereniging.

Mensen maken hun leven lang deel uit van verschillende groepen: de familie, de schoolklas, het voetbalteam en de vriendengroep. Soms vrijwillig, soms toevallig, soms verplicht. Zulke groepen bestaan omdat mensen iets gemeen hebben met elkaar, of omdat ze – op welke manier dan ook – samenkomen en dingen beleven.

De FUF is geen uitzondering: wij zijn, min of meer, een grote groep filosofiefanaten die een geschiedenis, cultuur en belevingswereld delen. De FUF heeft een fijne geborgenheid gecultiveerd: er is een streven naar gezelligheid, begrip voor elkaar, openheid en een gepaste hoeveelheid ondeugd.

Het leven is voor iedereen het afgelopen jaar echter flink opgeschud. We staan tegenover een crisis op

wereldschaal die we samen moeten oplossen, precies door niet samen te komen. Samen zijn zonder samen te komen is ogenschijnlijk een eitje in de tijd van het wereldwijde web. Toch valt het ons allemaal zwaar. Zo ook onze hechte vereniging. Hier ben ik, ongetwijfeld niet als enige, onrustig van geworden. Wat is het punt van een vereniging waar de spontaniteit en de alledaagse gezelligheid volledig via webcams en WhatsApp-berichtjes moet gaan? Daar heeft toch bijna niemand behoefte aan?

De zorgen zijn niet ongegrond: veel leden hebben aangegeven dat ze online evenementen niet fijn vinden. Het kan soms meer energie kosten dan het oplevert om tegen je computer aan te kletsen. Er zijn maar beperkte dingen mogelijk online en

het is bijzonder zuur om je laptop dicht te doen en opeens geconfronteerd te worden met die overweldigende leegte van je kamer.

Men spreekt dan liever op kleine schaal fysiek af: met hun partner, familie, huisgenoten of hechtste vrienden. Veel bestaande leden raken zo een beetje geïsoleerd van de (inmiddels te grote) FUF en nieuwe leden krijgen weinig tot geen kans om de sfeer te proeven. Jammer, maar ook begrijpelijk. Mijn mooiste FUF-herinneringen vinden allemaal plaats in het hok, op feestjes, bij willekeurige activiteiten waar ik mij door Bestuur XXX heen heb laten slepen (terwijl ik eigenlijk moest leren) en natuurlijk op het MidYearsUitje. Dit kunnen we niet nabootsen zolang we niet met elkaar in het echt mogen samenkomen.

Toch heb ik geen spijt van mijn keuze dit jaar bestuur te doen, en zie ik de toekomst hoopvol in. Dat is misschien gek om te horen na het pessimistische verhaal dat ik net heb opgehangen, maar het valt uit te leggen: de FUF is namelijk niet zomaar een vereniging. Zij is daarentegen een filosofievereniging met een rijke geschiedenis aan overwonnen tegenslagen.

Bovendien staan we hier, al voelt het soms anders, samen voor. Uiteindelijk hebben wij allemaal het beste voor met onze geliefde vereniging, en helpen zelfs de leden van wie je het het minst verwacht de degradatie van onze FUF-eenheid te voorkomen. Bovendien leven de FUF-geschiedenis en -gewoonten in ons allen voort. Met het ingaan van de avondklok gingen er bij ons ook wat Klokjes in. Regelmatig worden oude herinneringen aan de hand van anekdotes of foto's weer opgehaald, en verlangt men in koor terug naar het hok.

Moeten we dan maar deze periode uitzitten? Hoewel dit een aantrekkelijke optie is, wil ik het afraden. “Het leven is een aaneenschakeling van

teleurstellingen”, aldus mijn oude geschiedenisdocent. Daarom is wachten tot de situatie beter wordt geen goede strategie. Zo gaat, voor je het weet, een leven aan je voorbij.

Wat valt er dan te halen uit zo'n lockdown? Ik denk dat het kan dienen als een periode van bezinning. Je krijgt de ruimte om op je leven te reflecteren, en om je leven te beoordelen. Ben je blij met waar je woont? Waar ga je jouw dag mee vullen? Is het feit dat je partner op pennen kauwt niet een stuk hinderlijker dan je voorheen beseftte? Wat wil je doen als alles weer opengaat?

De heremiet gebruikt de vruchtbaarheid van een eenzame periode al eeuwenlang om tot bezinning te komen. Uit deze stille momenten zijn dikwijls de mooiste en meest doordachte ideeën ontstaan. Descartes begint zijn *Meditaties* met de opmerking dat hij zichzelf tijdens het schrijven helemaal heeft afgesloten van de wereld. Toen Nietzsche zich voor tien dagen isoleerde te midden van familieruzie en schrijnende gezondheidsklachten, heeft hij zijn begin gemaakt aan *Also Sprach Zarathustra*. Wat deed Wittgenstein in het hiatus dat

zijn hele filosofie op de kop zou zetten? Hij trok zich terug naar het platteland. Hoeveel eenzame uren zitten er wel niet achter ons geliefde filosofische canon?

Voldoening halen uit alle moeilijke vragen die uit een crisis en isolement voortkomen, is natuurlijk makkelijker gezegd dan gedaan—daar ben ik mij ook bewust van. Wat ik vooral wil meegeven, is de koestering van een positieve blik tijdens de lockdown. Beschouw het als een kans geboden door de wereld aan ons wijsgeren om tot onszelf te komen, zodat wij in een komende fase weer volop onze nieuw ontwikkelde standpunten en ideeën kunnen toetsen aan het klankbord van onze medefilosofen.

Wijsgeer: let in deze zware tijd op jezelf. Als het voorbij is, dan staat de FUF met open armen voor je klaar. Onze oude lijfspreuk was dan ook niet voor niets *Ex Pluribus Unum*.

