

RENÉ BOOMKENS EN RENÉ GABRIËLS

# Filosofie als vrijmoedige kennispolitiek

## *Onbehagen*

De Nederlandse filosofie lijdt aan een gebrek aan vitaliteit. Terwijl ze veel zou kunnen betekenen voor alle andere faculteiten aan een universiteit, kwijnt ze aan diverse universiteiten weg in de achterkamers van de Faculteit Geesteswetenschappen. Sommigen willen zelfs dat de filosofie opgaat in de cognitiewetenschappen. Uit de eens zo vrolijke wetenschap is een cynische wetenschap geworden. Ze mist haar bezieling. Terwijl *Filosofie Magazine* de Nederlandse filosofie een meer glossy uiterlijk heeft gegeven, is er in inhoudelijk opzicht niet veel nieuws over haar te vertellen. Zo prediken Heidegger-adepten nog steeds gelatenheid. Dat zouden ze ook nog doen wanneer Nederland bedreigd wordt door een stijgende zeespiegel. De uitdrukking 'kritische filosofie' is niet langer een pleonasme, omdat filosofen steeds vaker 'ja' zeggen waar ze 'nee' willen en moeten zeggen. Veel filosofen hebben hun frivoliteit en subversiviteit ingeruild voor depressiviteit en affirmativiteit. Iemand die vroeger een conformist werd genoemd is nu proactief. De geest van het experiment is vervangen door het opgeklopte schuim van wat innovatie wordt genoemd. Terwijl filosofen vroeger een sleutelrol vervulden in het publieke debat, zijn ze door de toegenomen academische disciplinerende teruggedrongen in hun ivoren toren. Hun letters zijn vaak dood, omdat ze in een niet tot de verbeelding sprekende stijl alleen nog maar voor een kleine groep vakgenoten schrijven. Het handjevol filosofen dat wel nog een intellectuele rol vervult, stuit dikwijls op het *dédain* en anti-intellectualisme van collega's. Filosofen die met *Krisis* onder het hoofdkussen zijn groot geworden, zijn te marginaal om de vruchten van hun marginalisering te plukken. En terwijl de neo-conservatieven voortdurend in een cultuurpessimistische achteruitkijkspiegel kijken, offeren sciëntisten de filosofie aan de (cognitieve) wetenschap.

Jeremiëren over de filosofie is uiteraard niets nieuws. De filosofie was de filosofie altijd al een zorg. Zo wierp Adorno in 1962 tijdens een radioprogramma de vraag op: 'Wozu noch Philosophie?'<sup>1</sup> Daarin articuleerde hij de reeds sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw in Duitsland heersende ontevredenheid over de rol van de filosofie.<sup>2</sup> Zijns inziens droeg de academische filosofie niets meer bij aan de samenleving. Ze leverde de burgers niet de handvatten voor een kritische kijk op actuele maatschappelijke vraagstukken. Naarmate de filosofie steeds meer een vak voor specialisten was geworden, zou ze zich meer en meer van het alledaagse leven en de wetenschap hebben verwijderd en vervreemd. De door Adorno opgeroepen vraag werd nog diverse keren door andere filosofen opgepakt, en al naar gelang de context anders beantwoord.<sup>3</sup>

Blijkbaar hoort deze vraag bij de filosofie, omdat recentelijk nog filosofen zich ook weer druk maakten over hun toekomst.<sup>4</sup> Bij de huidige discussie gaat het om twee kwesties.

Allereerst de relatie tussen filosofie en wetenschap. Sinds een tijdje doet wederom de voorstelling de ronde dat de empirische wetenschappen het onderzoeksveld van de filosofie hebben overgenomen.<sup>5</sup> Wat blijft er nog van de filosofie over wanneer de biologie en cognitiewetenschappen de definitiemacht in het lichaam-geestdebat bezitten en het debat over vrijheid versus determinisme wordt gedomineerd door hersenonderzoek? Hebben filosofen voor de empirische wetenschappen nog een meerwaarde? Rest filosofen alleen nog maar het terrein van de ethiek? Of is inmiddels de kloof tussen de abstracte ethische exercities waar vakfilosofen zich mee bezighouden en de concrete morele problemen waar doorsneeburgers mee worstelen te groot geworden? Hebben gewone burgers wel iets aan de haarkloverij van ethici? Heeft de filosofie gezien de recente wetenschappelijke ontwikkelingen en de kloof tussen ethici en burgers nog een toekomst?

De tweede kwestie betreft de intellectuele rol van filosofen. Veel filosofen vinden dat ze de verantwoordelijkheid hebben zich met publieke debatten te bemoeien, dat wil zeggen dat ze zich niet alleen moeten richten op de esoterische kring van vakgenoten, maar ook op de exoterische kring van leken en andere vakwetenschappers. Sommigen van hen verbinden daaraan de hoop dat ze zo een bescheiden bijdrage leveren aan de emancipatie van mensen die uitgebuit en gemarginaliseerd zijn. Het is echter de vraag of de intellectuele rol die filosofen jarenlang vervulden inmiddels niet is overgenomen door intellectuelen met een andere wetenschappelijke achtergrond. Zijn het niet eerder sociologen (zoals Bauman, Beck, Boltanski, Castells, Chiapello, Thevenot en Sennett) die het vocabulaire leveren waarmee burgers de situatie waarin ze leven kunnen duiden? Heeft het vocabulaire van filosofen in dezen nog een meerwaarde? Of kunnen ze niets meer betekenen voor het publieke debat?

Beide kwesties betreffen de kennispolitiek van filosofen. Kennispolitiek is de strijd om belangen die verbonden zijn met het verwerven, produceren en verspreiden van kennis. Aangezien filosofen hiermee voortdurend bezig zijn, staan hun belangen vaak op gespannen voet met die van collega's en andere wetenschappers. Zo kan de ene groep filosofen in een belangenstrijd verwickeld raken met een andere groep vakgenoten, of filosofen met sociologen. In de filosofie is op twee niveaus sprake van kennispolitiek. Allereerst het niveau van de discipline. Hierbij gaat het om de vraag hoe de filosofie zich positioneert ten opzichte van andere disciplines of van de samenleving. Beschouwt de filosofie zich als de discipline die zich bemoeit met de grondslagen van wetenschappen? Of dicht ze zichzelf een veel bescheidenere plek toe? Moet de filosoof een bijdrage leveren aan de samenleving? Of behoort dat niet tot zijn of haar verantwoordelijkheid? Het tweede niveau betreft de strategieën die een filosoof individueel of in groepsverband volgt bij het verwerven, produceren en verspreiden van kennis. Hierbij gaat het onder meer om de vraag wat hij of zij moet doen om erkenning te krijgen. Op dit niveau komt kennispolitiek neer op distinctie: het zich onder-

scheiden van collega's.<sup>6</sup> Welke kennispolitieke strategieën wenden filosofen daarvoor aan? Kunnen hierbij diverse stijlen worden onderscheiden?

Wij zijn van mening dat enkele van deze kennispolitieke vragen een halszaak vormen. Er moet in de Nederlandse filosofie voor meer zuurstof worden gezorgd. Allerlei ontwikkelingen binnen de academische wereld hebben ertoe geleid dat sommige vormen van filosofie het water aan de lippen staat. Dit roept allerlei kennispolitieke vragen op die in dit stuk worden beantwoord. Welke positie neemt de filosofie momenteel in de academische wereld in? Hoe dient ze zich te verhouden ten opzichte van allerlei ontwikkelingen die daar plaatsvinden? Welke strategieën kunnen filosofen volgen om de geschetste misère in de Nederlandse filosofie het hoofd te bieden?

### *Theorie en praktijk*

In 1846 verscheen *Filosofie van de armoede* van Pierre-Joseph Proudhon. In dit boek wijst hij erop dat de bestaande economische orde de sociale cohesie ondermijnt en de mensenrechten schendt. Volgens hem moest de oplossing worden gezocht in de oprichting van kleinschalige gemeenschappen en de afschaffing van traditionele eigendomsverhoudingen. Onder de titel *Armoede van de filosofie* (1847) schreef Karl Marx een uiterst kritische parodie op Proudhons boek.<sup>7</sup> Hij vond dat Proudhon geen verstand van politieke economie had en derhalve een economische analyse verving door een moralistisch betoog. Wanneer je moraliseert in plaats van analyseert, aldus Marx, wek je het verlangen op naar achterhaalde maatschappelijke verhoudingen en draag je niets bij aan noodzakelijke sociale veranderingen.

