

Filosofie als praktijk. *Krisis* na 40 jaar

Ido de Haan

Krisis 40 (1): 48-59.

Abstract

In its forty years of existence, *Krisis*, as a journal of contemporary philosophy, has aimed to develop a new philosophical praxis. This praxis is sketched here in the first place as the practical work of making a journal, in the context of a community of philosophers discussing a canon of contemporary thinkers as well a range of shared problems. Yet beyond that, *Krisis* has always struggled with the question how, as a philosophical practice, it is related to other practices. The debate about “empirical philosophy” forms a crucial episode in this debate, in which *Krisis* has explored analytical, existentialist, pragmatist and Marxist approaches to a philosophy as praxis. Since then, this debate has shifted along four dimensions, of science, culture, politics and economy. In conclusion, it is argued that the entanglement of the praxis of *Krisis* with these four other practices makes it difficult to identify what is philosophical about *Krisis*.

Keywords

History of philosophy, Praxis, Empirical philosophy, Analytical philosophy, The Netherlands

DOI

[10.21827/krisis.40.1.36975](https://doi.org/10.21827/krisis.40.1.36975)

Licence

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/) (CC BY-NC 3.0).

Filosofie als praktijk. *Krisis* na 40 jaar

Ido de Haan

“Filosofie bedrijven, dat is iets doen.” – Annemarie Mol¹

Iedereen die betrokken is bij het tijdschrift *Krisis* zal op zijn minst een kleine schok ervaren bij de viering van het veertigjarig jubileum. Als *Krisis* veertig is, hoe oud zijn wij dan wel niet? Maar ook: wat is veertig jaar nou helemaal? In een mensenleven zijn dan nog niet eens de jaren des ondersheids bereikt. En ook voor een tijdschrift is veertig jaar weinig indrukwekkend als je dat vergelijkt met de 183 jaar van *De Gids*, of met het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte: 112 jaar, *and still running*. Met name dat laatste drukt de feeststemming, want als iets de oprichters van *Krisis* in 1980 dreef, dan was het om een einde te maken aan de afgetrokken ‘filosofologie’ van wat zich in Nederland als algemene wijsbegeerte presenteerde.² Zoals Lolle Nauta in 1990 al vaststelde in zijn ‘privé-geschiedenis van de filosofie’, “is de filosofie in Nederland een kwestie van import. [...] Produkten van elders worden hier afgewogen, met gelijksoortige waren van elders vergeleken, in sommige gevallen tot nieuwe produkten verwerkt en ook nog wel eens gewoon weer opnieuw uitgevoerd.” (Nauta 1990) De reproductieve aard van de naoorlogse Nederlandse filosofie had een sterk exegetisch karakter: Nederlandse filosofen legden uit wat zo veel inventievere buitenlandse denkers hadden bedacht. *Krisis* begon met de ambitie om niet langer andere filosofen, maar de wereld buiten de academische filosofie te verhelderen.

Daarmee is een tweede reden gegeven waarom de verjaardag van *Krisis* als probleem kan worden ervaren: de redactie, auteurs en lezers hebben zich altijd moeilijk een houding weten te geven ten opzichte van de geschiedenis van de filosofie. Als je de jaargangen doorbladert valt op dat maar zelden iemand zich expliciet verhoudt tot de filosofische canon. Plato duikt wel eens op, Cartesiaanse twijfel slaat we eens toe, Baruch Spinoza en John Locke worden wel eens genoemd, Immanuel Kant passeert soms, en ook is er wat aandacht voor halve historici zoals Niccolò Machiavelli, maar op serieuze exegese van een oudere filosoof hebben we moeten wachten tot het in 2018 gepubliceerde Marx-nummer – en ook daar ging het nog altijd meer om de vraag wat Karl Marx ons nu te vertellen heeft, dan wat hij destijds bedoelde te

zeggen. Als je *Krisis* leest zou je denken dat de geschiedenis van de filosofie begint met de man die daar een punt achter probeerde te zetten, Friedrich Nietzsche.

Filosofie in *Krisis* is, zoals de ondertitel sinds enige tijd luidt, ‘contemporaine’, of actuele filosofie. De vraag is wat daar nu eigenlijk mee bedoeld wordt. In de loop van die afgelopen vier decennia hebben opeenvolgende generaties *Krisis*-redacteuren en -auteurs gepoogd invulling te geven aan een nieuwe vorm van filosofie bedrijven, en zo, *volens nolens*, toch een plaats opgeëist in de geschiedenis van de filosofie. Hoe zagen die pogingen eruit? Welk probleem moest hier eigenlijk opgelost worden?