Knus of beklemmend? De voor- en nadelen van leven in een gemeenschap

Gemeenschappen hebben een belangrijke beschermende rol en geven mensen reden onvoorwaardelijk voor elkaar te zorgen. Maar een overmaat aan gemeenschap zorgt voor beklemming, onderdrukking van andersdenken en totalitarisme, zo betoogt **prof. dr. Frank Hindriks**. De behoefte aan politieke en sociale zekerheid in een chaotische tijd leidt mogelijk tot gemeenschapsdenken en populisme. Een vrije samenleving heeft daarentegen kritische individuen nodig, die durven te experimenteren met nieuwe identiteiten en een nieuwe manier van leven. Binnen een gemeenschap van samen delen en zorgen kan de vrijheid van het individu alleen gewaarborgd zijn wanneer we ons niet verschuilen achter autoriteit, god of ideologische utopieën.

‘Sharing is caring.’ Deze slogan betekent dat je laat zien dat je om een ander geeft, wanneer je iets met diegene deelt. Je kunt dingen delen, ervaringen delen of samen activiteiten ondernemen. Maar je kunt voor elkaar zorgen. Geven om anderen schept een band. *Sharing* ligt dan ook aan de basis van iedere gemeenschap. Politiek filosoof Jerry Cohen stelt dat de leden van een gemeenschap het belangrijk vinden dat men om elkaar geeft: je zorgt voor elkaar, omdat je elkaar nodig hebt – niet omdat het je zomaar goed uitkomt.¹ Bijna iedereen zal dit een mooi ideaal vinden. Het Rode Kruis, bijvoorbeeld, heeft ‘sharing

is caring’ jarenlang succesvol als handelsmerk gebruikt. Ook liefdadigheidsinstellingen moeten het daar natuurlijk van hebben.

Zoals andere communitaristen en socialisten ziet Cohen de samenleving graag als één grote gemeenschap. Het principe van delen zonder eigen agenda noemt hij het antimarktprincipe. Het achterliggende idee is dat de markt meer kapot maakt dan je lief is: de markt draait om egoïsme het individu. Dit individualisme staat haaks op delen en het om elkaar geven en voor elkaar zorgen. Cohen gebruikt de camping als analogie om zijn ideaal concreet

te maken. Op de camping kan het natuurlijk knus en gezellig zijn met anderen. Je bent daar echter maar tijdelijk, dus komen belangentegenstellingen niet zo snel naar het oppervlak. Hierdoor blijft de sociale druk beperkt. Een echte gemeenschap kan echter beklemmend zijn zoals de camping dat minder snel is. Juist in deze tijd is het belangrijk om deze keerzijden van gemeenschappen voor ogen te hebben.

Zondergemeenschappen heeft een samenleving geen hart. Maar gemeenschappen kunnen blind zijn, zoals extreemrechtse en -linkse bewegingen aantonen. Denk aan het racisme van de *White*

Supremacists en de *cancel culture* die rondwaart op Amerikaanse en Britse universiteiten. Zulke bewegingen zijn zo overtuigd van hun eigen gelijk dat ruimte voor andersdenkenden verdwijnt. De recente bestorming van het Capitool maakt op prangende wijze duidelijk dat gemeenschappen ook letterlijk veel kapot kunnen maken. De maatschappij als één grote gemeenschap moeten we dan ook eerder als een nachtmerrie beschouwen dan als ideaal. Een samenleving met onvoldoende ruimte voor individualiteit heeft geen verstand.

Uiteenlopende belangen en identiteiten

Een gemeenschap vormt een eenheid. Zij geeft haar leden het gevoel erbij te horen, en ieder lid kent voldoende mensen die hem op zijn waarde kunnen schatten. Personen krijgen zo de nodige erkenning om voldoende zelfrespect te hebben. Denk bijvoorbeeld aan je familie, je woonbuurt, de studentenvereniging, de sportclub, je koor of je kerk. Bijna iedereen heeft dergelijke gemeenschappen nodig om te kunnen floreren. Als je nergens bij hoort, dan is er iets mis. Een samenleving zonder gemeenschap heeft geen hart.

Juist omdat zij een eenheid vormt, heeft een gemeenschap ook haar

beperkingen. Zet een willekeurige groep mensen bij elkaar, en je krijgt een bont gezelschap met uiteenlopende belangen en diverse identiteiten. Denk aan jongeren die strijden tegen klimaatverandering en ouderen die zich meer zorgen maken over de vermeende verloedering van de

“Zonder gemeenschappen heeft een samenleving geen hart [...], [een] samenleving met onvoldoende ruimte voor individualiteit heeft geen verstand.”

samenleving. Of aan mensen van Marokkaanse en Turkse komaf die maar moeilijk aan de bak komen vanwege allerlei vooroordelen van de witte meerderheid. Ook binnen een gemeenschap spelen verschillen in belangen en identiteiten een belangrijke rol. Je zou maar opgroeien in een strengere reformeerde kerk en ontdekken dat je geen heteroseksuele cisgender bent. Of je komt met een *me too*-klacht bij iemand met de autoriteit om er iets mee te doen die het vervolgens met de zogenaamde ‘mantel der liefde’ bedekt.

In zulke gevallen heb je een alternatief nodig

buiten die gemeenschap. Communitaristen en socialisten – of ‘gemeenschapsdenkers’ zoals ik ze zal noemen – zien het mooie in de mens. Maar ‘sharing is caring’ is te beperkt als ideaal om een samenleving vorm te geven. Dat is niet per se omdat de mens nu zo lelijk is, of omdat die niet in staat is om voldoende om anderen te geven. Er zijn reële verschillen in belangen en identiteiten die een allesomvattende gemeenschap onwenselijk en onmogelijk maken.

Van eenheid tot verdeeldheid

Op kleine schaal kunnen gemeenschappen goed tot hun recht komen. In een familie kan goed voor elkaar worden gezorgd. Een kerkelijke gemeenschap kan bijstand verlenen aan mensen die op de een of andere manier klem zijn komen te zitten. En je kunt je identiteit voor een deel ontlenen aan de homosociëteit waar je lid van bent of aan de vereniging van postzegelverzamelaars waartoe je behoort. Als er veel verschillende gemeenschappen zijn, vindt iedereen zijn weg wel. Maar het is onmogelijk om van een samenleving een eenheid te maken waarin iedereen nauw op elkaar betrokken is. Elke poging daartoe moet verschillen in belangen en identiteiten ontkennen en onderdrukken. Dit leidt tot een totalitaire maatschappij waarin veel mensen



moeten doen alsof ze erbij horen. Zij moeten zichzelf verbergen of aanpassen. En dat is onwenselijk.

