

Isabelle Stengers (2015). *In Catastrophic Times. Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press in collaboration with meson press.

Vrij beschikbaar via <http://dx.medra.org/10.14619/016>

<http://openhumanitiespress.org/books/titles/in-catastrophic-times>

Dit is geen vertaling of samenvatting, maar een lezing waarin ik mijn associaties vanuit eigen ervaringen en daarin opgedane inzichten heb verweven. De 'ik' in het boek van Isabelle Stengers is dus een andere 'ik' dan in deze bewerking – Floor Basten

Preface, Introduction, 1 Between two histories

In haar voorwoord bij de Engelse editie uit 2015 (nu dus 10 jaar oud), vertelt Isabelle Stengers dat ze bij het schrijven van het origineel (uit 2009) niet kon bevroeden dat de VS een radicaal andere afslag namen dan zij en andere activisten in 2008 vermoedden. Destijds leefde men nog met een hoop op de VS zoals die na lang aarzelen toch overstag WOII insloegen en daarna de wederopbouw mogelijk maakten. Die hoop is in 2015 dus volkomen verdwenen bij het zichtbaar worden van de nieuwe VS – en toen moest Trump 1 nog beginnen, weten wij nu er sprake is van Trump 2.

Deze nieuwe VS zijn in handen van *predator capitalism* en de klimaatcrisis moet in die logica niet bestreden, maar als wingebed geplunderd worden. Zou ze nog een Preface schrijven bij een editie vandaag, dan zou ze het denk ik houden bij een “We’re fucked” als samenvatting van ons nu.

In haar Introduction licht ze toe hoe ze haar essay bedoelt als *intervention*, als een terloopse opmerking die de gebruikelijke babbelstroom van ditjes en datjes kort onderbreekt, waarop weer over tot de orde van de dag, maar later alsnog aan het langer denken zet.¹

Dan haar eerste hoofdstuk, tussen twee geschiedenissen. In verhaaltheorie zijn gebeurtenis en vertelling trouwens hetzelfde, dus de titel “Between two histories” plaatst ons tussen twee gebeurtenissenstromen en de vertellingen daarover, die overigens niet keurig parallel lopen. De financiële crisis en de inmiddels niet meer weg te moffelen, want merkbare klimaatcrisis zijn verstrengeld in het globaliseringsverloop naar economische wereldmacht, die in de media wordt verslagen als ware het een race waar iedereen gewoon aan mee *moet* doen. Maar goed, die tweede geschiedenis is er ook en de consument wordt aangemoedigd niet zo zelfzuchtig slachtoffers te blijven maken op het altaar van het eigen genot. Het ene verhaal is wat ons mobiliseert, het andere wat we weten; het contrast bewerkstelligt dat we niet kunnen handelen naar wat we weten, want de gemarketingde keuze in het eerste verhaal is “groeien of sterven” – maar het tweede verhaal zegt “groeien is sterven”, en dat is ook wat de feiten zeggen.

Het Bardo dat ze zonder het zo te noemen in dit eerste hoofdstuk schetst, is in haar in 2015 geschreven voorwoord al opgeschoven naar de winst van het eerste verhaal en de aanwijsbare verworping uit het tweede. Kortom, *We’re fucked*.

¹) September 2024 heb ik op uitnodiging van een vereniging van organisatieadviseurs iets gedaan wat, zo denk ik nu, ook een intervention was. De opdracht was ‘iets’ te doen wat ‘best mocht schuren’, wat ik heb vormgegeven in laten ervaren hoe je kunt wegstijgen na een ongemakkelijke confrontatie en daardoor onbezorgd je dag kunt voortzetten. Dit maakte ik mogelijk met een pagina op mijn website, waarop ik mijn kijkkader voor de dag presenteerde; via een QR code op de rug van mijn witte T-shirt kwam je op die pagina. Op het podium zou ik dan rapporteren of ik die dag iets had geobserveerd wat *niet* in dat kader paste. Het onderbrak een beetje de stroom, of mensen later naar de pagina zijn teruggekeerd om dat kader te doorgronden en er iets van te vinden, weet ik niet. Neem vooral zelf [een kijkje](#). Het is een collage van teksten, plaatjes, muziekclips, ... alles om de greep van

het kapitalisme op ons te operationaliseren, zichtbaar gemaakt doordat geen van mijn observaties buiten het kader op mijn website viel en ik op het podium dus niets terug te melden had.

2 The epoch has changed

“Het tijdperk is veranderd”, je kunt die stelling retorisch inzetten (“Het is nu eenmaal zo, dus...” en “We moeten wel, want...”, zonder in te gaan op het flagrante mislukken van rechtvaardige marktwetten) en je kunt die stelling als feit accepteren, de observaties geloven dat kapitalisme niet tot vooruitgang voor de wereld leidt. Barbarij is niet het antiek-Atheense ‘onbeschaafde volk’, maar het hedendaagse precariaat (Stengers verwijst naar Rosa Luxemburg: “Millions of proletarians of all tongues fall upon the field of dishonor, of fratricide, lacerating themselves while the song of the slave is on their lips”). De barbaarse gevolgen van kapitalisme zijn niet langer hypothetisch maar verschrikkelijk concreet ge/aan het/worden. De protestleus “Een andere wereld is mogelijk” verandert daarmee ook van karakter → “Een andere wereld zal wel moeten” en daarmee moeten we afstand nemen van de valse beloftes en illusies van keuzevrijheid.

Staten hebben de regie over de historische wereld (van gebeurtenissen) uit handen gegeven en hun huidige relatie tot hun burgers is die van voogd (*nos responsables/our guardians*). Hun taak is niet zorg te dragen voor de mogelijkheden van toekomsten, ze moeten ons motiveren niet alleen de harde werkelijkheid (en een onvermijdelijk kapitalistische toekomst) te accepteren, maar vooral ons erbij neer te leggen dat alle pogingen om ons te bemoeien met wat ons aan(het hart)gaat ijdel zijn. In dit nieuwe tijdperk zijn wij daardoor op ons allerberoerdst voorbereid op wat gaat komen (en ook op hoe we ons überhaupt op iets kunnen voorbereiden).

De voogden zorgen in deze nieuwe tijd voor nauwe, namelijk al te abstracte opvattingen over politiek en democratie. Daardoor is burgerschap gekrompen tot het gehoorzamen aan twee tegenstrijdige opdrachten die desondanks op hetzelfde, namelijk economische vlak liggen: “Consumeer, want wij zijn in een keiharde economische competitie met de rest van de wereld!” en “Matig jezelf, recycle en vervang je gloeilamp met spaarlamp met led!” (Emancipatie – en de vroegere verheffing van het volk – gaat alleen via de wereldmarkt en aldaar geldende concurrentie en ideeën over wat waardevol is.)

In wat volgt wil Stengers deze voogden en andere partijen niet zozeer ontmaskeren (want dat veronderstelt eenzelfde misplaatste abstractie/*outsider* perspectief), maar karakteriseren, leren kennen door nauwlettende observaties.

3 The GMO event

Om te karakteriseren heb je volgens Stengers compassie nodig. Geen sympathie, verre van, want we stappen niet in de zienswijze van de voogden en voelen ook niet met hen mee als ze volgens hun verhaal met de rug tegen de kapitalistische muur staan en “niet anders kunnen” dan ons aanmoedigen om als nationale ploeg (BV NL in ons geval) mee te strijden in de globale economie (met je “leven lang leren”). Maar het gaat ook niet om triomfantelijk beter weten, ook als beter weten het geval in een specifieke kwestie blijkt te zijn. Compassie gaat over de juiste afstand, waardoor we wel nieuwsgierig naar de zaak blijven, maar niet in de zaak mee doen (dit is een verschil in logische klassen, zoals ik het mijn studenten uitlegde: je stapt niet in de bubbel, je onderzoekt de bubbelmakerij).

De casus GMO (*genetically modified organisms*) leent zich goed om deze methode mee te illustreren, niet alleen omdat we er in Europa in geslaagd zijn GMO deels te houden, maar ook doordat ze

het verschil zichtbaar maakte tussen het verhaal van de voogden (“dit is een agrarische innovatie, lekker bezig, vooruitgang is goed”) en het brede verzet tegen GMO (“we willen dit niet, het is fout en hier zijn de bewijzen”). Zo bipolair was het oorspronkelijk niet, dit is de (voorlopige?) uitkomst van wat 10 jaar niet met de gebruikelijke middelen gesust bleek te kunnen worden en nota bene begon met een politieke beslissing om tegen wetenschappelijk advies in met GMO te beginnen.

Tussen twee verhalen (H1: bevoogd ondergaan versus zelf handelen) in een nieuw tijdperk (H2: de gevolgen worden concreet) laat de GMO-casus zien hoe je vanuit compassie leert over je wereld en wat daarin concreet gebeurt. Met andere woorden: je gaat op onderzoek.² Stengers vat samen wat achter de schermen de strategie van GMO introductie in de EU was en wie daarbij betrokken waren, maar ook hoe het publiek met GMO omging, welke vragen het stelde, hoe het standpunten in ging nemen, hoe expertise werd ingezet en groeide, kortom: hoe GMO concreet werd gemaakt. Wij hebben het nu over burgerberaden, Stengers is trots op die van toen en waarschuwt hoe deze vormen alweer gecoöpteerd zijn door de voogden en het kapitalisme waar ze voor staan (in NL worden kritische burgers bijvoorbeeld getemd met wat ‘interactieve beleidsvorming’ heet of gepaaid met diverse vormen van ‘verhalen ophalen’ van de ‘burger centraal’, wat in mijn ervaring nog nooit tot een substantiële verandering in hoe de macht is georganiseerd heeft geleid – maar mijn ervaring is N=1).

Afijn: de GMO-casus laat dus zien dat wij dat wat ons aangaat wel degelijk politiek kunnen maken, ook al stellen onze voogden het als een apolitek instrument voor. Maar dit is nog allemaal maar het niveau van het menselijk onderonsje over de wereld... Wat als de wereld zelf zich ermee gaat bemoeien? Spoiler alert:  

²) In 2008 publiceerde ik het hoofdstuk *Researching Publics*, dat denk ik hier ook wat van weg heeft. Dat was nog voordat complottheorieën *booming* werden vanuit de opdracht “doe je eigen onderzoek”. Het zou me niet verbazen als ‘complottheorie’ zelf een wapen is geworden in kapitalistische handen (want wie deden die oproep naar eigen onderzoek, leverde de data, maakte de uitkomsten publiek?), net als *gaslighting* om daadwerkelijke complotten te ontkennen. Het is een epistemisch wanboeltje. Dit is wat we kunnen doen: we maken het concreet, doen ons onderzoek vanuit compassie, gebruiken bijvoorbeeld *Doppelganger* van Naomi Klein en *Right Story Wrong Story* van Tyson Yunkaporta om onze distincties helder te houden, helpen elkaar niet het gevoel te hebben dat we ons verstand aan het verliezen zijn, ... Et cetera, vul gerust aan.

4 The Intrusion of Gaia

De Gaia uit de hoofdstuktitel is de Gaia uit de wetenschappelijke analyses van James Lovelock en Lynn Margulis uit de jaren 70. Het is de samenhangende mix van processen die in samenwerking met micro-organismen van onze planeet een levende planeet maken. De balansen daarin zijn merkbaar aan het verschuiven als reactie op ons grensoverschrijdend gedrag. Zo dringt Gaia ons leven binnen en creëert ze een gigantische onbekendheid midden en voor altijd in ons leven. Nooit meer zullen we iets kunnen doen zonder bij haar stil te moeten staan. En bij alles wat we doen, zullen we rekening moeten houden met wat zij van ons vraagt, zonder dat ons antwoord haar interesseert. Gaia is geen persoon of godin, het is de naam voor een assemblage van materiële processen die tezamen een wezen vormen, dus een historische samenhang (“something that *holds together* in its own particular manner”, p. 45). Waar niets aan af te smeken valt, waar we niet mee kunnen marchanderen, die we ook niet kunnen misleiden. Daarom zijn klimaatwetenschappers die protesteren niet zozeer politiek actief als wel dat ze wat harder hun bevindingen breder kenbaar proberen te maken.

