

A large, light-colored, stylized signature of the name 'Erasmus' in a cursive script, positioned above the main title.

Erasmus Student Journal of Philosophy

#10 | July 2016

Editorial

The tenth issue! A remarkable achievement of which all involved are proud. In the past five years, the ESJP has managed to publish 35 excellent papers written by talented students who study, or have studied, at our faculty. The editorial board, the reviewers, and the authors have spent countless hours over the past years getting all of these papers ready for publication – and every single one of them has been well worth the effort. Each edition is exciting to produce, and a joy to read. And even after ten editions, we never cease to be amazed by the quality of the material that is nominated by our professors. This edition, we have prof. dr. Jos de Mul in particular to congratulate: all three papers he nominated that were written for his master's course on hermeneutics have made it into this issue. It cannot be said enough that the success of this journal wholly depends on the willingness of professors to nominate and review papers. I thank all professors who take some time out of their busy schedules to help the ESJP out in any way they can.

This issue offers four highly engaging reads. The first essay argues that a database-ontology (understanding the world to be similar to a database) ultimately fails to do justice to certain important characteristics of the world, and pleads for a network-ontology instead. The second essay takes issue with Harry Frankfurt's account of personhood. The third essay concerns the world of plants, and argues that we should reconsider our relationship to plants in light of compelling evidence demonstrating their remarkable complexity. The final essay concerns the use of hermeneutics by the Japanese philosophers of the Kyoto School, and develops a critique of this use by drawing on the writings of one of the Kyoto School's greatest adversaries.

The editorial board is, once again, going through some major changes. Floris van der Pol has been wisely selected to become an editor-in-chief at *Twijfel*, which we congratulate him with. I am sure *Twijfel* will benefit greatly from his talent and dedication. Willem-Rutger van Dijk and Rui Francisco

de Souza Só Maia are both graduating from EIPÉ soon – their expertise in the field of economics has proven invaluable time and time again. I thank them both for their hard work and wish them all the best in their future careers. Zoé Evrard, also an EIPÉ student, has joined the editorial board. Her enthusiasm and willingness to do as much as she can even though she has a busy life has been much appreciated, and will be of great value to the ESJP in the editions to come. This was also the first edition of Joy Dijkman, a BA student, who helped out on various fronts (including the design of this issue) and who will serve as the next edition's secretary. She will be replacing Fabian van Dijk, who will take over from me as editor-in-chief. He has proven himself to be more than suited for the job – I know I am leaving the journal in capable hands. This has been my third issue as an editor-in-chief, and I am grateful for all that the ESJP has taught me. It is now time for a new generation of students to take care of the journal. I hope they will enjoy producing new editions as much as I have.

Let me end by thanking the jury of this year's Pierre Bayle Trophy, dr. Patrick Delaere, prof. dr. Fred Muller, prof. dr. Han van Ruler and dr. Ruud Welten, for investing their valuable time in reading and evaluating two of our previous editions; the members of the Advisory Board of the ESJP for always being eager to help out whenever needed; Ruud Bruggeman, for assisting us with financial issues; and the PhD-students who helped us by writing reviews. Also, congratulations to Thijs Heijmeskamp for winning this year's Pierre Bayle Trophy.

Dennis Prooi

Editor-in-chief

Lustrum Editorial

When the idea to found the Erasmus Student Journal of Philosophy (ESJP) took shape in 2011/2012, things really started to happen when our efforts became animated by a two-fold vision of what the ESJP was to be. The first part of this vision can still be found in the 'About' section of this edition, where it says that the ESJP aims 'to further enrich the philosophical environment in which Rotterdam's philosophy students develop their thinking and bring their best work to the attention of a wider intellectual audience'. The second part of this vision was expressed in my 'Editorial' for the [first edition](#): the ESJP was meant to capture and share the excitement from the formative years in the lives of great philosophers.

As we celebrate the publication of the tenth edition, I am grateful and proud to see that the first part of the vision is still shared by a new generation of authors and editors – and that it is still supported by the staff at Erasmus University's Faculty of Philosophy. Four years after the first edition, there is also ample reason to expect that the second part of the vision will be fulfilled in time. Many of the alumni that are in the ['Authors'](#) section of the ESJP's website now hold (PhD-)positions at some of the world's leading universities, publishing in more 'grown-up' journals and forming philosophical ideas that are becoming more and more distinctively their own.

My hopes for the future of ESJP are also two-fold. On the one hand, I hope that the growing prestige of the authors who have published their earliest work in the ESJP will continue to inspire students to push themselves and join their ranks. On the other hand, I hope that the ESJP's previously published authors and the staff at Erasmus University's Faculty of Philosophy continue to be proud, like me, of the work that present and future generations of philosophy students put in to uphold the tradition of which they will always be a part.

Daan Gijsbertse
Founder and former editor-in-chief

When Daan Gijsbertse first launched the idea of publishing a journal for the students of our faculty, I was, I must admit, slightly skeptical as to my liking. There were much too many journals in Philosophy on offer already: the European Reference Index for the Humanities counts several hundreds of titles, while philosophers also publish just as happily in non-philosophical outlets. So why add yet another journal to the pile? As Daan put in in the editorial of the first issue (2011), 'There is something intriguingly exciting about the formative years in the lives of great philosophers. For it is here we find their first encounters with the intellectual tradition of which they would later become a part ...' Daan and his fellow editors were clearly reaching for the skies, and although it's too early to tell how many 'great philosophers' we as a faculty have produced over the past few years, this much is certain that the editors of the Erasmus Student Journal of Philosophy have succeeded in producing ten first-class issues, as will be evident to anyone who takes the trouble to surf to the webpage of the ESJP.

There are two aspects I admire in particular. First, to all intents and purposes our student community has managed to create a platform which continues to draw highly competent editors ensuring the perpetuation of what five years ago amounted to little more than just another good idea: Daan Gijsbertse was succeeded by Julien Kloeg, Dennis Prooi, Huub Brouwer and Fabian van Dijk. Second, I am very pleased to see such a wide variety of issues addressed in ESJP, illustrating the more general tendency among our students to identify and focus on problems rather than on some of the canonical names of the profession. Fortunately, much has changed and the essentially comparative approach that was still predominant during my student days has now been largely replaced by the much more fruitful ambition to concentrate on the issues that continue to haunt both 'the great philosophers' and those who bravely aspire to philosophical greatness.

Wiep van Bunge
Founding supervisory board member

About the Erasmus Student Journal of Philosophy

The Erasmus Student Journal of Philosophy (ESJP) is a double-blind peer-reviewed student journal that publishes the best philosophical papers written by students from the Faculty of Philosophy, Erasmus University Rotterdam. Its aims are to further enrich the philosophical environment in which Rotterdam's philosophy students develop their thinking and bring their best work to the attention of a wider intellectual audience. A new issue of the ESJP appears on our website every July and December.

To ensure the highest possible quality, the ESJP only accepts papers that (a) have been written for a course that is part of the Faculty of Philosophy's curriculum and (b) nominated for publication in the ESJP by the teacher of that course. Each paper that is published in the ESJP is subjected to a double-blind peer review process in which at least one other teacher and two student editors act as referees.

The ESJP encourages students to keep in mind the possibility of publishing their course papers in our journal, and to write papers that appeal to a wider intellectual audience.

More information about the ESJP can be found on our website:

www.eur.nl/fw/esjp

Contact: esjp@fwb.eur.nl

ISSN: 2212-9677

Editorial Board

Dennis Prooi (Editor-in-chief)

Fabian van Dijk (Secretary)

Willem-Rutger van Dijk

Matthijs Geleijnse

Dyonne Hoogendoorn

Floris van der Pol

Stefan Schwarz

Rui Francisco de Souza Só Maia

Sadaf Soloukey

Daniël Zevenhuizen

Joy Dijkman (Guest Editor)

Zoé Evrard (Guest Editor)

Advisory Board

Huub Brouwer

Thijs Heijmeskamp

Jasper van den Herik

Julien Kloeg

Myrthe van Nus

Supervisory Board

dr. B. Leeuwenburgh

prof. dr. F.A. Muller

prof. dr. J.J. Vromen



All work in this issue of the Erasmus Student Journal of Philosophy is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 Unported License. For more information, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/>

Disclaimer

Although the editors of the Erasmus Student Journal of Philosophy have taken the utmost care in reviewing the papers in this issue, we cannot exclude the possibility that they contain inaccuracies or violate the proper use of academic referencing or copyright in general. The responsibility for these matters therefore remains with the authors of these papers and third parties that choose to make use of them entirely. In no event can the editorial board of the Erasmus Student Journal of Philosophy or the Faculty of Philosophy of the Erasmus University Rotterdam be held accountable for the contents of these papers.

In this issue

Some philosophers, such as Jos de Mul and Lev Manovitch, think we can understand the world as though it were a database. In 'De Lege Database: een pleidooi voor de netwerk-ontologie', Dirk-Jan Laan argues that the database is ultimately inadequate as a model for the world. Through a discussion of Gilles Deleuze and Felix Guattari's rhizome, Timothy Morton's mesh and Bruno Latours' actor-network theory, Laan demonstrates that a network-ontology can remedy some of database-ontology's fundamental shortcomings.

In 'Frankfurt on Identification and Satisfaction: A Critical Response', Bas Peeters demonstrates that Harry Frankfurt's hierarchical concept of a person faces two major problems. First, the notion of a 'hierarchy' implies that higher-order desires have more authority. However, Frankfurt's model fails to explain this special status. And second, his hierarchical theory is vulnerable to the problem of infinite regress. Although Frankfurt does manage to solve the threat of infinite regress, Frankfurt's solution, involving the notions of 'satisfaction' and 'identification', comes at a heavy price. Peeters argues that Frankfurt's notion of identification is too strong, and that of satisfaction too weak, to serve as criteria for personhood.

In 'Planthermeneutiek: een algemene verkenning', Ruben Koster explores whether there can be such a thing as a hermeneutics of plants. Koster argues that our current way of thinking about plants, as inferior lifeforms that we can manipulate to our liking, is at the root of present-day ecological problems. We should rather come to think of plants as clever beings that have gained in complexity as a result of coevolution with their environment. A plant hermeneutics can help us to shape the world in accordance with a new understanding of the world of plants.

In 'Tosaka Jun's Critique of Hermeneutics', Dennis Prooi shows how philosophers associated with the Japanese Kyoto School of Philosophy have applied the hermeneutic method in attempts to reconstruct and

demonstrate the superiority of the Japanese spirit. Through a discussion of Tosaka Jun, a contemporary opponent of the Kyoto School, Prooi argues that present-day comparative philosophers need to be aware of the extent to which concepts employed by Kyoto School philosophers have been informed by irrational, nationalistic sentiments.

Jury report Pierre Bayle Trophy 2016

The members of the Jury feel themselves intellectually enriched after having read the seven papers for the Erasmus Student Journal of Philosophy, which makes our Faculty stand out when compared to other philosophy faculties and institutions in The Netherlands. What a treat it was.

All members of the Jury as well as all seven authors were of the masculine persuasion — but this is only an aside. The essays have been judged by striking a balance between content, originality and style. The Jury had to let the contestants run for several rounds before potential winners could be distinguished. After the last turn, three contestants were clearly ahead of the rest of the field: Hugo Hogenbirk, Thijs Heijmeskamp and Huub Brouwer. All three wrote excellent essays on wildly different, if not incomparable subjects: mathematics, justice and consciousness. Take your pick.

Hogenbirk explored mathematical intuition, as conceived by Kurt Gödel. A well-written and accessible essay, about a fascinating subject presumably never written about before in the history of this Faculty, with a main line of thought easy to keep track of.

One member of the Jury wondered, with visible perplexity, whether and why intuition needs to be held hostage to Platonism. Why could Hogenbirk not for one moment shrug off this *Hinterwelt*? Not a single reference, for instance, to Adriaan Dingeman de Groot's legendary work on mathematical intuition. The meager grade of originality of Hogenbirk's contribution made the Pierre Bayle Trophy beyond his reach.

Brouwer and Heijmeskamp jointly take the lead. Both Brouwer and Heijmeskamp manage to add something to the existing body of literature. Both their contributions are of a critical nature. Brouwer's paper on the costs of desert sparkles on every page. Heijmeskamp's paper on Dennett's theory of consciousness breathes pure philosophy on every page. The desired Pierre Bayle Trophy will be for one of them, that's a certainty now, but only for one of them.

Brouwer criticises J. Moriarty's rationale for the asymmetry of desert. Heijmeskamp hunts for bigger game: the Multiple Drafts Model of the Titan from Tufts. The criticism of Brouwer consists essentially in throwing around a bunch of percentages. Simple, effective, and somewhat superficial. Can the Pierre Bayle Trophy be awarded to a number juggler? Heijmeskamp displays the craftsmanship of philosophical analysis. One member of the Jury deems Heijmeskamp to be far too satisfied with himself in his conviction to have slain the mighty Daniel C. Dennett, and can think of a more charitable reading of the Multiple Drafts Model. Can the Pierre Bayle Trophy be awarded to a person with such a limited imagination? Might Heijmeskamp be suffering from philosophical tunnel vision?

Yet the crystal clarity of Brouwer's prose makes up for much, and Heijmeskamp's repetitions slow him down. The difference between them, with the finish one sigh away, has become non-existent. Brouwer throws in a painting of Jan Steen, Heijmeskamp levels by setting loose a herd of homunculi: Dennett's Little Drafters to the rescue.

The decision was made by a photo finish. Brouwer and Heijmeskamp got in a final Herculean effort, throwing their neocortex forwardly when passing the finish line. No winner is discernible with the naked eye. One member of the Jury points to a discernible difference between these two titanicules of thought, and we have a winner: Thijs Heijmeskamp!

P. Delaere, F.A. Muller, H.A. van Ruler, R. Welten

Jury of the Pierre Bayle Trophy 2016

Table of contents

De Lege Database <i>Een pleidooi voor de netwerk-ontologie</i> Dirk-Jan Laan	8-18	<u>7</u>
Frankfurt on Identification and Satisfaction <i>A Critical Response</i> Bas Peeters	19-26	
Planthermeneutiek <i>Een algemene verkenning</i> Ruben Koster	27-35	
Tosaka Jun's Critique of Hermeneutics Dennis Prooi	36-48	

De Lege Database

Een pleidooi voor de netwerk-ontologie

De database is alomtegenwoordig en heeft als recente technologie in hoge mate bepaald hoe onze ervaring van de wereld in de afgelopen decennia veranderd is. Dit heeft verschillende denkers (o.a. Jos de Mul en Lev Manovitch) ertoe gebracht de database te gebruiken als model voor de wereld, een database-ontologie te introduceren. Dat de database overall aanwezig is, lijdt geen twijfel. Vrijwel elk mens heeft er direct of indirect mee te maken. Vanzelfsprekend is het internet bevolkt met databases die alle inhoud herbergen, die onze zoektermen, onze *clicks*, de tijd dat we pagina's bekijken of hoe snel we er weer weggaan, welke sites we wanneer bekijken, werkelijk alles wat er op internet gebeurt kunnen opslaan (en dat grotendeels ook doen). Maar ook als we onze browser verlaten, achtervolgen de databases ons. Ons belgedrag staat net zo goed in een database, wanneer we inchecken in het openbaar vervoer wordt er ergens een database bijgewerkt. We stappen in de auto en deze registreert wanneer we op pad gaan en waar de reis naartoe gaat (en communiceert dit tegenwoordig ook aan de autofabrikant). Ook als we de moderne apparatuur achter ons laten en in een antieke auto de weg op gaan, registreren de vele registratiecamera's welk kenteken zich waar bevindt. En zelfs wanneer we alle technologie van ons afwerpen, komen we niet van de database af. We blijven belastingsbetalende burgers. En wat te denken van niet-gecontacteerde volkeren in de Amazone, die voordat ze ooit iets hebben gezien dat op een elektrisch circuit lijkt, al nauwkeurig opgenomen zijn in een database?

Zoals in de zeventiende eeuw het uurwerk een veelgebruikt model was om de wereld te begrijpen als een mechanistische wereld, grijpen De Mul en Manovitch nu het fenomeen van de database aan. Deze beweging is niet heel verrassend: de database is een nieuwe, dominante en zeer invloedrijke technologie, en zo'n technologie kan aangegrepen worden om de wereld

op een nieuwe manier te duiden. Maar kan de database hier inderdaad een geschikt model voor zijn? Of liever, worden bij de duiding van de wereld aan de hand van de database de 'belangrijkste' karaktereigenschappen van de wereld – welke dat ook mogen zijn – uitgelicht? En wordt de database hierbij op de meest vruchtbare manier gebruikt? Het concept database is immers niet eenduidig als verschijnsel: je kan je net zo goed richten op de interne logica van de database, als op de gebruikersinteractie, als op de verbondenheid van de gebruikers, als op het binaire stelsel dat eraan ten grondslag ligt. In wat volgt zal worden betoogd dat de database-ontologie zoals specifiek De Mul (1999, 2007, 2009, 2013) deze toepast in verschillende artikelen, geen adequaat model is om de wereld – en specifiek nieuwe fenomenen die het meest om duiding vragen – te begrijpen. Hierbij zal een alternatief model – niet geheel verstoken van database-eigenschappen – gepresenteerd worden dat deze rol beter kan vervullen: in plaats van een database-ontologie, zal gepleit worden voor een netwerk-ontologie.

Allereerst moet de database gedefinieerd worden en zal kort gekeken worden hoe de database zoal wordt toegepast als model. Aan de hand van een drietal voorbeelden zal vervolgens het netwerk in verschillende gedaantes geïntroduceerd worden, waarna tevens wordt aangetoond op welke wijze de database ontoereikend is. De verschillende soorten netwerken zijn Gilles Deleuze en Felix Guattari's rizoom, Timothy Mortons *mesh*, en (onder anderen) Bruno Latours Actor-netwerktheorie (ANT). Op deze netwerkmodellen zal uitgebreid worden ingegaan om een goed beeld te krijgen van het functioneren ervan. Het internet dient als eerste voorbeeld, gezien de belangrijke plaats die dit tegenwoordig inneemt en de evidente verbintenis ervan met de database. Het tweede voorbeeld is de genetica, waar de *mesh* meer specifiek kan worden ingezet. De genetica zal tevens een opstap vor-

men naar het derde voorbeeld: de ecologische crisis. Noch de ANT, noch de database is hier specifiek op geënt, waarmee de nieuwe inzichten van het netwerkmodel en hoe de database hierbij achterblijft kunnen worden getoond.

De database

Voor de programmeur, die uiteindelijk het meest intensief en direct met de database bezig is, is een moderne database niet meer dan een reeks tabellen waarop *queries* uitgevoerd kunnen worden. Hiermee kan de in de tabellen opgeslagen data worden opgehaald en kan er data worden toegevoegd, aangepast en verwijderd. Een database is op deze manier niet meer dan een hoop data die makkelijk te raadplegen en beheren is. Zoals ook mediatheoreticus Manovich (2002) meent, is het niet van groot belang hoe, (programmeer)technisch gezien, de database functioneert en hoe de data op dat niveau benaderd wordt. In plaats van het uitsplitsen van de verschillende manieren waarop een database opgezet kan worden, gebruikt Manovich de database zoals de gebruiker hem ervaart. Databases ‘appear as a collections [sic] of items on which the user can perform various operations: view, navigate, search. (...) [C]inematic narrative, an architectural plan and database each present a different model of what a world is like. It is this sense of database as a cultural form of its own which I want to address here.’ (Manovich, p. 194) Het is dus in feite de database zoals de gemiddelde mens die kent: als een website, een computerspel, een ritje met de trein (via de OV-chipkaart). Of misschien *niet* kent, aangezien men zich vaak niet realiseert achter hoeveel dingen een database schuilgaat, maar desalniettemin *wel* ervaart dat er data benaderd, opgezocht en opgeslagen wordt. Als we het hebben over de database als model voor de wereld, dan zien we de wereld als een grote reeks data die we kunnen bekijken en aanpassen. We behoren de database dus niet in technische zin te begrijpen; dat er *queries* op worden uitgevoerd, dat er een interne logica bestaat die iets met die *queries* doet of dat er ergens transistors worden omgezet. Hij is eerder te begrijpen als het geheel van data en de handelingen die daarop uitgevoerd kunnen worden.