***Krisis* als filosofische praktijk**

Om te beginnen kan worden vastgesteld dat ondanks de ogenschijnlijke afkeer van de geschiedenis van de filosofie, *Krisis* vorm heeft gegeven aan een eigen canon. Ook de exegetische stijl ontbreekt geenszins. Maar de filosofen die in *Krisis* worden uitgelegd zijn min of meer eigentijds. Naast Nietzsche zijn er filosofologische beschouwingen verschenen over Ludwig Wittgenstein, de Frankfurters – naast de hardcore Kritische Theoretici Theodor Adorno, Jürgen Habermas, en Axel Honneth, ook veel Walter Benjamin, en ook voor de laatste lichtung vertegenwoordigd door Hauke Brunkhorst –, Antonio Gramsci, Hannah Arendt, Martin Heidegger, natuurlijk de Fransen Louis Althusser – het laatste slachtoffer van de crisis van het marxisme waar *Krisis* zijn naam aan dankte –, Michel Foucault, Gilles Deleuze, en Jacques Derrida. Dan de Amerikaanse pragmatisten van John Dewey tot Richard Rorty, en de mindere goden zoals Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Bruno Latour, Jacques Rancière, Luce Irigaray, Donna Haraway, Jody Dean, Wendy Brown. Die laatste vier zijn met Arendt meteen de weinige vrouwelijke filosofen die expliciet aandacht – o nee, Anil Ramdas schreef in 1988 een bijdrage over ‘Laclau-Mouffe’, waar Chantal als linkerhoofd van een tweekoppig monster figureert. Typ bij de zoekfunctie van de onvolprezen *Krisis*-website de namen in van postkoloniale denkers als Kwame Anthony Appiah of Achille Mbembe en je krijgt een teleurstellend ‘no results’. *Krisis* is contemporain, maar niet altijd *zeitgemäß*.

De afkeer van de geschiedenis van de filosofie deelde de eerste generatie redacteuren met de analytisch filosofen, die in het decennium voor de oprichting van *Krisis* in toenemende mate de toon van de academische filosofie dicteerden. Hoewel de verhouding tussen de Anglo-

Amerikaanse analytische filosofie en de ‘continentaal’ georiënteerde filosofie nogal antagonistisch was – zie daarvoor het stuk van Karen Vintges in dit nummer –, verzette een aantal redacteurs zich tegen het dominante beeld van de Anglo-Amerikaanse traditie: “saaie detailstudies van analytisch geschoolde theoretici, die alles wat het ‘speculatieve’ Europa heeft te bieden als ‘zo-maar-wat-zeggen-filosofie’ afdoen. Integendeel, juist uit het werk van denkers als Rorty, Nussbaum, Rajchman, Hacking en Davidson blijkt hoe sterk Amerikaanse en Europese filosofen elkaar beïnvloeden.” (“Redactioneel” 1989, 4) Ook het in 2001 gepresenteerde themanummer over analytische filosofie, met stukken van Rorty en over Quine, Putnam en McDowell, stelde de vraag “of de filosofische wereld nog wel zo gemakkelijk langs deze lijnen te verdelen is” (“Redactioneel” 2001, 4) Met name de pragmatische wending in de taalfilosofie, ingeleid met de vraag van John L. Austin – “how to do things with words” –, sloeg een brug naar een sociaal-filosofische analyse van de samenlevingsvormen die in taal zijn beslag krijgt. Daarmee werd een richting gekozen die in *Krisis* via andere wegen – zeer uiteenlopende, van Habermas tot Foucault – werd verkend als regulatieve, of juist te dereguleren talige praktijken. Zoals Richard Bernstein beschreef in zijn nieuwe voorwoord bij het in 1971 verschenen *Praxis and Action*, was destijds in filosofiedepartementen de cruciale vraag “whether one ‘does philosophy’ or only ‘teaches’ the history of philosophy”. (Bernstein 1999, ix) Net als de analytische filosofen, gaven *Krisis*-auteurs het eerste antwoord. Niets vat de ziel van *Krisis* beter samen dan de stelling van Annemarie Mol die het motto vormt van deze bijdrage: “Filosofie bedrijven, dat is iets doen.” Maar daar houdt de overeenkomst met de analytische filosofie dan ook weer op.