Marx wilde de contemplatieve filosofie van Proudhon en ook die van Hegel en Feuerbach vervangen door een filosofie van de praktijk. Niet het denken zou het uitgangspunt van filosofische activiteiten moeten zijn, maar de praktijk. Filosofie begint daar waar het alledaagse routinematige handelen door toedoen van sociale problemen niet meer werkt. Wanneer je bij het handelen niet meer op de automatische piloot kunt vertrouwen, begin je na te denken. Daarom moet de filosofie van de praktijk beginnen met de analyse van het menselijk handelen. De contemplatieve filosofie richt zich echter niet op het menselijk handelen, maar op de eeuwige vragen, ook al wordt ze daartoe soms geïnspireerd door sociale problemen. Zij hoopt dat haar bedenksels ooit doorsijpelen naar de alledaagse praktijk en deze uiteindelijk veranderen.

Dit zelfbegrip van de contemplatieve filosofie is ook het voorwerp van Marx' kritiek in zijn elfde these over Feuerbach: 'De filosofen hebben de wereld slechts verschillend geïnterpreteerd, maar het gaat erom de wereld te veranderen.'<sup>8</sup> Marx wilde met deze these niet beweren dat filosofen moeten stoppen met het interpreteren van de wereld, en in plaats daarvan de barricades op moeten gaan. Zij moeten daarentegen de praktijken die van mensen geknechte en verachte wezens maken tot uitgangspunt nemen van hun interpretaties en ze dienovereenkomstig veranderen. De wereld veranderen betekent problemen uit het alledaagse leven serieus nemen en je niet ver-

liezen in moralistische interpretaties vanuit een of ander wereldvreemd buitenperspectief. De armoede van de filosofie wordt volgens Marx pas opgeheven wanneer filosofen ophouden *out of the blue* te redeneren en zich op basis van een politieke economie op maatschappelijke problemen richten die node moeten worden opgelost.

De verhouding tussen theorie en praktijk vormt reeds sinds Plato een centraal thema in de filosofie. Maar vanaf de negentiende eeuw wordt de link tussen theorie en praktijk radicaal anders geconceptualiseerd, er wordt een einde gemaakt aan de voorrang van de contemplatie ten opzichte van het handelen. Nadat filosofen de hoop hebben opgegeven, aldus Rorty, om kennis van het eeuwige te verwerven, kunnen ze zich op de toekomst richten, en moeten ze Marx gelijk geven dat ze 'niet moeten claimen te weten wat de toekomst noodzakelijkerwijs met het verleden gemeen heeft, maar dat het veel meer (...) de taak is ertoe bij te dragen de toekomst anders vorm te geven dan het verleden'.<sup>9</sup>

Hoe zit het met de toekomst van de filosofie? Moet die niet anders vormgegeven worden dan in het recente verleden? En zo ja, welke kennispolitieke consequenties heeft dat? Moet de filosofie zich anders positioneren? Zullen filosofen daarvoor nieuwe strategieën moeten bedenken?

Gezien de armoede van de huidige filosofie zijn wij van mening dat de filosofie zich inderdaad anders moet positioneren. Haar positie binnen de academische wereld zal gewijzigd moeten worden. Ook haar plaats binnen de samenleving moet veranderen. We pleiten voor dit opnieuw positioneren van de filosofie omdat ze geconfronteerd wordt met kennispolitieke paradoxen die een bedreiging vormen voor haar toekomst. Het gaat om twee met elkaar samenhangende paradoxen waar andere disciplines ook mee kampen: de paradox van innovatie en de paradox van maatschappelijke relevantie.

### *De paradox van innovatie*

Veel Nederlandse universiteiten willen excelleren. Zo dromen diverse universiteitsbestuurders zonder blikken of blozen over 'Harvard aan de Maas' of 'Yale aan de Amstel'. Universiteiten worden door de economische en politieke elite ook gedwongen om te excelleren. In het rapport *Excellence for productivity* van het Centraal Planbureau wordt gesteld dat de economische productiviteit van de moderne kennismaatschappij staat of valt met excellentie aan de universiteit. Daarvoor zou de overheid meer ruimte moeten creëren voor het kweken van een academische elite. De overheid heeft daar wel oren naar, het Beleidsprogramma 2007-2011 van het kabinet noemt bijvoorbeeld als eerste doelstelling in een hoofdstuk over een innovatieve, concurrerende en ondernemende economie: meer en meer excellente hoger opgeleiden.

Net als in andere domeinen van de samenleving komt excellentie op de universiteit tot uitdrukking in innovatie. Een belangrijke voorwaarde voor innovatie is theoretisch en methodologisch pluralisme: het naast elkaar bestaan van zeer uiteenlo-

pende en vaak met elkaar onverenigbare onderzoekstradities. Aan deze voorwaarde wordt echter steeds minder voldaan. Dit komt door de normalisering van het wetenschappelijk onderzoek. Filosofen en wetenschappers moeten zich in toenemende mate houden aan normen die het pluralisme ondermijnen. Zo laat Richard Münch op grond van empirisch onderzoek zien dat conformisme aan de standaards voor wetenschappelijke tijdschriften uit de Verenigde Staten de verscheidenheid en daarmee de innovatie in het wetenschappelijk onderzoek terugdringt.<sup>10</sup> In plaats daarvan krijg je steeds meer van hetzelfde. Münch wijst er ook op dat de normalisering van de wetenschap gepaard gaat met monopolistische ontwikkelingen: de macht om te bepalen wat wetenschappelijke excellentie is, komt in handen van een kleine en moeilijk te controleren groep mensen. Volgens Abram de Swaan gaat het bij de beoordeling van het onderzoek vaak en deerlijk mis omdat leden van beoordelingscommissies zich niet zelden laten leiden door eigen- en groepsbelang. Als voorbeeld geeft hij de Afdeling Maatschappij- en Gedragswetenschappen van NWO, die langdurig gedomineerd werd 'door een kongsi van "verklarende" sociologen, die alle andersgezinde voorstellen subiet afwezen'.<sup>11</sup>

Als iets de laatste jaren opvalt aan de politiek van de overheid en van universitaire besturen dan is het de drang om de wetenschappelijke arbeid te *disciplineren* door een nadrukkelijke hiërarchisering van wetenschappelijke taken te ontwikkelen, en die taken op een uiterst eenzijdige en problematische manier te kwantificeren (met natuurwetenschappelijke conventies als richtsnoer). Deze disciplinerende leidt tegelijkertijd tot de *normalisering* van het wetenschappelijk onderzoek: er ontstaat een scherpe demarcatie tussen enerzijds normaal, geaccepteerd, gangbaar wetenschappelijk onderwijs en onderzoek en anderzijds afwijkend, secundair, uitzonderlijk onderwijs en onderzoek. Dit gebeurt op basis van criteria en standaards die op haast universele, internationaal geldende basis worden ontwikkeld. Normalisering is echter niet hetzelfde als het vaststellen van normen, ze gaat verder: normalisering is het reduceren van allerlei relatieve verschillen en onderscheidingen tot een algemeen geldig gemaakte, absolute dichotomie tussen 'normaal' en 'afwijkend'. Binnen die dichotomie kunnen dan vervolgens weer hiërarchische ordeningen worden aangebracht: van 'uiterst normaal' tot 'een beetje normaal', en van 'een beetje afwijkend' tot 'compleet afwijkend'. Die ordeningen vormen niet langer een verzameling van reële kwalitatieve verschillen, maar zijn bij voorbaat onderworpen aan de oorspronkelijke absolute scheiding tussen het normale en het afwijkende.