Hoe is dit vervolgens toe te passen als model? Bijvoorbeeld door de wereld zoals die is, te zien als een bepaalde combinatie van database-elementen. Dit is vrij eenvoudig als je elk object in bijvoorbeeld een kamer – tafels, stoelen, mensen – beschouwt als een element. Je kan ze aanpassen, ze in de kamer laten of ze eruit halen. Interessanter wordt het als je de huidige staat van de wereld ziet als een recombinatie van een oneindige hoeveelheid kleinere elementen – atomen, zo je wilt – waarmee de geschiedenis (en toekomst) van de wereld als een ‘pad door de database’ beschreven kan worden. Dit pad bestaat dan uit een reeks verschillende combinaties van database-elementen. In de genetica kan DNA als database gezien worden ‘from which the organism extracts the information required to make the proteins it needs in the right quantities in the right places’ (Mul de, 2012, p. 465). Ook deze database is veranderlijk, gezien de evolutie van organismen. De database past zich gedurende generaties aan, of wordt – zoals de epigenetica beschrijft – anders geraadpleegd. Het is hier van belang dat de database geen statisch geheel is: ‘sites [als karakteristieke voorbeelden van databases, DJW] never have to be complete; and they rarely are. The sites always grow.’ (Manovich, p. 196) Integendeel, de database is een constant groeiend, wijzigend geheel van data. Daar komt bij dat iedereen in principe toegang heeft tot de database en in staat kan zijn deze aan te passen. De database is dus ook een open en ‘democratisch’ geheel: het valt goed te begrijpen waarom de database, die sowieso al fundamenteel is voor het moderne internet, als model kan worden gebruikt om het internet te begrijpen. Het geheel van sites (en allicht ook de gebruikers zelf) vormt een grote database waar inderdaad iedereen – in principe – dingen kan aanpassen en wijzigen. Het concept database is bijzonder flexibel, waardoor het uitstekend toe te passen is op verschillende fenomenen en tegelijkertijd voldoende inhoud heeft om interessante analyses op te leveren.

Een rizomatisch internet

De grond waar de database het meest tot bloei is gekomen – het internet – vormt echter ook een fenomeen waarvan de database niet de volledige reikwijdte lijkt te kunnen bevatten. Het internet is namelijk niet alleen maar een grote database waar mensen dingen op zetten en weer vandaan

halen. Zelfs als we de gebruikers van het internet zelf toevoegen aan de database, doet de database geen recht aan het feit dat het internet bovenal en in de meest letterlijke zin een netwerk *is*. De draden hiervan liggen niet alleen over de bodem van alle grote oceanen van de wereld, maar vertakken zich net zo eenvoudig in de lucht. Vrijwel iedereen heeft op elk moment van de dag de mogelijkheid aangesloten te zijn op het internet. De pagina van de meest onbeduidende figuur aan de andere kant van de wereld is onmiddellijk te bereiken, afbeeldingen en filmpjes van alles wat er gebeurt op de planeet kunnen meteen beschikbaar worden gemaakt voor iedereen die aangesloten is. Aan deze verbondenheid van het internet, die misschien nog wel fundamenteeler is dan de data die met deze verbinding overgedragen wordt, kan de database maar moeilijk recht doen. Om hier dieper op in te kunnen gaan, moeten we eerst een nieuw concept introduceren: het rizoom.

Het woord rizoom, of wortelstok, komt uit de biologie. Een wortelstok is een onder de oppervlakte groeiende wortel die hier en daar omhoog schiet en knopen vormt van waaruit weer nieuwe wortels schieten. Elk punt op het rizoom is zodanig met alle andere punten verbonden dat er geen midden of centrum aan te wijzen is. Het rizoom is dus een geheel 'vlak' netwerk zonder hiërarchie, zonder mogelijkheid het netwerk tot een bron of oorsprong te herleiden en zonder geprivilegieerde positie: elk punt op het rizoom is gelijk aan elk ander punt op het rizoom. Dat betekent ook dat elk als rizoom functionerend ding geen eenduidige betekenaar kent: er is niet één manier aan te wijzen waarop men het rizoom moet betreden, er is louter een veelheid aan ingangen die, wanneer betreden, elk de betekenis van het rizoom veranderen. 'We will be trying only to discover what other points our entrance connects to, (...) what the map of the rhizome is and how the map is modified if one enters by another point.' (Deleuze & Guattari, 1986, p. 3) Wat bij dit alles van belang is, is het chaotische karakter van het rizoom. Deleuze laat ermee zien dat een boek (maar ook: denken, taal, de wereld, etc.) 'een georiënteerde, maar chaotische samenstelling is' (Oosterling, 2009, p. 191). Dit chaotische, alle kanten uit schietende karakter maakt het onmogelijk een definitieve 'kaart' te maken van het rizomatische object (als van een afgezonderd 'object' al te spreken is). Hiermee wil Deleuze recht doen aan de veelheid die deze fenomenen eigen is, een veelheid die niet te reduceren is tot een oorsprong,

een eenheid. Deze veelheid wordt gemaakt door het leggen van verbindingen tussen verschillende elementen. Deze verbindingen vormen een ander centraal begrip in Deleuzes filosofie. In plaats van in punten, eenheden, wil Deleuze denken in lijnen, verbindingen. Net als in de wortelstok, ontstaan er wel knooppunten waar deze lijnen elkaar kruisen. Echter, zo'n knooppunt is 'nooit begin- of eindpunt, maar een midden': elk punt op het rizoom biedt weer andere wegen om het rizoom in te komen, elk knooppunt is een 'doorgangsruijme of tussenruimte' (Oosterling, p. 192). In het voorwoord van *Mille Plateaux*, waar Deleuze en Guattari uitvoerig ingaan op het rizoom, contrasteren ze deze structuur met twee andere structuren: de boomstructuur en de wortelstructuur. De boomstructuur begint bij een stam en vertakt zich vervolgens. Deze structuur kent echter geen werkelijke veelheid, aangezien de veelheid in de boomstructuur altijd terug te brengen is tot de stam, tot een eenheid. In het geval van de wortelstructuur, ontstaat de veelheid niet binair, vanuit de stam, maar uit een verschillend aantal wortels. Er is hierbij echter nog steeds sprake van een eenheid in de verschillende wortels waaruit de veelheid ontstaat, en daarmee 'the root's unity subsists, as past or yet to come, as possible' (Deleuze & Guattari, 1987, p. 5). Het rizoom gaat voorbij aan deze structuur van eenheid of eenheden waaruit de veelheid ontstaat.

Deleuze en Guattari verwijzen in hun inleiding direct naar de informatietechnologie: 'Binary logic and biunivocal relationships still dominate (...) information science' (Deleuze & Guattari, p. 5). Is de database inderdaad zo'n boomstructuur of wortelstructuur? En is dat beperkend of juist verhelderend? Passen we het rizoom toe op het internet, dan zien we in ieder geval een niet onvergelykbaar, maar toch fundamenteel ander beeld ontstaan dan we met de database schetsten. Het internet wordt een zich overal naartoe vertakkend netwerk waarin bepaalde knooppunten ontstaan. Wij zijn zelf knooppunten in dit netwerk, net als databases, servers en websites. Maar aangezien de punten in dit netwerk volledig gelijkwaardig zijn, kan er ook geen hiërarchisch onderscheid meer worden gemaakt tussen gebruiker en data, subject en object, *client* en server. Dit kan interessante inzichten opleveren. De server bezoekt ons net zo goed als wij de server bezoeken. Dat mag als postmoderne lariekoek klinken, maar dit beeld is niet zo onzinnig als het in eerste instantie lijkt. Bedenk bijvoorbeeld hoezeer servers tegenwoordig op de hoogte proberen te raken van

ons leven, onze interesses, ons volledige gedragspatroon (en hoe ze daar uitstekend in slagen).¹ Tegelijkertijd wordt duidelijk hoe de gebruikers (we ontkomen niet aan de term) volgens het rizoom de server vormgeven: het zijn de verbindingen die de gebruiker legt met de server die deze vormen. In het databasemodel werd dit weergegeven door de mogelijkheid data toe te voegen aan de database. Door de server als knooppunt op te vatten, wordt de interactie echter veel directer. Alleen het bezoeken van een site verandert de site al: door de serverlogs bij te werken, maar ook door het bezoekersaantal te verhogen, de positie in zoekresultaten te veranderen en daarmee de mogelijkheid tot nieuwe verbindingen (door andere gebruikers) te beïnvloeden. Laat staan wanneer je data toevoegt aan de site. Elk punt op het internet raakt op deze manier in een interactie verwickeld met alle andere punten. Er worden constant verbindingen aangegaan en verbroken. Bestaande verbindingen kunnen ingezet worden om iets nieuws te maken: neem het voorbeeld van de API (Application Programming Interface). Een API is eenvoudig gezegd een pagina waar je parameters aan kan doorgeven en die iets teruggeeft – je stuurt bijvoorbeeld een ingesproken geluidsoptname en je krijgt deze omgezet naar tekst terug. Er zijn inmiddels legio API's, waar men dankbaar gebruik van heeft gemaakt door ze te verbinden en zo iets nieuws te maken.² Het internet beweegt steeds meer in de richting van het gebruik van API's om de verbindingen, deleuziaans gezegd, moleculair te maken: ervoor te zorgen dat ze niet star en statisch zijn (in ons voorbeeld: alleen maar kunnen functioneren in één toepassing of website), maar alle kanten op kunnen. Ook het programmeren van het internet heeft zich hier op toegelegd. Standaarden als PSR³ zorgen ervoor dat stukjes programmatuur feilloos en zeer eenvoudig geïntegreerd kunnen worden in nieuwe applicaties. Het internet is al met al niet alleen in zijn functioneren te begrijpen als rizoom, maar wordt ook in toenemende mate ingericht als een gelijkwaardig vertakt stelsel van verbindingen.

We zouden het internet en verschillende daaraan gerelateerde fenomenen verder kunnen onderzoeken met behulp van het rizoom, maar met het oog op de doelstelling van dit essay zal deze korte schets moeten volstaan. Hoe kunnen we het databasemodel op dit moment evalueren in vergelijking met het rizoom? De beelden die het rizoom en de database schetsen zijn in ieder geval anders. Het volgt al uit de term, data-base, dat de database gecentreerd is, een basis heeft. Zelfs

als we de gebruikers opnemen in de database als data-elementen, is het moeilijk los te komen van dit centrum. Wanneer een gebruiker een bewerking uitvoert op de database, wordt deze vanzelf een externe die iets met de database doet in plaats van erin opgenomen te zijn. De database doet recht aan het veranderlijke, niet-lineaire karakter van het internet, maar gaat tegelijkertijd voorbij aan de verregaande connectiviteit ervan.

Hier kan tegenin worden gebracht dat de database misschien een conservatieve boomstructuur, maar tenminste wel realistisch is. De hele gelijkwaardigheid van het rizoom is een aardig beeld maar het internet is in de verste verte geen gelijkwaardige ruimte. Als iemand de stekker uit de server trekt waar de database huist, dan is het afgelopen met de connectiviteit. Elke verbinding tussen gebruikers gaat *via* deze server en via de database en over beide heeft één instantie, namelijk de eigenaar van de server, controle, waarmee de verbinding noch zo direct noch zo vrijblijvend is als het rizoom doet voorkomen. Het rizoom als model, zo zou kunnen worden tegengeworpen, is een uitwas van de illusie dat het internet een open, vrije ruimte is zonder machtsstructuren.

Met deze bezwaren is inhoudelijk niets mis, maar men gaat er mee voorbij aan wat een model kan zijn. Het internet 'is' allicht geen rizoom, rizomen 'bestaan' allicht niet eens zoals Deleuze en Guattari ze voor ogen hebben. Maar een model hoeft niet overeen te stemmen met de werkelijkheid. Een model is zo goed als de aspecten die het kan doen oplichten, aspecten die voorheen aan onze blik onttrokken waren, aspecten die het kan ontdekken. De database lijkt, wat het internet betreft tenminste, juist te *dicht* bij de realiteit zoals we die veronderstellen te blijven. De distantie die het rizoom tot het internet heeft, zoals dat technisch en maatschappelijk functioneert, brengt nieuwe aspecten aan het licht. Een model dat al te veel samenvalt met hetgeen waarvoor het een model moet zijn, ontdoet zichzelf van zijn bestaansreden. Daar komt bij dat de connectiviteit die zo kenmerkend is voor het internet, moeilijk te adresseren is met het databasemodel. Al met al schiet het databasemodel hier tekort in de mogelijkheden tot vernieuwende analyse.

Het evolutionaire mesh

Hoewel het internet een belangrijk fenomeen is gezien de rol die het in onze tijd speelt en de verwachting dat het databasemodel juist zulke fenomenen zou moeten kunnen doorgronden, is het internet niet het enige fenomeen waar De Mul het databasemodel voor aanwendt. Bovendien is het rizoom niet het enige denkbare netwerkmodel. De voorbeelden die we eerder aanhaalden bij het introduceren van de database, de genetica en evolutie, zijn de moeite waard om te bekijken. Het netwerkmodel dat hierbij interessant is – voornamelijk aangezien de auteur het voorbeeld van de genetica zelf gebruikt bij de introductie van het concept – is de *mesh*⁴ zoals Timothy Morton dat uiteenzet in *The Ecological Thought* (2010).

Zoals de titel van zijn boek suggereert, is Morton vooral geïnteresseerd in ecologie en de ecologische crisis. Hij begint met de constatering dat we door deze crisis niet meer over het weer kunnen praten zoals we dat vroeger deden: als een neutrale, bijna nietszeggende achtergrond waartegen we de scene konden opzetten om een gesprek te voeren. Het weer is zijn neutraliteit kwijt op het moment dat het klimaat wordt. De oorzaak van deze verandering situeert Morton in ‘our increasing awareness of the *mesh*’ (Morton, p. 28). Het woord *mesh* moet de onderlinge verbondenheid van alles met alles uitdrukken.⁵ Net als bij het rizoom het geval was, is de *mesh* een dynamisch en veranderlijk (maar hiermee geen betekenisloos) geheel, zoals Morton benadrukt:

“Mesh” can mean the holes in a network and threading between them. It suggests both hardness and delicacy. (...) It has antecedents in mask and mass, suggesting both density and deception. By extension, “mesh” can mean “a complex situation or series of events in which a person is entangled; a concatenation of constraining or restricting forces or circumstances; a snare. (Morton, p. 28)

Elk ding bevindt zich in of op de *mesh*, is met elkaar verbonden. Morton maakt dit zeer concreet door dit idee meteen te betrekken op de ecologie en de afhankelijkheid van levensvormen. Hij somt een groot aantal voorbeelden op: hoe wij afhankelijk zijn van bacteriën in onze spijsvertering, hoe we rijden op ‘crushed dinosaur parts’ (Morton, p. 29), hoe schimmels en bacteriën korstmos vormen, planten groen zijn door bepaalde soorten

cyanobacteriën, bergen gevormd kunnen zijn uit fossielen en schelpen, et cetera. De *mesh* is op deze manier een groot net van symbiotische relaties, zowel tussen levende dingen als niet-levende dingen. Vanuit de *mesh* geeft Morton ook een schets van de verbondenheid op een ander niveau, dat van de genetica.

Every single life form is literally familiar: we’re genetically descended from them. Darwin imagines an endlessly branching tree. In contrast, mesh doesn’t suggest a clear starting point (...). Each point of the mesh is both the center and edge of a system of points, so there is no absolute center or edge. (Morton, p. 28)

Ook de symbiose is door te trekken naar het genetische: ‘ultimately, as Richard Dawkins puts it, ;we are all symbiotic colonies of genes’ (Morton, p. 34). De *mesh* strekt zich verder uit dan men in eerste instantie zou vermoeden. Ons DNA is niet alleen in familiërelatie verbonden met het DNA van andere levende dingen, maar ook met de niet-levende dingen⁶ om ons heen: elk bestaand wezen is het fenotype van zijn eigen DNA, maar horen de dingen die het maakt niet net zo goed bij het fenotype? ‘You are a phenotype; but so, in a way, is your house. A spider’s web is a phenotype. Does the beaver phenotype stop at the end of its whiskers or at the end of a beaver’s dam?’ (Morton, p. 35) Deze verbondenheid zorgt ook dat het moeilijk of onmogelijk wordt om te bepalen waar wij ophouden en iets anders begint. Wat hoort nog wel bij mijn DNA en wat niet? Morton geeft het voorbeeld van niezen: nies je ‘zelf’ of verleidt het virus je daartoe zodat het zijn DNA kan verspreiden?

Terugkerend naar het weer, is hetzelfde te zien: het weer is verbonden met opwarming, zure regen, hittegolven, met hoe het weer tien en honderd jaar geleden was en hoe het zal worden, groene energie, de olieprijs, Saudi-Arabië, Russisch gas, Oekraïne, et cetera. Zoals we eerder al constateerden, is het weer geen achtergrond meer maar is het nu, doordat het opgenomen is in de *mesh* – of liever: doordat we ons beseffen dat het erin opgenomen is – klimaat geworden. Waar begint dat en waar eindigt dat? Er is geen onderscheid meer te maken en daardoor verdwijnt het klimaat paradoxaal genoeg. Mortons stelling zal dan ook zijn dat de natuur niet bestaat – een opmerkelijke stelling in een boek over ecologie. De kern is

dat er geen belangrijke en minder belangrijke dingen meer zijn. De kleinste DNA-mutaties in een generatie brengen (op den duur) de grootste verschillen voort. 'If there is no background and therefore no foreground, then where are we? We orient ourselves according to backgrounds against which we stand out.' (Morton, p. 30) Hier bespeurt Morton de oorzaak voor het ongemak dat het denken aan de ecologische crisis teweegbrengt. 'The ecological crisis makes us aware of how interdependent everything is. This has resulted in a creepy sensation that there is literally no world anymore. We have gained Google Earth but lost the world.' (Morton, p. 30) En misschien is dit ook de oorzaak van de machteloosheid die de ecologische crisis in ons oproept. Wat is er te redden, wat is er 'op te lossen', nadat we ons in de *mesh* geplaatst zien en er geen vast oriëntatiepunt meer is in te nemen vanwaar we helder en objectief de problematiek eens kunnen overdenken?

En wat is in de *mesh* nog DNA te noemen? Alles, en niets? De *mesh* biedt hoe dan ook een volkomen andere kijk op de genetica (en de wereld in het algemeen). Dit netwerkconcept zorgt er net als het rizoom voor dat het behandelde fenomeen alle kanten op schiet. Het raakt opgenomen in een groter geheel en dwingt ons na te denken over wat het fenomeen waarover we het hebben precies is. Het laat zien dat het fenomeen niet zo eenvoudig te isoleren is als het woord dat ervoor gereserveerd is (genetica) doet vermoeden. Het laat juist het samenspel zien dat tussen de elementen van het netwerk bestaat.

Laten we in herinnering roepen wat we over het databasemodel en de genetica hadden gezegd. Gebruikmakend van het databasemodel, kan het DNA gezien worden als een database die door het organisme geraadpleegd wordt, of waar het organisme dingen in 'opslaat' (of tenminste: activeert of deactiveert). Tegelijkertijd is de evolutie te zien als een pad door een database van mogelijke combinaties van DNA-nucleotiden. Het databasemodel richt zich vooral op de interactie tussen het organisme en het DNA of op de veranderingen die het DNA doorloopt. Er kan natuurlijk meer gezegd worden over het DNA als database, maar onvermijdelijk zal hierbij, net als bij het internet, de *data* wederom centraal staan. Het is hier immers het DNA waaruit data wordt 'gelezen' door het organisme. Of het is een abstracte database waarmee de evolutie

in kaart wordt gebracht, met de verschillende DNA-reeksen als data. Hoewel dit een fascinerend beeld kan zijn, blijft het zeer beperkt. De database blijft steken in de verwondering dat er niet alleen informatie te vinden is in door mensen geproduceerde zaken (boeken, spraak, etc.), maar in vrijwel alles en dat alles dus als dynamische, bewerkbare database te benaderen is. Wat we ons af moeten vragen is of deze fascinatie nog wel adequaat is voor de zaken die nu om duiding vragen. Het internet en de genetica laten goed zien waar de database inadequaat is. De database komt niet los van zijn centrum, de data. Er is eventueel iets dat interacteert met dat centrum, bijvoorbeeld het organisme met het DNA, maar vervolgens houdt de keten op. De data is bijna onvermijdelijk gelimiteerd door het *soort* data dat geïmpliceerd wordt bij het toepassen van het model: als je het DNA als database ziet, dan is het moeilijk om aan dit databasemodel iets als 'het weer' toe te voegen. Moet je zoiets er dan aan toe *willen* voegen? Daar kunnen we volmondig ja op antwoorden als we kijken naar de eigenschappen die hedendaagse fenomenen als internet, de (epi)genetica en de ecologische crisis zo nieuw maken: precies het alles aan elkaar verbindende en met elkaar interacterende. De twee behandelde vormen van netwerkmodellen hebben deze eigenschappen als centraal thema. Tegelijkertijd is er voor de interactie die bestaat in de database, ook plaats in het netwerk. Het is dus voornamelijk de focus die ergens anders ligt, en dat is precies wat deze nieuwe fenomenen vereisen.