Voor *Krisis* betekende filosofie ‘doen’ iets fundamenteel anders dan in de analytische traditie werd bedoeld. Analytische filosofie was in de eerste plaats taalfilosofie: een methode voor het ontwikkelen van heldere begrippen, gericht op verheldering van conceptuele verwarring in het alledaagse taalgebruik en het toetsen van de geldigheid van empirische en normatieve argumenten. Een dergelijk methodisch gezuiverd denken kon vervolgens ingezet worden voor de rationalisering van het maatschappelijk leven, door zin van onzin, geldige van ongeldige uitspraken te scheiden. Zoals blijkt uit de titel van het een jaar voor *Krisis* opgerichte tijdschrift *Filosofie en Praktijk*, waren beiden wel verbonden, maar slechts in de zin van toepassing van een filosofische methode die zelf niet praktisch was – in de zin dat die niet getekend was door macht, belang, reputatie, verlangen, en al die andere dingen die het alledaagse denken zo *messy*

maken.

De ontmaskering van de pretentie dat op basis van een rationele methode een zuiver inzicht geformuleerd kon worden, trof in de eerste plaats de wetenschapsfilosofie, en vond in Nederland vooral plaats in de kolommen van *Kennis en Methode*, opgericht in 1976. Na een rationalistisch begin, waarin gezocht werd naar een zuivere methode die tot ware kennis moest leiden, kwam dat blad via Hans-Georg Gadamer en Bruno Latour in de zoektocht naar een nieuw soort filosofie als praktijk op hetzelfde spoor als *Krisis*. De redacties vonden elkaar uiteindelijk in 2000, toen beiden samen verder gingen als tijdschrift voor “empirische filosofie”. Zoals Annemarie Mol in haar bijdrage aan deze herstart van *Krisis* duidelijk maakte, was dat ‘geen programma’, maar een ‘traditie’ en een ‘denkstijl’ die al langer bestond, maar waarvan de ontwikkeling zich niet in canonieke vorm liet vastleggen. Er liet zich slechts een ‘verhaal’ over vertellen: “een zwak woord, geen dwingend. Een woord dat suggereert dat er ook andere verhalen kunnen worden verteld.” (Mol 2000, 7) Voor Mol was dat in de eerste plaats het verhaal van de pogingen om de gebeurtenissen en objecten die staan ‘ingeschreven’ in onze filosofische begrippen te articuleren en omgekeerd, de immanente filosofie van de alledaagse dingen en verhoudingen ‘uit te schrijven’.³ Daarmee gaf zij tegelijkertijd een voorbeeld van de manier waarop de filosofische praktijk van *Krisis* zelf beschreven zou kunnen worden: als een activiteit met zijn eigen vocabulaire, criteria van waardering, en exemplarische situaties.

Kern van *Krisis* als filosofische praktijk is het maken van een blaadje. Het tijdschrift is zonder twijfel product van de tijdgeest: *do it yourself*. Het blad werd opgericht door een groep jonge filosofen die geen zin hadden om te wachten tot ze werden toegelaten tot de gremia van de gevestigde wijsbegeerte – het *ANTW*. Het zelf maken van het blad – van het zoeken en redigeren van stukken, tot het contact met vormgevers, drukkers en webmasters, maar bovenal het vinden en behouden van financiële middelen – is tot op de dag van vandaag voor opeenvolgende generaties redacteurs een belangrijk onderdeel van hun filosofische handelen. Daar is wel iets in veranderd sinds 2008, toen het tijdschrift niet langer gedrukt werd voor abonnees maar online werd gepubliceerd en grotendeels Engelstalig werd: de groep van auteurs en lezers is sterk geïnternationaliseerd en de structuur van werkgroepen waarbinnen stukken werden voorbereid heeft plaatsgemaakt voor anonieme peer review, wellicht ten koste van de gemeenschapszin van de ‘subcultuur en vriendenclub’ die het blad in de eerste decennia van zijn