Een maatschappij die één gemeenschap vormt is een tribale samenleving: de gemeenschap is alles; het individu is niets. Dat is een samenleving waarin autoriteit voorop staat. Daarmee gaat iets verloren van het ideaal dat gemeenschapsdenkers hebben. Het ideaal van delen is gebaseerd op de gedachte dat iedereen gelijk is en dat in ieders behoeften moet worden voorzien. Maar dat gaat onvermijdelijk verloren als je het op grote schaal probeert te realiseren. Op een camping heb je geen centrale autoriteit nodig,

afgezien van de campinghouder die toch geen bepalende rol speelt. Omdat het maar tijdelijk is, kunnen mensen zich relatief makkelijk aanpassen. Ze hoeven ook niet alles te delen, waardoor hun identiteiten niet op het spel staan. In deze opzichten verschilt een samenleving van een camping. Als je daar een gemeenschap van probeert te maken, dan ontstaan er onvermijdelijk hiërarchische verhoudingen en een autoriteit die de vrijheid van haar leden flink beknot.

Een tribale gemeenschap koestert ook een ideaal van eenheid en harmonie. Die wordt vaak gezien als een soort van

natuurlijke toestand waar we naar terug moeten keren. Het idee van één volk past daar goed bij. Het lijkt er sterk op dat mensen daar nu behoefte aan hebben, meer dan twintig of dertig jaar geleden. Dat komt wellicht omdat er nu zoveel onzekerheden zijn, uiteenlopend van terrorisme tot klimaatverandering. Deze kwesties leiden tot angst en stress, en we krijgen er maar moeilijk grip op. Een nieuwe golf van populisme is het gevolg – ook dat is een vorm van gemeenschapsdenken, met alle gevaren van dien. Een doorgeslagen behoefte aan eenheid leidt, uiteindelijk, tot verdeeldheid.

De open samenleving

Een liberale samenleving kan niet overleven zonder een gezonde dosis individualisme. Ik denk dan niet aan doorgeslagen marktdenken, maar wel aan individuen die hun eigen weg vinden: individuen die verschillende identiteiten uitproberen tijdens hun leven, en scherp op het netvlies hebben hoe belangrijk individuele vrijheid is. Daarbij is een aantal vrijheden van groot belang, waaronder vrijheid van vereniging, vrijheid van meningsuiting, vrijheid van godsdienst en een leven vrij van discriminatie. De mogelijkheid te experimenteren met hoe jij je leven wilt inrichten staat centraal. Mensen moeten kritisch kunnen reflecteren op wat ze denken, en op wat ze doen. Dit ideaal is op de achtergrond gekomen omdat niet iedereen zo kan en wil leven, maar een liberale samenleving heeft een kritische massa van dit slag mensen nodig.

Dit ideaal sluit goed aan bij de open samenleving zoals Karl Popper dat begrip heeft uitgewerkt. Popper beargumenteert dat we rationaliteit en individualiteit moeten omarmen en dat we moeten erkennen dat samenleven met onzekerheden gepaard gaat waar we ons maar ten dele tegen kunnen beschermen.² De illusie van volledige veiligheid en



Frank Hindriks is als hoogleraar Ethiek, Sociale en Politieke Filosofie verbonden aan de Rijksuniversiteit Groningen. Hij is daar directeur van het Centrum voor Filosofie, Politicologie en Economie (Centre for PPE).

Zijn onderzoek betreft sociale ontologie en collectieve ethiek, en is grotendeels gericht op de vraag: hoe functioneren sociale groepen en instituties, en wat betekent dit voor de maatschappelijke verantwoordelijkheden en rechten die mensen hebben?

harmonie moeten we loslaten. Die leidt namelijk tot de onderdrukking van het individu en, uiteindelijk, tot geweld. Het is daarbij van cruciaal belang dat sociale verbanden en instituties door ons gecreëerd zijn. Een

“Dit gaat ten koste van geloof in een einddoel van de geschiedenis en in utopisch denken. Dat doet pijn. Maar het voorkomt erger.”

vredige natuurtoestand waar we naar terugkijken bestaat niet: alle manieren van leven en samenleven zijn kunstmatig of sociaal geconstrueerd. Popper stelt dat dit besef opkwam in antiek Griekenland, en dat de ontdekking ervan de belangrijkste factor was in de ontwikkeling

van beschaving. Het is cruciaal om het belang van losse en onpersoonlijke verbanden op waarde te kunnen schatten.

Individuele verantwoordelijkheid staat dus voorop in een open samenleving. Mensen kunnen en willen zich dan niet meer verschuilen achter de autoriteit van een leider of van een god. Dit gaat ten koste van geloof in een einddoel van de geschiedenis en in utopisch denken. Dat doet pijn. Maar het voorkomt erger.

Noten

- 1 G. Cohen (2009), *Why Not Socialism?*, Princeton University Press, Princeton.
- 2 K. Popper (2013), *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton.

De universiteit als gemeenschap, wat vergt dat?

Nu vrijwel alle activiteiten op de universiteit digitaal plaatsvinden, heerst er een sterk gemis aan fysieke samenkomst voor onderwijs en onderzoek. Fysieke samenkomst vormt dan ook de kern van de universiteit, betoogt **prof. dr. Inrid Robeyns**. Niet alleen door de coronacrisis ligt dit onder druk; structurele onderfinanciering en ondermijning van academische onafhankelijkheid maken het eveneens lastig de universiteit als bloeiende academische gemeenschap te cultiveren.

Afgelopen zomer schreef ik samen met twee boegbeelden van WOinActie het pamflet ‘40 Stellingen over de Wetenschap’.¹ Onze eerste stelling gaat over de vraag wat een universiteit is, of beter: hoe zij zou moeten zijn. Daarmee proberen we het debat weer aan te wakkeren over wat we nu precies verwachten van de universiteit. Is zij vooral een machine die menselijk kapitaal produceert ten dienste van de economie, gecertificeerd aan de hand van diploma’s? Of draait zij om het aanleren van kennis en vaardigheden, en de grenzen verleggen van onze kennis? Of moeten we juist het aloude ideaal van *Bildung* centraal stellen, waarin ook wijsheid een belangrijke plek heeft?