De database is, om het zo maar te zeggen, ouderwets. De informatietechnologie ontwikkelt zich zeer snel: de database is al lang niet zo vernieuwend meer. Wat is de nieuwste trend dan wel in de technologie? We noemden eerder al de APIs en PSR-standaarden die erop gericht zijn om programma's op elkaar aan te kunnen sluiten. Dit zijn slechts twee van de vele voorbeelden. Zo wijzen steeds meer webbrowsers bepaalde plugins (denk aan *Flash*) af, die eigenlijk maar een ding kunnen en hierdoor star en log zijn. Deze plugins vereisen dat men bepaalde programma's gebruikt, constant updates moet installeren om alles op alle platforms en in alle browsers werkende te houden: de plugins zijn een eiland, een boomtak, die maar voor één ding goed is. De beweging die wordt gemaakt is van zulke gebonden plugins naar gezamenlijk vastgestelde standaarden om koppelingen mogelijk te maken. Dit is met bijvoorbeeld HTML en CSS – de opmaaktalen waarin zo goed als alle websites zijn vormgegeven – al

het geval. Deze worden steeds verder uitgebreid om de starre technologieën te vervangen.⁷ Ook wat databases betreft roert men zich en ontstaan er op XML – weer zo'n standaard – gebaseerde databases. Of kijk naar Node.js waarmee je in JavaScript, een taal die voorheen alleen draaide op de computer van de client die de site bezoekt, een server kan programmeren. Server en client gebruiken op deze manier dezelfde taal en raken veel directer verbonden dan eerst. Buiten het internet kan je in modulaire telefoons – telefoons waarvan je elementen als de camera, het scherm en de batterij eenvoudig kan vervangen – dezelfde beweging zien. Of in de *internet of things* waarbij microchips in kleding wordt gestopt of in koelkasten en auto's, op die manier nog meer dingen met elkaar verbindend. *Virtual reality* neemt hierin eigenlijk de makkelijke route, aangezien alles in die wereld per definitie al met elkaar verbonden is en op elkaar betrokken kan worden. Alles komt immers uit dezelfde programmatuur voort waardoor elk object in deze wereld moeiteloos met andere objecten kan interacteren. De nieuwste ontwikkelingen op het gebied van technologie liggen dus niet op het vlak van de database, maar op het vlak van connectiviteit en daarvoor op het vlak van het netwerk.

Men zou kunnen tegenwerpen dat het netwerk misschien wel steeds prominenter aanwezig is in deze tijd, maar dat de database fundamenteeler is. Vrijwel elk technologisch netwerk gebruikt immers een database en bovendien kan het netwerk eenvoudig gerepresenteerd worden in een database. Alle knooppunten in het netwerk kunnen in een data-element worden beschreven en alle verbindingen tussen deze elementen net zo goed.

Historisch komt de database allicht voor de wijdverspreide ontdekking en toepassing van het netwerk die nu te bespeuren is. Dat wil echter niet zeggen dat, ook al is database in deze technologische zin 'fundamenteeler', de vruchtbaarheid van het netwerkmodel niet meer dan een overerving is van die van het databasemodel. Het binair getsysteem, het elektrisch circuit, metaalbewerking, het vuur, allemaal zijn ze op dezelfde manier 'fundamenteeler' dan de database. Dat betekent echter niet dat met deze technieken hetzelfde beschreven kan worden, of dat ze vruchtbaarder zijn, dan de database: dat een technologie fundamenteeler is, betekent niet dat hij ook geschikter is als ontologisch model. Bovendien is het ook nog maar

zeer de vraag of je het netwerk werkelijk kan representeren met een database. De kracht van de netwerkmodellen die we reeds besproken hebben, ligt er juist in dat de punten op het netwerk in de eerste plaats *knooppunten* zijn. Het zijn plaatsen waar verbindingen in elkaar haken. In de database is dit noodzakelijkerwijs omgedraaid: daar zijn de punten data-bevattende eenheden en zijn verbindingen lijntjes die tussen de punten worden getrokken – als je de lijntjes weghaalt, kunnen de punten ongewijzigd blijven. In het netwerk is de verbinding primair en betekent verandering een verandering van verbindingen, een verschuiving in structuur in plaats van een verschuiving in informatie.

Gedistribueerde ecologie

Na de voorbeelden van het internet, het speelveld van de database, en de genetica, het speelveld van de *mesh*, richten we ons op het derde en laatste voorbeeld dat ook bij de genetica al even aan bod kwam: de ecologische crisis. Hiervoor introduceren we de Actor-netwerktheorie (ANT). In *Reassembling the Social* (2005) merkt Bruno Latour op wat een verwarrende term dit is en somt een aantal alternatieven op, waaronder 'actant-rhizome ontology' (Latour, p. 9): de uit het rizoom geputte inspiratie is meteen zichtbaar. Latour is, in tegenstelling tot Deleuze en Guattari, specifiek geïnteresseerd in de sociologische wetenschap en wil deze opnieuw vormgeven. Op een systematische wijze wijdt hij in vijf hoofdstukken uit over 'onzekerheden' die elk vraagtekens zetten bij bepaalde vooronderstellingen die de sociologie bespoken. Om een duidelijk beeld van de ANT te krijgen is het de moeite waard om een zeer kort, vereenvoudigd beeld te schetsen van de eerste vier van deze vijf onzekerheden (de laatste onzekerheid gaat over de ANT binnen de sociologische wetenschap en is hier van weinig belang), voordat we de ANT proberen toe te passen op de ecologische crisis.

Ten eerste richt Latour zich op het idee van een groep. Hij stelt dat er eigenlijk geen sprake kan zijn van een groep. Ten minste niet van een groep als afgebakend, stabiel geheel. Dit is echter wel waar elke sociologische studie mee begint: het vaststellen welke groep onderzocht wordt. Het probleem dat Latour hier ziet, is dat de socioloog een taak op zich

neemt – het vormen van een groep – die eigenlijk aan de actoren zelf overgelaten zou moeten worden. ‘Groups are not silent things, but rather the provisional product of a constant uproar made by the millions of contradictory voices about what is a group and who pertains to what.’ (Latour, p. 31) Het definiëren van groepen is het zwijgen opleggen aan de groepen zelf. Het negeert al het gedrag dat bij het *vormen* van de groep (en de uitgesloten anti-groep) ontstaat en neemt de groepsvorming als het ware over: ‘are the concepts of the actors allowed to be *stronger* than that of the analysts, or is it the analyst who is doing all the talking?’⁸ (Latour, p. 30) Juist via de worsteling die mensen ondervinden in het vormen van groepen zijn sociale verbanden te onderzoeken.

De tweede onzekerheid betreft de *actie*. Hier lanceert Latour een aanval op het idee dat actie altijd een intentionaliteit in zich moet dragen. In een echo van de reeds besproken netwerkmodellen stelt Latour: ‘action should rather be felt as a node, a knot, and a conglomerate of many surprising sets of agencies that have to be slowly disentangled.’ (Latour, p. 44) Ten eerste moeten we ons realiseren dat een actie niet alleen uit een ‘ik’ voortkomt. Tegelijkertijd komt de actie net zo min uit een hogerliggende instantie (“society”, “culture”, “structure”, “fields”, “individuals”) (Latour, p. 45)). Wederom is het hier van belang om de actoren serieus te nemen, ook wanneer bijvoorbeeld een tekenaar zegt dat ‘de pen en het papier zijn hand leidt’ of een pelgrim beweert dat hij ‘de maagd Maria hoort roepen’. We dienen dit in zoverre serieus te nemen, dat we deze uitdrukkingen niet vervangen door vocabulaire dat ons bekend is en waarmee we de uitdrukking een ‘plaats’ geven. We moeten het gedrag niet uit de handen van de actoren nemen: ‘the interesting question at this point is not to decide who is acting and how but to shift from a certainty about action to an uncertainty about action.’ (Latour, p. 60)

Dit leidt meteen tot de derde onzekerheid, betreffende objecten als actoren. In plaats van louter mensen die zelfstandig handelen, krijgen ook objecten een rol in de handeling. Latour merkt zelf op dat dit eigenlijk voor zich spreekt: hameren met een hamer is anders dan hameren zonder hamer. De hamer is wellicht niet intentioneel aan het meehameren, maar als we de actie serieus nemen zien we uiteindelijk dat ‘*any thing* that does modify a state of affairs by making a difference is an actor.’ (Latour, p.

71) Er ontstaat zo een assemblage waarin menselijke en niet-menselijke actoren samenkomen en, zoals eerder geciteerd, als knoop een actie vormen. *Agency* is hier niet gecentreerd maar gedistribueerd.

De vierde onzekerheid pakt de drie eerdere punten samen en richt zich op het onderscheid tussen natuur en cultuur/maatschappij. Nu ‘objecten’ net zozeer sociaal zijn als intentionele ‘subjecten’ (in de zin dat ze verbonden zijn met andere dingen) vervaagt het onderscheid tussen de twee. De verschuiving die plaatsvindt is van *matters of fact* naar *matters of concern*. Niet-menselijke dingen blijven objecten die eigenlijk niets kunnen wanneer we ze beschouwen als *matters of fact*. Ze beschouwen als *matters of concern* geeft ze de gedeelde *agency* die bij de derde onzekerheid al naar voren kwam. Deze kijk geeft geen intentionaliteit aan de objecten, maar zorgt wel dat ze ‘livelier, more talkative, active, pluralistic, and more mediated’ zijn (Latour, p. 115). Zo’n *matter of concern* moet dan net als een groep in stand worden gehouden en moet allereerst *gemaakt* worden. Ze krijgen, anders gezegd, een context, een geschiedenis en relaties tot andere dingen. Dit hoeft niet heel radicaal geïnterpreteerd te worden: het is misschien eerder hoe wij dagdagelijks de dingen om ons heen beschouwen, in plaats van de contextloze, onveranderlijke *matter of fact* die de wetenschap wil voorspiegelen. Latour wil het realisme en empirisme juist *nieuw* leven in blazen. Hierbij moet opgemerkt worden dat de *matter of concern* geen kwestie is van een veelheid aan interpretaties van het object: ‘[T]his has nothing to do with the ‘interpretive flexibility’ allowed by ‘multiple points of views’ taken on the ‘same’ thing. *It is the thing itself that has been allowed to be deployed as multiple* and thus allowed to be grasped through different viewpoints.’ (Latour, p. 116)

Voor acties betekent dit concreet dat deze nooit uit één ding voortkomen. *Agency* is niet gecentreerd in intentionele subjecten, maar gedistribueerd over een actor-netwerk. In een samenkomst van objecten, *matters of concern*, en/of mensen, komt een handeling tot stand. Bijvoorbeeld bij de eerdergenoemde tekenaar wiens hand door de pen en het papier worden geleid: *agency* is niet toe te wijzen aan een van de drie, maar ontstaat in hun samenkomst. Het voert te ver om hier alle consequenties – de bergen literatuur erover suggereren dat het er veel zijn – van de ANT te onderzoeken. Wat kan de ANT betekenen voor het begrijpen van de ecologische crisis?

Bij Morton zagen we al kort het ongemak langskomen die de ecologische crisis bij ons teweegbrengt: het is velen duidelijk dat er iets aan de hand is. De mistroostige voorspellingen en cijfers vliegen ons om de oren en ondertussen zien we 's winters de eerste knoppen aan de bomen, we zien wereldleiders bij elkaar komen, mensen met sneeuwballen in het Amerikaans Congres staan, klimaatmarsen over de hele wereld en een verbod op gloeilampen. Er gebeurt van alles, maar het is onduidelijk wat we ermee aan moeten. Wat kunnen we doen? Spaarlampen gebruiken? Met de trein in plaats van de auto naar ons werk? Het zijn individuele acties die bijzonder weinig lijken uit te richten. We bevinden ons in de ongemakkelijke positie dat er iets groots te gebeuren staat, maar we niet weten hoe we ons hiertoe kunnen verhouden, wie er verantwoordelijk is. Sterker nog: *of* er überhaupt iemand verantwoordelijk is. Met Latour kan de oorzaak hiervan gevonden worden in een van de dichotomieën waarin ons denken vast zit: die tussen natuur en cultuur. Het is gebruikelijk de natuur te zien als een *matter of fact*. Juist in de ecologische crisis komt dit ter discussie te staan; wat we 'natuur' noemen toont zich als een dynamisch, handelend geheel. Ook het klimaat bezit *agency* en niet alleen individuele mensen kunnen tot handelen overgaan. Integendeel, handelen ontstaat in een samenspel. Is de opwarming te zien als een handeling waarbij miljoenen mensen, de zon, de ozonlaag, et cetera met elkaar verknopen? Wie er verantwoordelijk is, is een vraag die verwarrend is als je als antwoord een intentioneel, alleen handelend individu verwacht. In plaats van te kijken naar wat al die mensen afzonderlijk uitspoken, moeten we kijken naar het complexe netwerk waarin mensen, auto's, luchtlagen, de zon, et cetera zich bevinden, en waar deze actoren zich verknopen tot acties (een ritje in de auto of het sluiten van een verdrag, maar wellicht ook: een storm of het stijgen van de temperatuur). De andere kijk op handelingen en *agency* die de ANT biedt kan antwoorden geven op de vragen die rijzen door de ecologische crisis en die onopgehelderd blijven bij de traditionele manier om naar handelingen en actoren te kijken.

Als we het databasemodel toepassen op de ecologische crisis, lijken we niet erg ver te komen. Het klimaat kan als database gezien worden, waar de mensheid bewerkingen op uitvoert. Elke mens heeft er toegang toe en is op een bepaalde manier onderdeel van deze database, stoffen toevoegend en wegnemend. Of dit verhelderend is, is nog maar zeer de

vraag – het blijft vast zitten in de natuur als *matter of fact* die zelf niets uitvoert. Allicht is de analyse breder te trekken door het klimaat als een informatieverwerkend systeem te zien. Het probleem blijft echter hetzelfde als we eerder constateerden: de database veronderstelt een centrum. Met een dusdanig omvangrijk en gecompliceerd fenomeen als de ecologie, is het maar zeer de vraag of zo'n centrum te vinden is. Zo'n centrum hoeft niet in de werkelijkheid te vinden te zijn, maar er moet wel conceptueel een zinnige plaats voor zijn. Natuurlijk kunnen we het klimaat denken als database, maar welke toegevoegde waarde heeft dat? Welk probleem lost het op? De database, toegepast op de ecologie lijkt een dood, nauwelijks nog bewegend gebeuren te zijn.

De lege database

We hebben drie netwerkmodellen geanalyseerd: het rizoom, de *mesh* en de ANT. Hoewel ze elk een andere invalshoek nemen en andere focuspunten hebben, zijn ze ook elk duidelijk netwerkmodellen. Alle drie worden ze gekenmerkt door een inherente dynamiek. Een dynamiek die niet bestaat uit het wijzigen van een toestand, een stand van zaken, maar uit het leggen van verbindingen, het aanpassen van het bindweefsel waaruit het netwerk bestaat: het zijn niet de punten, maar de verbindingen die bepalend zijn. Ook delen ze alle drie de gelijkwaardigheid van de knooppunten: er is geen centrum en geen hoogste positie. Dit zorgt ervoor dat er geen af-gezonderde categorieën meer aan te wijzen zijn, en juist dit blijkt bij de moderne fenomenen die we onderzocht hebben een inherente eigenschap te zijn: er zijn geen duidelijke grenzen meer nu het internet alles aan iedereen beschikbaar heeft gemaakt en de ecologie iedereen medeplichtig heeft gemaakt aan een enorme crisis. De database lijkt voor de moderne fenomenen die om nieuwe duidingen vragen, niet te kunnen volstaan. Zelfs als we de netwerk-eigenschappen van de database beschouwen (want die zijn er ongetwijfeld – de database kan het netwerk zeer grofweg representeren en kan als centraal punt verschillende gebruikers verbinden), valt de database niet te redden. Als alles wat de database op een netwerk doet lijken moet worden geïsoleerd om de besproken analyses mogelijk te maken, waarom zou het dan nog een database-ontologie heten en geen netwerk-ontologie? De database moet

geleegd worden, ontdaan van op zich staande data, wil deze het netwerk benaderen, maar juist dan is hij leger, krachtelozer, dan het netwerk. We zagen bovendien hoe de database technologisch voorbij is gestreefd door nieuwe ontwikkelingen die streven naar een meer rizomatisch gevormd netwerk. Het netwerk is steeds prominenter aanwezig en de database is naar de achtergrond verdwenen als noodzakelijkheid, zoals de lamp die ons licht verzorgt maar waar niemand zich meer over verwondert.

Dankbetuigingen

Graag dank ik Jos de Mul voor de uitgebreide discussies over netwerken en databases – discussies waaruit, uiteindelijk, meer overeenstemming dan tweespalt bleek. Bovendien dank aan de redactieleden en reviewers van het ESJP.

Dirk-Jan Laan (1992) studeerde in 2014 af aan de Faculteit der Wijsbegeerte met een bachelorscriptie over Deleuze en Guattari's Kafka: Toward a Minor Literature. Naast het op de proef stellen van netwerken, zowel in zijn werk als programmeur als tijdens lange voertochten, volgt hij momenteel de masteropleiding Filosofie, tevens aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Zijn filosofische interesse gaat uit naar nieuwe manieren van denken.

Noten

1. Men noemt dat *big data*. Alsof er ook 'kleine data' zouden bestaan die van een geheel andere orde zijn. Nog een plek waar het rizoom zou kunnen verhelderen: waarom zou big data een soort statische, opeenhopende informatieverzameling zijn? Is big data niet veeleer het in kaart brengen van een veelheid aan verbindingen die het 'individu' doorkruisen, waardoor aan dit individu vorm wordt *gegeven*? De verbindingen vormen immers het knooppunt – het (in)dividu, de server, etc. Is big data niet het in kaart brengen van het rizoom, van de verbindingen? Welke verbindingen worden er gemaakt of verbroken wanneer we zo'n statische kaart maken en hoe verandert dit het knooppunt, het individu? (Zie ook Deleuze, 1992)

2. Een goed voorbeeld van de verrassende uitkomsten van leggen van nieuwe verbindingen is *Streetview VR*, een applicatie waarmee je in *virtual reality* door de wereld kan navigeren. De applicatie maakt gebruik van Google's *streetview*-API en spraak-naar-tekst-API. Het resultaat is een applicatie waarmee je in *virtual reality* op een bepaalde straat

staat en je door te zeggen waar je heen wilt, naar die plek wordt gebracht – een bijzondere ervaring.

3. PHP Standards Recommendations: een set 'spelregels' die definiëren hoe de globale structuur van software eruit dient te zien.

4. Een moeilijk vertaalbare term. Vooral gezien het in het Nederlands zowel met 'maas' als met 'net' vertaald kan worden, een dubbelheid die Morton juist wil benadrukken; zie ook het volgende citaat.

5. En, opvallend genoeg gezien ons voorgaande onderwerp, tegelijkertijd de associaties met het internet die woorden als 'netwerk' en 'web' oproepen vermijden.

6. Hoewel deze term – niet-levend – juist door deze constatering problematisch wordt: 'Evolution theory deconstructs 'life' itself. 'Life' is a word for some self-replicating macromolecules and their transport systems.' (Morton, p. 67)

7. Zo zijn met CSS, de zeer toegankelijke, open en gestandaardiseerde opmaaktaal, nu ook objecten te animeren. Voorheen moest dit met het eerdergenoemde Flash gebeuren. Andere functies van Flash, zoals de videospeler, worden weer door HTML5 vervangen.