bestaan overeind hield (Van Oenen 2007, 10). Maar nog steeds dragen redacteuren, auteurs en lezers van *Krisis* bij aan een filosofische praktijk in de vorm van een niet aflatend en intensief gesprek over artikelen en boeken die kunnen helpen bij een plaatsbepaling in het heden. De thematische breedte van de gesprekken die in *Krisis* gevoerd worden bleek bijvoorbeeld uit de rijke schakering aan onderwerpen die aan de orde kwamen in het themanummer ter ere van Pieter Pekelharing, belichaming van *Krisis* als praktijk vormgegeven in “het gesprek waarin de partners elkaar instrueren, uitdagen, beleren, ondervragen, corrigeren, al doende wild genieten van dit gemeenschappelijke (onder)zoeken” (Van Donselaar & Swierstra 2013, 3). Opeenvolgende themanummers maken duidelijk dat *Krisis* een platform is voor beschouwingen over oude en nieuwe politieke kwesties als kapitalisme, fascisme en populisme, drones en data-activisme, en ook een reeks beschouwingen over de oude en de nieuwe universiteit, die niet alleen bedoeld was als bijdrage aan academische hervorming maar met de bijdragen van studenten, promovendi en wetenschappelijk medewerkers “in its moderate way, exemplifies some of the insurgent and collaborative spirit that drives the struggle for it.” (Van Reekum 2015)

***Krisis* als filosofie van de praxis**

Toch is hier niet alles mee gezegd over de ambities van *Krisis* als filosofische praktijk. Dat blijkt al uit de kortstondige *Werdegang* van de empirische filosofie – die geen programma wilde zijn, maar al snel uit de ondertitel van het tijdschrift verdween. Vanaf de digitale herstart in 2008 heet *Krisis* een “tijdschrift voor actuele filosofie”. Mol’s pleidooi voor een praktijk-immanente filosofie werd verworpen door René Gabriëls als een capitulatie voor de werkelijkheid die slechts voorkomen kon worden door een filosofische verdediging van transcendente waarden: zonder een filosofisch metaverhaal ben je overgeleverd aan de macht en misleiding die ten grondslag kunnen liggen aan Mol’s empirische vertellingen. De empirisch-filosofische reddingsactie door Tsjalling Swierstra – een universalistische ethiek is niets anders dan een gelocaliseerde ethiek die aanspraak maakt op een andere lokalisering – redde de morele eer, maar niet de praktische reputatie van de empirische filosofie als contextualistisch keurslijf (Mol 2002, Gabriëls 2002, Swierstra 2002). Het empirisch-filosofische intermezzo bracht geen oplossing voor de vraag, slechts een verheving van het probleem hoe een filosofie begrepen moet worden die niet alleen praktische relevantie wil hebben, maar zelf ook als

praktijk naast andere wil staan. Kort gezegd, worstelt *Krisis* nog steeds met het probleem van de relatie tussen filosofie en praktijk, of wellicht dus beter, die van de relatie tussen een filosofische praktijk en andere praktijken.

Al vanaf het eerste nummer van *Krisis* was dit een kwestie, die toen nog werd gezien in de context van de discussie over het sociologische ‘actie-onderzoek’, waarin “onderzoekers ook meedoen aan acties en activiteiten van de mensen in het onderzochte veld, en het onderzoeken deze acties en activiteiten steunt en bevordert.” (Berger 1981, 58) Die directe onderschikking van een filosofische praktijk aan linkse politieke idealen is daarna in de kolommen van *Krisis* nooit meer zo eenduidig bepleit, maar de relatie tussen filosofische en andere praktijken is wel op een reeks van andere manieren verkend.

Een manier om die verkenningen te analyseren is geschetst door Richard Bernstein in zijn al eerdergenoemde vroege werk *Praxis and Action*, geschreven vanuit de ambitie om een brug te slaan tussen de analytische en continentale filosofie. Van die ambitie kwam niet veel terecht: analytische filosofie werd door hem grotendeels afgeserveerd. Hij ging daarmee voorbij aan de opkomst van een analytisch georiënteerde politieke filosofie, ingeluid door de publicatie van John Rawls’ *A Theory of Justice* – net als Bernstein gepubliceerd in 1971, maar in het decennium daarvoor al aangekondigd in een reeks artikelen. Overigens kon die op maar weinig waardering rekenen in *Krisis*, precies vanwege de pretentie criteria voor de geldigheid van politiek-morele oordelen en de legitimiteit van politieke ordeningen te formuleren die onafhankelijk waren van empirische verdeling van macht, aanzien en vermogen (Maar zie Lehning 1989; Mertens 2007).