Het is mogelijk deze normaliserende dichotomie zichtbaar te maken door allerlei wetenschappelijke taken in paren te rangschikken. De ene zijde is dan steeds ondergeschikt aan de andere zijde: zo ontstaat een beeld van de manier waarop wetenschappelijk werk tegenwoordig wordt beoordeeld en geëvalueerd:

<i>Belangrijker</i>	<i>Minder belangrijk</i>
Onderzoek	Onderwijs
Internationaal publiceren	Nationaal publiceren
Publiceren voor vakgenoten	Publiceren voor andere wetenschappers
Publiceren voor de academische gemeenschap	Publiceren voor het publieke debat
Onderzoek voor bedrijfsleven en overheid	Onafhankelijk (kritisch?) onderzoek
Tijdschriftartikelen	Boeken
Specialistische publicaties	Populariserende publicaties
Voordrachten op wetenschappelijke congressen	Voordrachten voor een breder publiek
Wetenschappelijk toptalent	Uitstekend universitair docent
Engels	Alle andere talen

Wij willen in het geheel niet beweren dat iemand die op alle tien punten ter linker zijde goed scoort geen wetenschappelijk genie is. Het probleem is dat iemand die vooral scoort in de rechter categorie systematisch in het nadeel is. Apart genomen lijken de dichotomieën betrekkelijk onschuldig, maar wie ze alle tien bijeenneemt, ziet ineens een ideaaltype van de wetenschapper ontstaan dat een cruciale dimensie van het wetenschappelijke werk in feite uitwist. Dat heeft ernstige gevolgen voor het personeelsbeleid van universiteiten, vooral voor het werven van nieuw personeel: gezien de als moordend ervaren internationale concurrentie zullen de criteria uit het linker rijtje in veel gevallen de doorslag geven. Op langere termijn zal dat betekenen dat een bepaald soort uiterst getalenteerde wetenschappelijke docent allengs uit het universitaire domein zal verdwijnen. Deze docent publiceert vaak in de eigen taal, werkt veel samen met collega's uit andere disciplines, levert nogal eens een bijdrage aan publieke debatten en heeft enkele belangrijke boeken geschreven. Ook besteedt hij veel aandacht aan de popularisering van zijn vakgebied, en houdt er eigenzinnige ideeën op na over het eigen vakgebied. Hij publiceert alleen te weinig in internationale tijdschriften.

De paradox van innovatie is dat vernieuwingen op het terrein van de filosofie en wetenschap de kop worden ingedrukt door de normalisering van het onderzoek.<sup>12</sup> Wanneer filosofen en wetenschappers gedwongen worden om aan dezelfde standaards te voldoen, wanneer er steeds minder sprake is van theoretisch en methodologisch pluralisme, dan zal hun horizon niet snel worden verlegd. De geschiedenis van de wetenschap en filosofie leert dat vernieuwingen vaak voor het eerst in marginale bladen gepresenteerd worden. Daarin is nog ruimte voor het experiment in de breedste zin van het woord. Wanneer filosofen en wetenschappers uitsluitend gestimuleerd worden om in *high-ranked* tijdschriften te publiceren, bevordert je geenszins de vernieuwing. Plato bracht in Menon de paradox van innovatie ter sprake. Hij wees erop dat de geplande zoektocht naar iets nieuws de vraag oproept of dat wel kan,

omdat je nooit kunt weten hoe en waar je moet zoeken naar iets wat vooralsnog onbekend is.

### *De paradox van maatschappelijke relevantie*

Jan Peter Balkenende zei het zelf: wetenschap is maatschappelijk relevant. Beter en meer betekenisvol: wetenschap *moet* maatschappelijk relevant zijn. Hij fantaseerde over een Nederlandse universitaire wereld die een constructieve bijdrage levert aan enerzijds het aanzien van Nederland in de wereld en anderzijds aan het opkrikken van de waarden en normen in ons land zelf. Het instrument dat hiervoor vervolgens werd geïntroduceerd werd de ‘Smart Mix’ genoemd. In het Engels dus, maar wel degelijk ter stimulering van de nationale kenniseconomie. De methodiek die de Smart Mix diende te hanteren werd ‘dynamisering van het onderzoek’ gedoopt. De Smart Mix wil met name de eerste geldstroom (het geld dat universiteiten sowieso voor onderzoek krijgen) ‘dynamiseren’, maar grijpt ook in op de tweede geldstroom (het geld dat individuele onderzoekers in competitie via NWO kunnen verwerven).

Dynamiseren houdt in dat voor een deel wordt afgestapt van de ‘automatische’ financiering van vaste aanstellingen van universitaire onderzoekers. Universiteiten, faculteiten, en uiteindelijk onderzoeksgroepen en individuele onderzoekers moeten hun verdiensten uit onderzoek voortaan zelf gaan verwerven, door bedrijven, maatschappelijke instellingen of lokale of regionale overheden actief te betrekken bij een belangrijk deel van hun onderzoekswerk. ‘Betrekken’ betekent natuurlijk allereerst: het zoeken van geldschieters, maar daarnaast ook inhoudelijke opdrachtgevers. De achterliggende gedachte van deze operatie wordt ‘valorisatie van het onderzoek’ genoemd. Dat klinkt nogal economistisch: het lijkt alsof vanaf nu een belangrijk deel van het wetenschappelijk onderzoek zo dient te worden opgezet dat onderzoek direct winst kan opleveren. Ten dele is dit juist, maar uiteindelijk heeft valorisatie een bredere betekenis: het houdt ook in dat het onderzoek de samenleving (direct) ten goede moet komen. Valorisatie is met andere woorden een wat kapitalistische of marktgeoriënteerde term om het over ‘maatschappelijke relevantie’ te hebben. Na vele discussies was er zelfs even sprake van ‘culturele valorisatie’, maar hoe die precies gemeenten moest worden bleef onduidelijk.

De verwarring onder wetenschappers en universitaire bestuurders was aanvaardbaar groot. Aan de ene kant was het duidelijk dat praktisch en technisch georiënteerde wetenschappen (de medische wetenschappen, rechten, een deel van de exacte wetenschappen en een deel van de maatschappij- en gedragswetenschappen) in staat geacht mochten worden om een deel van hun onderzoek te financieren en ook inhoudelijk af te stemmen met behulp van ‘maatschappelijke partijen’. Toch wrong het hele idee van de Smart Mix ook voor deze wetenschappen: zij financierden immers al een niet onaanzienlijk deel van hun onderzoek via de ‘derde geldstroom’. En nu leek dat deel uitgebreid te moeten worden. Maar ten koste van wat? Ten koste van de ‘vaste’ eerste geldstroom. Die geldstroom zou je symbolisch kunnen opvatten

als uitdrukking van het vertrouwen van de overheid in de continue en stabiele bijdrage van de wetenschappen aan het maatschappelijk leven, niet direct meetbaar in termen van relevantie, output, toepasbaarheid of winst, maar indirect meetbaar als de meerwaarde van een langetermijninvestering die een staat nu eenmaal doet om ook de toekomst van latere generaties, hun welvaart, welbevinden en zelfvertrouwen te kunnen garanderen.

Voor de meeste geesteswetenschappers en een deel van de maatschappij- en gedragswetenschappers, maar ook voor exacte wetenschappers die betrokken zijn bij 'zuiver' of fundamenteel onderzoek was de Smart Mix vooral slecht nieuws. Welk bedrijf of maatschappelijke instelling heeft geld over voor onderzoek naar de oerknal, naar de missing link in de evolutie, naar de grammatica van het Assyrisch, de godsbeelden van Anselmus van Canterbury, de *original position* van John Rawls, een nieuwe visie op de Tachtigjarige Oorlog of de verzuiling, opgravingen in Kenia of Egypte, of uitstervende talen in Siberië of het Amazonegebied? Dat valoriseert allemaal niet echt lekker. Laten we op dit punt precies zijn: de Smart Mix was niet bedoeld om fundamenteel onderzoek in te ruilen voor toegepast onderzoek. De hele operatie gokte op een nieuwe, meer flexibele financiering van het bestaande, en dus ook van het fundamentele onderzoek. Voor allerlei vormen van toegepast onderzoek bestaan immers al uiterst goed toegeruste, vaak commercieel opererende onderzoeksbureaus. De vraag is nu dus vooral: werkte de Smart Mix inderdaad ook zo uit? Het antwoord is voorlopig ontkennend.

Inmiddels is de eerste selectieronde van de Smart Mix achter de rug. Resultaat: de meerderheid van de uitverkoren projecten bevindt zich in de sfeer van de exacte en toegepaste wetenschappen. Geesteswetenschappen vallen geheel buiten de boot, maatschappij- en gedragswetenschappen evenzeer. Het aanvankelijke wantrouwen van deze twee wetenschapsgebieden was kortom volkomen terecht. Ze doen niet echt mee, ze passen niet echt in het model van Smart Mix, valorisatie en dynamisering van wetenschappelijk onderzoek. Ze passen niet in het model van wat de nationale politiek begrijpt als 'kenniseconomie'. In de tussentijd zijn ze er wel degelijk al een beetje aan aangepast. We bedoelen: in de poging (nu vergeefs) gelden te verwerven in het nieuwe financieringstraject van de Smart Mix en het Innovatieplatform hebben geesteswetenschappers en maatschappij- en gedragswetenschappers al een kleine *brainwash*, een minimale 'dynamisering' doorgemaakt.