8. 'It might be time to put Marx's famous quote back on its feet: "Social scientists have transformed the world in various ways; the point, however, is to interpret it."' (Latour, p. 42)

Literatuurlijst

Deleuze, G. & Guattari, F. (1986). *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1992). *Postscript on the Societies of Control*. October, 59 (pp. 3-7).

Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.

De Mul, J. (1999) The Informatization of the worldview. In *Information, Communication & Society*, 2(1) (pp. 69-94).

De Mul, J. (2007) Wittgenstein 2.0. In A. Pichler & H. Hrachovec (red.) *Philosophy of the Information Society*, 1 (pp. 153-179). Heusenstamm: Ontos Verlag.

- De Mul, J. (2009) The work of art in the age of digital recombination. In J. Raessens, M. Schäfer, M. van den Boomen, Lehmann en S.A.-S. & Lammes (red.) *Digital Material: Anchoring New Media in Daily Life and Technology* (pp. 95-106). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- De Mul, J. (2013) Dilthey, Understanding nature. Dilthey, Plessner and biohermeneutics. In G. D'Anna, H. Johach & E. S. Nelson, *Dilthey, Anthropologie, und Geschichte* (pp. 459-478). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Manovich, L. (2002). *The Language of New Media*. Cambridge: MIT Press.
- Morton, T. (2010). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Oosterling, H. (2009) *Dasein as Design Or: Must Design Save the World?* Verkregen van <http://www.premsele.org/sbeos/doc/file.php?nid=1673>.
- Oosterling, H. (2009) Rizoom. In E. Romein, M. Schuilenburg & S. van Tuinen, (red.) *Deleuze compendium*. Amsterdam: Boom.
- Ripley, C., Thün, G. & Velikov, K. (2009) Matters of Concern. In *Journal of Architectural Education*, 62(4) (pp. 6-14). Verkregen van http://www.rvtr.com/files/jaemoc2009velikovthunripleypublished_v2.pdf.
- Romein, E., Schuilenburg, M. & Van Tuinen, S. (red.) (2009) *Deleuze compendium*. Amsterdam: Boom.



Frankfurt on Identification and Satisfaction

A Critical Response

Bas Peeters

In his seminal 1971 essay *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, Harry Frankfurt provides an insightful account of free will and the problem of determinism, that is not metaphysical, but rather psychological and practical. First and foremost, though, Frankfurt offers a philosophical analysis of the nature of personhood. He does so by providing an alternative to the account of personhood advanced by Peter Strawson. In the Strawsonian view, a person is defined exclusively as a subject having both physical and mental properties, so that the concept of a person can simply be equated with the concept of a human being. Frankfurt argues against this view, assuming that mere membership in the biological species *homo sapiens* is not sufficient enough to decide on the question of personhood. Instead, he claims that the essence of a person is to be found in the structure of the will.

According to his analysis we as human beings can be persons, because we do not only have first-order desires, but also possess the capacity to form second-order (and other higher-order) desires. As Frankfurt puts it, ‘besides wanting and choosing and being moved *to do* this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives’ (1971, p. 7, emphasis in original). Consider, for example, Sharon, an occasional smoker of medical marijuana who, although she genuinely enjoys the feeling of being alive that occurs with the inhalation of the cannabis smoke (which can be understood as a first-order desire), is convinced that she could be a better mother for her children if she were to break the habit. By having second-order desires (in the example, Sharon’s wanting not to desire to smoke medical marijuana) we are able to step back for a moment from our motivations and make those motivations the objects of reflection. However, this ‘capacity for reflective

self-evaluation’ (ibid.), as Frankfurt calls it, is in itself necessary but *not* sufficient for human personhood. In fact, it is the capacity for reflective self-evaluation that distinguishes human beings from the rest of the animal kingdom. Frankfurt argues that, in order to be considered a person, an individual should not only have second-order desires *in general*, but also specifically, desires to have certain desires to be his will. In Frankfurt’s terminology, such ‘second-order volitions’ are that subset of second-order desires, which are directly concerned with which of our first-order desires should be effective in moving us into action. Suppose that Sharon now has become addicted. Although, as a consequence of her addiction, she has a competing second-order desire to continue desiring to smoke marijuana, she also still wants to refrain from desiring it. So instead of succumbing to her addiction, she decides to enter a drug rehabilitation program. In this case, Sharon’s second-order desire not to desire to smoke marijuana constitutes a second-order volition, since it is effective in making the first-order desire to not smoke marijuana her will. A creature which is capable of having second order desires but unable to form volitions of the second order, is labelled by Frankfurt a ‘wanton’: someone whom we cannot regard as a person. A wanton is someone who is not ‘concerned with whether the desires which move him to act are desires by which he wants to be moved to act’ (Frankfurt, 1971, p. 12). That is to say, a wanton is indifferent with regard to which first-order desires constitute his will.¹ Examples of wantons include very young children (Frankfurt, 1971, p. 11), but also, though not explicitly mentioned by Frankfurt, old people with dementia and the severely mentally disabled, all of whom could be said to be incapable of assuming a higher-order attitude toward their desires.

At first glance, Frankfurt's hierarchical concept of a person seems intuitively attractive, allowing for inner conflicts, for complex motivational structures, but most importantly, for the idea that personhood consists in the 'default' (Frankfurt, 2006, p. 173) condition of 'being identified with the content of one's own mind' (ibid.) by the willing acceptance of our motivational attitudes.² Despite its apparent attractiveness, Frankfurt's hierarchical theory faces two major problems, however. First, the notion of 'hierarchy' is not merely *descriptive*, but also *normative*: a second-order desire (or volition) is not only 'higher' than a first-order desire by having it as its intentional object, but also 'higher' in the sense of having more authority. Frankfurt's hierarchical model seems to fail to explain this purported special 'status', thereby endowing higher-order desires and volitions with greater authority for no reason but 'glaring favouritism with respect to the higher parts of the soul' (Stoecker, 2015, p. 104).³ Second, as Gary Watson points out in *Free Agency* (1975), Frankfurt's hierarchical theory is vulnerable to the problem of infinite regress. After all, if we need second-order desires (and volitions) concerning what first-order desires we want, in order to be considered persons, why not also have third-order desires about second desires, fourth-order desires about third-order desires, and ..., *ad infinitum*? Or, put differently, if there is an unresolved conflict among our second-order desires, how then can we avoid descending into wantonness without our second-order desires being endorsed by even higher-order desires? Frankfurt attempts to solve the problem of progressive ascent to hierarchically yet-higher-order desires by introducing new ideas into his theory, including decisive commitment, identification, wholeheartedness and satisfaction. However, it remains questionable whether and to what extent he has succeeded in his attempt.

In this essay I shall argue, *contra* Frankfurt, that his notion of identification is too strong and that of satisfaction too weak to serve as criteria for personhood, and that this – at least, in the case of satisfaction – should be conceived as such even from within the context of Frankfurt's own philosophical oeuvre. Before offering such an argument, however, I will first discuss how Frankfurt advanced these notions as a means to overcome the problem of infinite regress. After that, I will demonstrate how both attempts – albeit successful in terms of solving the *regressus ad infinitum* problem – fail to establish sufficient grounds for human personhood.

§1 Identification

We wanted to know what prevents wantonness with regard to one's higher-order volitions. What gives these volitions any special relation to 'oneself'? It is unhelpful to answer that one makes a 'decisive commitment,' where this just means that an interminable ascent to higher orders is not going to be permitted. This is arbitrary. (Watson, 1975, p. 218; emphasis in original)

In *Identification and Wholeheartedness* (1988b) Frankfurt responds to Watson's criticism by acknowledging that his earlier account of 'decisive commitment', in which a person decisively identifies himself with one of his first-order desires, is indeed flawed, by being 'terribly obscure' (1988b, p. 167) and unable to explain how such termination of the regress to increasingly higher-order desires is, in fact, *not* arbitrary. As a result of his 'unfortunate and confusing choice of words',⁴ decisive commitment might seem to consist merely in 'an arbitrary *refusal* to permit an interminable ascent to higher orders' (ibid.), but this does not mean, according to Frankfurt, that it actually *does*. Frankfurt therefore concludes that it is not himself but Watson who is in error.

To demonstrate how 'the potentially endless sequence of evaluations [of increasingly higher order]' (1988b, p. 169) can be terminated without arbitrariness, Frankfurt introduces the concept of 'identification'. By relying upon an analogy between identification and arithmetic, Frankfurt argues that terminating the sequence at a point at which there is no disturbing (or possible) conflict or doubt, is not arbitrary: although it is possible – in the case of arithmetic – for a person to perform yet another calculation (and continue the sequence of possible further calculations) in order to confirm the result of the initial calculation, Frankfurt explains, such behavior would ultimately prove to be futile, given that there is no conflict, 'either between results already obtained or between a result already obtained and one [that might be reasonably expected to be obtained] if the sequence were to continue' (ibid.). For Frankfurt, the cut-off point (at which the sequence is terminated) is a point of decision (because, etymologically, the verb 'to decide' means 'to cut-off'), at which a person *actively* decides to terminate the sequence of evaluation:

The decision determines what the person really wants by making a desire on which he decides fully his own. To this extent the person, in making a decision with which he identifies, *constitutes himself*. The pertinent desire is no longer in any way external to him. (...) It comes to be a desire that is incorporated into him by virtue of the fact that he has it *by his own will*. (1988b, p. 170; emphasis in original)

At first glance, Frankfurt's notion of identification appears to be nothing more than a rephrasing (or annotated version) of his account of decisive commitment. However, the authority (possessed by a particular second-order volition) does not consist any longer in merely identifying with the desire, but rather in having also decisive reasons for the act of identification.

Identification is the decisive act of 'putting a particular second-order volition in charge' (Bransen, 1996, p. 5), endowing it with authority or priority with respect to the desires that are its object: by volitionally endorsing desires that are 'legitimate candidate[s] of satisfaction' (Frankfurt, 1988b, p. 170), after having reflected upon their desirability, and rejecting unwanted desires ('[those having entitlement] to no priority whatsoever', *ibid.*), an individual constitutes himself as a person. By doing so, Frankfurt emphasizes again, a person distinguishes himself from a wanton by replacing 'the liberty of anarchic impulsive behavior with the autonomy of being under *his own control*' (1988b, p. 175, emphasis added). In other words, a person makes up his mind instead of 'doing what comes naturally [to him]' (*ibid.*), that is, figuratively speaking, 'going wherever the wind takes him'.

In the following section I will defend my claim that identification is too strong to serve as a criterion for personhood.

§1.1 Obsessive Self-Control

By emphasizing such a strong exercise of self-control, Frankfurt's concept of identification is at risk of jeopardizing personhood rather than protecting it (Wagner, 2011, p. 38). According to Marya Schechtman, we intuitively consider 'overly rigid self-control [as being] an impediment to being oneself' (2005, p. 49). In line with this objection, we can argue *a fortiori* that,

in the words of the famous playwright of Lajos Egri, 'we only reveal our true selves in conflict [that is, if we are not in full control of our conflicting desires, of our own self]' (Cowgill, 2010, p. 77). Identifying and rejecting desires, therefore, can easily turn into excessive self-concern to the extent of pathological self-doubt and losing our (authentic) spontaneity (Wagner, 2011, p. 38). And, without having trust in ourselves (particularly, by having doubts about our capability to make decisions concerning desires), we lose ourselves as persons: because, how are we supposed to decide for ourselves without self-trust, that is, if we do not trust ourselves that we *can*?⁵ Furthermore, by being overtly concerned with our *motivations* for action, we might lose track of our primary concern, namely deliberating about what we should do. Basically, we forget to *act*.

In *Identification and Identity* (1993), David Velleman compares Frankfurt's notion of identification to the process of repression (in a Freudian sense), and he does so by invoking the famous example of the obsessional neurotic Rat Man. As a consequence of 'the chronic co-existence of love and hatred' (1909, p. 239) both directed towards his father, Freud explains, the Rat Man's personality is constantly divided into distinct loving and hating selves. However, what caused the Rat Man's obsessional neurosis, was not so much his indecisiveness or ambivalence, but rather his response to it. By repressing his hatred and acknowledging only his love, the Rat Man allowed the two emotions 'to survive unmixed hence to continue pulling the patient so violently in opposite directions' (Velleman, 1993, p. 101). In a Frankfurtian reading of Freud's case history of the Rat Man, Velleman contends that the Rat Man identifies with the love for his father and extrudes the hostility towards him as an 'outlaw'. By doing so, Velleman suggests that what is true for Freud's theory of repression, also applies to Frankfurt's notion of identification, stating that '[the] point of agreement between Freud and Frankfurt suggests that the Rat Man suffered, not from the disease of ambivalence, but from something like Frankfurt's cure. What made him ill was his effort to dissociate himself from one of his emotions, which is just what Frankfurt prescribes for cases of ambivalence [namely] the 'radical separation of (...) competing desires'' (*ibid.*, p. 102). Although Frankfurt is right to claim, in his reply to Velleman's criticism in *Contours of Agency* (2002), that repression of a desire involves 'secreting it in his unconscious' (p. 125), whereas iden-

tification does not require – or does not even allow for – such act, in which some desires are not let into the consciousness, Velleman, however, is still right in claiming that the practice of identification (as much as Freud’s theory of repression) involves a pathological defense mechanism, reflecting an unhealthy level of control over our ‘volitional life’.

From what I have argued in this section it should be clear that identification is too – even unrealistically – strong a requirement to impose on a theory of personhood insofar as it seems to require of individuals that they are prepared at all times to investigate their volitional structure to the extent of obsessive self-control. In the next section, I will provide a second argument against Frankfurt’s account of identification, thereby drawing upon ideas from existential thought, such as authenticity.

§1.2 Self-Deception and Inauthenticity

There is still a deeper (and more important) truth behind the truism that ‘a person is often truly [himself] when [he] fails at self-control’ (Schechtman, 2005, p. 50). In the assignment of an ‘outlaw’ status to any desire the agent does not identify with, it becomes something external to him, or as Susan Wolf puts it, to the ‘real self’ (1993, p. 35), whereas those desires that are endorsed by the agent as expressing his will, are internal to the self. However, according to Frankfurt, this does not necessarily mean that the desire that is external to his real preferences simply disappears from both action and thought (because the desire can still persist as an element of his experience), but that the conflict between his desires is moved to a different level:

It [i.e., identification] eliminates the conflict *within the person* as to which of these desires he prefers to be his motive. The conflict between the *desires* is in this way transformed into a conflict between *one* of them [i.e., the desires] and the *person* who has identified himself with its rival [desire]. (1988b, p. 172, emphasis in original)

In *Identification and Externality* (1988a) Frankfurt further examines the notion of identification in connection with the distinction between internal and external desires using the following example: ‘suppose a person wants to compliment an acquaintance for some recent achievement, but

that he also notices within himself a jealously spiteful desire to injure the man’ (pp. 66-67). By decisively identifying himself with the desire to compliment his acquaintance and by excluding his jealous desire to injure the man from the order of candidates for satisfaction, Frankfurt argues, the person renders the first and second desire, respectively, internal and external to himself, so that, in the end, the person does not *want* to injure the man (anymore).

But how, if at all, has the act of externalizing the desire made him ‘not wanting’, that is to say, not having the desire anymore (given that Frankfurt in 1971 (p. 7) proposes to use the verbs ‘to want’ and ‘to desire’ interchangeably)? And, as has been previously noted, with the person at the same time still experiencing the desire, it becomes even more problematic. Frankfurt, however, according to whom the external desire is not a constitutive part of the person, argues that the person experiences the desire as an ‘external force’, as coming from outside of himself. But then, if Frankfurt is right in thinking that the external desire is somehow not part of ‘the person’, of whom are they? (Should we assume the existence of free-floating desires?) The question is obviously rhetorical. Although a person might consciously repudiate a certain desire, it is far from being intuitively true to conclude that this desire is not *his* anymore: because, whether he wants it or not, it simply *is*.

Suppose the person in Frankfurt’s example is, in fact, a high-school student who is jealous of the achievement of his fellow student-cum-rival in being given a higher grade for a specific assignment. However, instead of following his jealous desire to injure this fellow student, he decides to identify with his desire to compliment him, thus wanting it to constitute his will. In this example, where merely the order in which the desires are textually introduced, is reversed compared to Frankfurt’s example, the decisive identification with his desire to compliment seems not so obvious anymore but rather unfounded. After all, why does the person have a desire to compliment his rival in the first place? But more importantly, given that he does have such a desire, why does he decide to identify with it? The intuitive response seems to be that the person wants to conceal his jealous desire (cf. Macbeth’s attempt to conceal his desire to kill Duncan, ‘Let not light

see my black and deep desires', I, iv, 57-58), not only because acting on it would amount to acknowledging his 'defeat' (while coming across as a 'bad loser'), but also because he wants to be perceived by others – and himself – as a good and socially respectable person.

In this interpretation of Frankfurt's example, the person seems to be more concerned with what he wants *others* to identify him with, than with what desires *he* wants to identify himself with. As a consequence, what Frankfurt conceives as the 'real self', is really but an ideal self-image or public *persona*, in a Jungian sense, that is to say, the (mask of) personality an individual presents to the world. Similarly, David Velleman argues in *Identification and Identity* (1993) that, in Frankfurt's conception of identification, we mistake 'the ideal implicit in our self-conception[s]' (p. 100) for ourselves. At first glance, Frankfurt's conception of identification may ring true intuitively as a fact of our experience, because we do *indeed* protect ourselves against unwanted desires and identify with those we want to be effective. A second look, however, reveals identification as a 'common defensive *fantasy*' (p. 109), because 'we (...) engage not in self-definition but self-deception [when] we identify with some of our motives by imagining ourselves as *being* those motives' (ibid., emphasis in original). According to Velleman, when a person imagines that he is nothing but some of his motives, he identifies (and thereby reduces himself to) a mere part of himself, hence – and in this sense he is like Jean-Paul Sartre's waiter in *Being and Nothingness* (1956, p. 59) – he is playing *at being* a person. As a result, the agent does not only reject a part of his being a person (which, at least, should be conceived as such, intuitively), but he also identifies himself with the remaining part and believes that his being a person actually *consists* in that remaining part.

In an attempt to preserve, at least in part, Frankfurt's notion of identification, it might well be argued that identification is too strong a criterion to require of human personhood, so that it cannot serve as a necessary condition for being a person, *but* that, at the same time, it is not necessarily incompatible with personhood. To do so, however, would be to entirely miss the point of the present discussion, and this ultimately comes down to not being

radical enough: identification cannot be compatible with personhood, because any agent who constitutes himself as a person through identification, does so, inauthentically and self-deceptively, or – to continue the analogy with Sartre's waiter – by acting in bad faith.

§2 Satisfaction

In *The Faintest Passion* (1992) Frankfurt admits that his account of identification is indeed flawed – but – in the sense that it proves unsuccessful in warding off the threat of infinite regress. But, instead of rejecting it on the basis of its insufficiency, Frankfurt decides to preserve the 'rather troublesome notion' (p. 12) of identification (as he did earlier with respect to the notion of decisive commitment) and he proposes to do so by further clarifying its structure – as though his earlier analysis of identification did simply not allow for adequate understanding. In the previous section I argued that the notion of identification – if understood *correctly* – is intrinsically problematic, so that its defense at most could only amount to preservation for the sake of mere preservation. Below I will claim that Frankfurt's 'revised' notion of identification is also in conflict with his own philosophical presuppositions regarding the active nature of personhood.

In *The Faintest Passion* Frankfurt takes a strikingly different approach in finding a basis for higher-order desires and volitions, than he did in his previous works. By introducing the concept of (identification as) 'satisfaction', Frankfurt demonstrates *again* that there is no need to continue the ascent to higher orders, thereby supposedly solving the problem of infinite regress. However, this 'again' – forgive my naturally suspicious mind – makes me wonder at what costs. Before jumping to premature conclusions, let me consider what Frankfurt exactly understands by 'satisfaction'. On Frankfurt's account, satisfaction is 'a state of the entire psychic system – a state constituted just by the absence of any tendency or inclination to alter its condition' (1992, p. 13). Let's return to the example of Sharon. If we imagine Sharon, now fully recovered from her addiction, to be satisfied with the higher-order repudiation of her desire for marijuana, then we must imagine her as

wholly unconflicted about her desire not to give in to the temptation. In particular, this means that Sharon never questions the undesirability of giving in, even in cases in which smoking marijuana might have proven helpful, for instance, in relieving her insomnia.