De andere tradities – existentialisme, pragmatisme en marxisme zijn ook voor een analyse van de discussie in *Krisis* nog steeds relevant. Dat is wat betreft de existentialistische traditie overigens geenszins vanzelfsprekend. Op het moment dat *Krisis* werd opgericht was het existentialisme al morsdood. Het zal, naar het zich laat aanzien, ook nooit meer uit zijn as herrijzen. Maar het aspect dat Bernstein erin waardeerde – het humanistische element van een moreel verantwoordelijk en authentiek individu – speelt op de achtergrond van veel discussies in *Krisis* wel degelijk een rol, als veelal ongearticuleerd normatief contrapunt in analyses waarin kennis en macht, subjectiviteit en structurele determinatie hand in hand gaan. De waarde van individuele vrijheid uitgedrukt in termen van morele verantwoordelijkheid lijkt nog steeds ten

grondslag te liggen aan noties als erkenning, menselijke waardigheid, en identiteit die op dit moment centraal staan in de kritische filosofische praktijk.

Het primaat van het kritische individu, dat rekenschap kan geven van zijn handelen, verklaart wellicht ook de populariteit van het Amerikaanse pragmatisme, en dan met name in de post-moderne lezing die Rorty daarvan gaf. Het deelt een belangrijk kenmerk met het marxisme, in de zin dat in beide tradities verzet wordt aangetekend tegen wat Roberto Unger – ook een filosoof die in en door *Krisis* werd ontdekt – aanduidde als ‘false necessity’ (Unger 1987, zie ook Bader 1990, Pekelharing 1990). Maar waar pragmatisten uit de gesitueerdheid van kennis en moraal de openheid van maatschappelijke normen afleiden, verzetten marxisten zich tegen een dergelijke principiële principeloosheid als herneming van de liberale ideologie van het autonome individu – niet alles is reviseerbaar, wat herzien kan worden hangt samen met structurele ongelijkheden, en ideeën over wat moreel wenselijk en praktisch haalbaar is hangt nauw samen met de maatschappelijke verdeling van vermogen, macht en aanzien.

De kern van het marxisme als filosofie van de praxis is dat het dergelijke structurele factoren openbaart – op twee lastig te verenigen manieren. Filosofie emaneert als ideologie uit materiële maatschappelijke verhoudingen, als gevolg waarvan de heersende ideologie – inclusief de filosofie – de ideologie van de heersende klasse is. Maar tegelijk scheppen die verhoudingen de voorwaarden voor het praktische handelen dat een bevrijding uit de kluisters van kapitalistische productieverhoudingen mogelijk maakt – en is het historisch materialisme de vorm van praktische filosofie die een dergelijk emancipatoir traject inzichtelijk maakt. Hoe een filosofische praxis als maatschappelijke immanentie tegelijk de voorwaarden voor een praktische transcendentie van materiële verhoudingen kon blootleggen was een raadsel waarvoor dialectische kunstgrepen evenwel tekortschoten.

Filosofie als praktijk: vier variaties

Krisis werd geboren uit de crisis waarin dit soort marxisme was beland, maar wellicht is daarmee ook de genetische code vastgelegd van de problemen die in *Krisis* aan de orde worden gesteld: hoe praktijk-immanent te filosoferen zonder een praktijk-transcendente kritiek te versmaden? Maar de verschijningsvormen van het probleem van filosofie als praktijk zijn in de veertig jaar van *Krisis* bestaan sterk veranderd, en daarmee ook de emancipatoire

perspectieven die uit de kritische diagnoses kunnen worden afgeleid. Er zijn in dit verband ten minste vier belangrijke dimensies te verkennen.