En dat is ook nodig, want economen (volgens Stengers geen wetenschappers maar ‘wetenschappers’) maken Gaia’s wetten instrumenteel aan hun eigen ‘wetten’ van de markt, die alleen maar tot meer grensoverschrijdend gedrag leidt en 1) dat, want 2) het catastrofale gevolg ervan, zijn ook precies de dubbele winstdoelen.³ Vandaar dat Stengers oproept de leus “Een andere wereld is mogelijk” waar te maken, dat wil zeggen: we moeten leren die andere wereld heel concreet daadwerkelijk te laten bestaan. En dat gaat ons alleen lukken als dat ‘ons’ een beweging is die alle lokale variaties betekenisvol aan elkaar weet te knopen.

We moeten niet reageren op Gaia zelf (kansloos), maar op dat waardoor zij zo inbreekt in ons leven en wat daar de gevolgen van zijn.

³) William Nordhaus stelt het ‘economisch optimum’ voor klimaatbeleid op 3,5° opwarming in 2100.

5 Capitalism

Tot dusver had Stengers het over zij die zich verantwoordelijk voor ons voelen en tegelijkertijd in een staat van bevroren paniek zijn. Een dergelijke paniek is afwezig bij wat Marx ‘kapitalisme’ noemde en waarvan de validiteit nu door Gaia ter discussie wordt gesteld. Ondernemer is domweg niet uitgerust om te paniekeren of zelfs te aarzelen. Wie daaruit concludeert dat het marxisme geschiedenis is, zegt eigenlijk dat kapitalisme onoverwinnelijk is en dat daardoor barbarij ons onontkoombare lot is.

Als we Marx er toch weer even bij pakken, dan is dat niet uit hoop dat ‘ze’ er zo achter gaan komen dat de toekomst van ook ‘hun’ kinderen op het spel staat, of om de zwarte conclusie te trekken dat ‘we’ alleen maar krijgen wat we verdienen. Wat Marx ‘kapitalisme’ noemde, gaat helemaal niet over mensen. Individuele psychologie is volstrekt irrelevant. Kapitalisme moet worden begrepen als een manier van functioneren, een machine die haar eigen noodzakelijkheid creëert, haar eigen actoren in alle vervoegingen, en die iedereen vernietigt die er niet in slaagt zichzelf voor de nieuwe mogelijkheden in het zadel te hijsen. Wat slaafse economen bedoelen met marktwetten die zich aan ons opleggen maakt van kapitalisme iets transcendentiaals; niet in natuurwettelijke of Gaiaanse, maar puur materialistische zin: het ontembare karakter van assemblages die die materiële processen aan elkaar koppelen, die de stabiliteit hadden moeten hebben/behouden voor wat ‘ontwikkeling’ wordt genoemd. Deze vorm van transcendentie *is niet onverbiddelijk, maar radicaal onverantwoordelijk*, want niet in staat ergens verantwoording voor af te leggen. Het heeft niets van doen met het materiële aspect van Gaia (dat ook bestond uit gekoppelde materiële processen) of met het voorzien in een materiële behoefte, maar moet gezien worden als een (boosaardige) ‘spiritualiteit’, een macht die steeds meer dimensies van onze werkelijkheid, levens en praktijken grijpt, segmenteert en herdefinieert in haar eigen dienstverlening (wat ik ‘biocommodificatie’ noem).

Dat zowel Gaia als kapitalisme à la Marx gekarakteriseerd kan worden als transcendente assemblages van gekoppelde materiële processen laat het bijzondere van ons tijdsgewricht zien: het mondiale karakter van de vraagstukken waartoe ze ons verplichten. De gelijktijdigheid is niet toevallig: Gaia’s invasie is zo bruut als haar provocatrice: de ontwikkeling die blind is voor haar eigen gevolgen tenzij ze nieuwe bronnen van winst kunnen zijn (de term *rücksichtslos* dringt zich aan me op door dat gebrek aan retrospectie). Maar die gelijk(tijdig)heid moet ons niet in onze reacties verwarren. Strijden tegen Gaia slaat nergens op, we moeten met haar leren omgaan; leren omgaan met kapitalisme slaat nergens op, we moeten ons juist ontworstelen aan haar wurggreep.

Het zal inmiddels duidelijk zijn dat wie gelooft in groene groei et cetera als de kikker is die met de schorpioen in zee gaat en ondanks diens geruststellingen onderweg toch door hem gestoken wordt – terwijl ze beide verdrinken zegt de schorpioen: “Sorry, het is mijn aard, *I can't help myself*.” De logica van kapitalisme kan niet anders dan de invasie van Gaia zien als nieuw veld aan mogelijkheden. Het idee van vrije handel opgeven kan het zich niet voorstellen, maar CO2-quota's en emissiehandel wel. En de GMO-casus toont wat de voogden binnen deze logica absoluut moeten voorkomen: dat wij de collectieve vermogens genereren ons te bemoeien met vraagstukken die over onze gedeelde toekomst gaan. We mogen ons met details van de oplossingen bemoeien, maar *niet* met het formuleren van de vraagstukken.

In die zin is ‘governance’ een goed woord: het beschrijft de vernietiging van wat hoort bij een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor de toekomst, dat wil zeggen: politiek. Met governance gaat het niet om politiek maar management van een bevolking die zich niet moet bemoeien met wat haar aangaat. In de GMO-casus ging het mis in de verdeling van wat Ondernemer Staat oplegt en Staat Ondernemer toestaat. Daarmee kan de casus echter niet model staan; niet alleen zijn GMO inmiddels bijna overal (het succes is dat ‘bijna’), maar het weigeren ervan profiteerde van het verrassingseffect dat we niet meer door de vooruitgangsgedachte betoverd waren. Dat de wortel van die gedachte vervangen is door de stok van ‘duivelse alternatieven’ (een term uit *Capitalist Sorcery* dat Stengers schreef met Philippe Pignarre) zien we terug in de chantage met *outsourcing* bij de vraag om loonsverhoging en in de barre arbeidsomstandigheden die Ondernemer zich kan permitteren met een “voor jou tien anderen.” En dit alles ontstaand uit microprocessen, onopvallende experimenten onder het mom van rationele reorganisatie die primair gericht waren op het uithollen of overnemen van de denk- en weerstandsvermogens van hen die deze waarschijnlijk zouden inzetten. Daarom hadden deze duivelse alternatieven eerst betrekking op de wereld van het werk – zie bijvoorbeeld flexibilisering van de arbeidsmarkt. Weigering is onmogelijk of suïcidaal geworden: “Je wil geen dure medicijnen? Dan ben je dus tegen onderzoek dat het medicijn van morgen had kunnen opleveren.” Deze retoriek is afdoende om elke situatie te verlammen. Ze kwam snel als tegenreactie op het onverwachte GMO-verzet, was toen niet effectief maar nieuwe dreigementen met energie- en voedselcrises en -rellen zijn te verwachten, want de kapitalistische schorpioen kan niet anders dan speculeren op en daarmee versnellen van en verdienen aan de komst van die mogelijkheden.

Er zijn nu twee grote risico's. Het eerste is de dwingende oproep ons nu allemaal te verenigen tegen de klimaatcatastrofe (en daar dus productieve verschillen mee teniet te doen). Het tweede is dat het verzet de opwarming van de aarde oppervlakkig accepteert als recent probleem en eenzijdig het kapitalisme als schuldige aanwijst – om ons vooral niet overstuur te maken met het idee dat we niet te maken hebben met een klassenstrijd die te winnen is, maar met een onoverwinnelijke Gaia. Wij moeten echter *vanaf nu* leren hoe zo op haar invasie te reageren dat het niet barbaars is, niet in een vervolg op de sociale strijd maar in een aaneenschakeling van bewegingen. Dat betekent de strategie die tot nu toe gehanteerd werd loslaten, namelijk het verschil aangeven tussen de tol die de strijd eist en wat de strijd kan opleveren *nadat* het kapitalisme verslagen is. Gaia noemen – en daarmee introduceren – is erkennen dat er geen ‘nadat’ is. We hebben geen andere keuze dan allianties smeden tussen bestaande, orthodoxe strijders en jonge idealisten die bijna per definitie nog niet volgens de maatlat van Marx gelegitimeerd zijn. Door Gaia kunnen we de klassieke marxistische strijd tussen arbeiders en kapitalisten niet langer vertalen in de epiek van materiële emancipatie en vooruitgang. Als we ons willen emanciperen, is dat alleen betekenisvol als we afstappen van onze kinderlijke afhankelijkheid van het idee dat we een route kunnen uitstippelen naar vooruitgang voor de hele mensheid (het onderscheid tussen ontwikkelde wereld en ontwikkelingslanden – waarbij ik me pas op late leeftijd realiseerde dat dit om projectontwikkeling in infrastructuur en bebouwing gaat, dus om met Joni

Mitchell te zingen, *They paved paradise, put up a parking lot*). De clandestiene vorm van transcendentie die ons gegrepen heeft karakteriseert Stengers als het bizarre *recht om niet op te letten*.

6 Not paying attention!

Waar we ons van moeten bevrijden, is het bevel om niet op te letten. In de naam van Groei en Ontwikkeling is het niet handig als mensen aandacht besteden aan wat dat allemaal wel niet kost, en aan de vraag of het niet ontzettend onhandig is om dat waarvan we voor ons bestaan afhankelijk zijn te slopen. Ons wordt dus opgedragen om de kunst van aandacht te vergeten (of anno nu: we worden aangemoedigd weg te kijken). Stengers noemt het ‘kunst’, omdat we ‘onszelf ergens voor aandachtig maken’ kunnen cultiveren. En daar horen ook voorzichtigheid en zorg bij (*to be careful, faire attention*).

Waar we onszelf aandachtig voor moeten maken heeft geen a priori waarde, maar creëert de verplichting het ons voor te stellen, te onderzoeken op de vele onderlinge relaties die het heeft en dus niet uit context te isoleren (wat wel onze gewoonte is als we denken het kaf van het koren te scheiden). We moeten leren de verleiding te weerstaan vooraf onderscheid te maken tussen waar we rekening mee moeten houden en wat we kunnen negeren.

Het voorzorgsprincipe is hier wel en niet een voorbeeld van. Wel, omdat het stelt dat risico's voor gezondheid en milieu niet vooraf wetenschappelijk bewezen hoeven te worden. Daarmee staat het haaks op het nemen van risico's dat Ondernemer en Wetenschap in naam van Groei en Ontwikkeling willen nemen. Zij vinden het dus een saai principe en dat is het daarom misschien ook, maar meer nog is het saai om een andere reden dan het risicomijdend profiel van haar aanhangers. Niet, dus, want het grijpt nergens op in, blijft binnen de kaders van haar tegenstanders, zij die vinden dat de marktwetten realistisch zijn en iets over waarde zeggen.

Maar de ondernemersrisico's zijn helemaal niet voor Ondernemer, die zijn voor ons, en al helemaal als Gaia zich er dus in mengt. Toch eist Ondernemer de vrijheid op om voor zichzelf van alles een kans op succes te maken. En daarbij zijn Staat en Wetenschap *happy helpers*. Staat maakt de vrijheid van Ondernemer gewettigd en legaal (kapitalisme gaat dus over economie maar ook over rechtsstaat, het is een maatschappijvorm), Wetenschap levert het rationalisme als taal en logica van het definitieve gelijk. De hoofdletters zijn bedoeld om aan te geven dat het karakters zijn, in het Westerse plot van hoe het Westen aan de macht kwam.