But how could such a state possibly terminate the ascent to higher orders? To answer this, let me quote Frankfurt here at length:

To be satisfied with something does not require that a person have any particular belief about it, nor any particular feeling or attitude or intention. It does not require, for instance, that he regard it as satisfactory, or that he accede to it with approval, or that he intend[s] to leave it as it stands. There is nothing that needs to think, or to adopt, or to accept; it is not necessary for him to do anything at all. This is important, because it explains why there is no danger here of a problematic regress (1992, p. 13).

So, according to Frankfurt, satisfaction does not require the agent to do anything at all. Because, if the agent did, that is, if he would have some deliberate psychic element such as a deliberate attitude or belief, as a constituent of his being satisfied, his 'satisfaction with respect to one matter would depend upon satisfaction with respect to another; satisfaction with respect to the second would depend upon satisfaction with respect to still a third; and so on, endlessly' (ibid.). In other words, if satisfaction is to be preceded by some deliberate endorsement, why should there be no pre-endorsement endorsement? By the time of writing *The Faintest Passion*, Frankfurt must thus have realized that any active account of human personhood (such as the original version of his notion of identification) is susceptible to the problem of infinite regress. The alternative account, however, faces two very different but no less threatening problems.

First, if the satisfied agent has no active interest in bringing about a change, why then should the agent still be considered a genuine person? After all, if he simply does not care about his psychic condition (ibid.), then being satisfied seems to come very close to the indifference of the wanton. On Frankfurt's account, however, 'the essential non-occurrence [of psychic elements] is neither deliberately contrived nor wantonly unselfconscious' (1992, pp. 13-14), because

the absence of (deliberate) psychic elements is in itself reflective. But, how, if at all, can this absence be reflective, given that '[no] adequate provision can be made for reflexivity without resorting to the notion of hierarchical ordering' (1988b, p. 165, note 7)? Does the agent's reflexivity not primarily manifest itself in the formation of higher-order desires? And if it does – and it does,⁶ how could this possibly amount to doing nothing at all (Rostbøll, 2004, p. 140)?

Second, the alternative to an active account of human personhood is necessarily passive in nature. In *The Reasons of Love* (2004) Frankfurt writes that autonomy, which should be considered as the core of human personhood, 'is essentially a matter of whether we are *active* rather than *passive* in our motives and choices' (p. 20, note 5, emphasis added), and earlier in *Concerning the Freedom and Limits of the Will* (1998), he already concluded that 'the will is absolutely and perfectly active [so that] volition precludes passivity by its very nature' (p. 79). But how then could such passivity with regard to one's desires and motives, which is so peculiar to the notion of satisfaction, be justified from within the framework of Frankfurt's own philosophy?

According to Frankfurt, being satisfied with one's condition does not entail that 'no alteration of it would be acceptable' (1992, p. 12). For me, the word 'alteration', in the sense used by Frankfurt, seems to imply that the person is a 'passive bystander' to the change in his psychic condition rather than the agent who accomplishes it. As a result, agency is reduced to something that merely happens to – or in – the agent. And, if we consider that, according to Frankfurt, satisfaction with one's own motivational state simply entails 'the absence of [...] resistance' against it (regardless of whether or not it is the best possible condition available), then satisfaction may just as easily be understood in terms of resignation (in a Schopenhauerian sense, as 'the denial of the will'), depression or *ennui*. With regard to the latter two, Velleman argues that, in such cases, satisfaction is characterized by 'a lack of will [...] under the weight of a psychic force that is usually regarded as pathological or alien' (Velleman, 2009, p. 13). Being satisfied with one's first-order desires, therefore, does not necessarily consist in taking them seriously as reasons for action, but might equally well arise from (a passive state of) depression or boredom or laziness.

Concluding remarks

In this essay I have explored Frankfurt's attempt(s) to escape from the threat of infinite regress, which is so intrinsic to his hierarchical system of desire. I have concluded that his notion of identification and of satisfaction failed to do so, not in the sense that they are not successful in halting the ascent to higher-order desires (because they are), but rather because of the high costs accompanying them with regard to human personhood. I have shown that by identifying with some desires and standing opposed to others (thereby rendering the latter external to the self), we fragment ourselves (or, at least, representations of ourselves) in order to be a whole person; to be authentic persons, however, does not mean that we must radically exclude our unwanted desires, and consider them as somehow not being part of ourselves, because, of course (as our intuition dictates), they *are*. Further, I have demonstrated that satisfaction, as put in the words of Michael Bratman, is 'a structural feature of the psychic system' rather than a further desire in Frankfurt's 'psychic stew' (2007, p. 23), thereby preventing it from becoming a mere infinite regression of desires about more desires, but, at the same time, making Frankfurt's account of personhood vulnerable to becoming an account of volitional passivity.

But why should we abhor the progressive ascent to higher-order desires (aside from 'philosophical horror') in the first place? In other words, why can we not stop fearing the regress and accept 'volitional infinitism' (cf. Peter Klein's epistemic infinitism). The answer is simple: because ascending to yet higher levels would make us lose sense of what we really want and hence, make us lose sense of *who* we are.

Acknowledgements

I am grateful to dr. Patrick Delaere for his encouragement and continued support, and also for having given me the opportunity to have this paper published in the Erasmus Student Journal of Philosophy. I would like to thank the anonymous referees and external advisors of the journal for their helpful comments and suggestions.

Bas Peeters (1995) is a third-year undergraduate student at the Erasmus University Rotterdam, where he is studying a double degree in medicine and philosophy.

'Frankfurt on Identification and Satisfaction: A Critical Response' is an edited version of a paper that was originally written for the elective course 'Liefde en haar redenen' taught by dr. P.J.J. Delaere.

Notes

1. Despite his 'mindless indifference to the enterprise of evaluating his own desires and motives' (1971, p. 13) the wanton is not to be considered as possessing no rational faculties (of a high order) at all, that is to say, as being 'without mind'. A wanton is, or at least can be, rational. After all, in accordance with David Hume's claim that reason in and of itself cannot motivate us to action (being a mere instrument without a finality of its own), it is not reason but the structure of the will that constitutes the essence of being a person in Frankfurt's account of personhood.
2. By willingly accepting our motivational attitudes, 'they are no longer merely items that happen to appear in a certain psychic history', but they are transformed into 'authentic expressions of ourselves' (Frankfurt, 2006, p. 173).
3. For a more elaborate discussion of this argument, see Watson (1975, pp. 118-119).
4. Here, I specifically refer (as well as Frankfurt) to the sentence: 'this commitment 'resounds' throughout the potentially endless array of higher orders' (1971, p. 16), by which Frankfurt suggests that ascending to higher orders is not necessary.
5. For the view that certain forms of self-appreciation (e.g., self-trust, self-esteem, self-worth and self-respect) are necessary for autonomy and personhood, see, for instance, Govier (1993), Benson (1994) and Lehrer (1999).
6. See Frankfurt (1971, p. 7).

Bibliography

- Benson, P. (1994). Free Agency and Self-Worth. In *The Journal of Philosophy*, 91(12) (pp. 650-658).
- Bransen, J. (1996). Identification and the Idea of an Alternative of Oneself. In *European Journal of Philosophy*, 4(1) (pp. 1-16).
- Bratman, M.E. (2007). *Structures of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Cowgill, L.J. (2010). *The Art of Plotting: Add Emotion, Suspense, and Depth to your Screenplay*. Berkeley: Ten Speed Press.
- Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. In *The Journal of Philosophy*, 68 (pp. 5-20).
- Frankfurt, H.G. (1988a). Identification and Externality. In H. G. Frankfurt (Ed.), *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, (pp. 58-68). New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G. (1988b). Identification and Wholeheartedness. In H.G. Frankfurt (Ed.), *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, (pp. 159-177). New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G. (1988c). Rationality and the Unthinkable. In H.G. Frankfurt (Ed.), *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, (pp. 177-190). New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G. (1992). The Faintest Passion. In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 5-16.
- Frankfurt, H.G. (1998). Concerning the Freedom and Limits of the Will. In H.G. Frankfurt (Ed.), *Necessity, Volition and Love*, (pp. 71-81). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G. (2002). Reply to J. David Velleman. In S. Buss & L. Overton (Eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, (pp. 91-124). Cambridge: The MIT Press.
- Frankfurt, H.G. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Frankfurt, H.G. (2006). *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford: Stanford University Press.
- Freud, S. (1909). Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis. In J. Strachey (Ed.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 10). London: Hogarth Press, 1953.
- Govier, T. (1993). Self-Trust, Autonomy and Self-Esteem. In *Hypatia*, 8(1) (pp. 99-120).
- Lehrer, K. (1999). Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge and Autonomy. In *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(4) (pp. 1039-1041).
- Rostbøll, C.F. (2004). Freedom as Satisfaction? A Critique of Frankfurt's Hierarchical Theory of Freedom. In *Nordic Journal of Philosophy*, 5(1) (pp. 131-146).
- Sartre, J.P. (1943). *Being and nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. by H.E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
- Schechtman, M. (2005). Self-Expression and Self-Control. In G. Strawson (Ed.) *The self?*, (pp. 45-63). Malden: Blackwell Publishing.
- Stoecker, R. (2015). Of Duck and Men. In M. Ioro & R. Stoecker (Eds.), *Actions, Reasons and Reason*, (pp. 99-108). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Velleman J.D. (1993). Identification and Identity. In S. Buss & L. Overton (Eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, (pp. 91-124). Cambridge: The MIT Press, 2002.
- Velleman, J.D. (2009). *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Wagner, Z. (2011). *Reflectivity, Caring and Agency*. Retrieved from www.etd.ceu.hu/2012/fphwaz01.pdf.
- Watson, G. (1975). Free Agency. In *The Journal of Philosophy*, 72(8) (pp. 205-220).
- Wolf, S. (1993). *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford University Press.



Planthermeneutiek

Een algemene verkenning

Inleiding

Het is niet verwonderlijk – ook niet als de lezer een (hobby)filosoof is – om vreemd op te kijken bij het horen van het woord ‘planthermeneutiek’. Zowel buiten als binnen de faculteit Wijsbegeerte kreeg ik vooral verbaasde reacties als ik vertelde dat ik bezig was met een paper over dit onderwerp. Hermeneutiek is het interpreteren van communicatie; geschreven teksten, maar ook andere talige en niet-talige uitingen. Het toepassen van deze methode op planten geeft al snel de indruk een ongewone filosofische oefening te zijn. Juist in deze begrijpelijke initiële verbazing ligt de directe aanleiding voor dit essay. Vermoedelijk ontstaat deze verbazing onder andere in het licht van het christelijke rentmeesterschap. Van oudsher bestaat er in deze traditie afstand tussen de mens en het overige leven op aarde, hoewel de Bijbel aan dieren echter nog opvallend veel aandacht wijdt. Zo worden landdieren net als mensen op de zesde dag geschapen, geldt de wekelijkse rustdag ook voor vee en moet er worden gelet op het welzijn van dieren (Genesis 1:26-31; Exodus 20:10; Exodus 23:4; Deuteronomium 25:4). De mens beheert de schepping, maar er worden wel grenzen gesteld aan wat de mens met de schepping – in het bijzonder de dieren – mag doen. De bestemming van planten lijkt slechts te liggen in de voedselvoorziening van mens en dier:

Ook zei God: ‘Hierbij geef ik jullie alle zaaddragende planten en alle vruchtbomen op de aarde; dat zal jullie voedsel zijn. Aan de dieren die in het wild leven, aan de vogels van de hemel en aan de levende wezens die op de aard rondkruipen, geef ik de groene planten tot voedsel.’ En zo gebeurde het. (Genesis 1: 29-30, NBV)

Ruben Koster

Waar de oorzaken dan ook liggen, het is volgens mij terecht dat planthermeneutiek wordt gezien als een ongewone filosofische gedachtegang. Desondanks wil ik onderzoeken of planthermeneutiek een levensvatbare filosofische discipline kan zijn. Een globale blik, maar ook een kleine rondgang in onze eigen omgeving, laat ons zien dat onze huidige omgang met de natuur problematisch te noemen is. Daarbij denk ik niet alleen aan klimaatverandering, maar ook aan het idee dat de natuur door de mens beheersbaar en stuurbaar is. Deze schadelijke houding kan mogelijk veranderen door inzichten uit een planthermeneutiek, maar dan moet wel eerst blijken dat het een levensvatbare discipline is. Daartoe zal ik eerst een inleiding geven om aan te tonen dat planthermeneutiek theoretisch mogelijk is. Deze inleiding zal ik opvolgen met een analyse over plantcommunicatie. Als planten niet communiceren, is planthermeneutiek immers niet mogelijk. Om het concept te concretiseren zal ik ook een specifieke soort analyseren, namelijk: gras. Tot slot zal ik diverse praktische aanbevelingen doen aan de hand van de gedane ontdekkingen. In dit essay zal de lezer her en der antropomorf taalgebruik aantreffen. Het gebruik hiervan dient uitsluitend om het geheel bondig en begrijpelijk te maken en het is dan ook niet mijn bedoeling intentioneel gedrag toe te schrijven aan planten.

Theoretische inleiding

Hermeneutiek is zowel het (dagelijkse) begrijpen en interpreteren van talige en niet-talige uitingen, als het theoretiseren over dit begrijpen en interpreteren. Hoewel de moderne betekenis van het woord ‘hermeneutiek’ opkomt in de zeventiende eeuw, is de term al ouder. Onder anderen

Plato en Aristoteles maken er reeds gebruik van. De eerste systematische theorie van de interpretatie zien we bij Philo van Alexandrië. Bij deze denker komt het idee op dat er een diepere betekenis achter de letterlijke woorden van een tekst kan liggen (Ramsberg & Gjesdal, 2014).

Bij Friedrich Schleiermacher ontstaat aan het begin van de negentiende eeuw een universele hermeneutiek. Deze universele hermeneutiek beperkt zich niet tot een bepaalde categorie teksten, zoals de Bijbel, maar is een algemene methode van (tekstuele) interpretatie. Later – bij onder anderen Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger en Hans-Georg Gadamer – beslaat hermeneutiek een veel groter gebied dan alleen de interpretatie van bepaalde teksten. Zo wordt hermeneutiek bij Heidegger ontologie (zijnsleer) en verwoordt Gadamer de consequenties van de zogenaamde *ontologische wending* voor de geesteswetenschappen (ibid.).

Gadamers toepassing

Gadamer in het bijzonder is van belang voor dit essay. Gadamer wijst er in het tweede deel van *Wahrheit und Methode* (1960) op dat men in de begindagen van de moderne hermeneutiek *subtilitas intelligendi* (het verstaan), *subtilitas explicandi* (de uitleg) en *subtilitas applicandi* (de toepassing) van elkaar onderscheidde (Gadamer, 2014, pp. 294-298). Hij constateert echter dat verstaan en uitleg in de romantische hermeneutiek zijn samengesmolten en dat men toen de toepassing is vergeten. Gadamer wil de toepassing terugbrengen in de academische hermeneutiek. Ook geeft hij voorbeelden van deze hermeneutische insteek: de juridische en theologische hermeneutiek. In de juridische en theologische hermeneutiek zijn de voorbeelden van toepassing legio. Rechterlijke uitspraken en preken behelzen het toepassen van de wet of de Bijbel. Zonder het toepassen van de wet of de Bijbel verliezen deze documenten een groot deel van hun waarde.

Wil planthermeneutiek maatschappelijk nut hebben, dan is een hermeneutisch verstaan en uitleggen een goed begin. Het is mijns inziens echter ook essentieel dat de interpreter de te begrijpen communicatie op zijn situatie toepast. Zonder toepassing is planthermeneutiek als een wet zonder rechtspraak. De interpreter leeft niet afgezonderd van de wereld.

Juist in de geesteswetenschappen is het van belang maatschappelijk relevant te zijn en abstracte ideeën om te zetten in concrete toepassingen. Een planthermeneutisch toepassen behelst bijvoorbeeld een andere houding ten opzichte van het plantenleven. Wat deze andere houding zou kunnen zijn, behandel ik aan het einde van dit artikel. Eerst is het van belang om te verkennen of planthermeneutiek überhaupt mogelijk is.

Theoretische plausibiliteit van een biohermeneutiek

Naast de zojuist genoemde analyse van toepassen, verstaan en uitleg biedt Gadamer geen goed uitgangspunt voor planthermeneutiek. Dit omdat Gadamer stelt dat de hermeneutiek volledig vrij moet zijn van biologische elementen. Hoewel Gadamer de deur dichtgooit, staat deze bij Dilthey op een kier. Jos de Mul (2013) vindt bij Dilthey een startpunt voor biohermeneutiek. Biohermeneutiek beslaat het begrijpen en interpreteren van niet-menselijke actoren, zoals planten. Wat is dit vruchtbare domein waar ook onze planthermeneutiek in kan groeien?

Ik wil de lezer er eerst op wijzen dat er rond 1900 in Duitsland werd gedebatteerd over de begrenzing van de natuur- en geesteswetenschappen. Dit debat werd volgens De Mul vanuit meerdere invalshoeken benaderd: een ontologisch perspectief, een epistemologisch perspectief, een fenomenologisch perspectief en een normatief perspectief. Aan de twee laatstgenoemde heeft Dilthey bijgedragen. Hoewel dit debat op zich interessant is, gaat mijn aandacht uit naar een impliciete implicatie. Als materie het onderzoeksgebied van de natuurwetenschappen is en de onstoffelijke geest het onderzoeksgebied van de geesteswetenschappen, dan verdwijnt de derde categorie, namelijk het gebied van de levende materie, daardoor van het speelveld. En juist deze levende materie is zo belangrijk voor onze plant-hermeneutiek. Waarom ligt het startpunt van biohermeneutiek dan toch bij Dilthey? Het startpunt kan men, aldus De Mul, vinden in een aantal teksten van Dilthey waarin hij een driedelige opdeling van de wetenschap geeft. Deze driedelige opdeling is tegenstrijdig met de dichotome opdeling van geesteswetenschappen en natuurwetenschappen waar hij zo bekend om is geworden. Dilthey laat zien dat zowel de geestes- als de natuurwetenschappen hun startpunt vinden in dezelfde elementaire logische verrichtingen. Deze verrichtingen

zijn gegrond in een samenhang, maar de aard van deze samenhang is verschillend per wetenschap. Opvallend genoeg onderscheidt Dilthey niet twee, maar drie verschillende typen samenhang. De Mul vat het als volgt samen:

(...) the physical-chemical sciences, which are based on a mathematical knowledge of quantitative relations; the humanities, which are based on a hermeneutical knowledge of the structure of psychic life; as well as the biological sciences, which are based on a knowledge of a nexus of purposiveness (*Zweckmäßigkeit*). (2013, p. 464)

Dilthey stelt ook dat het organische leven tussen de anorganische natuur en de historische wereld in ligt. De mogelijkheid tot planthermeneutiek krijgt bij Dilthey volgens De Mul een ambivalent karakter. Wij moeten 'de derde weg' bewandelen, wil er ruimte zijn voor planthermeneutiek. Voor deze derde weg vinden we – ondanks het ambivalente karakter van zijn werk op dit gebied – wel inzichten bij Dilthey. Zeker als we deze inzichten en uitgangspunten combineren met het moderne wetenschappelijke onderzoek dat ons ter beschikking staat.