De paradox van maatschappelijke relevantie is dat filosofen en wetenschappers ertoe worden gedwongen zich te richten tot de esoterische kring van vakgenoten en tegelijkertijd te horen krijgen dat hun onderzoek van belang moet zijn voor de samenleving. In de praktijk betekent dit dat zij zich primair richten op de esoterische kring en dat degenen die het onderzoek financieren bepalen wat maatschappelijk relevant is. Dit heeft tot gevolg dat filosofen en wetenschappers steeds minder ruimte krijgen om te bepalen wat onderzocht wordt en welke onderzoeksvragen centraal staan, laat staan dat hun rol als intellectueel maatschappelijk relevant wordt geacht.



### *De autonomie van de wetenschap*

De ironie wil dat de autonomie van de wetenschap misschien wel de belangrijkste voorwaarde is om onderzoekers te laten excelleren. Wanneer filosofen en wetenschappers de vrijheid krijgen om zelf onderzoeksplannen te bedenken en uit te voeren, dan leidt dat eerder tot innovatie dan wanneer ze door de bestuurlijke en economische elite bedachte onderzoeksplannen moeten uitvoeren. De bedilzucht van de overheid en de geldzucht van het bedrijfsleven ondermijnen echter de autonomie van de wetenschap. Zo zetten overheidsinstellingen en bedrijven wetenschappers vaak onder druk wanneer de uitkomsten van het onderzoek hen onwelgevallig zijn. Wanneer ze niet stroken met de belangen van de opdrachtgever worden onderzoekers soms zelfs bedreigd met een rechtsgeding, met ontslag, krijgen ze spreek- en publicatieverboden of worden ze helemaal monddood gemaakt.<sup>13</sup> Het ministerie van Onderwijs (nu Onderwijs, Cultuur en Wetenschap) zette bijvoorbeeld onder minister Ritzen in de jaren negentig het Leids Instituut voor Sociaal Wetenschappelijk Onderzoek (LISWO) met bluf, dreigement en aantijgingen onder druk toen de uitkomsten van een onderzoek naar het ziekteverzuim in het onderwijs niet welkom waren.<sup>14</sup> In 2001 probeerde minister Netelenbos van Verkeer en Waterstaat de uitkomsten van een onderzoek naar geluidsnormen te beïnvloeden.<sup>15</sup> Universiteiten en onderzoeksinstituten zijn de laatste jaren steeds afhankelijker geworden van de zogenaamde derde geldstroom. Hierdoor is de noodzakelijke onafhankelijkheid van het wetenschappelijk onderzoek in het geding. Bij een onderzoek in opdracht van een bedrijf staan vaak grote economische belangen op het spel die fnuikend zijn voor de opzet, de uitvoering en de rapportage van het onderzoek. Zo bleek uit een onderzoek naar de rapportage over oncologische geneesmiddelen dat wetenschappelijke studies die gefinancierd worden door het bedrijfsleven '8 keer minder vaak ongunstige conclusies en 1,4 keer vaker gunstige conclusies rapporteerden dan door non-profit-organisaties gesponsorde studies'.<sup>16</sup>

De vrijheid die filosofen en wetenschappers hebben moeten inleveren, gaat vooral ten koste van de kwaliteit. Zonder een zekere mate van onafhankelijkheid van de overheid en het bedrijfsleven kunnen ze geen kwalitatief hoogwaardige kennis voortbrengen. Derek Bok, voormalig president van Harvard, heeft de vergaande commercialisering van Amerikaanse universiteiten bijzonder scherp veroordeeld, omdat die de kwaliteit van het onderzoek niet ten goede komt.<sup>17</sup> Ondanks de kritiek die door menigeen geuit is op de geschetste ontwikkelingen worden filosofen en wetenschappers door de bestuurders die verantwoordelijk zijn voor het wetenschapsbeleid niet serieus genomen. Academics moeten zich immers onderwerpen aan de door de bestuurders op de rails gezette normalisering van de wetenschap. Dit tart het zelfrespect van de individuele wetenschapper, omdat die zich moet aanpassen aan standaards die vloeken met het noodzakelijke methodologisch en theoretisch pluralisme. Uiteraard is het van groot belang dat wetenschappers zich verantwoorden en worden

beoordeeld. De middelen die daarvoor worden ingezet moeten echter wel effectief zijn en geen doel op zichzelf worden.

Filosofen en wetenschappers die een intellectuele rol vervullen, en zich via de media tot een groot publiek richten, worden steeds minder gewaardeerd. Een dergelijke rol wordt niet echt 'maatschappelijk relevant' geacht. Van hogerhand wordt aan academici dikwijls te verstaan gegeven dat ze bij de door bestuurders vastgestelde leest moeten blijven. Zo werden academici die een publieke rol vervulden door voormalig rector magnificus Paul F. van der Heijden van de Universiteit van Amsterdam zelfs in de beklagdenbank gezet. Tijdens de 27<sup>ste</sup> dies natalis van zijn universiteit hield hij een lezing onder de titel *Publieke intellectuelen*, waarin hij zijn beklag deed over professoren die via de media hun weg naar het grote publiek vinden.<sup>18</sup> Als columnisten en commentatoren in actualiteitenprogramma's van de radio en televisie zouden de hooggeleerden volgens Van der Heijden geen wetenschappelijk onderbouwde uitspraken doen, en dat terwijl hun academische functie uitdrukkelijk wordt vermeld. Hij suggereert dat degenen die zich tot zowel een wetenschappelijk als een niet-wetenschappelijk forum richten 'in hun vakgebied niet tot de besten of de top worden gerekend'. De rector magnificus is van mening dat universitaire medewerkers als columnist of deskundige in talkshows dikwijls het gezag van de wetenschap te grabbel gooien, omdat ze zich niet houden aan de hoge standaards die in academia gelden.

Uit onderzoek blijkt dat de wijze waarop bestuurders zich bemoeien met het onderwijs en onderzoek aan universiteiten tot grote ontevredenheid bij academici leidt.<sup>19</sup> Nico Wilterdink spreekt van 'gevoelens van "vervreemding", niet-betrokkenheid en demotivatie, wantrouwen, miskennis, isolement en, uiteindelijk, zelfs vijandigheid'.<sup>20</sup> Deze ontevredenheid komt niet uit de lucht vallen. Het wetenschappelijk personeel lijkt murw geslagen. Men heeft vanaf ongeveer halverwege de jaren tachtig zoveel hervormingen en veranderingen meegemaakt, men besliste daar aanvankelijk zelf ook nog een beetje over mee, maar zag dankzij nieuwe wetgeving de macht meer en meer verschuiven in de richting van het centrale bestuur van de universiteiten – en verloor allengs de moed of zelfs maar de aandring om nog verzet aan te tekenen. Dat werd nog versterkt door de bedrijfsmatige cultuur die sinds de late jaren negentig steeds meer de toon is gaan zetten aan de universiteiten: sindsdien staat een kritische houding min of meer gelijk aan verraad aan de eigen instelling, aan 'uit de school klappen' en aan maten naaien. Alle neuzen moeten dezelfde richting uit wijzen, *corporate identity* vermoordt elke serieuze discussie over de inhoud van wetenschappelijk onderwijs en onderzoek. Kortom: een kritische houding wordt tegenwoordig zelfs ontmoedigd in de centra van de kritiek zelf: de academie, de universiteiten, het hoger onderwijs.

Het onbehagen aan de universiteit is ook het gevolg van een louter instrumentele kijk op kennis. De dragers van die kennis worden door de politieke, bestuurlijke en economische elite enkel en alleen gezien als middel voor het bereiken van door deze elites gestelde doelen. Dit instrumentalisme is inherent aan een kennismaatschappij

waar met het verwerven, produceren en verspreiden van kennis veel geld gemaakt wordt. Kennis is een koopwaar geworden.<sup>21</sup> Voor filosofen en wetenschappers is kennis echter niet primair een koopwaar, maar een middel en doel om alledaagse fenomenen in de werkelijkheid te verklaren en te duiden, of er een kritisch licht op te werpen. Het getuigt van minachting tegenover filosofen en wetenschappers wanneer de bestuurlijke en economische elite zich hiervan geen rekenschap geeft. Uit eigenbelang en zelfrespect zullen filosofen en wetenschappers zich hiertegen moeten verzetten. Zij moeten strategieën bedenken om de kennispolitieke paradoxen het hoofd te bieden.