We moeten dit verhaal van hoe de Westerse mens zich aan de natuur heeft ontworsteld en haar zelfs tot slaaf heeft weten te maken niet herschrijven, maar leren aandacht te hebben voor hoe we kunnen ontsnappen aan de greep van dit plot. Dat doen we door ons dingen af te vragen, alert te blijven op alle strategieën die dit Vooruitgangsverhaal blijven stutten en ons afleiden van de Gaiaanse werkelijkheid die zich aan ons opdringt.

7 A Story of Three Thieves⁴

Elders heeft Stengers zich ingezet om de wetenschappen te beschermen tegen een autoriteitsschijn die slecht past bij hun wilde aard en relatieve betrouwbaarheid. Hier houdt ze het erop dat waar voor validiteit rekening mee moet worden gehouden in onderzoek nooit een algemene eis is, maar betrekking heeft op de gebeurtenis van de prestatie. Wetenschap met hoofdletter W ziet bewijs niet

meer *als iets wat je voor elkaar krijgt* (het gevolg van een onderzoeksdaad) maar *als iets wat je steeds moet eisen* als er een vraag, tegenwerping of verontrustende conclusie wordt geopperd. De primaire rol van deze reactieve eis is om de modernistische werkelijkheidsopvatting inclusief vooruitgangsplicht overeind te houden. Deze rol onteert alle wetenschappers die haar ondersteunen, want ze maakt van het experiment het enige instrument om tot bewezen feiten te komen. Natuurlijk is een experimentele opstelling in een laboratorium een kansrijke onderzoeksdaad, maar we moeten niet (zoals Galileo als eerste propageerde) de gebeurtenis (het succesvol produceren van feiten die iets ‘bewijzen’) veranderen in de beloning van hoera eindelijk een rationele methode *die dus als enige leidt tot valide waarheidsclaims* en alle met andere onderzoeksdaaden geproduceerde uitspraken degradeert tot onwetenschappelijke meningen. Dit dualisme tussen wetenschappelijke feiten en onwetenschappelijke meningen zelf, dus ongeacht onze waardering voor beide, zorgt ervoor dat Wetenschap de macht houdt om werkelijkheid aan objectiviteit te verbinden en alles te objectiveren wat ertoe doet. De andere kant van de tegenstelling wordt door Wetenschap bejegend met minachting of medelijden (“ze begrijpen ons gewoon nog niet”) en dit is een welhaast verplichte houding voor statusbehoud en daarmee samenhangende financiering. Mensen zouden hun vertrouwen in Wetenschap verliezen als ze mochten weten hoe slecht wetenschappers door hun disciplines worden voorbereid op interventies in vraagstukken van collectief belang; ze zouden zich in de armen werpen van charlatans, creationisten, astrologen en God weet wie nog meer – karakters die kunnen rekenen op enthousiaste *debunking* onderzoeksdaaden. Ook wetenschappers die weten dat Galileo de methode als propaganda startte en wat de beperkingen daarvan zijn, hullen zich in stilte om eenheid in Wetenschap en daarmee hun eigen status te bewaren.⁵ Er is aldus Stengers een relatie tussen de treurige passiviteit van wetenschappers die zich onderwerpen aan deze nieuwe organisatie van publiek onderzoek, hun onvermogen politiek strategisch te reageren op wat hen overkomt, en deze smalle definitie van Wetenschap, waar ze voorheen zo van profiteerden en die hen nu aan het wurgen is. Het zeuren en klagen over de negatieve publieke houding jegens hen is kenmerkend voor de hele academische wereld, die nu langzamerhand wordt geherdefinieerd volgens de ‘objectiviteit’ waarlangs anderen eerder al werden gelegd, en dit is inclusief iedereen die protesteerde tegen ‘het objectiviteitsregiem’. Alle kwaliteitscriteria voor ranglijsten en ‘excellentie’ zijn bedacht door experts (academische collega’s) en al veel langer van toepassing op niet-academici, toen ook niemand in opstand kwam tegen kwalijke reducties.

Het gaat Stengers niet primair om de klachten van academici, maar om de afnemende mogelijkheden voor de kunst van aandacht onder het mom van een alomvattende moderniseringsmobilisatie. De wrevelige passiviteit is geen reactie op kapitalisme maar op het gevoel door Staat verraden te zijn, waarvan academici juist verwacht hadden dat die er voor het (welbegrepen) algemene belang was. Toch is nu Gaia zich roert niet aan de orde of boontje om zijn loontje komt (*cancel culture* is misplaatst) want we hebben onderzoekers nodig die mee kunnen doen in het creëren van mogelijke toekomsten zonder barbarisme.

We moeten de droom dat Staat er is om ons tegen de excessen van Ondernemer te beschermen laten varen. Dit gaat niet over technocratie of corruptie, maar over wat Staat doet in de praktijken die dat zogenaamde algemene belang moeten dienen. Het blijkt dan te gaan om de productie van regels en normen die blind zijn voor het lokale en die als zodanig bijdragen aan de standaardisering in en van de samenleving. Ten opzichte van Ondernemer is er dan een relatie van wederzijdse implicatie: Staat produceert machinaal de wetten waar Ondernemer opportunistisch de mazen in opzoekt. Als het op rechtvaardigheid aankomt, moeten we Staat juist *niet* vertrouwen, want wat met veel politieke en sociale strijd verworven was aan bescherming van bijvoorbeeld arbeiders en consumenten, is in de afgelopen 30 jaar in handen van Ondernemer gegeven. Wat slecht verdedigd werd waren niet de

verworven rechten zelf, maar was de overheveling daarvan in gepaste categorieën waarmee Staat ze had kunnen beheren. Wat voor *iedereen* was verworven, verwerd tot categorieën voor *eenieder*.

Deze logica verandert niet, of Staat nu progressief of neoliberal is. Een maatschappij vraagt om regels en deze vragen om de ‘logica van eenieder’, namelijk eenieder op wie een norm of regel van toepassing is ongeacht de consequenties daarvan (een soort van ‘wie de schoen past, krijgt ‘m aangetrokken’⁶). De kunst van aandacht heeft precies die consequenties als focus.

Om schadelijke gevolgen van de toepassing te voorkomen zijn er uitzonderingen op alle regels, maar die worden op hun beurt vertaald in sub-(sub-sub-etc.)categorieën homogene ‘eenieders’ geclusterd vanuit de logica van de regel. Jammer voor degene die te weinig macht heeft om zichzelf uitzondering te laten maken, jammer voor degene die dit wel lukt en ontdekt dat dit heeft geleid tot inpassing in de regulatielogica van Staat. Ondernemer met legers aan advocaten en lobbyisten vermijdt het om ‘eenieder’ te worden en zorgt ervoor dat de gunstige regels worden aangenomen, of profiteert van de status van ‘eenieder’ door als rechtspersoon de mazen in de wet op te mogen zoeken.

Wie betrokken willen zijn bij wat hen aangaat, vormen voor Staat hindermacht die Staat wil negeren of doen vergeten (en in Nederland herkennen we dit in de gezellige participatiemaatschappij gesponsord door Douwe Egberts). Daarom moet er aandacht blijven voor andere narratieven, bijvoorbeeld over omheiningen en de geschiedenis van de onteigening van het gemeenschappelijke.

⁴) Toevallig (of niet) schreef ik in 2003 het sprookje [Bwazlazora](#), waarin ik ook Ondernemer, Staat en Wetenschap aanwees als drie dieven.

⁵) In mijn postdoconderzoek heb ik dit ook een vorm van *academic citizenship* genoemd. Vaak wordt daarbij gedacht aan activisme, maar het beschermen van de clan tegen vragen van buitenstaanders naar aanleiding van zichtbare innerlijke tegenstrijdigheden is ook een vorm van loyaliteit-aan-een-gemeenschap. Interessant genoeg is ook Sokal een academic citizen, al deed hij juist het tegenovergestelde: hij schreef een non-sense artikel dat voorts door een postmodern wetenschappelijk tijdschrift werd geaccepteerd, waarop hij bewijs voor de stelling ‘postmodernisme is onzin’ dacht te hebben. Ook deze actie is academic citizenship want gericht op het zuiver houden van de gelederen, in dit geval door zich precies te gedragen zoals Stengers hier problematiseert.

⁶) Mensen kunnen soms kijken alsof ze een botsauto zijn. Ik zei eens tegen een zaaltje ambtenaren dat zij het zelf waren die hun beleidsdoelgroepen creëren. Dat was zo’n moment, en dan collectief.

8 Enclosures

Omheiningen markeren het sociaaleconomische einde van de *commons* (ik laat het als ‘bronnen waarvan iedereen gemeenschappelijk gebruik kan maken en waar iedereen voor zorgt’ hier even onvertaald). De toe-eigening van commons beroofde ontstellend veel mensen van levensonderhoud. Garrett Hardin’s boek *The Tragedy of the Commons* (1968) gaat (ten onrechte!) over overexploitatie door eenieders eigenbelang (onderzoek van Elinor Ostrom laat zien hoe mensen dit met zelfregulatie voorkomen), waardoor niet alleen omheiningen maar ook privatisering als noodzakelijke kwaden worden vergoelikt: het eigenbelang van eigenaren zou hen doen investeren in productiviteitsverhoging.

In die privatiseringsgolf zit de actuele relevantie van omheiningen. Voor overleven essentiële bronnen (water) en voor mensenrechten essentiële instituten (onderwijs) zijn van publieke in private handen gegaan en onder het mom van kenniseconomie verdwijnt de scheidslijn tussen publiek en privaat onderzoek: de overheid subsidieert industriële sectoren (in Nederland met Innovatieplatform) voor kennisintensieve productie. De verdeling van wat Staat Ondernemer toestaat en wat Ondernemer Staat

laat doen is veranderd. Staat laat Ondernemer wat voorheen publiek domein was beheren, Ondernemer laat Staat intellectueel eigendom beschermen.

Hiertegen kwamen programmeurs, die hun eigen computertalen ontwikkelden en zich door intellectueel eigendom belemmerd voelden, in opstand met open software. Stengers wil dit geen marxistisch verzet noemen, daarvoor zijn IT-ers als kenniswerkers te weinig proletarisch of werkers-aller-landen-verenigt-u. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Toni Negri, die de IT-klasse ‘proletariaat van het immateriële’ noemt waardoor het kapitalisme haar niet tot slaaf kan maken, stelt Stengers dat we wel de poppetjes op het menselijke strijdtoneel kunnen vervangen, maar conceptueel verandert er dan niet zo veel. Bovendien: terwijl wij poppetjes vervangen, valt Gaia binnen,⁷ dus precies het immateriële aspect is hier niet relevant. Wat volgens Stengers wel relevant is, is de concrete, gesitueerde collectieve intelligentie die bij de succesvol gecreëerde en verdedigde commons hoort. De programmeurs verdedigden wat belangrijk was voor *hen*, niet voor de mensheid en ook niet als digitale nomaden. Een common is dus niet louter een bron of goed en heeft ook geen universele kenmerken, het is wat commoners verenigt; IT-ers verdedigden geen gebruikersgemak, maar de concrete praktijken die van hen een gemeenschap maakten.⁸

⁷) Hier onderscheidt Stengers zich wat mij betreft van Carl Schmitt, die ook pleit voor een macht die uitzonderingen mag maken voor het goed van de gemeenschap: bij Schmitt is dat een menselijke dictator, bij Stengers is het Gaia. Voor mij is de hernieuwde belangstelling voor Schmitt raadselachtig, vooral doordat deze zo kritiekloos is; men lijkt zijn Nazi *fandom* weg te strepen tegen zijn gedachtengoed, maar dat vind ik helemaal niet zo sterk. Michel Serres begon zijn boek *Het natuurlijke contract* met “Duelo a garrotazos”, een schilderij van Goya, waarop twee mannen met elkaar vechten in drijfzand. Wie zou er winnen, vraagt Serres de lezer? We denken, zo gokt hij dat de lezer dat ook doet, in termen van een van beide mensen, maar het is het drijfzand.