Welke punten van Dilthey gebruikt De Mul om biohermeneutiek aannemelijk te maken? Dilthey stelt dat er een teleologische samenhang te vinden is in het organische leven. Deze doelmatigheid is geen subjectieve manier om het leven te begrijpen, maar een immanent onderdeel van het biologische leven. Dilthey zit echter vast in zijn tweedeling waardoor hij deze teleologische samenhang alleen kan beschouwen vanuit een eerste- of derdepersoonsperspectief. Het eerstpersoonsperspectief is te subjectief en het derdepersoonsperspectief is te hypothetisch objectief. Bovendien is de laatste zonder voldoende empirische bevestiging, zo meent De Mul. De hedendaagse wetenschapsfilosofie geeft ons echter drie – in plaats van twee – verklaringsmodellen. Een model voor de natuurwetenschappen, een model voor de geesteswetenschappen en een model voor de biologische wetenschappen. In dit derde model is verklaring functioneel. Men verklaart het doel van een object vanuit zijn functie, want het lukt in de biologie niet om functionaliteit volledig aan de hand van causale verbanden uit te leggen. Maar hoe moeten we biologische doelmatigheid duiden als het eerste- en het derdepersoonsperspectief daarin tekortschieten? Voor De Mul ligt het antwoord op die vraag in het tweedepersoonsperspectief.

Volgens De Mul komt Dilthey dicht bij het begrijpen van biologische doelmatigheid in zijn begrip van het menselijk handelen. Dilthey meent dat ons handelen niet noodzakelijk de intentie heeft om te communiceren. Ons handelen drukt echter tegelijkertijd wel uit welk doel we nastreven. Als wij bijvoorbeeld met een mes snijbewegingen maken in een appel communiceren we daar niet opzettelijk mee. Voor onze omgeving is deze handeling echter wel een indicatie van een bepaald doel: je snijdt die appel om deze op te kunnen eten. De daad en de betekenis zijn volgens De Mul niet van elkaar te onderscheiden; daad en betekenis zijn in het handelen gelijk. Dit begrip van menselijk handelen vereist wel een bepaalde ver-trouwdheid met de waargenomen handeling. Dilthey wijst er dan ook op dat levenservaring een voorwaarde is voor het verstaan. Volgens De Mul is dit inzicht van Dilthey ook een goede beschrijving van onze interactie met organisch leven. Iedereen is wel bekend met de kat die staat te miauwen voor zijn bakje. Wij kunnen de boodschap van de kat alleen begrijpen, omdat het begrip van de handeling zit ingebed in de interactie. We ervaren deze interactie vanuit een tweedepersoonsperspectief. We vinden dit begrip niet alleen in de interactie met dieren, maar ook in de interactie met planten. Als ik een brandnetel aanraak weet ik gelijk dat ik te dichtbij ben gekomen. Een ander voorbeeld is de appel die uit de appelboom valt en klaar is om door mij gegeten te worden. Ook in deze voorbeelden kunnen de daad en zijn betekenis niet van elkaar worden gescheiden. Met het moderne tweedepersoonsperspectief en Dilthey's begrip van het menselijk handelen, komen wij tot een begrip van het organische leven.

Ook bij Plessner vinden we volgens De Mul mogelijkheden voor biohermeneutiek. Hoewel hij grote waardering heeft voor Dilthey stelt Plessner dat Dilthey's dichotome opdeling een analyse van de stoffelijke dimensie van de samenhang tussen ervaring, expressie en begrip in de weg staat. Plessners filosofie is van belang voor biohermeneutiek omdat Plessner – in tegenstelling tot Dilthey – stelt dat expressiviteit niet is voorbehouden aan mensen. Plessner stelt dat levende objecten zich onderscheiden van niet-levende objecten door het hebben van grenzen. Objecten met grenzen hebben zowel een binnen als een buiten, waardoor uitwisseling mogelijk wordt. Dat zien we bijvoorbeeld bij planten die koolstofdioxide omzetten in zuurstof. Om die reden kunnen biologische fenomenen zoals fotosyn-

these worden gezien als een vorm van expressie. Niet alleen de mens, maar alles met een grens heeft een bepaald uitdrukkingsvermogen. Daarin zit een opening voor planthermeneutiek. Ook planten hebben namelijk grenzen en kunnen zich uitdrukken.

Plantcommunicatie

Er ontbreekt nog één mogelijkheidsvoorwaarde voor planthermeneutiek. We moeten ons afvragen of planten wel communiceren en of er dus een mogelijkheid is tot begrijpen en interpreteren, tot verstaan, uitleggen en toepassen. Recentelijk, maar ook eeuwenoud, onderzoek laat ons duidelijk zien dat planten communiceren. Het scheppen van betekenis lijkt echter te veronderstellen dat de plant dat met een bepaalde intentie doet. Als we op een dergelijke manier spreken over de intenties van planten moet niet worden vergeten dat planten geen mensen zijn, en dus ook geen menselijke intenties hebben. Natuurlijk denkt de appel niet: 'Mensen vinden mij lekkerder als ik zoet ben, laat ik dat eens proberen'. Maar dat de appel met de mens evolueert richting meer zoetheid duidt op een bepaalde vorm van communicatie: op de lange termijn reageren beide partijen op elkaar.

Planten communiceren op meerdere manieren. Zo is er interne communicatie, bijvoorbeeld van blad naar blad; communicatie tussen planten onderling; en communicatie tussen planten en dieren. Binnen deze laatste categorie zal ik mij naast het dierenrijk in het algemeen ook in het bijzonder wenden tot de mens. Om plantcommunicatie uit de abstractie te halen, zal ik hieronder laten zien wat deze vormen van communicatie in kunnen houden.

Allereerst interne plantcommunicatie. Neem de situatie dat een insect op een blad kauwt. Deze aantasting zorgt voor vibraties in het blad. Deze vibraties worden door andere delen van de plant waargenomen, waarna de plant wel of geen actie onderneemt (Appel & Cocroft, 2014, p. 1257). Ook bij de stomata (huidmondjes) in de bladeren van sommige planten zien we een ingewikkeld systeem waarin de plant boodschappen ontvangt van de omgeving en daarop reageert. Bepaalde cellen reageren onder andere op lichtintensiteit, de hoeveelheid koolstofdioxide in de bladeren en de temperatuur (Oudemans, 2014, p. 93). Als de plant merkt dat de

zon opkomt zullen bepaalde cellen dat doorgeven aan de huidmondjes waarop deze zich gedurende de dag openen. Gedurende de nacht bouwt de hoeveelheid koolstofdioxide zich in het blad op en dat is voor de stomata een indicatie om zich te sluiten (ibid.).

Ten tweede de communicatie tussen planten. Sommige planten geven chemische signalen af als ze worden aangevallen door pathogenen of herbivoren. Deze chemische signalen kunnen nabijgelegen planten door de lucht bereiken, waarop deze zich op voorhand gaan verdedigen. Uit recent onderzoek blijkt ook dat sommige planten, in dit geval tomatenplanten, onder de grond kunnen communiceren. Planten in de directe omgeving nemen waar dat een aangevallen plant zich aan het verdedigen is. Daaropvolgend gaan ze zichzelf al verdedigen voordat ze daadwerkelijk worden aangevallen (Song, Zeng, Xu, Shen & Yihdego, 2010, pp. 1-2). Communicatie tussen planten beperkt zich echter niet tot deze relatief eenvoudige vorm. Er bestaan ook complexe ondergrondse communicatiesystemen tussen planten en schimmels. In deze systemen drijven de planten en schimmels handel en worden oplichters gestraft (Oudemans, 2014, pp. 99-100). De schimmels leveren fosfaat aan de planten, en de planten leveren op hun beurt koolhydraten aan de schimmels. Als een schimmel meer fosfaat levert, ontvangt de schimmel meer koolhydraten. Daarnaast kunnen planten schimmels straffen door ze minder zuurstof te geven. Maar deze samenwerking beperkt zich niet alleen tot individuele gevallen. Bij de door Oudemans zo geliefde boomsoort – de Douglas – gebruiken de oudere bomen het schimmelnetwerk om voedingsstoffen te transporteren naar jongere bomen in de omgeving (Oudemans, 2014, p. 100).

De derde categorie – de communicatie tussen planten en dieren – spreekt het meest tot de verbeelding. De wereldlijke biodiversiteit is in vele gevallen te danken aan de samenwerking tussen planten en dieren. Co-evolutie scheidt de wereld. Veel van deze samenwerking is te zien op het voortplantingsgebied: dieren eten zaden en verspreiden ze voor de plant. Een welbekend voorbeeld hiervan is de samenwerking tussen de bloem en de bij. Bij sommige bloemen is duidelijk te zien dat de plant meer is dan een passieve ontvanger. Zo is er in Leiden een reuzenaronskelk die een geur van bederf verspreidt. Vliegen worden door deze geur aangetrokken en helpen zo de reuzenaronskelk met het verspreiden van zijn pollen.

De reuzenaronskelk is niet passief: bij een omgevingstemperatuur van 10 graden Celsius kan de temperatuur van deze reuzenaronskelk oplopen tot 30 graden Celsius (Oudemans, 2014, pp. 93-94). Dit alles om de rotte geur te bevorderen en de vliegen aan te trekken.

De natuur zit vol met dit soort voorbeelden. Het gebeurt vaak dat een plant een samenwerking met één speciale diersoort aangaat. Zo vormen planten zich op zo'n manier dat maar één andere diersoort bij de nectar kan komen, kleuren ze zich om een bepaalde soort aan te spreken en vormen ze zich soms naar een bepaalde akoestiek. Zo is er een plant die een dusdanige reflectieve structuur heeft dat hij daarmee extra aantrekkelijk is voor een bepaalde vleermuis. De vleermuis kan deze plant dan gemakkelijk vinden. De plant voorziet de vleermuis van een rust- en slaappleats, en de vleermuis zorgt middels zijn ontlasting voor meststoffen. Tevens communiceren planten met dieren om zichzelf te verdedigen. Zoals we zojuist zagen bij Song et al. verdedigen planten zich direct tegen herbivoren middels chemische en fysische mechanismen om zo de aanvaller te hinderen. Indirect verdedigen planten zich door, in het geval van een aanval, chemicaliën uit te scheiden die de natuurlijke vijand van de aanvaller aantrekken (Allmann & Baldwin, 2010, p. 1075).

De vierde en laatste categorie is de communicatie tussen planten en mensen. Met de bovenstaande korte vogelvlucht door plantcommunicatie hoop ik dat het aannemelijk is geworden dat mensen en planten met elkaar communiceren. *The Botany of Desire* van Michael Pollan (2001) laat op een confronterende manier zien hoe planten reageren op de menselijke samenleving om hen heen. Pollan vergelijkt de mens dan ook treffend met een bij. Hij stelt dat de bij het dominerende subject lijkt te zijn, maar dat de plant ook gebruik maakt van de bij. De mens maakt dan wel gebruik van de planten, maar de planten maken tegelijkertijd gebruik van de mens. Zo hebben de tulp en de aardappel in Nederland en Europa een enorme sociale en maatschappelijke impact gehad. Planten verleiden en drijven ons tot bepaalde handelingen. We zien dat ons gedrag te vergelijken is met de communicatie tussen planten en dieren. Neem bijvoorbeeld de planten die de natuurlijke vijanden van hun indringers aantrekken met chemische stoffen. Niets is voordeliger voor een plant dan de toewijding van de mens.

Met machines, en chemische- en natuurlijke middelen, beschermen we koste wat het kost de voor ons belangrijke plantensoorten. We bouwen zelfs kassen voor planten zodat ze kunnen groeien in gebieden waar dat voorheen niet mogelijk was. In deze kassen wordt het water, het licht en de voeding met de nieuwste technieken geregeld om de plant een zo aangenaam en productief mogelijk leven te geven. De appel, oorspronkelijk een fruit dat enkel groeide in het Kazachstaanse hooggebergte, heeft zich dankzij de mens over de hele wereld verspreid. De cannabisplant heeft dankzij zijn bedwelmende werking de wereld in zijn ban gebracht. En de schoonheid van de tulp heeft tot de eerste economische bubbel geleid.

Voor Oudemans is het dan ook duidelijk:

Het bewijsmateriaal voor plantaardige intelligentie is overweldigend. Er is geen sprake van een metafoor, maar van een over en weer tussen de intelligentie van mij als mens en die van de plant. Beide raken in deze confrontatie gemuteerd – alleen al doordat intelligentie blijkbaar niet het bezit van hersenen impliceert. (2014, p. 92)

Casus: Gras

Planten communiceren dus met ons, met dieren, met soortgenoten en met zichzelf. In dit deel plaats ik, in navolging van Pollan, een bepaalde soort plant centraal. In zijn boek geeft Pollan vier verschillende voorbeelden: aard-appels, tulpen, cannabis en appels. Bij de aardappel draait het om overheersing, bij de tulp om schoonheid, bij cannabis om intoxicatie en bij de appel om zoetheid. Ik wil daar een vijfde soort aan toevoegen, te weten: gras. Gras verschaft ons – net als de aardappel – een manier om de omgeving te overheersen. Zo maakt gras het mogelijk dat we onze publieke ruimtes in kunnen richten met groen en *natuur*, zonder dat het terrein onbeheersbaar of onbegaanbaar wordt, maar misschien nog wel belangrijker: gras geeft grazers een bestaan. Gras is daarmee een essentieel onderdeel van onze voedselvoorziening en hoewel gras bijna overal kan groeien, zijn natuurlijke graslanden zeldzaam: de omgeving moet dusdanig zijn dat bomen, die het gras zonlicht zouden ontnemen, er niet kunnen groeien. In West-Europa komen

deze gras-landen van nature weinig voor, maar zijn vaak cultuurgrond, ofwel voor de landbouw, ofwel als natuur- en recreatiegebied. Zonder menselijk ingrijpen zouden deze gronden op relatief korte termijn weer veranderen in bossen.

Diverse grassen en grazers zijn in hetzelfde tijdperk van de geschiedenis ontstaan. Er is sprake van co-evolutie: zowel grassen als grazers hebben zich op elkaar aangepast. De herkauwers hebben zich richting kuddes ontwikkeld als bescherming tegen roofdieren. Deze kuddes eten in relatief korte tijd een gebied kaal en vertrekken dan naar het volgende gebied. De grazers zijn in staat laag bij de grond het gras weg te trekken en dit binnen een bepaalde tijdspanne te verwerken. Ook het gras heeft niet stilgestaan. Het gras slaat energie op in de wortels, welke gebruikt kan worden om opnieuw te groeien als het bovenste deel is opgegeten. Ook kan gras zich herstellen van vertrapping. Hoewel de grazers afhankelijk zijn van gras heeft het gras ook belang bij de grazers. De grazers eten namelijk ook andere planten op die anders boven het gras uit zouden groeien, waardoor het zonlicht beschikbaar blijft voor het gras. Daarnaast bemesten de gra-zers het gras. Dit dynamische spel tussen grazers en gras voltrekt zich over vele miljoenen jaren.

Met de werkende hand van de mens kwam het succesverhaal van het gras in een stroomversnelling. Grazers werden een belangrijk onderdeel van onze voedselvoorziening en namen het gras als het ware met zich mee. Wereldwijd werden enorme gebieden omgezet in graslanden voor de landbouw. Dit gecultiveerde land is nog veel te zien, ook in een korte treinrit door Nederland. Natuurlijk als landbouwgrond, maar ook in stadsparken, tuinen, sportvelden, berm, kinderboerderijen en perkjes. Gras lijkt bij uitstek geschikt voor het populaire vergroenen, juist omdat het zo beheersbaar is.

Het lijkt er dan ook op dat wij gras zo graag gebruiken omdat het ons de kans geeft onze omgeving vorm te geven. Maar als Pollan ons iets heeft geleerd is het dat deze dominante blik op het gras maar één kant van de werkelijkheid is. Het gras voorziet ons met controle over onze landschapsinrichting, en wij verschaffen op onze beurt het gras mest, beschermen het tegen ziektes en verspreiden het over de hele wereld. Gras heerste voorheen middels de samenwerking met dieren en heerst nu vooral door een zeer efficiënte samenwerking met de mens. Kortom, er is een wisselwerking tussen gras en zijn omgeving.

Praktische relevantie

Tot nu toe heb ik drie punten duidelijk gemaakt: 1) toepassen is, zoals Gadamer aantoont, een integraal onderdeel van hermeneutiek; 2) bij zowel Dilthey als Plessner zien we de mogelijkheid voor biohermeneutiek; en 3) planten communiceren op vele verschillende manieren. Met deze drie onderdelen hoop ik aannemelijk te hebben gemaakt dat planthermeneutiek mogelijk is. De resterende vraag is: als planthermeneutiek mogelijk is, wat zijn dan de mogelijke implicaties van een dergelijk hermeneutisch begrip? Om deze vraag te beantwoorden wil ik drie stellingen poneren. Daarbij zal ik bespreken wat een planthermeneutisch beeld van de natuur behelst. Allereerst wil ik laten zien dat het beeld van de natuur dat opduikt in planthermeneutiek botst met ons gangbare beeld van de natuur. Het tweede punt is dat dit nieuwe beeld vraagt om een andere houding ten opzichte van de natuur. Ik zal onderzoeken hoe wij deze nieuwe houding kunnen vormgeven. Het derde en laatste punt draait om de mens: als wij onze houding tegenover de natuur veranderen vanuit planthermeneutisch perspectief, wat voor implicaties heeft dit dan voor ons zelfbeeld?

Allereerst de botsing tussen het gangbare en het nieuwe beeld. In vergelijking tot het gangbare beeld dichten wij planten in planthermeneutiek meer kwaliteiten en eigenschappen toe. Zowel Pollan (2001) als Oudemans (2014) laten zien waarom wij planten deze kwaliteiten en eigenschappen toe kunnen dichten. Het gangbare beeld ziet planten vandaag de dag als wezenloos, stuurbaar en beheersbaar. Planten staan onderaan de zogenaamde ladder van het leven en hebben, zo denken wij, niets meer dan de vermogens tot voortplanting en groei. Zodra ze zijn volgroeid, gaan ze weer ten onder. Dieren staan hoger op de ladder, omdat ze kunnen waarnemen, wat dieren in staat stelt om te voelen. Mensen staan op de ladder boven de planten en de dieren, want mensen kunnen naast voortplanten, groeien, waarnemen en voelen ook nadenken. Het verschil tussen mensen en planten is groot en er ligt een duidelijke grens tussen beide. Deze blik op de wereld komt al op bij Aristoteles, maar is mogelijk zelfs nog veel ouder (Oudemans, 2014, p. 16). We zien dit beeld ook vandaag de dag nog vaak terugkomen. In navolging van Aristoteles en het christelijke rentmeesterschap zien we de natuur als iets wat wij naar believen kunnen beheren. Natuurlijk beseffen we ons dat we ons moeten

houden aan de kaders die de natuur ons geeft: als we gif dumpen in een natuurgebied verstoren we het lokale ecosysteem. Maar ook in dit streven natuur te behouden lijkt de gangbare gedachte te zijn dat wij de natuur beheren (Oudemans, 2014, p. 13). Wij analyseren een bepaald gebied, helpen bepaalde 'oorspronkelijke' soorten en grijpen in als het fout dreigt te gaan. Oudemans wijst niet voor niets op een opvallende uitspraak van staatssecretaris Dijkema van natuurbehoud. In de kamerbrief 'Tussenbalans natuurbeleid' stelt ze:

In Nederland is een omslag gaande naar een andere omgang met natuur, gericht op een gezonde natuur die middenin de samenleving staat. (geciteerd in Oudemans, 2014, p. 13)

De rollen worden hier op bijzondere wijze omgedraaid. Oudemans vraagt zich terecht af hoe men kan beoordelen of de natuur gezond is en hoe het mogelijk is dat de natuur in de samenleving staat. Is ze niet juist een onderdeel van de natuur? De samenleving is niet het overkoepelende orgaan van de natuur. Al met al wanen wij ons, zowel in onze geschiedenis als vandaag de dag, heer en meester over de natuur.

In planthermeneutiek is de grens tussen het menselijke en overige leven minder evident. Natuurlijk zijn er verschillen, maar Darwin, Pollan en Oudemans laten ons zien dat het leven op aarde met elkaar verweven is. Harde grenzen zijn niet te trekken en als ze worden getrokken geven ze ons niets meer dan een vertekend beeld van de werkelijkheid. Zoals ik in dit essay heb laten zien, zijn planten wezens die meer kunnen dan enkel groeien en voortplanten. Planten werken samen en communiceren om het grootst mogelijke evolutionaire succes te hebben. Hoewel bepaalde soorten goed gedijen bij menselijke bemoeienis heeft de natuur als geheel de mens niet nodig. Het vervagen van de grens tussen mensen en planten doet recht aan hun onderlinge verwevenheid. De plantenwereld bestaat in interactie met haar omgeving, maar hetzelfde geldt voor de mensheid. Planten hebben bijvoorbeeld duidelijke fysieke grenzen die koolstofdioxide, zuurstof en water doorlaten. Planten zetten ruwe grondstoffen om in energie en voedingsstoffen, waarop alle dieren en alle mensen parasiteren, direct of indirect. Maar die verwevenheid is ook zijdelings zichtbaar. Zowel – om maar een voorbeeld te geven – de aardappel als de mens zijn

bij elkaar gebaat. En ook vandaag de dag stuur ik de ontwikkeling van de aardappel: elke aankoop in de supermarkt is een, zij het triviale, keuze voor een bepaalde soort.