Ten eerste stond vanaf de eerste publicaties in *Krisis* de rol van wetenschap centraal, als ideologisch instrument van technocratie; als dispositief van kennismacht; als veelvormige praktijk voor de coproductie van objecten, normen, criteria van geldigheid en haalbaarheid. Waar eerst nog de hoop gevestigd was op een kritische sociologie, werd de pretentie van een machtsvrije dialogische wetenschap in het voetspoor van Foucault steeds verder ondermijnd, totdat alleen nog een ironische ontmanteling van de universaliteitsclaims van de wetenschap overbleef. Voor een deel lijkt dit uitgemond te zijn in grensgevechten, waarin praktische filosofen als antropologische *guerrilleros* ontregelend interveniëren in wetenschappelijke praktijken, maar moeite hebben om uit te leggen welke winst hun sabotage oplevert. Maar met name waar de wetenschap zelf virtueel en reflexiever is geworden – en dat lijkt te gelden voor allerlei gebieden, van de quantumfysica tot de informatiewetenschappen, van de epigenetica tot klimaatstudies – is er wellicht een grotere receptiviteit ontstaan voor de praxeologische analyse van wetenschap en, meer in het algemeen, voor de rol van wetenschap in een reflexieve modernisering.

Een tweede verschuiving in filosofische praktijken vond plaats op het terrein van de cultuur. In de jaargangen tot aan de eeuwwisseling stond cultuurfilosofie meestal in het teken van een kritiek van de Kritische Theorie: een verwerping van de totale verwerping van de burgerlijke cultuur als symbolische reproductie van materiële verhoudingen. In plaats daarvan werd gezocht naar alternatieve vormen van cultuur, die vorm kreeg in andere dan de burgerlijke openbaarheid van het gevestigde cultuurbestel, en bij kon dragen aan een herverdeling van cultureel kapitaal. Een belangrijke notie in dat verband was die van de ‘ervaring’. Zoals René Boomkens aangaf: “de ervaring redden uit de beleveniseconomie is niet mogelijk, de beleveniseconomie veranderen door haar te kritiseren vanuit een serieuze aandacht voor de waardigheid van onze alledaagse, vergankelijke ervaring: daar zit wellicht nog toekomst in.” (Boomkens 2005, 11) Kenmerkend voor deze discussie is de totaliserende opvatting van cultuur: zelfs wanneer gezocht wordt naar alternatieve uitdrukkingsvormen van, zo niet authentieke, dan toch waardige ervaringen, wordt dit gezien als stap naar een wellicht nooit te realiseren, maar als normatief richtpunt niettemin belangrijke humane cultuur. Na 9/11 gaat er onder de noemer van cultuur

evenwel een heel andere discussie schuil: die van culturele diversiteit, van de ervaringen van vernedering en ervaringen van *empowerment* die uitgaan van de erkenning van culturele eigenheid. In die context zijn pogingen tot integratie in een overkoepelende cultuur vormen van cultuurimperialisme. Nog steeds speelt de alledaagse ervaring een belangrijk rol, als context waarin culturele stereotypen worden gereproduceerd, maar nu ook als referentiepunt voor populistische mobilisatie van de *vox populi* tegen multiculturele politiek. In geen geval is cultuur nog iets dat kritisch herzien kan worden. Culturele praktijken kunnen tegen elkaar afgezet en opgezet worden, maar nooit zelf bevraagd. Het probleem voor een kritische filosofische is niet langer de hiërarchie van ervaringen, maar de diversiteit van culturele identiteiten.

Een derde variatie in de filosofische praktijk van *Krisis* betreft de veranderde plaats van de politiek. Dit is in *Krisis* altijd een ingewikkelde kwestie geweest, omdat politiek tegelijk alomvattend en vrijwel geheel afwezig was. Politiek was alomvattend in zoverre het gebruikt werd als alternatieve term voor discours, logica, discipline, stijl, of welk andere notie waarmee aangegeven werd dat een ordening die zich voordeed als rationeel en vanzelfsprekend doortrokken was van macht en (al of niet symbolisch) geweld. Probleem van een dergelijk alomtegenwoordig begrip is dat alles politiek wordt, maar steeds moeilijker aan te geven wordt wat politiek dan zelf is. Die laatste vraag heeft in *Krisis* relatief weinig aandacht gekregen, wellicht omdat politiek in nauwere zin werd geassocieerd met het beleid van de staat – interessant vanuit systeemtheoretisch perspectief, maar niet iets waar men zijn handen aan vuil maakte – , of met de politiek van partij en parlement – een belichaming van de liberale illusies van pluralisme en open debat. Dit veranderde in de jaren negentig met de groeiende belangstelling voor het republikenisme en het werk van Hannah Arendt. Haar notie van politiek, ontleend aan Aristoteles, Machiavelli en de Amerikaanse Founding Fathers, leek te verwijzen naar een versmide vrijheidspraktijk, waarin gezamenlijk handelen kon bijdragen aan een nieuwe maatschappelijke ordening. De aantrekkingskracht van Arendts notie van politiek was dat het zo sterk leek op de filosofische praktijk die in *Krisis*-verband gestalte kreeg. Een dergelijke opvatting van politiek lijkt ook ten grondslag te hebben gelegen aan de agonistische, deliberatieve en participatieve alternatieven die de laatste jaren in *Krisis* zijn gepropageerd als uitgangspunt voor de hervorming van de universiteit en de rest van de samenleving. Nadeel van een dergelijke Arendtiaanse notie van politiek als deliberatieve, zo niet filosofische praktijk was dat zo slechts het probleem van de relatie van deze praktijk tot andere praktijken werd