⁸) Aan Staat, Wetenschap en Ondernemer voeg ik op basis van de lezing van [Laurence Cox, “Movements in crisis and a world on fire”](#), Sociale Beweging toe. Uit de analyse van Cox trek ik namelijk drie conclusies:

1. sociale bewegingen doen vooral/hooguit aan *single loop learning* en
2. zijn daardoor verworpen tot *one trick ponies*
3. waarmee academische carrières gebouwd en *social likes* gescoord worden ook al zijn sociale bewegingen zelf aan massa en impact aan het verliezen.

Door 1 en 2 ontstaat een gereïficeerde Sociale Beweging als karakter met voorspelbaar gedrag, een eigen logica en belangen, dus politiek te manipuleren (Cox meldt dat het afwijkt van zogenaamde *indigenous movements*). Een nieuwe, vierde dus in het rijtje van Stengers, door 3 in een samenspel met Wetenschap en Ondernemer, misschien wel als een soort alter-Staat. Waar Stengers nog beweging zag doordat bijvoorbeeld GMO met succes is tegengehouden, voorzagt ze ook al het risico dat de instrumenten waarmee dit gelukt is gecoöpteerd zouden worden. De *hackers* beweging heeft zich hier misschien aan kunnen onttrekken, maar het disruptieve karakter ervan heeft zich – zo speculeer ik al karakteriserend – uitvergroot in *big tech* dat Ondernemer en Staat (of Verenigde Staten) nu verstrengelt, overigens met uitbuiting van wat we nu alsnog het ‘digitaal proletariaat’ (Hans Schnitzler: de mens van wie het bewustzijn tot koopwaar is gereduceerd) en ‘digitaal precariaat’ (de onderklasse aan programmeurs die in de platform/*gig economy* geen bestaanszekerheid kunnen opbouwen) kunnen noemen.

9 Common Causes

Waar het Stengers om te doen is, is verzet tegen confiscatie te lokaliseren in communities waar voorheen vanuit een bevoogdende houding op werd neergekeken, zoals boeren en drugsgebruikers en patiënten, die vanuit ervaringskennis expertise claimen en dus ook als experts bejegend wensen te worden. En in reactie op het systeemarchetype ‘tragedy of the commons’, volgens welke ieders eigenbelang leidt tot het opsouperen van het gemeengoed, zijn er *commoners* die samen willen leren

hoe gemeengoed iets kan worden waaromheen gebruikers zich leren te articuleren. In alle gevallen gaat het om de omkering van gemeengoed als gebruiksartikel naar gemeengoed als attractor, als kracht die mensen om zich heen verzamelt, hen laat nadenken en met voorstellen laat komen die anders ondenkbaar waren gebleven, kortom: om weer de kunst van het schenken van aandacht te leren.

De centrale vraag is niet ‘wat moet er gebeuren nu Gaia binnendringt?’ maar: ‘hoe reageren we zo op de invasie van Gaia dat het niet barbaars is?’ Die ‘we’ is geen homogene groep, zeker niet als het over kennis gaat. Programmeurs beschikken over beroepskennis, verslaafden over ervaringskennis; dit epistemologisch verschil zal voor spanningen zorgen als kennissoorten, verhalen en ervaringen samenkomen en er variatie in de ‘we’ plus achterban gaat optreden (‘je bent een van hen geworden en niet meer van ons’).⁹ Het spanningsveld is het samen reconstrueren (niet definiëren, dat is wat professionals doen) van wat er eigenlijk aan de hand is.¹⁰

Het onderscheid dat Stengers aanbrengt is tussen wetenschappelijke beroepsbeoefenaren en personeel van Wetenschap, waarbij die eersten zich verenigen rond een *common cause*, een gemeenschappelijk veld dat verplicht om in onderlinge afhankelijkheid samen te werken in denken, handelen, uitvinden, tegenspreken. Anders dan programmeurs zijn wetenschappers er niet in geslaagd zich te verdedigen tegen het omheinen van hun veld in de kenniseconomie. De gevolgen voor betrouwbaarheid zijn duidelijk wanneer een wetenschapper door de industrie gefinancierd wordt, maar ook doordat de daarvoor noodzakelijke samenwerking verdwijnt – iedereen wordt immers als professional gefinancierd en daarmee onafhankelijk van echte *peer review* (het zelfreinigend vermogen waar wetenschappers zich op beroepen kan dus niet doordat iedereen afhankelijk is van inmenging van buitenaf). Het verschil tussen wetenschappelijke beroepsbeoefenaren en wetenschappelijke professionals is dat de eersten in staat zijn om situationele verschillen waar te nemen en vragen te blijven stellen bij wat belangrijk is voor hen als gemeenschap (waarvoor komen we samen) en voor anderen, voor wie hun kennis bruikbaar kan zijn zonder hen toe te staan voor hen te bepalen wat de geschikte manier is om het probleem te formuleren. Dit was volgens Stengers al niet zo’n sterk punt van wetenschappelijke gemeenschappen en de opleidingen daartoe, maar met de triomf van professionals zal dit vermogen al helemaal verdwijnen – terwijl we heterogeniteit in kennis zo nodig hebben! De verwording van gebruikers in egoïstische consumenten of van beroepsbeoefenaren in gediensstige professionals bewijst niet dat mensen altijd de weg van de minste weerstand kiezen, maar de vernietiging van dat wat mensen verbindt en laat nadenken. Willen we op Gaia reageren op niet-barbaarse wijze, dan moeten we niet inzetten op een alsnog verenigde mensheid met goede bedoelingen (*new humanism*), maar op de herbevolking van een wereld die nu verwoest is door de confiscatie of destructie van collectieve, altijd gesitueerde vermogens om te denken, te verbeelden en te creëren (epistemicide). Daarom was het GMO protest zo’n belangrijk tegenvoorbeeld. Het liet zien hoe concrete mensen met concrete vragen en antwoorden samenwerkten aan een concrete casus. Als we dus al macht moeten terugvorderen, dan moeten we dat doen als we het concrete vermogen hebben om te herstellen wat is stukgemaakt: het vermogen om met eigen vragen te komen, en niet met de strikvragen die ons worden opgelegd. Het gaat bij dit soort kwesties nooit om algemene vraagstukken en algemene vaardigheden. Het oude beeld van ‘the people in the street’ wil ze daarbij graag behouden als letterlijk de openbare, publieke ruimte waarin gemeenschappen zich vormen rond common causes – zoals misschien ooit de belofte van het internet was en nu met vox-popjes wordt nagebootst.

⁹) In “Researching Publics” (zie noot 2) heb ik het over publieken (Dewey) die ontstaan als reactie op een gebeurtenis en waarin de betrokkenen samen onderzoeken wat er eigenlijk gebeurd is en hoe nu verder. Dit paste bij het idee van kennisdemocratie (van Roel in ’t Veld in wiens boek mijn hoofdstuk was opgenomen), waarin ik variatie in kennissoorten op een niet-hiërarchische manier wilde benaderen. Ik heb door de anti-vax-beweging

bedenkingen gekregen tegen de voordelen van een publiek dat haar eigen onderzoek doet (ook nu [do your own research](#) een signaal is voor het aanhangen van een complottheorie), maar sluit niet uit dat ik ongemerkt in een voogdenrol stap als ik Yunkaporta's *wrong story* denk te bespeuren waar dat er misschien niet is.

¹⁰⁾ Het verschil tussen praktische en professionele kennis werd me duidelijk in wijkonderzoeken waarin publieke dienstverleners (gemeenten, woningcorporaties, welzijnsorganisaties, ...) wilden weten wat 'de burger' wilde, maar hun ambtenaren en professionals niet overtuigd konden worden van het analytisch vermogen van burgers om te weten wat er in hun wijk speelde, waardoor dat zo was en wat een goede volgende stap zou zijn.

10 It Could Be Dangerous!

Maar ho! eens even... Hebben wetenschappers niet lang voor intreding van de kenniseconomie al met Staat en Ondernemer samengespannen in wat het militair-industrieel complex is geworden? Hebben ze hun gezag niet gebruikt om ongewenste en gevaarlijke gevolgen van die ontwikkeling buiten modellen te houden ten gunste van toekomstige vooruitgang – die alsnog die gevolgen aankan, of gewoon haar eigen kosten heeft? Heeft Stengers ze kortom niet te flatteus afgeschilderd? Is het niet te idyllisch om te geloven in hun spontane opstand, zonder theorie of kompas, louter gebaseerd op vertrouwen? Hier wordt het voor haar belangrijk om de omheiningen te karakteriseren als een kapitalistische kwestie van uitbuiting en vernietiging – waardoor 'beroepsbeoefenaar zijn' geen garantie is voor betrouwbaarheid. In tegendeel, hun verzet kan prima de meest desastreuze valkuilen graven voor arbeiders (zelfsturende teams, kwaliteitscirkels¹¹), patiënten (erkenning voor hun ziekte doordat farmaceuten er medicatie voor maken) en meer in het algemeen burgers (van politiek naar governances-met-zelfregulatie-via-gedragscodes). Om zo maar op de degenen die door een common cause verbonden zijn een appèl te doen, kan dus gevaarlijk zijn, en het eerste gevaar is dat we hen in ons naïeve enthousiasme zien als bron van frisse alternatieven voor kapitalisme, die echter evengoed fascistisch kunnen blijken.¹²

Toch moeten we niet alle initiatieven tot herstel van collectieve intelligentie bij voorbaat diskwalificeren. Wat commoners volgens Stengers nodig hebben, is een specifieke versie van de kunst van aandacht die de Grieken 'pharmakon' noemden, iets wat afhankelijk van dosering en gebruik medicijn of vergif is. Dit geldt voor zowel de aandacht die de commoners krijgen als de aandacht die ze zelf weten te genereren; deze kan genezen en vergiften.¹³ Het ambivalente, instabiele karakter van pharmakon/middel kan ons erop alert houden dat de kans op gevaar – die er zeker ook is – misbruikt wordt om common causes te weren. Dit is veelal terug te zien als onze voogden "Maar dat kan gevaarlijk zijn!" roepen; in dat 'maar' beroepen zij zich op een geschiedenis waarin middelen door hun instabiliteit geen gewenste, stabiele orde hebben kunnen realiseren en daarmee volgens hen niet effectief zijn – waardoor dus ook dat wat we geleerd hebben over juiste vorm en dosis van aandacht en bereiding daarvan niet meer relevant wordt geacht.

Het instabiele karakter is een belediging en provocatie aan stabilofielen (Plato versus Sofisten, die ene intrinsiek goede God van de christenen, abstract redeneren als grond voor het juiste oordeel, het verlangen waarheid te kunnen onderscheiden van bedrog). Onze geschiedenis is doordrenkt met varianten op dezelfde obsessie voor ondubbelzinnigheid. Maar wat wordt aangeboden als middel tegen die gehate dubbelzinnigheid, kan ons verleiden geen aandacht te schenken en onbedachtzaam roekeloos te gebruiken, waardoor zich als vergif stabiliseert wat als medicijn werd voorgeschreven.