### *Parrèsia*

De strategieën die ons voor ogen staan, vallen onder een praktijk die Foucault aanduidt met het begrip *parrèsia*, hetgeen vertaald kan worden met 'vrijmoedigheid'. *Parrèsia* is een praktijk waarbij 'de macht de waarheid wordt gezegd'.<sup>22</sup> De filosoof die in de Griekse oudheid het gesprek aangaat met een tiran is voor Foucault de exemplarische situatie. Voor hem gaat het om eigengereide individuen die de moed hebben om een machthebber onaangename waarheden te vertellen, en die daarbij het risico lopen het slachtoffer te worden van zijn macht. Te denken valt aan de studenten die in 1989 op het plein van de Hemelse Vrede door de Chinese tanks werden overreden of de Russische journaliste Anna Politkovskaja die in 2006 werd vermoord.

Wij constateren een groot gemis aan *parrèsia* in de Nederlandse filosofie.<sup>23</sup> Vakfilosofen ontbreekt het meestal aan de vrijheid en moed om tegenover 'de machtigen' (de overheid, het College van Bestuur, het faculteitsbestuur etc.) de waarheid aan het licht te brengen. Dat wil niet zeggen dat wij vinden dat ze op hun vakgebied niet de waarheid spreken. Integendeel, ze zetten zich voor de volle honderd procent in om tegenover een kleine kring van vakgenoten te vertellen waar het op staat. Daarbij worden kritische noten gekraakt. Maar hun waarheid is ons inziens te vrijblijvend. Hun bevindingen zijn het resultaat van *scholarship without commitment*, vakmanschap zonder engagement, met de vraag wat hun waarheid betekent voor het leven buiten de academische muren. Engagement dat verder strekt dan de esoterische kring van vakgenoten tref je zelden aan. Het zou absurd zijn om dit van alle filosofen te eisen. Maar het is opmerkelijk dat filosofen die zich met thema's bezighouden die wel maatschappelijk relevant zouden kunnen zijn, zich niet bekommeren om de vraag hoe ze daadwerkelijk relevant gemaakt kunnen worden. Zij gaan blijkbaar nog steeds uit van het al door Marx bekritiseerde idee dat de kennis van filosofen langzaam doorsijpelt naar het gewone volk.<sup>24</sup> Kortom, veel vakfilosofen hebben vrijmoedigheid ingeruild voor vrijblijvendheid.

Er is in Nederland echter ook een groep filosofen die wel veel vrijmoedigheid aan de dag legt, maar niet de waarheid spreekt. Enerzijds zijn het neoconservatieve cultuurpessimisten, zoals Ad Verbrugge, die alleen nog redding zien in een ouderwetse gemeenschapsideologie. Zij erkennen niet de waarheid dat een gemeenschap met een

uitgesproken collectieve identiteit niet meer past in een sterk geïndividualiseerde samenleving. Anderzijds zijn er filosofen, zoals Luuk van Middelaar, die onverschrokken geloven in de vooruitgang die de globalisering met zich meebrengt. Door hun vooruitgangsgeloof vertellen ze niet de waarheid over de schaduwzijden van de globalisering, of zijn ze er domweg blind voor. Deze twee clubjes vrijmoedige filosofen hebben met elkaar gemeen dat ze de machthebbers naar de mond praten, zij het dat ze het op verschillende wijzen doen. De politici die al een tijd aan het roer staan combineren wat dit betreft het oncombineerbare: een conservatief gemeenschapsdenken en een neoliberaal vooruitgangsgeloof.

Wie, zoals wij, wil vasthouden aan Foucaults idee van *parrèsia* zal kennispolitiek moeten bedrijven. Hij of zij zal in de eerste plaats aandacht moeten schenken aan de positionering van de filosofie binnen de academische wereld. Hierbij gaat het onder andere om haar relatie ten opzichte van andere disciplines. Is het goed wanneer de filosofie binnen de geesteswetenschappen is ondergebracht? Moet ze in het netwerk van disciplines niet anders ingebed worden? Maar kennispolitiek gaat ook over de inhoud van het vak. Welke onderwerpen moeten filosofen aansnijden? Wat zouden ze moeten onderzoeken?

Sinds 1992 is de filosofie in de academische wereld op een nieuwe manier ingebed. Toen werd immers de Centrale Interfaculteit opgedoekt. Dit was meer een bezuinigingsoperatie dan een rationeel besluit, die de door de jaren heen opgebouwde relatie tussen de filosofie en de empirische wetenschappen een zware slag toebracht. Ook al liep de samenwerking tussen de faculteiten in de praktijk niet altijd vlekkeloos, de verschillende disciplines konden wel van elkaar profiteren. Dankzij de inbreng van de filosofie konden vragen rondom de grondslagen van de empirische wetenschappen of ethische kwesties waarmee ze worstelden aan de orde worden gesteld. Omdat de empirische wetenschappen nog steeds met dit soort vragen en kwesties worstelen, zou het wenselijk zijn om het interdisciplinair samenwerkingsverband in de vorm van een Centrale Interfaculteit Nieuwe Stijl opnieuw vorm te geven. Om elke reminiscentie aan Plato's filosoof-koning te vermijden, zou het adjectief 'centrale' moeten worden geschrapt. Ons gaat het om een nieuwe interfaculteit die stoelt op de interactiviteit tussen disciplines.

Nadat de oude Centrale Interfaculteit is opgedoekt, zijn filosofen zich steeds meer op hun eigen vakgenoten gaan richten en steeds minder op het brede publiek. Net als in andere disciplines worden filosofen beoordeeld op grond van hun publicaties in A-tijdschriften en niet of nauwelijks op grond van hun rol als intellectueel. Terwijl zij buiten de deuren van de faculteit wel gewaardeerd worden voor hun interventies in de publieke sfeer, wordt dat alles daarbinnen vooral gezien als een activiteit die je in je vrije tijd doet. Ons inziens is het echter van groot belang dat de erkenning die filosofen in de samenleving genieten voor hun intellectuele rol ook binnen de universiteit wordt gewaardeerd. Dat kan op verschillende manieren gebeuren. Zo zouden filosofische faculteiten een forum voor filosofie en publiek kunnen opzetten waar

filosofen, burgers en wetenschappers zich gezamenlijk over maatschappelijke vraagstukken buigen.

De inhoudelijke kant van de kennispolitiek waar wij voor pleiten, betreft het entameren van kwesties die in de Nederlandse filosofie de laatste jaren niet of in onvoldoende mate aan de orde werden gesteld. Zonder de pretentie te hebben een gedetailleerde en volledige agenda voor nieuw onderzoek op te kunnen zetten, willen we enkele van deze kwesties kort bespreken.

De eerste kwestie is de *parrèsia* zelf. Aan het einde gekomen van de collegereeks waarin Foucault vlak voor zijn dood dit begrip lanceerde, stelde hij voor om een genealogie te schrijven van 'wat wij de "kritische" traditie van het Westen kunnen noemen'.<sup>25</sup> Wij zouden zo'n genealogie toejuichen, zij het dat ze niet beperkt zou moeten blijven tot de kritische traditie in het Westen. Amartya Sen heeft bijvoorbeeld interessante dingen geschreven over kritische denkers die in India reeds voor de Verlichting actief waren.<sup>26</sup> Met het oog op zo'n genealogie is Ruth Sondereggers onderzoek naar het heden en verleden van het gebruik van het begrip 'kritiek' van groot belang.<sup>27</sup> De idee van onzuivere kritiek die ingebed is in een specifieke context of zich deels verbonden weet met het object van kritiek verdient verder uitgewerkt te worden, omdat het een vruchtbaar alternatief is voor de onhoudbare zuivere kritiek van weleer.

De manier waarop Foucault waarheid relateert aan macht is enigszins ambivalent. Wanneer hij het over *parrèsia* heeft, plaatst hij beide begrippen tegenover elkaar. Het vrijmoedig uitspreken van de waarheid staat dan in dienst van het uitdagen van machthebbers. Wanneer Anna Politkovskaja de waarheid over Tsjetsjenië vertelt, daagt ze Vladimir Poetin uit. Foucault plaatst waarheid en macht echter niet alleen tegenover elkaar, maar ook in het verlengde van elkaar. Wie zoals menig wetenschapper in de positie is om de waarheid te kunnen spreken, bezit dikwijls de macht om ervoor te zorgen dat een bepaalde kijk op de werkelijkheid algemeen aanvaard wordt. De 'waarheidsmacht' van wetenschappers is een kwestie die eveneens door filosofen onderzocht moet worden. Zeker in een land als Nederland waar veel sociale wetenschappers met hun onderzoek tegen het overheidsbeleid aanschurken, is dat van groot belang. Het vernuftig instrumentaliseren van het onderzoek van bijvoorbeeld het SCP of de WRR door de rijksoverheid valt onder wat Foucault *gouvernementalité* noemt: regeringskunst.<sup>28</sup> *Parrèsia* betekent dus ook het vertellen van de waarheid over de waarheidsmacht van de wetenschap en haar instrumentalisering door de overheid. Hier ligt een veld voor de huidige generatie wetenschapsonderzoekers, die in vergelijking met de generatie uit de Wetenschap & Samenleving-beweging behoorlijk gedepolitizeerd is.