gereproduceerd, en de indruk werd bevestigd dat de rest van de samenleving hopeloos verstrengeld was met bruto geweld, uitbuitende arbeid en een instrumentele rede.

Dat is bezwaarlijk vanwege een vierde variatie, die zich voltrok op economisch vlak, voor een belangrijk deel in reactie op de opkomst van het neoliberalisme. In zekere zin gaat het hier om een spiegelbeeld van het probleem van de politiek. Hannah Arendt staat dicht bij het neoliberalisme dan veel mensen lief zal zijn, in die zin dat ook neoliberalen een strikte scheiding tussen politiek als ordeningsvraagstuk en economie als doelrationeel handelen bepleiten, zij het dat Arendt de economie – productie en commercie – wil afschermen van politiek als vrijheidspraktijk, terwijl neoliberalen de markt willen vrijwaren van politieke interventie als garantie voor economische vrijheid. Dit perspectief – van de economie en markt als subsystemen die ingeperkt, c.q. afgeschermd moeten worden van deliberatieve politiek – heeft lange tijd ook het denken in *Krisis* beheerst. Pas met de receptie van Foucault's volledige colleges over biopolitiek wordt een nieuw perspectief zichtbaar, dat zich nog het best laat omschrijven als een cultuurtheorie van de markt. Het heeft geleid tot aandacht voor de productie van de *entrepreneurial self*, en voor het spiegelbeeld daarvan: de theorie van de *culture of poverty*.⁴ Filosofie neemt hier de klassieke rol aan van de ideologiekritiek, zij het dat binnen *Krisis* dan ook oog ontstaat voor de neoliberale mechanismen die ten grondslag hebben gelegen aan het universitaire bestel, en wellicht zelfs de hervorming van *Krisis* naar een *peer-reviewed* en *open access*-tijdschrift hebben beïnvloed.

Ten slotte

In al deze vier varianten blijkt dat de filosofische praktijk waar *Krisis* vorm aan heeft gekregen zeker niet los staat van andere, wetenschappelijke, culturele, politieke en economische praktijken. Het probleem van de relatie tussen die praktijken is alleen maar complexer geworden. Duidelijk is dat een hiërarchische relatie, waarin de filosofie richtlijnen voor de praktijk biedt, op theoretische en praktische gronden wordt verworpen. Maar naast het argument dat de filosofie zelf een praktijk, of zelfs verzameling van concurrerende praktijken vormt, zou uit het voorafgaande afgeleid kunnen worden dat de filosofische praktijk van *Krisis* mede gevormd wordt door interactie met andere praktijken. Vanuit wetenschappelijke en culturele praktijken krijgt *Krisis* een agenda van problemen aangereikt. In politieke zin heeft *Krisis* wellicht een deel van zijn zelfbegrip als deliberatieve gemeenschap gemodelleerd naar een republikeins voorbeeld. In economische termen heeft het zich gericht op de cultuur van de markt, maar

wellicht de vermarkting van de eigen praktijk over het hoofd gezien. Hoe meer de verstrengeling met andere praktijken erkend wordt, hoe moeilijker het is het filosofische karakter van de praktijk van *Krisis* te benoemen.

Noten

1] Citaat uit Mol (2000, 16).

2] Zie voor “filosofologie”: René Gabriëls (2000).

3] Het voorbeeld dat ze daarbij gaf was van de beschrijving van de stijlen van rechtvaardiging in Luc Boltanski en Laurent Thévenot (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. Parijs, PUF. Zie voor een reflectie op dit werk Lieve de Recht & Co (1992).