Ons antwoord op de vraag naar het wezen van de universiteit luidt: “De Universiteit is een gemeenschap met als opdracht het verzorgen van onafhankelijk onderzoek, onafhankelijk onderwijs en maatschappelijke dienstverlening die gebaseerd is op onafhankelijk wetenschappelijk inzicht.”² Het woord ‘gemeenschap’ staat dus centraal – een gemeenschap waar mensen samen leren, kennis verwerven, slimmer en wijzer worden, en kennis en wijsheid gebruiken om kritisch en onafhankelijk naar mens en samenleving te kijken.

De vraag naar het wezen van de universiteit is natuurlijk een oude discussie en ons antwoord is niet origineel.

Zo ben ik in mijn eigen denken over de aard van de universiteit sterk beïnvloed door Robert Hutchins, die in 1951 het stuk ‘The Freedom of the University’ publiceerde in *Ethics*.³ Hutchins was een jurist en daarnaast rector van de Universiteit van Chicago in de periode na de Tweede Wereldoorlog. Hij nam het op voor de volledige onafhankelijkheid van de universiteit, en hekelde externe invloed op gedachtevorming binnen de universiteit. Dit was hard nodig in een periode waarin een ware heksenjacht woedde op iedereen die ook maar werd verdacht van communistische sympathieën. Vandaag de dag is Hutchins discussie echter even relevant. Kunnen wij nog

een gemeenschap zijn waarin onafhankelijk gedacht en geleerd wordt? Wat is daarvoor nodig? In wat volgt wil ik vijf zaken aanstippen die minstens nodig zijn, wil de universiteit een florerende gemeenschap van onafhankelijke denkers zijn.

Het eerste wat we nodig hebben is *tijd*. Een gemeenschap van denkers vergt dat mensen tijd hebben voor elkaar: om met elkaar in gesprek te gaan, om de dialoog tussen nieuwere leden van de gemeenschap (lees: studenten) en oudere leden van de gemeenschap (lees: docent-wetenschappers) aan te wakkeren. De laatsten hebben immers meer kansen gekregen om te lezen, leren, en argumenten en gedachten te ontwikkelen. Er is tijd nodig voor de ondersteuners van deze processen om hun werk goed te kunnen doen – zonder roofbouw op zichzelf te plegen. Er is tijd nodig voor de studieadviseurs om naar studenten te luisteren. Er is tijd nodig voor de docent-wetenschappers om actuele en relevante literatuur bij te houden. Enzovoort.

Waar onvoldoende tijd is voor elkaar, verpietert de gemeenschap. En die tijd wordt ons op dit moment door het heersende overheidsbeleid onvoldoende gegund: tijd kost

“Waar onvoldoende tijd is voor elkaar, verpietert de gemeenschap.”

geld, en er wordt in relatieve termen al twintig jaar bezuinigd op universiteiten. Studenten moeten dankzij de afschaffing van de basisbeurs tijd inleveren om geld te verdienen voor hun levensonderhoud. De slechte financiering van universiteiten zorgt anderzijds voor een te hoge werkdruk onder docenten.⁴ Kortom, om de gemeenschap de tijd te geven om te floreren, moet de volgende regering een structurele investering doen in de gemeenschap.

Ten tweede hebben we bepaalde vrijheden nodig – de vrijheid om te denken, om te praten, om niet gecensureerd te worden en niet onder druk gezet te worden onszelf te censureren. We willen immers niet *zomaar* een gemeenschap zijn: repressieve, autoritaire, verstikkende gemeenschappen zijn *ook* gemeenschappen. We willen daarentegen een gemeenschap zijn die intellectuele ontwikkeling stimuleert, en

de grenzen van kennis tracht te verleggen. Dit vergt zoals Hutchins beargumenteerde dat politiek en andere krachten zich niet bemoeien met wat wij denken – althans, zolang wij ons houden aan interne epistemische criteria van waarheidsgetrouwe en wetenschappelijke analyse.

Ook de vrijheid staat onder druk. Enerzijds zijn er politieke actoren die proberen de universiteit als centrum van onafhankelijk denken aan te vallen en uit te hollen. In november 2019 heb ik in de jaarlijkse Frans Van Hasselt-lezing betoogd dat we ons hier zorgen over moeten maken. Het is een eigenschap van autoritaire politieke stromingen om aanvallen te plegen op instituties die ‘feit’ van ‘propaganda’ scheiden – zoals de universiteit.⁵ Het is niet enkel een kwestie van moed om als wetenschapper of student op te komen voor helder denken, en in de samenleving wetenschappelijke kennis en het onderscheid tussen ‘feit’

“[W]ij zijn de universiteit, en niet de bestuurders”

en ‘propaganda’ te verdedigen. Ook de onderfinanciering speelt zijn parten: docenten die aanzienlijk veel overuren moeten werken en continu op de rand van overspannen-zijn verkeren, kunnen zich moeilijker verdedigen tegen de aanval van autoritaire politieke figuren. Een gemeenschap van uitgeputte docenten is weinig in staat om de opdracht zoals geformuleerd in Stelling 1 te vervullen. Vrijheid vergt verdediging van vrijheid en continue discussie over de implicaties van die vrijheid – beide vergen tijd, en dus ook geld.