Een andere kwestie die veel aandacht verdient is het kapitalisme. Rudi Laermans merkt terecht op dat er onder filosofen 'een verbazingwekkende negatie [heerst] van het kapitalisme als een zowel economische als sociale en culturele werkelijkheid, tot in de woorden toe'.<sup>29</sup> Nu zijn het vooral sociologen als Beck, Bauman, Boltanski,

Chiapello, Thévenot en Sennett die hierover interessante dingen schrijven. Ons inziens kunnen filosofen een goede bijdrage leveren aan het kritische discours over het kapitalisme door te focussen op het spanningsveld tussen de normatieve beloften van het kapitalisme – meer vrijheid en welvaart – en de werkelijkheid. De vraag is echter of het voorhanden vocabulaire deugt om de aantasting van de burgerrechten door nieuwe vormen van *surveillance* en de groeiende kloof tussen arm en rijk te beschrijven en te kritiseren.<sup>30</sup> Het klassieke marxistische vocabulaire deugt in elk geval niet om de ontwikkelingen die het kapitalisme sinds de jaren tachtig heeft doorgemaakt aan een kritische analyse te onderwerpen. Zo kan noch in termen van een duidelijke tegenspraak tussen productiekrachten en productieverhoudingen over het kapitalisme worden gesproken, noch in termen van een crisis die uitzicht biedt op het einde ervan. Maar ook het vocabulaire van de neoliberalen of neoconservatieven is daartoe ontoereikend. De lineaire vooruitgang en de lineaire achteruitgang die zij zien doen geen recht aan de ambivalenties van het kapitalisme.

Een laatste kwestie die volgens ons extra aandacht verdient is de cultuur. De globalisering heeft een haast mondiaal debat over cultuur in gang gezet, preciezer: een debat over de betekenis en houdbaarheid van collectieve identiteiten en collectieve processen en praktijken van betekenisgeving – want dat is waar het bij cultuur om gaat. Dat debat wordt echter niet langer als vanzelfsprekend gedomineerd door de aloude geletterde elite en hun instituties, waaronder met name de klassieke geesteswetenschappen. De productie van collectieve identiteiten en betekenissen is nu in handen van veel meer professies en maatschappelijke groepen dan een eeuw geleden. De oude culturele elites moeten nu concurreren met allerlei culturele parvenu's, zoals televisiemakers, columnisten, radiopresentatoren, diskjockeys, populaire kunstenaars, reclame- en marketingspecialisten, en daarnaast met een veel actiever publiek van cultuurconsumenten, dat meer dan voorheen zijn eigen gang gaat en zelf wel bepaalt waar het zijn ideeën, opvattingen en informatie vandaan haalt. Tegelijkertijd is dat publiek ook minder provinciaal, minder nationaal begrensd: globalisering betekende ook migratie en dus moet elke (nationale) culturele elite tegenwoordig ook nog rekening houden met een veelheid aan etnische, religieuze en culturele minderheden die eigen claims op identiteit en betekenis hebben. Kortom: cultuur is verwarrender dan ooit tevoren, en tegelijkertijd belangrijker dan ooit tevoren – juist omdat niemand nog in staat lijkt om de cultuur als domein van collectieve identiteiten en betekenisgeving langdurig te domineren. Er zijn nog steeds culturele elites, die zullen er altijd zijn, maar ze zijn met zovele, en ze zijn meer versnipperd dan ooit.

Deze conditie heeft twee belangrijke consequenties voor de filosofie: de eerste is dat het vanzelfsprekend is dat zij in een zekere crisis verkeert, dat zij haar eigen rol en identiteit in twijfel is gaan trekken. De tweede is dat zij als nooit tevoren van cruciaal belang is geworden. Immers: gingen de discussies in een belangrijk deel van de vorige eeuw vooral over wetenschap en samenleving, over de rol en de betekenis van wetenschappelijke vernieuwing of vooruitgang én over de vraag hoe wij in staat konden

zijn om de (nationale en internationale) samenleving te veranderen, te verbeteren en te sturen; nu draaien de meeste belangrijke discussies juist om cultuur, om de vraag wie wij als (nationaal, mondiaal, regionaal, lokaal, etnisch of religieus) collectief precies zijn en wat dat voor ons bestaan te betekenen heeft. Dat betekent niet dat de vraagstukken op het terrein van wetenschap en samenleving zijn opgelost, maar dat zij op een meer fundamentele wijze ter discussie worden gesteld, namelijk door ze direct te verbinden met de vraag wie of wat wij eigenlijk zijn, als natie, als geloofsgemeenschap, als meerderheid of minderheid, als dorp of stad, als buurt of vereniging zelfs.

Globalisering gooit allerlei lokale, regionale en nationale tradities overhoop – en precies om die reden speelt ‘cultuur’ in dat proces een hoofdrol: uiteenlopende manieren van lokale, regionale, nationale of weer anders: religieuze en etnische betekenisgeving worden op het spel gezet en ter discussie gesteld. Dat vereist van filosofen naast een internationale oriëntatie juist een meer specifieke lokale, regionale, etnische, religieuze, gender of nationale interesse, van waaruit de effecten van globalisering pas goed bestudeerd en beoordeeld kunnen worden. Filosofen spelen met andere woorden een cruciale rol in soms uiterst lokale (en ook alledaagse), regionale of nationale pogingen het globaliseringsproces te verwerken – en kunnen die rol vervullen dankzij hun participatie in die lokale of nationale culturen, dankzij hun praktische en alledaagse gevoeligheid voor lokale bijzonderheden en uitzonderlijkheden en daarmee ook dankzij het relatieve belang dat zij hebben bij die lokale of nationale verbanden.

In een tijdperk waarin culturele kwesties, van agressief nationalisme en religieus fundamentalisme tot frivole, hedonistische leefstijlen en regionale en transnationale identiteiten, de politieke en sociale agenda lijken te bepalen, moeten juist filosofen tegelijk internationaal én nationaal kunnen opereren. Ze moeten niet alleen confereren met vakgenoten en publiceren in vaktijdschriften op internationaal gebied, maar tegelijkertijd participeren in lokale, regionale en nationale discussies binnen en buiten de academische wereld.

Een filosoof mag geen streng gedisciplineerde vakidoot worden, die braaf zijn jaarlijkse output inlevert bij vaak anonieme redacties van internationale (lees: Angelsaksische en vooral Amerikaanse) vaktijdschriften en die na publicatie nooit meer iets hoort over wat zijn werk teweegbracht. Het moet iemand zijn die met beide benen in de culturele modder van alledag staat, die betrokken is bij serieuze culturele, sociale en politieke kwesties die ook hem of haar zelf aangaan. Het moet iemand zijn die bovendien vrijuit moet kunnen spreken, onderzoeken en oordelen, zonder onder druk van een nationale politieke agenda geld te moeten werven bij het bedrijfsleven of de overheid om zijn of haar onderzoek te kunnen doen.

### *Nieuwe kritische theorieën*

*Parrèsia*, de waarheidsmacht van de wetenschap, de schaduwzijden van het heden-

daagse kapitalisme en de gelaagde identiteiten, het zijn allemaal kwesties die volgens ons het object zouden moeten zijn van nieuwe kritische theorieën. Kenmerkend voor een kritische theorie is haar emancipatorische claim, de gedachte dat haar analyse van de samenleving en haar oordeel over de samenleving een bijdrage moet leveren aan het beëindigen van situaties waarin mensen geknechte en verachte wezens zijn. Zo wijst Max Horkheimer erop dat 'haar doel nooit enkel vermeerdering van de kennis als zodanig (is), maar de emancipatie van de mens uit verhoudingen die hem tot slaaf maken'.<sup>31</sup> Dat betekent dat kritische theorieën tegenwoordig aandacht zouden moeten schenken aan journalisten die niet de waarheid kunnen spreken, aan wetenschappers die de mond gesnoerd krijgen wanneer ze met de onwelkome boodschap komen, aan de ruim vijftigduizend mensen die per dag aan armoedegerelateerde problemen overlijden, aan illegalen die kennelijk geen 'gelukzoekers' mogen zijn en bij duizenden aan de grenzen tussen Afrika en Europa of Mexico en de Verenigde Staten sterven en aan degenen die in welvarende landen tot de onderkant van de samenleving behoren.