Als we dit nieuwe planthermeneutisch perspectief accepteren en gaan denken vanuit de houding van Pollan en Oudemans, moeten we ook de mogelijke consequenties onderzoeken. Allereerst moeten we ons afvragen of wij de natuur wel echt beheersen. Pollan laat zien dat wij de natuur minder beheersen dan wij zelf lijken te denken. We zien dat de bij voor de plant werkt, maar we hebben niet door dat planten ons ook gebruiken. Daarnaast is het de vraag hoe we cultuur en natuur van elkaar kunnen onderscheiden. We zien de natuur als iets oorspronkelijks, iets ruws. Cultuur is daarentegen onze schepping. Er zijn echter veel grensgevallen waarin dat onderscheid niet duidelijk te maken is. Denk bijvoorbeeld aan genetisch gemanipuleerde groentes of een bosbouwgebied.

In mijn optiek moeten we ons denken op die twee punten herschikken. Ik denk bovendien dat planthermeneutiek een bewustzijnsverandering teweeg kan brengen. We moeten af van het idee dat wij de natuur kunnen beheersen en dat wij als heersers kunnen bepalen wat wel en wat niet oorspronkelijke natuur is. Hoe kan je bepalen of een boom een invasieve soort is? Het zijn allemaal arbitraire beslissingen die zijn gegrond in het beeld dat wij de aarde beheersen. Die beslissingen doen echter geen recht aan de natuur. Want de natuur vult gaten op en komt op plekken waar ze eerst niet kon komen. Soorten verspreiden zich en de natuur is voortdurend in verandering. Mijns inziens is het irrelevant of een bepaalde soort hier in de achttiende eeuw wel of niet voorkwam. Het leven wil zich begeven op plekken waar het voorheen niet kon komen. Dat is de aard van de natuur. Ik pleit dan ook voor een houding waarmee men zowel de bestaande natuur accepteert als erkent dat de natuur wordt gekenmerkt door verandering. Een natuurbeleid dat niet gebaseerd is op heerschappij. Dat wil echter niet zeggen dat alles geaccepteerd moet worden. Er zijn veel situaties te bedenken waarin een bepaalde soort al het andere leven verdringt. Vaak is dat door toedoen van de mens. Een voorbeeld hiervan is de ko-nijnenplaag in Australië, waardoor de voedselvoorziening wordt verstoord. Dichter bij huis treffen we sloten aan die vol zitten met aquariumplanten en voor wateroverlast

zorgen. De uit Amerika afkomstige plantsoorten verdringen vele andere soorten. Het zou in deze gevallen vreemd zijn om niet in te grijpen. Deze planthermeneutische houding is dan ook geen volstrekt passieve houding, maar wordt wel gekenmerkt door terughoudendheid.

Een mooi voorbeeld van de beschreven bewustzijnsverandering is de houding van een natuurgids in Katwijk. Sinds ze worden gebruikt voor watervoorziening, zijn de duinen bij Katwijk aan het veranderen, waardoor er nu veel meer vogels te bewonderen zijn dan men normaal gesproken in duinen kan aantreffen. Maar het duinlandschap verandert ook langzaam in een bosgebied. Ondanks deze verandering weg van het 'oorspronkelijke' oordeelt de desbetreffende gids niet. Hij blijft juist altijd vol verwondering over dat wat er gebeurt. Hij accepteert de natuur zoals ze is. Geen roep om een terugkeer naar het oorspronkelijke. Geen opmerkingen dat die vogels niet thuishoren in een duingebied. De natuur in dat duingebied verandert in een dynamisch samenspel met de mens. Acceptatie en loslaten zijn dan realistische en eerlijke strategieën tegenover een bekrompen strijd voor dat wat er was. Die acceptatie rust op het idee dat wij de natuur niet beheersen en dat leven gelijk staat aan indringen. Als een soort zich uitbreidt gaat dit altijd ten koste van andere soorten. Ook in een situatie die niet door mensen wordt gestuurd gaan soorten ten onder en komen andere soorten bovendien. Er is een dynamiek; een wisselwerking tussen cultuur en natuur. Ik stel voor dat wij ernaar streven die wisselwerking te accepteren, de natuur proberen te respecteren en onze dominante positie proberen los te laten. Die berusting zal er ook toe leiden dat het onhoudbare en harde onderscheid tussen cultuur en natuur zal vervagen. We hoeven niet over een perkje gras te zeggen dat het cultuur is en we hoeven ook niet stellig te beweren dat het natuur is. Dat perkje is juist ontstaan in de wisselwerking tussen mens en natuur. Deze abstracte bewustzijnsverandering zal ons helpen concrete problemen aan te pakken. Het kan bijvoorbeeld leiden tot een hervorming van ons natuurbeheer en het plaatst het bestaan van monoculturen in een nieuw daglicht. De wisselwerking tussen mens en natuur lijkt er echter ook onontkoombaar toe te leiden dat bepaalde soorten uitsterven, omdat ze bij ons uit de gratie vallen. Als een bepaalde plantsoort ervoor zorgt dat de duinen ons niet meer goed tegen water kunnen beschermen, zullen weinig mensen er rouwig om zijn dat deze soort moet verdwijnen. Ook onze gids zal waarschijnlijk thuis liever droge voeten hebben. Zelfbescherming gaat boven acceptatie van de natuur en het loslaten van de controle.

Het derde punt is dat het voorgaande ook implicaties heeft voor ons zelfbeeld. Ik denk dat wij een deel van ons voormalige zelfbeeld los moeten laten. Pollans vergelijking tussen de mens en de bij is veelzeggend. We doen de aardappel geen recht als we ervan uitgaan dat wij de aardappel domineren. Vanuit de aardappel bezien is de aardappel een ongelooflijk succesvolle soort. De aardappel heeft de mens immers zover gekregen voor hem te zorgen. Voor de aardappel zijn mensen zoals bijen voor een bloem zijn: helpers in hun eigen evolutionaire succes. Een co-evolutie die zowel de mens als de aardappel goed afdaat.

Als wij te vergelijken zijn met bijen, wat zegt dat dan over ons als dominerend subject? Het voorbeeld van de aardappel lijkt erop te wijzen dat niet alleen onze intentie een rol speelt. Ook de aardappel heeft evolutionaire intenties: de aardappel wil zich verspreiden over de wereld en zoekt daar een partner voor. Een planthermeneutisch perspectief relativeert dan ook ons gevoel van actorschap. Het relativeert onze centrale positie in de wereld. Nu staat planthermeneutiek misschien niet alleen in deze relativeering, maar het heeft wel een andere aanpak. Ze bestaat in het afbreken van harde grenzen tussen planten, dieren en mensen. Planthermeneutiek laat zien dat planten en dieren ook subjecten zijn. Subjecten die de mensheid gebruiken voor hun eigen evolutionaire succes.

Conclusie

Planthermeneutiek is mogelijk en heeft in potentie grote maatschappelijke waarde. We vinden in de theoretische geschiedenis van de hermeneutiek aanleiding voor een biologische hermeneutiek. De theoretische potentie van planthermeneutiek kan met behulp van de moderne wetenschappen op een fascinerende wijze worden waargemaakt. De plantenwereld spreekt met toenemende kennis steeds meer tot de verbeelding. Voorbeelden van plantcommunicatie en interpretatie zijn alomtegenwoordig. De implicaties van planthermeneutisch begrip moeten niet onderschat worden: planthermeneutiek kan onze houding tegenover de natuur hervormen. De gids uit Katwijk is een voorbeeld van de toepassing van planthermeneutisch begrip: hij belichaamt een van de mogelijke effecten van deze nieuwe manier van denken. Planthermeneutiek kan ertoe leiden dat we

harde grenzen tussen de mensen en planten loslaten en dat we onszelf niet meer zien als heersers over de natuur. De praktische gevolgen van deze gedachte zien we vooral terug in onze problematische moderne omgang met de natuur. Al met al is planthermeneutiek een filosofisch deelgebied dat bredere verkenning waard is. De zogenaamde *vegetatieve filosofie* van Oudemans en de ideeën van Pollan kunnen hierbij worden gezien als leidende voorbeelden.

Dankbetuigingen

Ik wil prof. dr. Jos de Mul en mijn medestudenten bedanken voor hun waardevolle opmerkingen en suggesties. Daarnaast gaat er in het bijzonder veel dank uit naar de (anonieme) redactie van het ESJP. Het commentaar van de redactie heeft mij in staat gesteld dit essay met grote stappen te verbeteren.

Ruben Koster (1993) studeerde Bedrijfskunde (BSc) en Wijsbegeerte van Beleid en Management (BA) aan de Erasmus Universiteit. Momenteel studeert hij Filosofie van de Geesteswetenschappen aan dezelfde universiteit. Zijn academische interesses liggen daar waar wetenschap en maatschappelijke discussies elkaar overlappen.

'Planthermeneutiek – een algemene verkenning' is de bewerking van een essay dat oorspronkelijk werd geschreven voor 'Hermeneutics in the age of digitalization, interculturalization and naturalization', gedoceerd door prof. dr. Jos de Mul.

Bibliografie

- Allmann, S., Baldwin, I.T. (2010). Insects Betray Themselves in Nature to Predators by Rapid Isomerization of Green Leaf Volatiles. In *SCIENCE*, 329, (pp. 1075-1077).
- Appel, H.M., Cocroft, R.B. (2014). Plants respond to leaf vibrations caused by insect herbivore chewing. In *Oecologia*, 175 (pp. 1257-1266).
- Barbieri, M. (2009). A Short History of Biosemiotics. In *Biosemiotics*, 2 (pp. 221-245).

- De Mul, J. (2013). Understanding nature. Dilthey, Plessner and biohermeneutics. In G. D'Anna, H. Johach, E.S. Nelson (Eds.), *Dilthey, Anthropologie, und Geschichte*, (pp. 459-478). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gadamer, H.G. (2014). *Waarheid en Methode*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Oudemans, Th.C.W. (2014). *Plantaardig - Vegetatieve filosofie*. Zeist: KNNV Uitgeverij.
- Pollan, M. (2001). *The botany of desire: a plant's-eye view of the world*. New York: Random House, Inc.
- Ramberg, B., en Gjesdal, K. (2005). Hermeneutics. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 editie) Verkregen via <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hermeneutics>
- Song Y.Y, Zeng R.S, Xu J.F, Li J, Shen X, et al. (2010) Interplant Communication of Tomato Plants through Underground Common Mycorrhizal Networks. In *PLoS ONE*, 5(10): e13324.



Tosaka Jun's Critique of Hermeneutics

Dennis Prooi

Introduction

In *Philosophers of Nothingness, An Essay on the Kyoto School* (2000), James Heisig laments that recognition of the Kyoto School of Philosophy and its achievements has generally been retarded both in and outside Japan. The reason for this retardation is that the formative years of the Kyoto School (the decades leading up to the Second World War) coincided with a period of intense Japanese nationalism. As a result, the Japanese themselves did not consider the Kyoto School worthy of devoting much attention to after the Second World War; any mention of the Kyoto School had disappeared by the 1970s. Western philosophers eventually took an interest in the Kyoto School, initially by simply ignoring its troubling political record (Heisig, 2000, pp. 3-6). The Kyoto School of Philosophy formed itself around its main representative Nishida Kitarō¹ in the years after the publication of his maiden work *Zen no Kenkyū* (translated as *An Inquiry into the Good*) in 1911. If one ignores his political writings, then from Nishida's oeuvre can be distilled a religious philosophy of mind which draws on ideas formulated in Zen Buddhism to theorize a form of consciousness that transcends the dichotomy of subject and object (what Nishida's friend D.T. Suzuki would identify as *satori*, or enlightenment). It comes as no surprise that Heisig, a leading scholar on the Kyoto School, chooses to depoliticize Nishida as much as possible. That behind Nishida's seemingly innocent religious philosophy of mind possibly lurk fascist motivations is something any conceptually-oriented philosopher would rather leave to colleagues from the Area Studies to further unravel. To comparative philosophers such as Heisig, Nishida's achievements in the field of metaphysics, and certainly not his political mishaps, deserve most of our scholarly attention.

However, philosophers cannot completely ignore the role politics play in shaping philosophical thought. Tosaka Jun, a contemporary critic of the Kyoto School of Philosophy whose critique of hermeneutics forms the subject of this paper, poured a lot of effort into demonstrating this. He argued that much of the thought of the Japanese philosophers of his generation was informed by an ethnocentrism fueled by the ambitions of a nationalistic government. When it comes to showing how politics shape philosophy, his scathing attack on the Kyoto School is still relevant today. The lofty ideal of Zen enlightenment, to apply Tosaka's analysis to the most prominent example, quickly loses its value and becomes wholly vacuous if its Japanese proponents are convinced that only they are sensible enough to experience it, and are thereby the only ones that have access to the world as it supposedly 'really is'. The idea of Zen enlightenment may just have been redeveloped by Japanese intellectuals specifically in order to combat Western claims to universalism, and to thereby contest the global political hegemony of the Western powers at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century. If this is true, then comparative philosophers can no longer unproblematically dispose of this concept's ethnocentric kernel in order to universalize its application. Instead, philosophers in the West need to be cautious of the extent to which concepts formulated by thinkers of the Kyoto School have been informed by, to put it crudely, a political ideology that encouraged ethnocentric irrationalism.

This paper offers an investigation of the roots of the concepts and methods that Kyoto School philosophers employ – an investigation that is not only conceptual but also historical. I do this, not only by retrospectively retracing the origin of the ideas of prominent Kyoto School philosophers such as Nishida and Tanabe Hajime, but also by considering

the methods of those who were drawn to, and took their inspiration from, Nishida's philosophy, such as Suzuki, Kuki Shūzō and Watsuji Tetsurō. For the purposes of this paper, I will treat all of these thinkers as Kyoto School philosophers, even though their association with the school (especially in the case of Suzuki) might have been rather loose at times. The main focus of this paper is Tosaka's critique of the hermeneutic methodology of the philosophers mentioned above. With Tosaka, I want to question the political motivations of these thinkers, and show why their application of hermeneutics (what Tosaka calls their 'philologism') is problematic. Moreover, I want to show that according to Tosaka, part of the problem lies with hermeneutics itself, rather than only with its application.

In the first section, I explain the circumstances under which philosophy came to fruition in Japan. I briefly recount Nishi Amane's introduction of philosophy to Japan upon returning from his journey to Europe in 1865. This is followed by a discussion of two European intellectuals that shaped the direction of early Japanese philosophical thought: Raphael von Koeber (who taught aesthetics and hermeneutics at Tokyo University), and Paul Carus (who influenced Suzuki, and thereby indirectly Nishida). I then turn to examine Nishida's notion of *junsui keiken* (pure experience), and show how this notion relates to the hermeneutics of Watsuji and Suzuki's understanding of *satori* (enlightenment). I end the first section by discussing the anti-modernism of Kuki, who, instead of delving into ancient texts, hermeneutically reconstructs an eighteenth century Edo (the city known today as Tokyo) aesthetic style known as *iki*. The second section concerns Tosaka's criticism of these various applications of hermeneutics. He argues that we should focus on what he calls 'everydayness', and not have an idealized past serve as a model that dictates what we should do in the here-and-now. The problem with such an idealized past is that it constitutes a separate world of meaning which is easily manipulated by those in power and made to serve elitist political goals. In the third section, I turn to Tosaka's 1935 book *Nihon Ideorogiron* in order to reconstruct his critique of the hermeneutic method itself. Tosaka thinks that hermeneutics is inherently oriented towards the past, something which he shows through a discussion of the hermeneutics of Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey and Martin Heidegger. As a Western methodology for uncovering meaning from the past, Tosaka deems hermeneutics fundamentally unable to assist

the Japanese in understanding their own historical condition. He argues that hermeneutics merely concerns itself with what has already been done, and never with actual problems at hand. The fourth section briefly considers whether Tosaka's criticism of hermeneutics and the Kyoto School is fair. I conclude that although Tosaka's own methodological orientation limits a fair assessment of the Kyoto School of Philosophy, he nevertheless shows us why Western philosophers in our day and age have to at least be wary of too hastily and uncritically drawing inspiration from it.

The Kyoto School and hermeneutics

The forced opening up of Japan in 1855 by American Commodore Matthew Perry made it clear to the Japanese military government at that time, the Tokugawa shogunate, that its policy of seclusion (Japan had been closed off to the outside world for over two hundred years, highly restricting trade with foreign countries) was no longer tenable. The shogunate realized that it would have to catch up with the West in order to survive in a world in which most of Asia had been colonized. Between 1862 and 1867, a small number of Japanese scholars was sent out to the academic centers of the West in order to study Western forms of knowledge. Among them was Nishi, who was dispatched to Leiden University in 1863 to study law. He had studied Dutch in the capital Edo and was a bureaucratic intellectual involved in translating Western works (generally on science) for the Tokugawa shogunate (Havens, 1970, pp. 40-76). While abroad, Nishi soon turned his attention to the study of philosophy. He is generally credited as the person who introduced Western philosophy to Japan. Besides the word *tetsugaku*² (philosophy), he is responsible for translating into Japanese a large quantity of philosophical vocabulary still in use today. Since he focused mostly on the empirical philosophy of Auguste Comte and John Stuart Mill, and hardly on the German idealism that would gain popularity among those associated with the later Kyoto School of Philosophy, he has been also called the 'isolated father of philosophy in Japan' (Takayanagi, 2011, p. 81).

German idealism found its way to Japan after the Meiji Restoration of 1868 (which restored the emperor as the head of state). Following the Meiji Restoration, contact with the outside world intensified as the

country attempted to rapidly modernize itself. As a result of the active pursuit of modernization, foreign intellectuals were invited to lecture at the universities of Japan, and Japanese students actively sought out ways to study in the West. Two Europeans that shaped early Japanese philosophical thought were Von Koeber and Carus. Von Koeber arrived in Japan in 1893 and started teaching at the University of Tokyo. Among his students were Nishida, Watsuji and Kuki. Von Koeber placed special emphasis on the theory of aesthetics of Arthur Schopenhauer, encouraging his students to go beyond Immanuel Kant's theory of the aesthetic judgment and to see art as a way to overcome cultural decadence (which, in Von Koeber's eyes, plagued nineteenth century Europe). As Alejandro Bárcenas puts it: '...aesthetics was set before them [the students of Von Koeber, DP] as a means to preserve classical culture from destruction, to overcome the dominance of scientific knowledge, and to connect meaningfully with the world as a whole.' (2009, p. 17) At the same time, Von Koeber exposed his students to the hermeneutics of Schleiermacher and Karl August Beck. His approach to hermeneutics took as its starting point the interpretation of ancient texts. Von Koeber provided his students an impetus to investigate their own culture by applying the hermeneutic method to traditional Japanese concepts (Mayeda, 2006, p. 6). He wanted to convey to his students that European modernization was not something to be admired and striven after, but rather a sign of its cultural decay. He urged the young philosophers studying under him to delve into their own past for models on how to reform their society, instead of mindlessly emulating European culture.