Het derde wat de universiteit als gemeenschap nodig heeft, is een *ontmoetingsplek*. Op het moment ontbreekt deze – tenzij we een *breakout room* in Microsoft Teams als ontmoetingsplek willen beschouwen. De pandemie maakt het op dit moment extreem moeilijk voor leden van de universitaire gemeenschap om elkaar te ontmoeten: studenten kunnen niet samen in een café de mysteries van de mensheid gaan overdenken of antwoorden zoeken op existentiële vragen. Studentenverenigingen mogen geen lezingen in de Sweelinckzaal organiseren, of feestjes waarna iedereen tot diep in de nacht kan dansen en chillen. De pandemie maakt het moeilijk voor docenten

en studenten om te praten – niet alleen over de stof, maar ook over de kleine (en grote) kwesties die studenten in een ongedwongen sfeer na een college stellen. De pandemie maakt het moeilijk voor docenten om over opleidingen en vakken buiten vergaderingen op informele wijze te overleggen, of om in de gang kort en bondig informatie uit te wisselen. We kunnen ook moeilijker even spontaan vragen hoe het met de ander gaat, we wisselen geen glimlach uit, en trakteren geen taart op onze verjaardag. Bij spanningen of conflicten ontbreken ons nu veel manieren om te mediëren, om plooiën glad te strijken of even iemand een hart onder de riem te steken: dat vergt namelijk lichaamstaal, en de mogelijkheden geboden door spontane ontmoetingen. Ook al is beeldbellen in dat opzicht een verbetering tegenover de telefoon, het is zeker niet ideaal. Iedereen spant zich in om er het beste van te maken. Het blijft uitkijken dat we onszelf niet in de put praten, maar de pijnlijke waarheid is helder: onze gemeenschappelijke activiteiten en interacties zijn deels verdwenen, en deels vervangen door een *mediocre* virtueel alternatief.

Maar ook zonder pandemie zou een

ontmoetingsplek nog steeds nodig zijn om de academische gemeenschap te laten floreren: een departement zonder koffiekamer, zonder *common room* zoals de Engelsen dat zo mooi zeggen, maakt het de gemeenschap extra lastig. Technocratisch ingestelde

bestuurders en wetenschappers denken misschien dat een *common room* niet nodig is, omdat er toch geen onderwijs wordt gegeven, geen begrotingen worden gemaakt, en geen filosofische papers worden geschreven. Dat is een immense vergissing. De

common room is het hart van het departement. Zonder *common room* is het een stuk lastiger als universitaire gemeenschap om te floreren.

Maar de universitaire gemeenschap is natuurlijk niet alleen een departement,

of een universiteit: ook over universiteiten heen zijn studenten, wetenschappers en docenten met elkaar verbonden in de landelijke en internationale universitaire gemeenschap. In Nederland heeft WO in Actie hier overigens de afgelopen drie jaren



een heel belangrijke rol gespeeld: universiteitspersoneel (en een kleine groep van studenten) stond niet langer alleen tegenover het gevoel van onmacht over hoe de universiteit van een gemeenschap tot een diploma- en publicatiefabriek verwerd. Zo was de Ware Opening van het academisch jaar, die WOinActie in september 2019 organiseerde in Leiden, een waar feest van herkenning van gedeelde sores, en gedeelde hoop – een feest van samenhang. De boodschap van de aanwezigen was helder: *nij zijn de universiteit* – niet de bestuurders die top-down wel een officiële opening houden, maar niet tot nauwelijks de problemen die de universitaire gemeenschap bedreigen benoemen.

“Gemeenschappen hebben ook leden nodig die hun steentje bijdragen, die er niet alleen voor hun eigen cijfers of CV of individuele track-record zitten”

Het vierde onderdeel wat een universitaire gemeenschap nodig heeft, is de afwezigheid van extreme hiërarchieën. Als alles top-down beslist wordt, krijgen mensen een gevoel van vervreemding: dan heb je niet het gevoel deel uit te maken van een gemeenschap waarin je als gelijkwaardig lid gezien wordt.

Dit is voor WOinActie een groot aandachtspunt, en wordt ook uitgebreid besproken in het pamflet ‘40 stellingen over de wetenschap’. Veel activisten van WOinActie vinden dat de universiteit in te sterke mate top-down bestuurd wordt en dat er weinig tot geen inspraak is van ‘het voetvolk’. Natuurlijk bestaan er allerlei gemeenschappen waarin hiërarchieën gerechtvaardigd en soms zelfs nodig zijn - denk aan gezinnen met kinderen. Maar het model dat wij nu op de universiteiten hebben, geeft niet enkel een beetje meer, maar *veel meer* macht aan bestuurders en managers dan aan anderen. Het is dus geen democratische gemeenschap. Als werkplek zou je het ook heel anders kunnen

organiseren, bijvoorbeeld volgens de veel ‘plattere’ organisatievormen die door denkers zoals Frederic Laloux voorgesteld en uitgewerkt zijn.⁶ Volgens sommige studenten en wetenschappers actief binnen WOinActie is excessieve hiërarchie een probleem dat minstens zo belangrijk is als het

tekort aan basisfinanciering voor universiteiten. In ‘40 Stellingen over de Wetenschap’ gaan verschillende stellingen over onderdelen hiervan, gaande van het pleidooi voor een verkozen rector tot het pleidooi om, zoals in België, het onderscheid tussen ‘universitair docent’, ‘universitair hoofddocent’ en ‘hoogleraar’ te verkleinen door iedere gepromoveerde docent met vaste aanstelling aan te spreken met ‘professor’. En waarom dragen niet al deze collega’s – in plaats van enkel de hoogleraren – een toga, zoals in Oxford en Cambridge?

Het laatste punt wat een universitaire gemeenschap nodig heeft is aandacht voor sociale cohesie. Alles wat aandacht krijgt bloeit – en dat geldt ook voor de leer- en werkrelaties van de leden van de universitaire gemeenschap. Gemeenschappen



Prof. dr. Ingrid Robeyns is filosoof en econoom. Zij bekleedt de leerstoel ‘Ethiek van Instituties’ aan de Universiteit Utrecht, en is voorzitter van de sectie ‘Ethiek en Praktische Filosofie’ bij de Nederlandse Onderzoeksschool Wijsbegeerte (OZSW).

kunnen namelijk ook giftige slangenkuilen zijn, of groepen mensen die zich tegen elkaar laten opzetten, of mensen die op respectloze manier over elkaar praten. Gemeenschappen hebben leden nodig die hun steentje bijdragen, die er niet alleen voor hun eigen cijfers of CV (lees: sommige studenten) of individuele track-record (lees: sommige wetenschappers-docenten) zitten. Integendeel: de universiteit vereist mensen die prioriteit geven aan zaken die (vooral) het collectieve belang dienen.