Waarom hebben programmeurs zich met hun common cause verbonden aan eindgebruikers en koos Wetenschap voor een verbintenis met Staat en Ondernemer, waarbij ze ons 'overigen' definieerde in termen van gebrek (aan kennis/rationaliteit) of angst (voor veranderen/het onbekende), zodat ze op het moment van inlijving in de kenniseconomie niet het vermogen had zich de mogelijkheid van een eigen

verzet te verbeelden? Een pharmacologisch antwoord gaat niet over identiteit (van wetenschappers of IT-ers), maar milieu, de optelsom van externe omgeving en hoe beroepsbeoefenaren hun relaties daarmee beoordelen. De ‘geboorte van moderne wetenschap’ werd volgens de geslaagde propaganda (vanaf Galileo) veroorzaakt door de ontdekking van de macht van wetenschappelijke rationaliteit. De methode van het experiment werd *de* wetenschappelijke methode, misschien wel doordat uitkomsten van experimenten een einde maakten aan dubbelzinnigheid en daardoor in goede aarde (milieu) vielen: eindelijk een manier om de waarheid over de wereld in een bewijs te leveren. Voor programmeurs was van meet af aan duidelijk dat wat zij te bieden hadden als medicijn of vergif kon uitpakken, maar de strenge hantering van één methode als medicijn leidde tot een omgeving die Wetenschap zelf heeft vergiftigd: “How many efforts have been disqualified because they couldn’t offer guarantees that no one should be capable of offering?! How many false, illusory guarantees have been offered and accepted at face value?! How many brutal judgments have been passed with regard to that which, being fragile and precarious, asked to be nourished and protected?!” (p. 103). De claim van Wetenschap op waarheid berust op garanties die in het licht van Gaia sowieso nergens meer op slaan. Antwoorden op Gaia kunnen niet anders dan fragiel zijn – elk op zichzelf onvolledig, maar belangrijk door mogelijke verbanden en repercussies. Wie vaststelt dat ‘het gevaarlijk kan zijn’ herkent door de ambivalentie van pharmakon dat die tegenwerping verbindt, integraal deel is van de fabricage van antwoorden (of niet, maar dan blijf je nog steeds onderdeel, alleen dan als bijdrage aan een vijandig of ironisch milieu). Want inderdaad, elke poging iets te veranderen vindt niet plaats in een vriendelijke wereld, maar in een ongezonde omgeving, waar Staat, Ondernemer en Wetenschap allemaal loeren op de zwakke plekken waar ze zelf van zouden kunnen profiteren (van gebruikers stakeholders maken, concurrentie introduceren, krankzinnige garanties eisen, laagwaardige alternatieven creëren).

Het binnendringen van Gaia gooit temporaliteiten overhoop. We kunnen niet *eerst* de worsteling afmaken en *dan* met creatieve oplossingen komen. Er is geen ‘nadat’ en daarom is pharmacologische kunst *nu* nodig – maar ook omdat wie het nieuwe wil creëren dit niet onschuldig kan doen door hen die worstelen ervan te beschuldigen om dezelfde macht en middelen te strijden. Worsteling en creativiteit moeten leren samen te werken, zonder verwarring.

¹¹⁾ Ik denk hier aan het zogenaamde Rijnlandse model dat in Nederland door adviseurs gepropageerd wordt op basis van enkele voorbeelden, die zonder oog voor lokale contexten worden gekopieerd naar instellingen met publieke taken, waar ze stranden op bestuurders en managers die onder het mom van de uitkomst van hun persoonlijk-leiderschapstraject ‘van zorgen voor naar zorgen dat’ hun salaris innen voor ‘op hun handen zitten’.

¹²⁾ Het is na een periode van sociale ondernemers en burgerinitiatieven in de participatiesamenleving nu de beurt aan iedereen om zich in de onderstroom van omarm-de-chaos-professor Jan Rotmans te voegen. Nog niet zo lang geleden vond hij samen met Marcel Levi in [HP De Tijd](#) dat ons tijdsgewricht vraagt om tijdelijke dictatuur. Tegenover deze oplossing stelt David van Reybrouck, die precies fascisme identificeert als verlangen naar frisheid, naar de lente, in [Buitenhof](#) een permanent burgerberaad voor als Derde Kamer.

¹³⁾ Zie eerder over researching publics bij noten 2 en 9.

11 A Threat of Regression?

‘Zonder verwarring’, klinkt dat niet een beetje te mooi om waar te zijn? Onthoud dat Stengers haar essay gebruikt als interventie; ze zoekt geen bijval maar wil laten zien dat de invasie van Gaia onze gebruikelijke (veronder)stellingen uitdaagt en de manier waarop ze dat doet is het tegenovergestelde van bijval wekken: het moet weerstaan, protesteren. Daarom gebruikt ze ‘Gaia’ en stelt ze die voor als een transcendente kracht, weliswaar met de nodige nuances en voorzichtigheid, maar ook bedoeld om een minimum aan verwarring (*perplexity*) en ongemak op te wekken. Deze zijn uitdrukking van een

aloude angst voor achteruitgang. Er zijn dingen in ons erfgoed waar we geen afscheid van moeten nemen. Het onderscheid dat Stengers vervolgens maakt is: ben je bang dat je *zelf* in de verleiding komt om dit erfgoed te verloochenen, of ben je bang dat *anderen* dat doen?

De vraag waar je trouw aan blijft kun je alleen voor jezelf beantwoorden, dus Stengers spreekt voor zichzelf als ze schrijft dat ze weigert de Verlichting de rug toe te keren, dat moment waarop een honger voor denken en verbeelding als oefeningen in ongehoorzaamheid zich verspreidde en een nieuw verbond tussen leven en mogelijkheden werd gesmeed. Ze ziet zichzelf dus als dochter van de Verlichting, maar als erfgenaam voelt ze zich ook belast met hoe ze dat moment moet erven, hoe ze voorkomt dat ze er alleen van renteniert (het privilege van Wetenschap), hoe ze de brutale lach en moed van iemand als Diderot in ere kan houden (die door Wetenschap, met ook een erfclaim op Verlichting, werd doodgezwegen). Hoe, pharmacologisch gezien, om te gaan met wat sinds de Verlichting als medicijn tegen menselijk dwalen bij uitstek werd geëerd, namelijk het kritisch denken? Kritiek als medicijn en dus het hanteren daarvan als doel op zich zou ons, erfgenamen van de Verlichting, onderscheiden van alle andere volkeren, een transformatie die geleid heeft tot het epische genre waarin Mens/Man volwassen wordt, het lot in eigen hand neemt en het juk van illusoire metafysica afschudt. Wat begon als avontuur werd een missie: een genadeloos gevecht tegen de monsters die ons ophitsen tot terugkeer en een opdracht om licht te brengen waar nu nog naar zegge duisternis heerst.

Geven we, nu Verlichtingsvijanden weer ontwaken, met het opgeven van kritiek niet ons laatste wapen uit handen? Tegen deze aarzeling brengt Stengers in dat het geen heuse strijd is (zo belanden we niet echt op een brandstapel). Kritiek is eigenlijk tijdverdrijf van academici geworden, volgens haar niet breed bekend om hun moed; wat op het spel staat is hooguit verwijdering uit eigen kring. En allicht, om de aarzelaars niet helemaal af te vallen, belandt de mogelijkheid van vooruitgang zelf op het schap met verloren illusies, want zou de komende barbarij niet juist die zaken illusoir maken die we als oorzaken van leven, hoop en strijd wilden erven? Is dat echter niet wat we nu al ervaren in de greep van kapitalisme? Kritiek is hier geen wapen tegen, barbarij *leeft* zelfs van de vernietiging van wat achteraf een droom, utopia of illusie blijkt, van dat waar de realiteit haar ontkenning aan oplegt; en overwint wanneer we de vernietiging zijn vergeten of wanneer die ons weemoedig stemt.

Kritiek opschorten uit tolerantieoverwegingen, bijvoorbeeld om allerlei archaische of New Age denkbelden het verzet tegen die realiteit te laten voeden, is onvoldoende. Daarom moeten we een stap verder zetten en vragen stellen bij de betekenis van 'illusie' ten tijde van de Verlichting, namelijk: dat wat het licht versluiert en ons scheidt van waarheid. Wat die waarheid is, verschilt per woordvoerder, maar alle woordvoerders komen samen op het punt van de noodzaak tot het laten optrekken van de mist, het ontsluiten, demystificeren teneinde niet misleid te worden. Maar vreemd genoeg is kritiek qua handeling verplaatst van een onderscheid maken tot een soort commentaar achteraf geven, waarmee het als het ware de eerdere destructieve handeling dupliceert. Misschien groeit er daarom weinig tot niets waar illusies zijn vernietigd; door van alles 'alleen maar een sociale constructie' te maken wordt alles willekeurig en raakt de voedingsbodem van de verbeelding – nu bezaaid met platgespoten illusies – vergiftigd. Uit willekeur ontspruiten geen nieuwe mogelijkheden, alleen de berusting dat alles inwisselbaar is geworden (onderwijs als grote gelijkmaker). Met de uitholling van het woord 'sociaal' is ook de kracht uit de sociale beweging (arbeiders, solidariteit, een klasse tegenover Staat en Ondernemer) verdwenen, de abstractie heeft het specifieke vermoord. Kritiek werd vergif toen in construct en fabricage geen waarheid meer was te ontdekken, daarin geen krachten zaten die konden aanzetten tot denken, handelen, voelen – causaliteit hadden.¹⁴ In naam van de Rede is waar mensen aan gehecht zijn vernietigd en hier volgt kritiek het pad van Wetenschap door overal een sociale verklaring achter te willen ontdekken (mensen geloven niet in X omdat X waar is, maar

doordat Y hen in X laat geloven¹⁵), ook achter Wetenschap zelf (die inmiddels goeddeels immuun voor kritiek is geworden en zoiets als betrouwbaarheid een romantische illusie uit het verleden vindt omdat de kenniseconomie haar bevindingen nu zo efficiënt valideert).

De hedendaagse held van het kritische epos is postmodern geworden. Alles wat ons aanzet tot denken, uitvinden en handelen is kwetsbaar voor kritische aanvallen die we als krankzinnige chemici gewend zijn geraakt uit te voeren: we leggen alles in een zuurbad en concluderen triomfantelijk dat niets weerstand biedt. Maar aan de andere kant is er behoefte aan de kritische aandacht om te weten wanneer de pharmakon schadelijk is of genezing biedt. Het gaat dan niet om illusies bezweren, maar dosering leren begrijpen.

In dit hoofdstuk sprak Stengers dus namens zichzelf. De tweede helft van de angst voor achteruitgang betrof dat anderen zich zouden laten verleiden tot het vasthouden aan een monsterlijk verleden. Daarover gaat het volgende hoofdstuk.

¹⁴) Dit is juist wel het geval in Gotiek en andere fantastische literatuur, waarin de synthetische maaksels van mensen een eigen leven gaan leiden en daarmee onderdeel worden van onze realiteit.

¹⁵) Bij het maken van het onderscheid tussen de opvattingen in bubbels en de manier waarop die tot stand zijn gebracht (zie H3) hoort ook het Thomas Theorem, volgens welke wij mensen realiteit creëren als consequentie van het handelen naar onze opvattingen.

12 Stupidity

Stupiditeit is geen psychologische zwakte maar iets wat bepaalde mensen bevangt, in het bijzonder hen die zich in een verantwoordelijkheidspositie voelen zitten en van daaruit onze voogden worden omdat ze twijfelen aan onze verstandelijke vermogens, ons altijd al onbetrouwbaar vonden. Stupiditeit is wat overblijft van macht als er geen mandaat tot leiderschap meer is, of wanneer slechts een karikaturaal mensbeeld residueert, waarin we de eerste de beste charlatan/demagoog/... volgen en daartegen beschermd moeten worden.

Net als wij zijn de voogden met de invasie van Gaia in schemergebied, maar zij hebben het denken opgegeven en ingeruild voor niet handelen, want “Ik ben me ervan bewust, maar toch ... , want dat zou de spuigaten open zetten voor ...” – en deze uitroep is de uitroep van stupiditeit. Elke discussie is zinloos, want zo’n type gesprekspartner heeft geen argumenten die we kunnen proberen te snappen, maar is bevangen, in de greep van iets waarvoor pas naderhand de argumenten komen en meestal in de vorm van “Je moet onthouden dat ...” Stupiditeit is geen domheid, verlamming of onmacht, maar een actie om concrete situaties te ontleden (*dismember*), waarmee het het vermogen om te denken en te verbeelden van iedereen die van plan was de dingen anders te doen verwoest, hen verbluft achterlatend, of woedend, waarmee het gelijk van de voogden maar weer eens is aangetoond.