Lange tijd werd een kritische theorie vereenzelvigd met de ideeën van de Frankfurter Schule. Ten onrechte, omdat zo uiteenlopende denkers als Hannah Arendt, Luc Boltanski, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Mike Davis, John Dewey, Michel Foucault, Stuart Hall, Bruno Latour, Shalini Randeria, Annemarie Mol, Thomas Pogge, John Rawls, Saskia Sassen, Armartya Sen, Judith N. Shklar, Laurent Thévenot, Raymond Williams en Iris M. Young op hun manier ook een kritische theorie ontwikkeld hebben. Net als de Frankfurters willen zij met hun onderzoek een bijdrage leveren aan de verandering van de samenleving. Wij spreken echter niet alleen daarom over kritische theorieën. Omdat de eerder besproken relatie tussen mondiale ontwikkelingen en lokale verhoudingen zeer uiteenlopende vormen kan aannemen, lijkt het ons zinvol om al naar gelang de plek en het onderwerp andere kritische theorieën te ontwikkelen. De analyse van bijzondere lokale praktijken of de daarmee vaak samenhangende verandering van wereldwijde netwerken vraagt meestal om specifieke theorieën.

Wij pleiten voor *nieuwe* kritische theorieën omdat we vinden dat ze zich in enkele opzichten uitdrukkelijk moeten onderscheiden van de oude. Om dat duidelijk te maken, zetten we eerst de belangrijkste overeenkomsten in het kort op een rijtje. Een overeenkomst is al genoemd: de emancipatorische claim. Daarnaast zijn nog twee andere overeenkomsten van belang. Allereerst dat kritische theorieën bouwen op een niet-hiërarchisch samenwerkingsverband tussen de filosofie en de empirische wetenschappen. Zo graven filosofen zich met behulp van andere disciplines in de empirie in en vinden ze daar vanzelf de (filosofische) problemen waar ze hun licht op kunnen laten schijnen.<sup>32</sup> Ook al wordt men door de beschreven disciplinering van filosofen en wetenschappers steeds meer gedwongen monodisciplinair te werken, kritische theoretici blijven tegen de stroom in interdisciplinair werken. Een andere overeenkomst met de oude kritische theorieën is dat ze niet affirmatief, maar subversief zijn. Subversief betekent in dezen niet meer en niet minder dan dat kritische theorieën op



een vernuftige wijze uitdrukking geven aan een gevoel van onbehagen over de samenleving en zich niet willen neerleggen bij de status quo.<sup>33</sup> Net als de oude kritische theorieën hebben de nieuwe geheel in de geest van de parrèsia een hekel aan het vlijen van machthebbers.

Toch zijn er ook duidelijke kennispolitieke verschillen tussen de oude en nieuwe kritische theorieën. Ten eerste is de relatie tussen theorie en praktijk niet meer gegeven, maar moet ze steeds opnieuw bewerkstelligd worden. Neem *Krisis*. Toen dit blad in 1980 werd opgericht, was er een duidelijke basis: de sociale bewegingen en niet te vergeten de studentenbeweging. Zo schreef de redactie in het redactioneel van het allereerste nummer dat ze filosofie ziet als ‘een strijdtoneel, waarbinnen het partij kiezen naast de rationele discussie één van de beslissende momenten vormt’.<sup>34</sup> De band die begin jaren tachtig tussen filosofen en bepaalde bewegingen in de samenleving nog bestond, is nu helemaal zoek. En dat is geen enkel probleem zolang kritische theorieën op een pragmatische wijze in de praktijk zoeken naar datgene wat in het licht van wat veranderd moet worden, ook veranderd kan worden. Op grond daarvan kunnen dan wisselende en tijdelijke coalities gevormd worden om dit of dat daadwerkelijk te veranderen.

Het tweede verschil is dat een oppositie die tijdens het zogenaamde postmodernisme nog de intellectuele gemoederen beroerde nu geen enkele rol meer speelt. Wij doelen op de tegenstelling tussen grote en kleine verhalen. Nieuwe kritische theorieën brengen beide typen verhalen voort. Sterker nog, zij proberen beide met elkaar te verbinden. Immers, verhalen die de mondiale samenleving in het vizier nemen en verhalen die lokale praktijken verhelderen kunnen niet zonder elkaar. Omdat nieuwe kritische theorieën zich in de nexus globaal-lokaal willen verdiepen, zijn zij geïnteresseerd in wat door diverse disciplines verteld wordt over het – ouderwets uitgedrukt – macro- en microniveau.

Het derde verschil hangt samen met het vorige punt. Nieuwe kritische theorieën zoeken naar een nieuw vocabulaire om de eerder aangestipte kwesties te kunnen analyseren. Er zijn nieuwe begrippen nodig om het kapitalisme, de mediacultuur enzovoort te duiden. Een goed voorbeeld van zo’n nieuw begrip is ‘interpassiviteit’. De wijze waarop Gijs van Oenen daaraan invulling geeft is veelbelovend.<sup>35</sup> Als tegenhanger van interactiviteit duidt interpassiviteit op burgers die niet meer actief deelnemen aan allerlei publieke zaken, maar ze enkel beleven. In de ogen van deze burgers biedt de publieke sfeer in het ideale geval tegelijkertijd vergetelheid en geborgenheid, en is ze niet de plek waar zij als individuen delibereren over inhoudelijke kwesties. Het zijn vooral de collectief beleefde emoties, zoals tijdens Ajax-Feyenoord, de huwelijkszegening van Alexander en Máxima en de begrafenis van André Hazes, die vergetelheid bieden. Voor de duur van deze evenementen gaat het individu op in de geborgenheid die de publieke sfeer soms biedt. Het gewicht dat tegenwoordig aan deze vergetelheid en geborgenheid van de publieke sfeer wordt toegekend, verklaart de grote preoccupatie met (on)veiligheid. Interpassieve burgers zijn gespits op de geborgenheidsmachine die al die praktijken omvat die bij ontstentenis van een levendige publieke sfeer

zorgen voor beveiliging en bewaking van het alledaagse leven.<sup>36</sup> Gabriël van den Brink, Paul Scheffer en Ad Verbrugge zijn de huidige ideologen van deze geborgenheidsmachine. Een begrip als interpassiviteit biedt de mogelijkheid om de tekorten van hun voorstelling van de publieke sfeer aan te geven.

Ondanks de sombere tonen die we in dit stuk hebben aangeslagen, is het klimaat voor nieuwe kritische theorieën op dit moment niet slecht. Hier en daar gloort er al iets. Denk aan het geweldige project 'Lexicon van de subversiviteit' van enkele Belgische deviationisten.<sup>37</sup> Het reëel existierende postmodernisme biedt ook ruimte voor modernistische vergezichten. De in de jaren tachtig door postmoderne filosofen geëntameerde strijd voor de erkenning van de identiteit (*struggle for recognition*) van collectieven is nu alomtegenwoordig, zij het dat de accenten anders gelegd worden. Streed men destijds voor de erkenning van de levensstijl van minderheden, tegenwoordig strijden neoconservatieve filosofen voor de erkenning van de nationalistisch ingekleurde collectieve identiteit van een land. Wanneer de kroonprinses een waarheid als een koe uitspreekt – dé Nederlander bestaat niet – krijgt ze het verwijt een hooghartig kosmopoliet te zijn die het belang van de bindkracht van de Hollandse identiteit miskent. Nu vrezen postmodernisten dat de door hen gevoerde strijd voor de erkenning van de identiteit van minderheden teniet wordt gedaan door degenen die zich met nationalistische tonen druk maken over de identiteit van Nederland. Tegen de achtergrond van deze *backlash* doet het deugd dat bijna zestig jaar na de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens modernisten en postmodernisten zich steeds vaker vinden in – zij het minimalistisch geformuleerd – normen die contextspecifiek ingevuld kunnen worden. Voorts is het hoopgevend dat de dominante filosofie digitaal omzeild kan worden, en zodoende ruimte geboden kan worden voor andere geluiden. Nieuwe kritische theorieën schenken aandacht aan wat ongehoord is en tonen dat de wereld niet zo hoeft te zijn zoals die is.