WOinActie en de auteurs van ‘40 Stellingen over de Wetenschap’ vinden dat de universiteit *als gemeenschap* versterkt dient te worden. Naar de Haagse politiek toe is de boodschap dat de politici de financiële randvoorwaarden moeten garanderen voor een florerende

universitaire gemeenschap. Binnen de universiteit is de vraag of de werkrelaties en de organisatievorm meer democratisch kunnen, maar ook of aandacht gegeven kan worden aan iets zo cruciaals voor de sociale cohesie, maar wel zo gemakkelijk weg te bezuinigen, als een *common room*. WOinActie roept ook alle studenten en medewerkers op om zich in te zetten om de universiteit als gemeenschap van denkers en onderzoekers te beschermen. Want net als al het andere dat van waarde is, is ook een florerende en inspirerende universitaire gemeenschap niet iets wat we als vanzelfsprekend moeten beschouwen.

Noten

1 Bod, Rens, Remco Breuker en Ingrid Robeyns (2020), ‘40 Stellingen over de Wetenschap’, Amsterdam: Boom. Online gratis te downloaden via https://www.boomfilosofie.nl/product/100-9121_40-stellingen-over-de-wetenschap. WOinActie is de beweging van universitaire medewerkers en studenten die voornamelijk actievoeren voor herstel van de financiering van de universiteiten. Daarnaast kaart de beweging andere problemen aan die spelen binnen de universiteit. Zie <https://woinactie.blogspot.com/>.

2 Bod, Breuker en Robeyns, p. 16.

3 <https://www.journals.uchicago.edu/>

[doi/10.1086/290762](https://doi.org/10.1086/290762).

4 Volgens de VSNU, de koepel van CvBs van alle Nederlandse universiteiten, moet de financiering van de Nederlandse universiteiten met zo’n 1,5 miljard op jaarbasis toenemen om dit soort problemen op te lossen. Op dat punt zijn de VSNU en WOinActie het eens; over de vraag of universiteiten onvoldoende democratisch zijn vermoedelijk niet.

5 De Van Hasselt-lezing is een jaarlijkse lezing georganiseerd door de Universiteit van Delft ter nagedachtenis van Frans van Hasselt, de student die op 23 november 1940, de dag dat Joodse professoren door de Duitse bezetter verboden werden om nog langer les te geven, opriep tot verzet. De Van Hasselt-lezing die ik op 21 november 2019 mocht geven was getiteld ‘The Purpose of the University in Democratic Societies’, zie: <https://sg.tudelft.nl/event/van-hasselt-lecture-the-purpose-of-the-university-in-democracies/>.

6 Frederic Laloux (2014) *Reinventing Organizations*. Zie <https://www.reinventingorganizations.com/>.

Literature and Community and the Rise of the Modern Novel

With a developing tradition of describing history as a narrative, during the 19th century, society itself becomes a story, containing its own heroes, each individual playing a character in a recognizable way, the way of the national community. As such, the novel had a function in constructing the imagined community of the modern nation. In time, a body of such literature, forms a mythology that “explains, justifies and normalizes...the subordination of the Other,” argues **Yael van der Wouden**. As individuals, merely playing our part in our nation’s realist novel, desperate to belong, become complacent with the “actions of the nation state.”

Chapter nine of George Elliot’s 1874 novel *Middlemarch* opens with the following passage: “When George the Fourth was still reigning over the privacies of Windsor, when the Duke of Wellington was prime minister, and Mr Vincy was mayor of the old corporation in Middlemarch, Mrs Casaubon, born Dorothea Brooke, had taken her wedding journey to Rome.”¹ This passage, read within its format (the realist English novel), and read within its time (against the backdrop of accelerating industrialism), does something very specific: it invokes in its readers the notion of *meanwhile*. The King does the one thing, the Duke does another, the mayor as well, and in the meanwhile—at the same

time—the character of Dorothea goes about the mundane effort of having a wedding journey.

In other words: we’re presented, in this passage, an orbiting of characters who exist and conduct at the very same time. They are connected by virtue of their national identity, but not much else: they will never meet, they will never interact. And yet, we understand, as we follow Dorothea through her life, they all take up space in the same fantastical universe.

Benedict Anderson, in his 1983 work, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, explains the role of the novel in creating (and maintaining) the *imagined community* of the modern

nation state. *Imagined* in the sense that the “members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear them,” and yet in the minds of each individual lives “an image of their communion”, a feeling of “deep, horizontal comradeship”.² The realist novel, which saw its rise to popularity in the 18th century, mimicked much the same effect as the notion of belonging to a nation: characters in plenty, all allowed a rich individual life of their own, yet not all will meet one another within the timeframe of the story’s narrative. The modern novel, according to John McLeod’s reading of Anderson in *Beginning Postcolonialism* (2000), creates a community held not

within *time* or *space*, but rather by the fixed landscape on which they all exist, be that landscape the pages of a book, or the borders of a nation.³

This notion of a simultaneous belonging, Anderson explains, is a distinctive mark of modernity and its relation to time. By way of Marc Bloch, Anderson describes the European medieval man who considered himself living at the “end of time”, and therefore had no relation to the future—or past—in the way that “we” do.⁴ Anderson quotes from Erich Auerbach’s *Mimesis: The Representation of Reality in Western*

“Realism was used to confuse reality and fiction: recognizable places, recognizable people.”

Literature, describing European medieval consciousness as one where “the here and now is no longer a mere link in an earthly chain of events, it is *simultaneously* something which has always been, and will be fulfilled in the future”.⁵ In the words of Walter Benjamin: “Messianic time, a present that is simultaneously the past and the future; the dying of Christ behind you, defining the coming of Christ ahead.”

In contrast to this, the modern man’s conception of *simultaneity* doesn’t exist along the lines of overlapping timeframes, of eternity, but rather the opposite of it: the breaking down of time, the compartmentalization of life. Within the nation-state, time becomes “marked not by prefiguring and fulfilment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar”.⁶ The clock chimes twelve everywhere at once, the news prints the same collective narrative across the nation, and the novel shows us the heroes who speak our language, who travel “our” lands.