We moeten de stupiditeit durven te benoemen van degenen die kapitalisme verantwoordelijk hebben gemaakt voor het behoud van de openbare orde – die het nu systematisch en op onverantwoorde wijze zelf blijft verstoren. Het gaat niet om verwijt of verontwaardiging aan het adres van de voogden (dat zou alleen maar hun beeld van ons en dus hun eigen noodzaak bevestigen), want zij doen er niet toe. Wat ertoe doet is wat hen in zijn greep houdt. Stupiditeit is een relatief jong verschijnsel dat gerelateerd is aan de opkomst van Staat en kapitalisme. Het speelt niet bij kapitalisme want dat vreest geen openstaande spuigaten (hooguit wil het geen inmenging in hoe bepaald wordt wat een probleem is), maar bij degenen die zichzelf als erfgenamen van de Verlichting zien, die de strijd tegen illusies

voortzetten maar haar lust voor avontuur hebben ingeruild voor een pedagogische missie: “They are those who have to protect others, *those who know, whilst others believe*” (p. 121). De eis van Ondernemer dat Staat zijn investeringen veilig maakt speelt mee, maar wie is de kip en wie het ei? Is niet net zo aannemelijk dat Staat een gewillig oor bood aan Ondernemer omdat die aan Staat een rol toedichtte die Staat zichzelf wel vond passen, namelijk het zekerstellen van een ordelijke vooruitgang zonder de spuigaten naar irrationele turbulentie open te zetten? Hoe dan ook hebben we hier twee karakters die elkaar door hun alliantie hebben gemaakt. Het ‘thinking by the middle’ van Deleuze weerhoudt ons ervan hen en hun rollen te conceptualiseren, om in plaats daarvan inzichten te ontwikkelen die samenspannen om een andere ervaring van dit midden/milieu te fabriceren, om onze geschiedenissen op andere manieren opnieuw te vertellen, en vooral ook te ontdekken hoe stupiditeit hen vergiftigd heeft, heeft kunnen vergiftigen met het gewicht dat Wetenschap wist te hechten aan bewijs ten dienste van openbare orde. Als voorbeeld noemt Stengers Anton Mesmer, wiens Weense praktijk in magnetisme op last van Louis XVI door een wetenschappelijke commissie werd onderzocht, omdat iedereen even gevoelig op zijn medium reageerde en dus in principe gelijk was (wat geen handig idee is in de monarchie); gerenommeerde wetenschappers stortten zich niet op de werking van de praktijk en het effect op de patiënt (placebo?), maar op die van het medium zelf, schreven werking toe aan verbeelding, verwierpen het medium en Mesmer en *onderzochten de verbeelding zelf totaal niet*. Het experiment is niet langer een opstelling waar heel soms iets als een verklaring uitkomt (we nemen een verschijnsel voor waar aan als het zichzelf kan verklaren), maar een stromanargument dat wordt ingezet om te (ver)oordelen. Dat is wat Stengers bedoelt als ze schrijft dat onmogelijke garanties geëist worden alleen omdat er op zeldzame momenten iets van een bewijs uit Wetenschap komt (*golden standard*).

Stupiditeit is dus niet per se een kenmerk van onze voogden, maar dat wat hen in de greep houdt (hypnotiseert?), namelijk de aanname van onze stupiditeit en de angst dat wij terug willen naar de illusies van voor de Verlichting.

13 Learning

“Wat zouden jullie gedaan hebben als jullie in onze schoenen hadden gestaan?” kunnen de Mesmer-ontmaskeraars tegenwerpen, waarop slechts één antwoord passend is: “Wij stonden niet in jullie schoenen.” Een niet erg beleefd, maar wel heilzaam antwoord. Je kunt weigeren in schoenen te stappen die passen bij aangewende anonimiteit van een verantwoordelijkheid. Er worden over onze hoofden heen beslissingen genomen door mensen die zich voor ons verantwoordelijk voelen, maar daarvoor van ons helemaal geen mandaat hebben gekregen. Als GMO bijvoorbeeld verboden wordt, dan is het niet ons probleem dat de voogden bij WTO op het matje moeten komen. En zo ook was het zonder mandaat dat ze de grenzen van politieke actie hebben laten bepalen door hun onderwerping aan de marktwetten. Wat dit concreet betekent is dat kapitalisme hen de opdracht kan geven om ook *onze* onderwerping zeker te stellen. Hoe moeten wij in hun schoenen gaan staan, als het idee van een gemeenschappelijke toekomst een van de illusies is die zij achter de spuigaten houden?

Stupiditeit benoemen om het zichtbaar te maken en de schoenen weigeren teneinde niet gecoöpteerd te worden is des te belangrijker nu we de oproep tot eenheid in de strijd tegen opwarming van de aarde moeten zien te weerstaan. Ook bij dit benoemen is de farmakologische kunst vereist. Als remedie kan stupiditeit benoemen onze voogden demoraliseren, want ze vragen ons alleen in hun schoenen te gaan staan en onszelf te laten bevangen door de stupiditeit die hen in de greep houdt om zelf een goed gevoel te hebben. Maar elke remedie kan giftig worden. Het weigeren van GMO was een gebeurtenis

doordat de verwarring van voogden merkbaar was, maar vooral doordat minder dominante kennisbronnen (*minor knowledges*) erin slaagden gehoord te worden en samenspannen om een ander probleemlandschap te formuleren dan dat van de agro-industrie met haar moderniseringsopdracht en algemene platspuitstrategie. De pharmakon wordt (net zo) giftig als we onderschatten hoe belangrijk het is dat we de voedingsvraag (in plaats van algemeen) heel lokaal, van geval tot geval en van regio tot regio beantwoorden met behulp van de kennis van belanghebbenden (*interested people*, niet *stakeholders*) en onderschatten wat we daarvoor moeten leren zonder uit te gaan van algemene goede bedoelingen. Dit vraagt een veelvoud aan verbindingen die aangelegd en onderhouden moeten worden, we kunnen nooit zomaar ervan uitgaan dat ze er eenmaal gelegd altijd zullen zijn.¹⁶ In het Mesmer-geval had het voorstel van commissielid Jussieu om magnetisme te onderzoeken als vorm van traditionele handopleggingstherapie bijvoorbeeld de mogelijkheid geboden om iets te leren over (hoe) samen te werken met ongediplomeerde natuurgenezers – maar dat is niet gebeurd. En zo klopt het dus dat er een heleboel tegen de spuigaten aanduwt die de voogden dicht moeten zien te houden: een hele massa aan leren dat we hebben te doen, die soms schokkend is en altijd moeilijk, want ze kan niet gereduceerd worden tot de algemeenheden van redelijkheid.

De instituties van Staat kunnen ons in dat leren (in termen van Deleuze: denken, verbeelden, eigen vragen formuleren, vaststellen wat in de eigen situatie nog onbekend is) alleen maar teleurstellen. Neem onderwijs. Ieders vermogens om geverifieerde kennis te verwerken worden met geverifieerde instrumenten getoetst waardoor iedereen gelijke kansen lijkt te hebben, alleen leidt het tot een systemische ongelijkheid die geratificeerd wordt door degenen die daar belang bij hebben.¹⁷ En in dezelfde beweging wordt de lerende als ‘eenieder’ inwisselbaar gemaakt doordat elk diploma staat voor dezelfde antwoorden op dezelfde vragen.¹⁸

Het verschil tussen leren je eigen vragen te stellen en je onderwerpen aan de vragen van anderen kan het verschil uitmaken tussen niet of wel barbaarse antwoorden op Gaia vinden, want deze antwoorden gaan niet over vragen die aan willekeurig wie gesteld kunnen worden, maar altijd over vragen die voor specifieke situaties en gebeurtenissen gelden en dus lokaal beantwoord moeten worden.¹⁹ Degenen wiens denken (volgens partijen die zichzelf ‘links’ noemen en in die termen van Deleuze) zo van levensbelang is, zijn echter nooit die anderen, die zo onbetrouwbaar en vatbaar zijn voor irrationaliteit en waartoe de voogden zichzelf nooit rekenen, maar die geschoold denken (en over wie we wellicht lezen in bijvoorbeeld *Excellent Sheep* van William Deresiewicz), waardoor een onderscheid wordt gecreëerd tussen een elite en een goedgelovige kudde.

Stupiditeit herkennen en benoemen is dus belangrijk, maar niet als doel op zich. Het is een voorwaarde voor iets anders, voor een actieve diagnose van onze kringen die Deleuziaans denken niet onmogelijk maar wel uitzonderlijk maken. Dit is een politieke diagnose, want in deze elitaire kringen gaat men ook om met mensen die betrokken zijn bij experimenten met wat denken betekent voor leven en overleven, dus denken dat als politieke gemeenschap zin heeft: denken met en door elkaar rond een situatie die *common cause* is geworden, ons gemeenschappelijk laat denken. Zulke experimenten lopen altijd het risico om ontleed, onderzocht en aan regels onderworpen te worden die blind zijn voor hun gevolgen (ze worden als *evidence based best practice* gestript van wat hen van betekenis maakte, bejubeld als ‘de’ oplossing en verguisd als ze dat bij nader inzien niet zijn).

Denken gaat niet over abstract redeneren dat alles wat je weet en meemaakt wegwimpelt als anekdote. We kunnen de smaak weer te pakken krijgen voor het verschil tussen ‘ik denk dat’ en ‘dat doet me denken’. We hebben tegen het standaardverhaal over de passieve, domme massa die hapklare oplossingsbrokken wil (de stupiditeit die onze voogden bevangt) behoefte aan een veelheid aan verhalen, niet voor hun morele maar technische lessen over hoe je met samen denken het werk doet

dat gedaan moet worden. Een veelheid omdat we niet één model zoeken waartoe we ons moeten bekeren, maar praktische experimenten willen om de verwoeste woestijn van onze verbeeldingen opnieuw te bevolken.

Dergelijke praktijken bestaan, zeker, maar ze worden net zo exotisch gemaakt als de natuurgenezers, aan de verkeerde kant van ‘zij die geloven’ en ‘zij die weten’, dus dat is dan dat, niets van te leren, wel het risico op terugkeer naar de premoderne illusies.²⁰ En toch, ook in onze zogenaamd moderne samenlevingen bestaan mogelijkheden om mensen zo bij elkaar te brengen dat ze doen waartoe ze niet in staat worden geacht, zoals GMO liet zien (en we zien bij burgerberaden, microstructuren zoals in mijn wijkonderzoeken, citizen science, ...; maar niet bij focusgroepen, opiniepeilingen, interactief beleid, ...). Ze noemt zo’n methode ‘apparatus’ en ik zal het hier nogal plat met ‘apparaat’ vertalen.

We hebben meer verhalen nodig. Geen verhalen over morele overwinningen van nieuwe helden, maar verhalen over hoe en wat daar geleerd wordt, opdat ze ons aan het denken zetten, doen denken.

¹⁶⁾ De fragiliteit van verbindingen is een risico. In diverse wijkonderzoeken bleken professionals de zwakke schakels, door *job rotation* en andere carrièrestappen verlieten zij voortijdig de zorgvuldig tot stand gebrachte wijknetwerken, waarop deze uiteenvielen. In diverse wijken (ook waar ik 15 jaar geleden mijn onderzoeken deed) worden professionals nu geweerd, want al die professionals lijken ervan uit te gaan dat zij de vitaliteit en participatie komen brengen, startend met de vraag wat ‘de bewoner’ wil (eerdere antwoorden uit narratief onderzoek lijken niet gehoord of begrepen te zijn). Daar staat tegenover dat er mooie voorbeelden zijn van samenwerking in landbouw en natuurherstel, waarbij de sleutel tot succes is dat er tijd word geïnvesteerd in kennismaking en elkaar leren verstaan en vertrouwen. Ik denk dat deze sleutel ook past in het sociale domein waar bewoners voorlopig even de deur op slot hebben gezet (ik zou ook gek worden als elk jaar een nieuw iemand komt vragen wat ik wil en daar nooit iets van terugkomt, dat is toch een sadistische *groundhog day*?).