#### Noten

- 1 Adorno (1989) [1963].
- 2 Plümacher (1996), pp. 77-82.
- 3 Habermas (1981); Lübke (1978).
- 4 Leaman (1997); Searle (1999); Leiter (2004); het themanummer van dit eerbiedwaardige tijdschrift over de toekomst van de filosofie uit 2005 (nr. 3) en het jubileumnummer van *Filosofie* (2007) dat is gewijd aan de vraag: *Waarom filosofie?*
- 5 Searle (1999).
- 6 Pels (1986), pp. 208-210; Collins (1998), pp. 20-37.
- 7 Marx (1974) [1847].
- 8 Marx (2006), p. 68.
- 9 Rorty (1995), p. 198.
- 10 Münch (2007), pp. 161-204.
- 11 De Swaan (2007), p. 273.
- 12 Misschien is het niet zo gepast om over de filosofie in termen van innovatie te spreken en kan men beter over reïteratie praten. Het inbrengen van oude teksten in nieuwe contexten beschouwen wij als vernieuwend op het moment dat het tot een andere kijk op bepaalde vraagstukken leidt.
- 13 Köbben en Tromp (1999).

- 14 Köbben en Tromp (1999), pp. 82-88.  
 15 Berkhout (2003); Van Beek (2005).  
 16 Heilbron (2005), p. 53.  
 17 Bok (2003).  
 18 Van der Heijden (2003).  
 19 De Boer, Goedegebuure en Huisman (2005); Flycatcher (2007).  
 20 Wilterdink (2007), p. 263.  
 21 Radder (2003), pp. 5-13.  
 22 Foucault (1998), p. II.  
 23 Zie ook het pleidooi dat Ido de Haan (2005) voor de waarheid houdt.  
 24 Zie voor een interessante kritiek op de gedachte dat kennis doorsijpelt: Latour (1987). Hij plaatst daartegenover een ander model van de verspreiding van kennis.  
 25 Foucault (1988), p. 178.  
 26 Sen (2005).  
 27 Sonderegger (2006).  
 28 Foucault (2000).  
 29 Laermans (2005), p. 103.  
 30 Zie voor de surveillance Ball en Webster (2003) en voor de armoede Pogge (2007).  
 31 Horkheimer (1981), p. 135.  
 32 Mol (1994).  
 33 Foucault stelde voor de Nobelprijs voor wetenschappelijke humor uit te loven

voor een Amerikaanse professor die een subversief experiment had uitgevoerd. Hij had studenten die geen enkele psychische klachten hadden de opdracht gegeven te fingeren dat ze stemmen hoorden, zich op te laten sluiten in een psychiatrisch ziekenhuis en de diagnose te accepteren. Psychiaters stelden snel vast dat zij schizofreen waren. Na een tijdje mochten ze het psychiatrisch ziekenhuis verlaten, omdat de bekende symptomen verdwenen en ze derhalve genezen werden verklaard. Andere patiënten hadden allang vastgesteld dat het om studenten ging die deden alsof ze schizofreen waren. Foucault zegt over dit experiment nog het volgende: 'Ik geloof dat ze het zouden moeten veralgemeniseren en overal, waar het mogelijk is, herhalen; overal waar macht zich verschuilt achter kennis, rechtvaardigheid, schoonheid, objectiviteit of het algemeen belang.' (Geciteerd naar Seitter (1974), p. 170).

- 34 Redactie *Krisis* (1989), p. 2.  
 35 Van Oenen (2005).  
 36 Boomkens (1996).  
 37 <http://subversiviteit.wetpaint.com>.

#### Literatuur

- Adorno, Th.W. (1980 [1962]) Wozu noch Philosophie. *Eingriffe*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 11-28.  
 Ball, K. en F. Webster (red.) (2003) *The intensification of surveillance. Crime, terrorism and warfare in the information age*. Londen, Pluto Press.  
 Beek, S. van (2005) Wetenschappelijke huurlingen. *Binnenlands Bestuur*, 28 oktober.  
 Berkhout, G. (2003) Het risico van ongewen-

ste adviezen. Kent Nederland nog onafhankelijke deskundigen? *NRC Handelsblad*, 29-30 november.

- Boer, H. de, L. Goedegebuure en J. Huisman (2005) *Gezonde spanning. Beleidsevaluatie van de MUB. Eindrapport*. Enschede, CHEPS.  
 Bok, D. (2003) *Universities in the Marketplace*. Princeton, Princeton University Press.  
 Boomkens, R. (1996) *De angstmachine. Over geweld in films, literatuur en popmuziek*. Amsterdam, De Balie.  
 Bude, H. en A. Willisch (red.) (2006) *Das*

- Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige.* Hamburg, Hamburger Edition.
- Collins, R. (1998) *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change.* Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.
- Filosofie (red.) (2007) *Waarom filosofie* (17) 6.
- Flycatcher (2007) *Werkbeleving Universiteit Maastricht.* Maastricht, UM.
- Foucault, M. (1988) *Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/1984.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Haan, I. de (2005) Waarheid. *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie* 4, pp. 82-86.
- Habermas, J. (1981 [1971]) Wozu noch Philosophie? In: *Philosophisch-politische Profile.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 15-37.
- Heilbron, J. (2005) *Wetenschappelijk onderzoek. Dilemma's en verleidingen.* Amsterdam, KNAW.
- Heijden, P.F. van der (2003) *Publieke intellectuelen.* Amsterdam, Vossiuspers.
- Horkheimer, M. (1981 [1937]) Naschrift. In: M. Horkheimer en Herbert Marcuse (1981 [1937]) *Filosofie en kritische theorie.* Meppel/Amsterdam, Boom, pp. 133-141.
- Köbben, A. en H. Tromp (1999) *De onwelkome boodschap. Of hoe de vrijheid van wetenschap bedreigd wordt.* Amsterdam, Mets.
- Leaman, O. (red.) (1997) *The future of philosophy. Towards the twenty-first century.* Londen, Routledge.
- Leiter, B. (red.) (2004) *The future of philosophy.* Oxford, Oxford University Press.
- Lübbe, H. (red.) (1978) *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises.* Berlijn/New York, Walter de Gruyter.
- Marx, K. (1974 [1847]) *De armoede van de filosofie. Antwoord op 'De filosofie van de armoede' van Proudhon.* Moskou, Uitgeverij Progres.
- Marx, K. (2006) Kanttekeningen bij Feuerbach. In: *Er waart een spook door Europa. Bloemlezing uit het werk van Karl Marx.* Samengesteld en ingeleid door Bart Tromp. Amsterdam, Bert Bakker, pp.65-68.
- Mol, A. (1994) Ondertonen en boventonen. Over empirische filosofie. In: D. Pels en G. de Vries (red.) *Burgers en vreemdelingen.* Amsterdam, Van Gennep, pp. 77-84.
- Münch, R. (2007) *Die akademische Elite. Zur sozialen Konstruktion wissenschaftlicher Exzellenz.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Oenen, G. van (2005) Interpassiviteit. *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie* 4, pp. 87-90.
- Pels, D. (1986) *Macht of eigendom? Een kwestie van intellectuele rivaliteit.* Amsterdam, Van Gennep.
- Plüchmacher, M. (1996) *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland.* Hamburg, Rowohlt.
- Pogge, Th. (2007) Hulpverleners aan de armen in de wereld. *Krisis. Tijdschrift voor actuele filosofie* 1, pp. 7-36.
- Radder, H. (2003) *Wetenschap als koopwaar? Een filosofische kritiek.* Amsterdam, Vrije Universiteit.
- Redactie Krisis (1980) Redactioneel. *Krisis. Tijdschrift voor filosofie* 1, pp. 2-7.
- Rorty, R. (1995) Philosophy and the future. In: H.J. Saatkamp jr. (red.) *Rorty and pragmatism.* Nashville, Vanderbilt University Press, pp. 197-206.
- Searle, J. (1999) The future of philosophy. Te vinden op: <http://list-socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html>
- Sen, A. (2005) *The argumentative Indian. Writings on Indian culture, history and identity.* Londen, Penguin.
- Seitter, W. (red.) (1974) *Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens.* München, Hanser.

Sonderegger, R. (2006) Onzuivere kritiek.  
Kant met Foucault. *Krisis* 2, pp. 3-16.

Swaan, A. de (2007) Oordeel en voordeel.  
Over verantwoorde beoordeling van  
onderzoek. In: J.W. Duyvendak, G.  
Engbersen, M. Teeuwen en I. Verhoeven  
(red.) *Macht en verantwoordelijkheid. Essays voor  
Kees Schuyt*. Amsterdam, Amsterdam  
University Press, pp. 267-276.

Wilterdink, N. (2007) Van WUB naar MUB.  
De teloorgang van democratie in de uni-  
versitaire organisatie. In: J.G. Engbersen,  
M. Teeuwen en I. Verhoeven (red.) *Macht  
en verantwoordelijkheid. Essays voor Kees Schuyt*.  
Amsterdam, Amsterdam University  
Press, pp. 255-266.