In his essay, “Apprenticeship of the Novel: The Bildungsroman and the Invention of History, ca. 1770–1820”, Tobias Boes considers this connection between time, the novel, and community from a slightly different angle: rather than placing the medieval man in opposition to the modern man, Boes considers how the medieval tradition of ‘thinking history’ has bled into—and then began to shift—over 18th and 19th century: from *history as an almanac*, to *novels as history*, to *history as a narrative*.⁷ Johann Theodor Jablonski, Boes tells us, could write in his *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften* (1748) that “History are [sic] a mirror for virtues and vices in which one can learn through assumed experience what is to be done or

left undone; they are a monument to evil as well as to praiseworthy deeds”.⁸ It’s the grammar that does it: *histories*, an additive entity, a “collection of individual ‘deeds’ and thus also of individual stories”.⁹ This is then set alongside a 1762 quote by Denis Diderot, where (in his praise of one of Britain’s history’s most important novelists, Samuel Richardson), he states that he “would venture to say that history often is merely a bad novel, and that a novel of the kind that you have made is good history”.¹⁰ In other words: to the mid-18th-century mind, it is the new literary form of the novel which must offer us a narrative that history does not possess.

This consideration of the novel as a *‘bonne histoires’* (note the plurality), in Diderot’s words, falls entirely out of fashion by the end of the century. In 1798, the poet, philosopher, and occasional literary critic, wrote a piece placing the French Revolution, Fichte’s *Wissenschaftslehre* (1794-95 [*Science of Knowledge*], and Goethe’s *Wilhelm Meister* alongside each other. These three, he wrote, represented the “greatest tendencies of the age”: the revolution that placed the rights of the individual at its mast, the science that placed individual man’s knowledge over the mythology of the church, and a novel.¹¹ A novel in which one individual, the hero of the story, represents the fate of his community: the German nation

and its people. Where for Diderot a novel was a narrative version of history, Schlegel announced the philosophy of the 19th century where ‘history’ has a “narrative dynamic of its own”, an “energy that a single novel can capture imperfectly, as a ‘tendency’”.¹² The novel, as its form rose to unprecedented popularity, championed the western making of the ‘individual’: the individual as the hero, the individual indebted to their nation, the individual as the representative of their nation. And in this new secular construction, the reader, they who got to shift back and forth through the pages and dip into each character’s lives at will, became God.¹³

To reiterate: the modern novel saw the creation of the notion of the individual, by placing character(s) in narratives that *related* the character(s) to a larger national structure. Think, in contrast, of Arthurian tales of loves and quests, set in a blurry time, in a barely-existent place, where the story revolves around the folly of people, brought to its audience through the voice of an almost oral narrator. By the 20th century, the goal was not to place the story at a distance, but bring it as close into the reader’s body as possible. Realism was used to confuse reality and fiction: recognizable places, recognizable people. The allegories woven through these

modern stories were no longer reflections of Godliness and virtue, but rather questions of community, of national identity, of national anxieties. In E. M. Forster’s 1910 novel, *Howards End*, we follow three families—the Basts, the Schlegels, and the Wilcoxes—placed across socio-political strata. The narrator is in a solid close third: a first-person narration masquerading as a third. *She thought, she could only see*, etc. We, the readers, are the characters, and we are also God—we are at once the poor-but-aspiring Leonard Bast, the well-off (and half German!) idealist Helen Schlegel, the conservative businessman, Henry Wilcox. We are, at once, the anxious and

shifting life of Britain on the eve of WWI: industrialism knocking against modernity, knocking against capitalism.¹⁴

The modern novel came about both in *reaction to*, and *in aid of* the making of the imagined community of the nation. This community was not, as we have seen, bound by “time or space” but by the borders of “a fixed landscape”. However, where these borders began or ended, or were *allowed* to end, was another myth that the novel helped perpetuate. Edward Said explored the novel’s connection to *imperial* community-and-myth making in his 1993 work, *Culture and Imperialism*. For the endeavor of imperialism to work, for colonialism to operate on notions of inherent superiority and the *given* that one people should be allowed to rule over another, an extensive justifying mythology is needed: a mythology that explains and justifies and normalizes a nation’s expansion, its ‘right to possession’, and the subordination of the Other. In European imperialism, Said writes, “the world was united into a single interacting whole as never before”.¹⁵ And what better method of uniting and normalizing narratives in the modern age than the novel? Disseminated across the nation-state, consumed across society, and collecting its people in a sense of communal unity. *This is who we are*, the novel said. And

therein it also said: *And that there, is the Other*.

“[The] great European novel accomplished one of its principal purposes,” writes Said: “Almost unnoticeably sustaining society’s consent in overseas expansion, a consent that, in J.A. Hobsbawm’s words, ‘the selfish forces

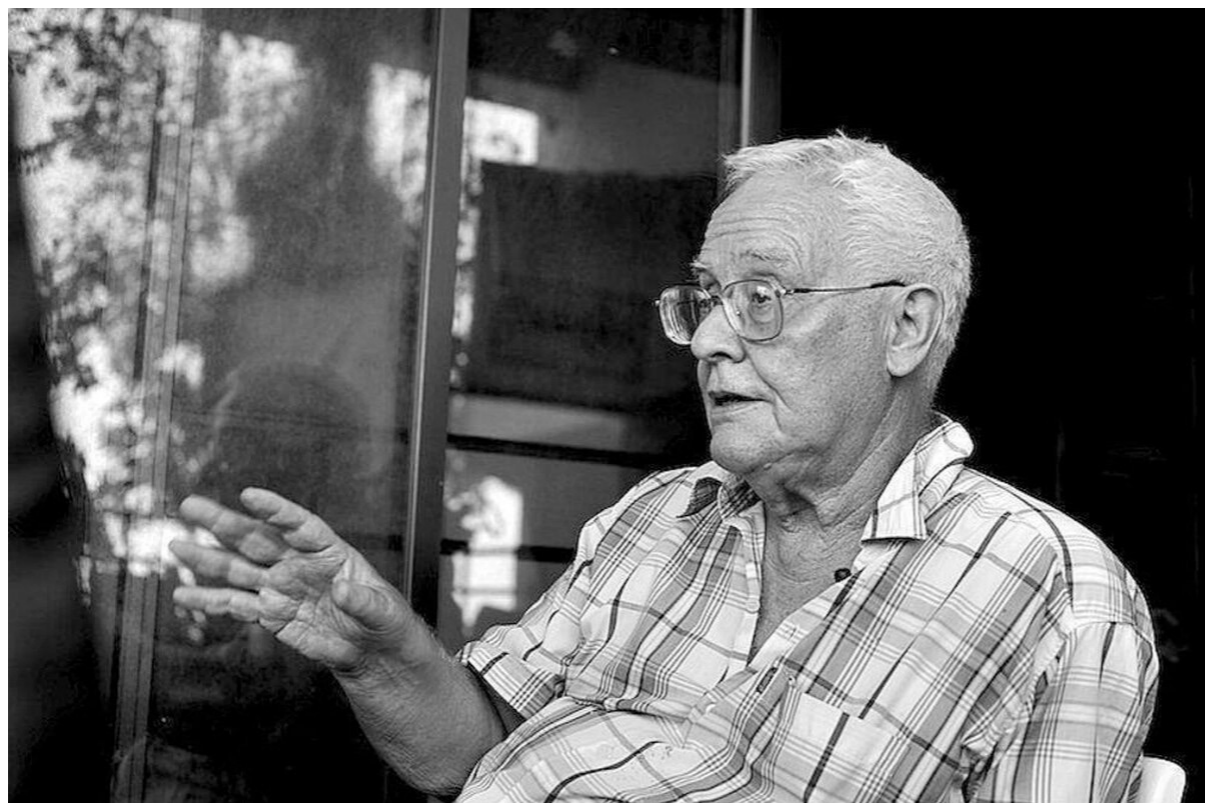
“The clock chimes twelve everywhere at once, the news prints the same collective narrative across the nation, and the novel shows us the heroes...”