¹⁷⁾ Onderwijs kan zichzelf dus niet tot iets anders transformeren, alle goede bedoelingen ten spijt. Verandering van onderwijs kan alleen *in een andere samenleving*, eentje waar onderwijs met haar reproductieve aard juist *niet* aan heeft bijgedragen. Zie verder mijn prelectie [Monsters](#).

¹⁸⁾ In *De vloek van de nootmuskaat* schrijft Amitav Ghosh dat ook *in* het Westen sprake is van kolonisatie en ook kerstening is door het installeren van een epistemologische hegemonie een bekende vorm van immateriële volksverhuizing. ‘Kolonisatie’ (en bijbehorend geestelijk exportproduct van witheid) ontbreekt bij Stengers, hoewel die Ondernemer, Staat en Wetenschap innig verbindt. Dat maakt haar keuze voor ‘barbarij’ (van oudsher tegenpool van witte beschaving) verrassend. *De barbaren* van Alessandro Baricco en *In Defence of Barbarism: Non-Whites Against the Empire* van Louisa Yousfi maken een positieve invulling van barbarij denkbaar.

¹⁹⁾ Ik fantaseer soms over een wereld waarin ‘lokaal’ en ‘biosfeer’ samenhangen, zodat in dergelijke *bioregions* geen beslissingen worden genomen die ecologisch rampzalig zijn (met als regel dat je eigen schade pas zes bioregions verderop merkbaar mag worden; omdat dit voor elke bioregion geldt is schade geen optie, maar worden onderhandeling en samenwerking tussen bioregions logisch noodzakelijk). Val Plumwood heeft eens voorgesteld dat mensen die dichter bij de gevolgen van keuzes wonen meer stem krijgen (dus niet *one man one vote* of *one dollar one vote*, maar *one risk more vote*), dat lijkt me ook al okay (zij is zelf geen fan van bioregions omdat die geen garantie geven tegen autocratisch isolationisme en gebrek aan solidariteit, maar met mijn regel kan dat allicht voorkomen worden).

²⁰⁾ “From the very onset of the humanities, one inhumanistic metapattern at work is *the ever-present possibility of cannibalizing humanistic discoveries for inhumanistic pursuits*. This metapattern gestures toward the crux of my argument: that a history of the humanities-style focus on the epistemological importance of the humanities is not enough to disabuse the most ardent advocates of the inhumanities. For these advocates, even if persuaded of the epistemological importance of the humanities, can use the very epistemological techniques of a true humanities to argue for the inhumanities” schrijft Willam Bridges (2019, *A Brief History of the Inhumanities, History of Humanities* 4.1, p. 6-7). Schmitt zou een negatief van Stengers kunnen zijn, ware het niet dat zijn pleidooi voor lokale uitzonderingen niet is ingegeven door zorg om lokale kennisontwikkeling (maar willekeur door een dictator) en ook niet is ingebed in Gaia (zie ook noot 6).

14 Operators

Maar ook als we die mogelijkheden kunnen benutten, moeten we blijven opletten dat we niet weer het contrast aanbrengen tussen blinde en stompzinnige experts en professionals enerzijds en een groep goedbedoelende burgers die aantonen dat, als de gelegenheid zich voordoet, ‘mensen’ heus wel kunnen denken. Bij dit contrast stoppen leidt tot een rechtstreekse confrontatie met onze voorgeden en hun bondgenoten – en met name zij die alle voorbeelden aan zullen dragen waaruit een hang naar vrijwillige slavernij zou blijken. We moeten de verleiding tot zo’n confrontatie weerstaan om te voorkomen dat er slechts twee venijnig tegenovergestelde kampen overblijven die elkaar nodig hebben voor hun voortbestaan en daarmee stupiditeit bevestigen, want het accepteert de vraag of ‘mensen’ al dan niet in staat zijn om ... Een dergelijke abstracte vraag leidt nergens toe (behalve misschien in het onderwijs met haar verificatie-operaties). Zelf heeft Stengers nog nooit ‘mensen’ ontmoet, wel specifieke personen en groepen, en altijd in omstandigheden die niet louter context vormen, maar relevant zijn voor hen.²¹ Wat haar dus interesseert is niet dat bijvoorbeeld jury’s de gelijkheid van mensen qua denken laten zien, maar *het vermogen van een apparaat dat een ‘gelijk maken’ tot stand brengt* (en daarmee opzettelijk achterwege laat wat een school doet vanuit het uitgangspunt dat iemand onwetend is, daardoor eerst iets moet leren alvorens zelf te mogen denken, altijd afhankelijk van iemand die het wel zou weten).

Er is niets demagogisch aan het niet veronderstellen van onwetendheid. Het vermijden van schoolse omstandigheden (en daarmee het ‘Ik snap het niet’ dat school produceert) is een positief aspect van dit apparaat. Hier is geen sprake van eerst-les-en-kennis-opdoen over ingewikkelde zaken als genetische manipulatie, maar wordt GMO als het gevolg van vooruitgang in kennis gepresenteerd en wordt geïnventariseerd tot welke vraagstukken dit leidt. Ook is geen sprake van instrumenten die ‘iedereen heeft het recht om zich te uiten’ moeten garanderen, want het resultaat daarvan is louter verveling, zelfcensuur, schrikbewind, gevoelens van onkunde en allerlei andere gevolgen van overmatige aandacht op de processen. Wat een apparaat succesvol maakt, hangt af van de mate waarin het erin slaagt deelnemers te verzamelen rond een common cause, dus *een problematische situatie transformeert tot een aanleiding voor collectief denken*. Deze gelijkmakende kwestie kan niet ‘gelijkheid’ zelf of een vergelijkbaar transcendent ideaal zijn. Gelijkheid is namelijk een pharmakon en dus middel en kan in die hoedanigheid giftig zijn als het een imperatief is en daarmee de bevoorrechte vertegenwoordigers bestendigt. Een common cause kan echter geen vertegenwoordiger hebben, want het is eerder een vraag waarvan het antwoord afhangt van de deelnemers die ze aantrekt, en dat geen van hen zich kan toe-eigenen. Scherper geformuleerd: het antwoord kan verpest worden door degene die zich de vraag toe-eigent.²²

Als een gebeurtenis à la GMO plaatsvindt, dan is de situatie van het vragen stellen dat wat gelijkheid produceert, dat wil zeggen: het vermogen van ‘simpele burgers’ (*commoners*) om deel te nemen aan een beraad. Deze situatie verandert een expert-antwoord met autoriteit in een bijdrage waarvan het belang nog moet worden vastgesteld in termen van relevantie en wat het nog onbeslist laat. Experts kunnen dus niet weggelaten worden met argumenten als ‘dat is nu eenmaal de prijs van vooruitgang’.

Je zou kunnen zeggen dat de invasie van Gaia een dergelijke vragende situatie creëert, met vragen dus over *al* onze verhalen en posities, of ze nu geruststellen, beloven, ter discussie stellen. Maar de kracht van zo’n situatie is nul als ze niet wordt geactualiseerd met concrete apparaten, die betrokken mensen rond concrete vraagstukken bundelen. We hebben enorme behoefte om met dergelijke apparaten te experimenteren, te leren wat ze nodig hebben, te vertellen over hun successen, mislukkingen,

verschuivingen. De cultuur om met dergelijke apparaten te werken kan alleen maar *real time* en met echte vraagstukken ontstaan en niet in experimentele opstellingen, omdat we juist dat moeten leren wat deze beschermde plekken overslaan, namelijk: hoe blijf je overeind in een omgeving die tegelijkertijd vergiftigd is met stupiditeit van Staat en het jachtgebied is van de roofridders van Ondernemer? En hoe doe je dat zonder je af te zonderen in een eigen fijn wereldje dat stakeholder wordt en eigen succes beschermt met minachting voor de rest?²³ Doordat de omgeving van een groep die experimenteert met de kans op een collectief denk- en actieregiem tegelijkertijd haar eigen vergif kan zijn of worden, is elk geitenpad in het denken dodelijk, net als elk zoeken naar een garantie en elke vertaling van het experiment naar een model. Omdat de vragen van de groep deel uitmaken van haar eigen omgeving, zijn het altijd lokaal-relevante-wat-te-doen (*operative*) vragen, ook als ze zich neutraal voordoen. Antwoorden kunnen dan ook nooit algemeen zijn, ze zullen altijd verbonden zijn aan/emergeren uit het bedenken (als proces) van praktische manieren om tot een antwoord te komen.

Om hierin betrouwbaar te zijn, moet het gezelschap niet a priori uitgaan van gelijkheid, maar juist werkwijzen inrichten voor *de productie van gelijkheid* onder de deelnemers. Hiervoor moeten heterogene elementen goed gemengd kunnen worden, niet gefuseerd. Steeds weer gaat leren over het mogelijk maken dat divergenties bestaan, benoemd en verantwoord worden, waar deze vaak juist onder de mat geschoffeld worden onder het mom van saamhorigheid en solidariteit, om als (passief-agressief) venijn onvermijdelijk in gekonkel terug te komen. Leren betreft niet alleen het weerstaan van dit gekonkel maar ook het produceren van gelijkheid onder de deelnemers door het activeren van heterogeniteit, opdat de verschillende dimensies die hen tezamen brengen helder worden.

²¹) Scotius noemt *the scandal of the particular*: uitgaan van door God gecreëerde individuen (en niet abstracties), waardoor altijd sprake is van dit-heid. Alfred Whitehead, op wie Stengers zich vaak baseert, noemt het de *fallacy of misplaced concreteness*, de denkfout om het abstracte voor concreet te houden (kaart met gebied verwarren).

²²) Hier dan misschien het publiek zoals ik dat met researching publics voor ogen had, dat afwijkt van mensen die namens 'de anti-vaxxers' hun stempels drukten op het publieke debat tijdens en na Corona/Covid-19.

²³) In een onderzoek naar sociaal ondernemerschap was precies dit de vraag die het antwoord vormde op mijn analyse. Veel zo niet alles van sociaal ondernemerschap was een kopie van de logica van Ondernemer, inclusief concurrentie, ranglijsten, het inlijven van mensen-met-een-afstand-tot-de-arbeidsmarkt, de aversie jegens samenwerking vanwege zorgen om het verlies van eigen naam, logo, merk en dus identiteit.

15 Artifices

Divergenties ophelderen gaat niet over het respecteren van meningsverschillen. De situatie zelf is via transdisciplinariteit leidend in het samen denken en aarzelen. Respect voor meningsverschillen is onnodig en leeg, leidt niet tot inhoud. Het 'honoreren van divergenties' gaat niet over iets bijzonders van de ander, maar over wat die tot betekenisvolle inhoud brengt (*make matter*), wat hem of haar doet voelen en denken en wat ik onmogelijk kan reduceren als hetzelfde zonder beledigend te zijn (voorbeeld: "Ik heb een terminale ziekte." "Oh ja? Ik heb ook ... gehad."), want een dergelijke reductie zou de wereld verarmen. Divergentie behoort niet toe aan een persoon maar is dat wat een aspect van deze wereld belangrijk maakt.