4] Zie de recensie van Guus Dix van Michel Foucault's *The Birth of Biopolitics* in *Krisis* (2009) Terwijl Foucaults notie van biopolitiek al langer bekend was als onderdeel van zijn beschouwing over ‘gouvernementalité’, werd pas na publicatie van de complete lezingenreeks duidelijk dat dit onderdeel was van een analyse van het neoliberalisme.

Referenties

Bader, Veit. 1990. “Roberto Unger: rede, passie en politiek.” *Krisis*, nr 39, 55-64.

Berger, Hartwig. 1981. “Onderzoeken als meedoen. Pleidooi vooreen linkse empirie.” *Krisis* (3): 57-80.

Bernstein, Richard J. 1999. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. University of Pennsylvania Press.

Boltanski, Luc & Laurent Thévenot. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Parijs, PUF.

Boomkens, René. 2005. “Ervaring.” *Krisis* (4): 7-11.

de Recht, Lieve et al. 1992. “Camembert, rechtvaardigen en geweldloze liefde. Het politiek-filosofisch-economisch-sociologisch-antropologisch raster van Luc Boltanski en Laurent Thévenot.” *Krisis*, nr. 47, 5-22.

Dix, Guus. 2009. “Foucault en het (neo)liberalism.” *Krisis* (1): 100-103.

Gabriëls, René. 2000. “Simsalabimbambasaladusaladim. Over grote woorden.” *Krisis: tijdschrift voor empirische filosofie* 1 (1): 89-107.

Krisis: Journal for Contemporary Philosophy 2018 (2), special issue, “Marx from the Margins: A Collective Project, from A to Z.”

Lehning, Percy. 2007. “Rawls' rechtvaardigheidstheorie.” *Krisis*, nr. 36, 58-68.

Mertens, Thomas. “Rawls is zo gek nog niet.” *Krisis* (1): 42-46.

Mol, Annemarie 2000. “Dit is geen programma. Over empirische filosofie.” *Krisis: tijdschrift voor empirische filosofie* 1 (1): 6-26.

Nauta, Lolle. 1990. “De subcultuur van de wijsbegeerte. Een privé-geschiedenis van de filosofie.” *Krisis*, nr. 38, 5-19.

Pekelharing, Pieter. 1990. “Unger, de politieke verbeeldingskracht en de grenzen van de politiek.” *Krisis*, nr. 39, 65-72.

“Redactioneel. America! America! Filosofie in de Verenigde Staten.” 1989. *Krisis*, nr. 36, 3-4.

- “Redactioneel.” 2001. *Krisis: tijdschrift voor empirische filosofie* 2 (4): 3-5.
- Swierstra, Tsjalling. 2002. “Ethiek op zijn plaats zetten. Normatieve ethiek als empirische filosofie.” *Krisis: tijdschrift voor empirische filosofie* (3): 18-38.
- Unger, Roberto Mangabeira. 1987 *Politics, a Work in Constructive Social Theory. Part II: False Necessity. Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. Cambridge: CUP.
- van Donselaar, Gijs & Tsjalling Swierstra. 2013. “Pieter Pekelharing: denker, docent, inspirator.” *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy* (2): 3.
- van Oenen, Gijs. 2007. “Terugblik en vooruitblik.” *Krisis* (4): 10.
- van Reekum, Rogier. 2015. “The New University. A Special Issue on the Future of the University.” *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy* (2).

Biografie

Ido de Haan is hoogleraar politieke geschiedenis aan de Universiteit Utrecht. Hij was van 1993 tot 2003 lid van de redactie van *Krisis*. Hij schrijft over de geschiedenis van en herinnering aan grootschalig geweld - in het bijzonder de Holocaust -, over de geschiedenis, theorie en praktijk van democratie en verzorgingsstaat, en over politieke theorie. Onlangs publiceerde o.a. samen met Matthijs Lok (eds.) *The Politics of Moderation in Modern European History* (Cham: Palgrave Macmillan 2019) en met Beatrice de Graaf en Brian Vick (eds.), *Securing Europe after Napoleon - 1815 and the New European Security Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 2019). Hij leidt samen met Ewald Engelen de onderzoeksgroep Market Makers, over de geschiedenis van het neoliberalisme in Nederland (<http://neoliberalisme.nl/>).