which direct Imperialism should utilize the protective colours of . . . disinterested movements’ such as philanthropy, religion, science and art”.¹⁶ That is to say: if, in creating a national narrative, that narrative includes the imperial myth of necessary expansion and rule over others, then it becomes a natural imperative to *participate* in this narrative in order to belong—that is, perform—to the national identity.

In exemplifying the making of the national-individual I have, previously, called on E. M. Forster’s *Howards End*. Now, let us return to that very same example, to consider how the *representation* of the anxieties of the British national anno 1910, all at once aided in normalizing and

sustaining the imperial status quo: as Said notes, it is Henry Wilcox, the character at the top of the narrative’s the social ladder, who comes from a family of colonial rubber growers. “They had the colonial spirit,” the novel’s narrator tells us, “and were always making for some spots where the white man might carry his burden unobserved”.¹⁷ Throughout the novel, colonial money, especially as associated with the Wilcoxes, is connected to—or contrasted with—changes taking place in England: shifting social classes, industrialism, modern thinking, etc.: a given extension of the borders of the nation state, a natural backdrop against which to paint ones heroes. In making this argument, it is not rebellion against the empire that we seek on the author’s behalf, but rather a tracing of the degree to which fictionalized narratives made *by* and *for* the community of the nation state aided in sustaining a complacency with the *actions* of the nation state. Again, a story that tells its reader: *this is who we are*. A story that says: *participate, if you want to belong*.

The modern novel as we have come to know it, as it has developed over the centuries, is both the product of society and the maker of society: a feedback loop that informs us, that lets us know what are the boundaries of our *imagined community*; where ‘We’ end and ‘They’ start. And at the same time, it also lets us



Benedict Anderson

know where these lines blur—the liminal spaces where overlap may happen, where the binary is disrupted. Where individuals

“We are, at once, the anxious and shifting life of Britain on the eve of WWI: industrialism.”

aren't as strictly divided by societal rules, where they might interact freely either together or on opposite ends of the page: a notion of the *meannhile*. It lets us know what is expected of us, how we are to behave, what we are to allow: the 'natural given' of one nation's superiority, of another people's 'expected subordination'. And subversively, these rules

also tell us something else: how we may rise up and kick against all that is expected—should we be called to do so. Literature is imperfectly descriptive (if one should believe Schlegel) and idealistically prescriptive (if one should go with Diderot); it is loudly so or quietly so, and can veer wildly between the two. It's a mode of control: an opportunity, in Anderson's words, for a writer to play at God, make the puppets dance (this character to the left, this one to the right); and for the reader an opportunity to participate in identity making, both in the collective sense and the individual sense; it is the catharsis of controlled danger, of living through heartache and death and war and then close the book—a world blinked in and out of existence, all with the snap of a cover.



Yael van der Wouden heeft een achtergrond in vergelijkende literatuur studies aan de Universiteit Utrecht en Universiteit SUNY Binghamton. Ze is gespecialiseerd in cultureel gebeugen en landschap en geeft les in creatief schrijven en literatuur studies aan respectievelijk de universiteiten Utrecht en Maastricht. Daarnaast is ze betrokken als mentor bij Writer's Guide to the Galaxy en mede oprichter van Uitgeverij Chaos.

Notes

- 1 G. Eliot (1871), *Middlemarch*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- 2 B. Anderson (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 6–7.
- 3 J. McLeod (2000), *Beginning Postcolonialism*, Manchester: Manchester University Press, 87.
- 4 B. Anderson (1983), *Imagined Communities*, 23.
- 5 B. Anderson (1983), *Imagined Communities*, 24.
- 6 W. Benjamin (1973), *Illuminations*, London: Frontana, 236.
- 7 T. Boes (2008), “Apprenticeship of the Novel: The Bildungsroman and the Invention of History ca. 1770–1820,” *Comparative Literature Studies*, vol. 45, no. 3, pp. 269–288.
- 8 T. Boes (2008), “Apprenticeship of the Novel,” 271.
- 9 *Ibidem*.
- 10 T. Boes (2008), “Apprenticeship of the Novel,” 272.
- 11 T. Boes (2008), “Apprenticeship of the Novel,” 173.
- 12 T. Boes (2008), “Apprenticeship of the Novel,” 273.
- 13 B. Anderson (1983), *Imagined Communities*, 26.
- 14 E.M. Forester (1910), *Howards End*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- 15 E.W. Said (1993), *Culture and Imperialism*, New York: Knopf, 8.
- 16 E.W. Said (1993), *Culture and Imperialism*, 12.
- 17 E.W. Said (1993), *Culture and Imperialism*, 65.



De Filosoof

www.facebook.com/defilosoof.uu

Volg ons op