Stengers heeft nu drie strategieën voorgesteld: 1) het benoemen van Gaia, 2) het benoemen van stupiditeit, en 3) het honoreren van divergenties. De waarheid van deze strategieën blijkt uit hun werking (dit is een typisch pragmatisch argument). Ze vermoedt dat mensen dit argument tegennatuurlijk kunnen noemen, maar dat is alleen zo in een distinctie tussen natuurlijk en kunstmatig (met bijgevolge afkeer van pharmakon). Punt is dat we ernstige behoefte hebben aan kunstgrepen

(*artifices*; ik kan niet overzien of ze ook AI bedoelt) in het leren om aandacht te besteden en ongemakkelijke waarheden te aanvaarden, omdat we voorspelbaarheden – waaronder de opkomst van barbarij – moeten weerstaan. En de echte test is opnieuw dat we zonder nostalgie of ontluistering het epische genre met het narratief over emancipatie van de Mens weerstaan, dit keer niet emancipatie uit de natuur maar uit de kunstmatige protheses. Dit grote verhaal heeft ons vergiftigd door een ontaarde versie van emancipatie, die ons laat neerkijken op de rituelen, fetisjen, geloofsartikelen en zo van gemeenschappen en volkeren aan wie we onze Verlichting kwamen brengen/opdringen. In onze contreien gaat emancipatie gepaard met strijd, maar wat ons pas echt een gevaar voor de planeet maakt is dat onze emancipatie-versie gepaard gaat met de strijd tegen menselijke illusies. Wat Wetenschap tot dienaar van de publieke zaak heeft gemaakt, is hoe ze prestaties (beter: creaties) heeft verpakt als nieuwe protheses zonder impact op meningsvorming. Net als destijds het Mesmer-effect wordt werking van de kunstgrepen van activisten afgedaan als illusie en magisch denken. Het ‘benoemen’ is een performatieve (taal)daad met wel degelijk effecten en die kunnen weldadig en giftig zijn (*cancel culture, naming and shaming*). Daarbij moeten we niet de vergissing maken de concrete naam te verwarren met een neutraal aandoende wetenschappelijke categorie; doen we dit wel, dan zijn we al vergiftigd door onze omgeving. Signaal hiervoor is bijvoorbeeld de aanname dat wat waar is geen kunstgreep nodig heeft om zichzelf op te leggen, of de uitgesproken vrees dat de noodzaak tot cultivering (omdat iets niet vanzelf/namens zichzelf spreekt) de deur openzet naar relativering.

Het meesmuilen van wetenschappers kan verklaard worden met het idee dat gedachten verdiend moeten worden met verzaking en afzondering. Door deze zelfbedachte ‘noodzaak van het ernstige denken’ is het eenvoudig om andere manieren van kennen en te weten komen af te doen als belachelijk of gevaarlijk. Kunstgrepen om bijvoorbeeld collectieven te formeren met en rond experimenten, kunst en democratie, kunnen in dit idee geen kennis opleveren. De haat jegens de pharmakon ontstaat door het idee dat je daarmee mensen alles en iedereen kunt laten denken, terwijl de waarheid het zonder pharmakon zou af moeten kunnen (anders was het geen waarheid).

Nazi propaganda is net zo pharmakon als het GMO event, en precies daarom is het zo belangrijk om het hanteren van pharmakons als kunst te zien, om de hanteerders en wat zij vermogen te kunnen onderscheiden.²⁴ Stupiditeit van onze voorgeden zorgt er echter voor dat de hele pharmakon als concept wordt weggemaakt en de enige politieke actie die is toegestaan volstrekt zonder risico’s zijn, als speelgoed. Het zal duidelijk zijn dat de gelijkheid die zij kunnen uithouden niet de onze is.²⁵

Gelijkheid is zeker mogelijk, zoals in de Atheense democratie waarin mannen via een loterij een functie innamen. Zij waren niet gelieerd aan experts en voorgeden, maar moesten zich wel voor iets (niet zichzelf) inzetten. Ze waren niet ‘zomaar iemand’, maar ‘iedereen’, want iedereen kwam in aanmerking. Zo’n loterij is een pharmakon en hedendaagse voorbeeld is een burgerberaad. Anders dan verdienste en motivatie zorgt toeval voor inbreng van een ander dan het officiële weten en daarmee het vermogen om praktijken te transformeren. De variatie die zo zichtbaar wordt, kan ons iets leren over de waarde van wat we hebben leren minachten, en daarmee ook over onszelf: “One day, perhaps, we will experience a certain shame and great sadness at having dismissed the age-old traditions – from the auguries of antiquity to those of seers, Tarot readers or cowrie shell diviners – as superstition. Then we will know how to respect their efficacy, independently of any belief, the manner in which they transform the relationship of those who practice them to their knowledges, in which they render them capable of an attention to the world and its scarcely perceptible signs, which open these knowledges up to their own unknowns. On that day, we will also have learned just how arrogant and careless we have been in regarding ourselves as not needing such artifices” (p. 149).

²⁴⁾ Uit de crises komen al langer en in aanzwellende massa stemmen op over het narratieve als tegenwicht aan het louter kwantitatief meetbare als valide kennis. In dit koor is amper verhaalkritiek te horen, wat suggereert dat *any story will do*. Mensen die ‘meer verhalen’ propageren doen dat soms met argumenten die hun eigen stelling ondermijnen (bijvoorbeeld met een artikel op socials over een nieuw indiceringsinstrument dat kwantitatieve data moet leveren waarop wij onze nieuwe verhalen van hoop kunnen bouwen). Hen zou ik aanraden om *Right Story Wrong Story* van Yunkaporta (nog eens) te lezen. De *narrative turn* heeft haar goede kanten gehad en dreigt nu te verworden tot een machine voor louter nog karikaturen. Dat 1) het verhaal een pharmakon is die 2) ook giftig kan zijn, is nog geen gemeengoed. Het gif zit onder andere in de reductie van diverse plots tot epiek, het opheffen dus van heterogeniteit ten gunste van Ondernemer als ideaalbeeld van Mens. Volgens het Thomas Theorem schieten we onszelf daarmee in de voet. En verder kent ook dat theoreem beperkingen: we kunnen niet zo maar alles de werkelijkheid in en uit babbelen (vrij naar het *talking things into existence* van Karl Weick). Tot slot is er nog een ontologische vraag te verbinden aan de semiotiek, die teken en referent uiteen haalt. Dit is in de letterkunde algemeen aanvaard, maar zou denk ik beter lokaal steeds opnieuw onderdeel van *events* en *practices* en *commons* moeten zijn.

²⁵⁾ Zie voor wat ik tegenover het participatiebeleid van Staat heb uitgewerkt de hoofdstukken [Civiele bestuurskunde](#) (2010) en [Overheid en burgerij: tot elkaar veroordeeld? Naar een civiele bestuurskunde voorbij de verzorgingsstaat](#) (2012), en mijn latere prelectie [Do It Yourself samenleving en democratie](#) (2023).

16 Honoring

We kunnen Gaia niet adresseren met gebeden of gehoorzaamheid, of boodschappen horen van een of andere transcendentie, die ons bijvoorbeeld tot schuldgevoel maant. Wij hebben deze manier van leven niet gekozen²⁶ en elke sociologische analyse van het moderne individu die een knip voor de neus waard is, vertelt over een residu, dat wat overblijft nadat wat het vermogen had om ons samen aan het denken, voelen en handelen te zetten verwoest was, toen vrije Ondernemer het recht had verworven niet op te letten en de last van risicomanagement op Staat had afgeschoven. We moeten daarnaast niet de marxistische fout herhalen van een verhaal over een reddingsplan dat alleen nog even gerealiseerd moet worden. Misschien gaat het over redding, maar dan zonder garanties, toezeggingen, bekende conclusies of *plot twists* à la dat Gaia alleen maar onze voorzienigheid is doordat we met onze overwinning op haar eindelijk echt mens kunnen worden. Met dat laatste zouden we alleen maar laten zien dat we weer niks geleerd hebben en nog steeds in het dominante narratief geloven dat van ons zoals altijd padvindend maakt: “a matter of detoxifying the narratives that have made us forget that the earth was not ours, in the service of our history, narratives that are everywhere, in the heads of all those who in one manner or another feel themselves responsible, the bearers of a compass, the representatives of a direction that must be maintained” (p. 152).

Als erfgenamen van een vernietiging, als kinderen van hen die door de onteigening van hun commons ten prooi vielen aan uitbuiting en aan abstracties die van hen ‘eenieder’ maakten, zijn wij het die moeten gaan experimenteren met wat het vermogen om samen te denken en te handelen weer mogelijk maakt. Deze experimenten zijn politiek omdat ze plaatsvinden in omgevingen die zoals bekend doordrenkt zijn met valkuilen, duivelse alternatieven en door Staat en Ondernemer bekookte onmogelijkheden. Maar politiek gaat hier niet over representatie, maar repercussie, het maken van resonantiekamers waardoor dat wat de ene groep laat gebeuren de andere groep laat denken en handelen en waardoor wat de ene groep bereikt, leert, laat ontstaan beschikbaar komt voor de andere. Niets zal genoeg zijn voor Gaia, maar alles telt mee in zo reageren op de aanstaande beproevingen dat het niet barbaars is. Politiek moet niet gaan over grenzen/limieten, want we weten allemaal dat die als afspraken tussen voogden tot grotere ongelijkheid leiden, ongeacht techno-optimistische beloften over De Mens. Politieke strijd moet juist geleverd worden waar futuristische ideeën tot stand komen: wie betaalt de technici, hoe worden wetenschappers opgeleid, welke beloften houden ons gefascineerd (en

wat zien we dus niet meer), welke natte dromen van welke rijkelui leiden onze nieuwe economie? Wetenschappers moeten hier ook zelf mee bezig zijn, en niet alleen roepen dat de planeet in gevaar is en we onderzoek moeten redden. Deze politieke strijd gaat niet over macht en moraal, maar moet vanuit pragmatisch oogpunt overal gevoerd worden omdat Gaia's invasie nu eenmaal overal is.

De GMO-casus illustreert een nieuw type verband tussen antikapitalistische strijd en productie van denken, juist door de pogingen van voogden om het proces te fnuiken en de muiterij hiertegen van wetenschappers die dankzij vragen en expertise van het publiek (en ondanks hypotheekverplichting) hun werk gingen doen. De GMO-casus illustreert ook het ontbreken van een adequate, dat wil zeggen: vrij van verkiezingsvrees politieke resonantiekamer alsook de erkenning van haar prestatie. Daardoor missen we nu verhalen van deelnemers over hoe ze wat geleerd hebben, wat ze daaraan hebben gehad, hoe dit hen verenigde, hoe ze daardoor gedwongen waren dit samen te doen. We hebben dringende behoefte aan (ervarings)kennis over wat door zulke experimenten kan gebeuren, welke experimenten experimenten mogelijk maken, hoe experimenten nieuwe capaciteiten tot handelen en denken produceren. Deze ervaring(skennis) is wat Spinoza 'vreugde' noemde. Vreugde is de toename van het vermogen om te handelen, te denken, te verbeelden; het heeft iets te maken met kennis, niet verbonden aan een object maar aan de bestaanswijze van iedereen die tot deze vreugde in staat komt. Deze kennis-vreugde werkt aanstekelijk en is daardoor de bron van gelijkwaardigheid (die je niet afdwingt door divergenties op te heffen). Hoewel deze vreugde geen garanties biedt dat alles wel goed zal komen of in elk geval niet slechter wordt, is ze onze grootste kans op blijvend experimenteren met pharmakons en apparaten voor levenswaardige levens.

²⁶⁾ Je kunt ook een crackbaby niet de schuld geven van verslavingsverschijnselen. Voor onze geboorte in giftige gemeenschappen, zie bijvoorbeeld *When society becomes an addict* van Anne Wilson Schaef, die haar eerdere *White Male/Reactive Female System* en *Emerging Female System* later vertaalde naar respectievelijk *Addictive System* en *Living Process System* (ze stapt dus af van mannelijk en vrouwelijk als polen, wat mij verstandig lijkt). Net als Stengers ziet zij (valse) dualismen, oneerlijkheid en controledrang als gedragsverschijnselen van een individu/systeem 'dat niet anders kan', wat haar definitie van verslaving is. We moeten dus, om beide auteurs bij elkaar te brengen, leren af te kicken van kapitalisme. Dit is een proces zonder einde en anders gezegd: het loopt in tijd parallel aan het leren omgaan met Gaia zonder barbaars te worden.

Ik ben geen robot :-)
iets doneren = mijn werk waarderen
waarvoor mijn medemenselijke dank

[Ja, ik doneer graag!](#)