Two ancient texts that came to be subjected to hermeneutical interpretation by Von Koeber's students were the *Kojiki*³ and the *Nihon Shoki*⁴ (together called the *Kiki*), which were composed at the beginning of the eighth century of the Common Era. These texts were seen as central to the people of Japan, as they (to a large extent mythologically) describe the birth of the nation. The *Kiki* provide descriptions of historical events that overlap in some, and conflict in other cases – hence the need for interpretation. To the interpreters of the Meiji period (1868-1912), it was important to discover the 'authentic truth' hidden in the texts in order to legitimize an imperial rule that had only recently been restored (Isomae, 2014, p. 1). The preceding Tokugawa shogunate had been perceived by

the intellectual elite as reluctant of large-scale reform, which the Meiji emperor actively pursued instead.⁵ These intellectuals thought that it was imperative for the survival of the Japanese nation to modernize in order to create a strong military that could compete with the armies of the Western powers (the national slogan of the Meiji period being *fukoku kyōhei*, 'enrich the state, strengthen the military'; Beasley, 1972, pp. 1-2). Watsuji would go on to publish a book on the *Kiki* in 1920, titled *Nihon Kodai Bunka*,⁶ in which he argued that the *Kiki* had their origins in an oral tradition. This was important, since the influx of Chinese characters at the time the *Kiki* were compiled, betrayed possible Chinese influences, a fact the Japanese were desperate to denounce. Many subsequent attempts were made to interconnect the *Kiki* and the idea of a 'Pure Japanese Culture' (Beasley, 1972, p. 6).

Carus was a German orientalist and scholar of religion. D.T. Suzuki, who is considered the most important figure in the spread of Zen Buddhism to the West, began studying under Carus when he moved to La Salle, Illinois in 1897. Carus thought there was no essential difference between scientific and religious truth. To have faith means to place one's trust in this unified truth. It was unnecessary to completely do away with old religions – instead, they had to be purified of irrational elements. He considered Buddhism the most scientific of all religious systems, since it ignores all metaphysical assumptions and philosophical postulates and concerns itself only with the facts of pure experience. Although Suzuki himself would eventually deny that Carus had been much of an influence on the development of his thought, most of what Suzuki would later claim to be Zen quite neatly matches how Carus thought about Buddhism (Sharf, 1993, pp. 13-17).

Through Suzuki, the influence of Carus extends all the way to Nishida, who became Suzuki's lifelong friend after meeting him in high school; the two shared an early interest in Zen (Sharf, 1993, p. 12). Nishida's own philosophical enterprise can be summed up as a lifelong elucidation of the concept of *junsui keiken* (pure experience). This notion is used by Nishida to designate the condition of experiencing reality itself, without it being in any way constituted by the subjective categories of thought (Maraldo, 2015). Suzuki would equate Nishida's concept of pure experience with

the experience of *satori* (enlightenment) that could be reached by means of Zen practice, an Eastern Buddhist tradition that the Japanese claimed to have had perfected (Sharf, 1993, p. 24). This opened up the idea that the Japanese had some form of privileged access to noumenal reality – an idea with which Western claims to universalism could be contested. Watsuji would attempt to locate the origins of the concept of ‘pure experience’ in the works of the ancient poets of the *Manyōshū*,⁷ ‘...whose feelings still retain a virgin simplicity as a single undivided experience, [and who] are not yet troubled by this division of the subjective and the objective.’ (Furukawa, 1961, p. 224) But it seems that more than the musings of ancient poets, it had been Carus’ remarks about Buddhism’s concern for the facts of pure experience, combined with William James’ ideas on the topic, that inspired Nishida to come to his notion of *junsui keiken*. James’ influence is readily apparent in the opening pages of his 1911 work *Zen no Kenkyū*, where Nishida writes the following (I have added his own footnotes in brackets):

An abstract concept is never something that transcends experience, for it is always a form of present consciousness. Just as a geometrician imagines a particular triangle and takes it to be representative of all triangles, the representation element of an abstract concept is no more than a type of feeling in the present [James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, chap. vii.]. And if we consider the so-called fringe of consciousness a fact of direct experience, then even consciousness of the various relations between experiential facts is – like sensation and perception – a kind of pure experience [James, ‘A World of Pure Experience’.] (1990, pp. 4-5)

Zen no Kenkyū established Nishida’s name in Japan and launched his academic career. Taking up the chair of philosophy at Kyoto Imperial University in 1914, he came to influence a whole subsequent generation of Japanese philosophers – a generation that increasingly found itself struggling to liberate Japanese philosophy from its Western heritage.

Kuki, one of Von Koeber’s students and later one of Heidegger’s, was one such philosopher who attempted to go beyond Western thought. His hermeneutical undertaking of reviving classical Japanese culture in order

to educate the alienated masses (who were rapidly westernizing) did not so much involve the study of ancient texts such as the *Kiki*, but rather focused on the pre-capitalist culture found in early nineteenth century Edo. In his 1930 work *Iki no Kōzō*,⁸ Kuki identified *iki* as a uniquely Japanese aesthetic style that had come to fruition at the end of the late eighteenth century, and which was therefore free from the influence of Western metaphysics. An understanding of *iki* could point to authentically Japanese ways of being, and provide a way to rid Japanese society of foreign modernistic influences (Harootunian, 2000, 31). However, as Leslie Pincus points out, Kuki was only able to formulate his critique of modernity precisely because he was a part of it. More importantly, the hermeneutical tools he had used to recover *iki* from the past had been provided by Westerners in the first place. The fact that Kuki searched for the distinctively Japanese in the recent past rather than ancient times belies the influence of Dilthey, the father of cultural hermeneutics, who argues interpretation can only reconstruct lifeworlds that are at least minimally familiar to us. Hermeneutics was meant to recover exactly those traditions from which the present was about to be estranged (Pincus, 1991, pp. 145-146). Kuki, it turns out, had only been trying to escape the lion by hiding in its den.

Others, such as Watsuji, went further into the past to locate the Japanese spirit, but all these attempts, like Kuki’s, simply ended up being nothing more than constructions that tried to locate certain eternal characteristics of the Japanese people in purportedly age-old traditions and classical texts. Possibly in order to satisfy government officials (and out of fear of being subjected to censorship in the future), Nishida somewhat reluctantly joined this trend of establishing the timeless traits of the Japanese people in a 1934 essay (translated as *The Types of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective*) in which he wrote that the difference between the metaphysics of the West and the East is ultimately reducible to fundamental differences in culture. The ultimate ground of Western metaphysics is that of being, while that of Eastern metaphysics is nothingness. Since Japanese culture, Nishida argued, is based in *zettai-mu* (absolute nothingness), the Japanese inherently prefer ‘...immanence to transcendence, the here-and-now to the eternal, emotion to intellection, family bonds to general law and order, the formlessness of time to the solid geometry of space.’ (Heisig, 2001, pp. 86-87) These characterizations of

the Japanese were certainly met with enthusiasm by those in power, and it was not long before Nishida was invited by the government to a committee to reform academia to better reflect the Japanese spirit. In 1935, this government fell to a military coup by far-right nationalists, and fears that the freedom of thought and expression would be restricted in the name of national unity would soon become reality (Heisig, 2001, pp. 88-89). It is in this difficult period that Tosaka would write most of his works.

Tosaka's general critique of Kyoto School hermeneutics

In 1935, Tosaka's book *Nihon Ideorogiron*⁹ is published (a title inspired by Karl Marx and Friedrich Engels' *Die Deutsche Ideologie*). In this book, Tosaka offers an attack on Kyoto School thought, partly through a critique of their use of hermeneutics. Tosaka himself was born in Tokyo in 1900 and studied philosophy in Kyoto under Nishida and his successor Tanabe, graduating in 1924. In the late 1920s, his attention switched from Neo-Kantianism to Marxism. From then on, he began investigating ideology rather than scientific methodology (the latter of which Tanabe had been primarily concerned with at that time). He co-founded the Society for the Study of Materialism, and made it a vehicle for battling militarism and irrationalism. Perceived to be a threat to national unity (confirming that Nishida's fears were in fact real), he was dismissed from his teaching position in 1934 for 'seditious thought'. He was eventually arrested under the Peace Preservation Law in 1938, and died in Nagano Prison in 1945, on the day the United States dropped an atomic bomb on Nagasaki (De Bary, Gluck & Tiedemann, 1964, p. 251). Before turning to Tosaka's more fundamental critique of hermeneutics itself in the next section, I will first provide an overview of his problems in general with the appropriation of hermeneutics by the thinkers of the Kyoto School.

I will begin with the object which the Japanese philosophers hope to distill using their interpretative strategies, namely the authentic Japanese spirit. Tosaka thinks the quest for the Japanese spirit is the result of a tendency towards Japanism (*nihon shugi*), which he describes as a social activity that is backed by nothing but an emotion, and as such is intellectually empty. Japanism concerns the attempt to constitute a universe of

meaning that separates itself from concrete historical reality by suggesting there is such a thing as a unique Japanese spirituality, an idea which to Tosaka is nonsensical, ridiculous and childish. As De Bary, et al., translate him:

...in essence (...) the Japanese spirit – or what Japan is in itself – is not, according to Japanism's own insistence, an explainable object; indeed, when closely scrutinized, it is nothing other than a method and a principle employed in explaining everything rather arbitrarily. However, arbitrarily bringing forth the single geographical, historical, and social existence in the universe called Japan and letting it become a kind of philosophical principle is, in essence, something very weird when considered from the standpoint of common sense. Indeed, if this were a philosophy termed 'Venus-ism' or 'Daffodil-ism', no one would ever take it seriously from the beginning. But the problem is that at the same time that it can be thought that Japanism has no rational or scientific content whatsoever, one is able arbitrarily to read into it any content whatsoever. (Tosaka 1977, pp. 146-147; De Bary et al., 1964, p. 255)

In other words, the meaning that Japanese hermeneuticians purport to uncover in ancient texts is in fact the result of employing an interpretative principle that can be conjured up to apply to anything, anywhere – thus rendering all their efforts fundamentally meaningless. He goes on to cite Takasu Yoshijirō, who claims that the Japanese spirit '...consist[s] of such things as that it is "life-creationistic", "centered and unwavering", "excels in cohesion and harmony", "takes as its principle positively to progress and expand", "has the characteristic of clarity", "places emphasis on practice and the actualization of the Way."' (De Bary et al., 1964, p. 253) All of these qualifications, however, are according to Tosaka either retraceable to foreign influences, or can be applied universally, that is to say, to any culture anywhere, anytime, and therefore describe nothing unique. Needless to say, Tosaka would consider the same principle to be at work when Kuki, studying the culture of the late Edo period, claims to have uncovered *iki* to be the essence of the Japanese spirit, or when Nishida, studying Buddhist texts, claims it to be *zettai-mu*. The only central tenet Tosaka is able to infer from these strategies to uncover the Japanese spirit is that this spirit is supposed

to be superior to that of other people. However, what sort of thing the Japanese spirit is and how it is supposed to be superior has not been given a sufficiently rational explanation (De Bary et al., 1964, p. 255).

Since Japanism constitutes an abstract universe of meaning of its own, it has nothing to do with daily reality. It is precisely the everydayness (*nichijōsei*) of daily reality that Tosaka wishes to draw attention to. Daily customs are in need of interpretation. Something as mundane as clothing requires philosophical explanation (Harootunian, 2000, pp. 119-120). Rather than abhor the masses, an effort should first be made to understand them. This is because, to Tosaka, the everyday is the site where history unfolds itself. Minimal day-to-day changes in customs, reflected in commodities such as clothes, make up history. The masses, more so than the elites who are the ones to write history down as a narrative, are essentially involved in its production. By dwelling in an idealized past in an effort to reconstruct bygone traditions and sensibilities, the Kyoto School philosophers (representing the elite) effectively ignore the potential that is hidden in the current historical epoch, the here-and-now. The fact that the Kyoto School philosophers make use of Western hermeneutical tools to search in the past for the cultural essence of the Japanese people implies a tacit acceptance of Western philosophical approaches to history – using these tools, the Japanese will never discover anything about themselves. Tosaka argues that Western philosophical approaches to history are characterized by a negligence of everydayness in favor of a metaphysical binding to an essential past – something he finds exemplified in Heidegger's 1927 work *Sein und Zeit*. Tosaka there finds Heidegger writing:

In its factual Being, any Dasein is as it already was, and it is 'what' it already was. It *is* its past, whether explicitly or not. And this is so not only in that its past is, as it were, pushing itself along 'behind' it, and that Dasein possesses what is past as a property which is still present-at-hand and which sometimes has after-effects upon it: Dasein 'is' its past in the way of *its* own Being, which, to put it roughly, 'historizes' out of its future on each occasion. (1962, p. 41)

Heidegger tends to value everydayness (*Alltäglichkeit*) somewhat negatively, associating it with the mediocrity of the great masses of the people,

the 'they' (*das Man*). Completely reminiscent of the anti-modernist stance of many Japanese philosophers of this period, Heidegger writes:

In utilizing public means of transport and in making use of information services such as the newspaper, every Other is like the next. This Being-with-one-another dissolves one's own Dasein completely into the kind of Being of 'the Others', in such a way, indeed, that the Others, as distinguishable and explicit, vanish more and more. In this inconspicuousness and unascertainability, the real dictatorship of the 'they' is unfolded. We take pleasure and enjoy ourselves as *they* [*man*] take pleasure; we read, see, and judge about literature and art as *they* see and judge; likewise we shrink back from the 'great mass' as *they* shrink back; we find 'shocking' what *they* find shocking. The 'they', which is nothing definite, and which all are, though not as the sum, prescribes the kind of Being of everydayness. (1962, p. 164)

As Tosaka seems to understand Heidegger, one is able to return to an original primordially if one makes use of the possibility, always open to Dasein, to detach completely from all conventions associated with the 'they'. It is this apparent longing for a return to man's solitary source that Tosaka characterizes as theological, resembling that of the Buddhist monk who retreats from the hassle of the world in his monastery (Harootunian, 2000, p. 127). For this reason, he considers Heidegger not a philosopher but a theologian; what Tosaka aims to do is to put the philosophy, rather than the theology, of the everyday on the philosophical agenda.

Sharing the same horror of mass culture, Kuki found himself inspired by Heidegger to go and locate the primordially of Japanese being-in-the-world in the notion of *iki*. It is not without irony that, to the nationalistic thinkers of this period (Kuki certainly included), the 'they' were in fact the Westerners, precisely because the Japanese masses emulated Western behavior at an unprecedented scale. Equating the 'they' with Westerners was aggravated by the fact that Heidegger (at least initially) did not seem to be impressed with the Japanese, at all. As Pincus mentions in this regard, the '...apparent universality of *Dasein* (...) was belied by Heidegger's insistence that the problematic of *Dasein* enjoyed an exclusive relation with the German language and its linguistic-philosophical past.' (1991, p. 146) Heidegger, or so Pincus suggests, questioned whether the Japanese would

be able to appreciate the subtleties of a conceptual system that was decidedly Western, and as such beyond their grasp. It is therefore not entirely a surprise that, faced with the eurocentric approaches of their Western philosophical mentors, his Japanese students would hold on to the belief in their own privileged access to universal truth. For this, they could turn to Nishida's early philosophical exposition of the notion of 'pure experience', and find comfort in the idea that the Japanese way of experiencing the world was somehow more immediate, or non-dualistic, than that of others (Sharf, 1993, p. 35).

It is this trend of attempting to show Japanese superiority over other peoples that Tosaka lamented, since it further removed the Japanese philosophical project from what it had to be doing: address current issues, such as the fascism that was taking over the intellectual milieu. Attention to local problems of the here-and-now was sacrificed for an abstract universalism concerned with problems of global proportions. Tosaka found nationalistic intellectuals such as Kuki ill-equipped to conceptually deal with a war that ended up escalating quickly; at best, they could explain what was happening within their conceptual scheme of the world by arguing, as Tanabe eventually did in 1939, that '...the Japanese nation, with the emperor at its head, has the status of a divine, salvific presence in the world.' (Heisig, 199, p. 255) In other words, they considered it the duty of the Japanese people to export their spirit to those who lacked it, and found in this a justification of the war to subjugate the Asian peoples on the continent.

Tosaka, rather than dealing with the branches of the tree, retraced the problem back to its roots: Nishida and his appropriation of German idealism. In a 1932 newspaper article, he writes:

Nishida's philosophy, in a word, represents the most superb bourgeois philosophy of ideas in our country if not in the world, (...) a fact that perhaps everyone has already surmised (...). Though it has been able to treat matters that overstep the phenomenon of consciousness completely, it can only be called a phenomenology in the highest degree. (Tosaka, 1932, as cited in Heisig, 1994, p. 4)

In other words, Nishida had been more concerned with a phenomenology of a trans-historical subject than with concrete, material reality. Nishida turned inside to universalize the first-person perspective and lost himself in the lofty idealism of an eternal world beyond the dualism of the subject and the object, which meant he had no way to account for historical development. What Nishida needed to do was to try and develop his philosophy in such a way as to include an account of history and concrete social praxis – as it was, it could not meaningfully account for basic human action. Since this idealism was at the heart of the endeavors of the rest of the adherents to the Kyoto School, Tosaka deemed it necessary to reject its approach to philosophy as a whole.

Tosaka's critique of the hermeneutic method itself

I now turn to the critique of hermeneutics itself as formulated in *Nihon Ideorogiron*. Tosaka discusses the development of hermeneutics in the West in part one (*nihon shugi no hihan to sono gensoku*, 'a critique of Japanism and its principles'), chapter one (*bunkengakuteki tetsugaku no bunseki*, 'an analysis of philological philosophy'), after having given an exposition on the relationship between liberalism and hermeneutics in the preface. Since his discussion of hermeneutics in *Nihon Ideorogiron* has not been translated, I make use of the Japanese original of this work – any translation given here is mine.¹⁰

In the preface Tosaka states that the fundamental characteristic of liberalism is its hermeneutic method. When Tosaka uses the word 'liberalism', he refers to a mode of thought typical of the cultured elite of his time – to those who were more interested in reading and writing literature than in actually dealing with the real world. For Tosaka, the Japanese form of liberalism was thus preoccupied with a substitute world of meaning produced through literary representation (effectively ignoring that the country and most of its bureaucrats were still under the spell of centuries of feudalism). This world of meaning could easily be manipulated, and flourished because no link to actual reality ever had to be established (Tosaka, 1977, pp. 21-23). The primary weapon of this cultured elite was a 'refined' (*seiren sareta*) version of hermeneutics, which Tosaka calls 'philologism'. Tosaka writes:

Philologism¹¹ [*bunkengaku shugi*] does not base itself on the real world, but solely on the etymological interpretation of literature. At its most extreme, it takes an arbitrary word from the national language, and tailors it for use as a philosophical concept. Literacism¹² [*bungaku shugi*] applied this mechanism to [literary] representations; philologism applies it to words. But if that were all there is to it, anybody would be able to see through the superficiality of this so-called philosophical method. However, if you apply this method to ancient texts, then as long as people have no clue what was actually happening in the particular historical period the text was produced in, it is possible to win some credibility. If you rely on this philologicistic interpretation (or rather: distortion [*kojitsuke*]) of ancient texts, you can draw a philologicistic interpretation out of history as well. The 'awareness of national history' [*kokushi no ninshiki*] of today's japanists [*nihon shugisha*] is completely based in this kind of method. (1977, pp. 24-25)

As Tosaka sees it, liberalism created the openness required for the circulation of a great many ideas. Liberalism was not so much itself a system of ideas, but rather a space able to accommodate every possible conceivable idea. It never really took much root in Japanese society, but mostly circulated and left its mark within elite cultural circles. Tosaka argues that it was the open space provided by liberalism (in combination with its philologicistic method) that eventually gave rise to religious absolutism. Liberalism had seemingly upset the old forms of rule, but had also failed to resolve the contradictions existing in society. Tosaka observed that religion was able to resolve these tensions, but could only do so at the ideal, abstract level. Catering to the cultural elite whose religious consciousness had been awakened by liberalism, the existing religions in Japan were reoriented to satisfy demands for solutions to all kinds of societal problems brought about by the introduction of liberalism to Japan. It was thus, Tosaka argues, that a pact between religious and political absolutism (the doctrine of the emperor as a living god) was born (1977, pp. 19-20). This implied that the cultural elite no longer concerned themselves with solving actual problems, but contended themselves with resolving contradictions at a level detached from reality, using religion as a platform. Tosaka claims that Japanese Buddhists

were able to reinterpret Buddhism in such a way that it could be seen as an expression of the Japanese spirit. Buddhists thus cooperated with the absolutist state in order to survive – a state that had tried to eradicate them only decades before.

Let me briefly explicate the significance of Tosaka's argument using more recent literature on the topic. Liberalism brought with it the demand (mostly through pressure from the international community) for the freedom of religion. The Western notion of religion, however, did not exist in Japan at the time liberalism was introduced. This is attested to by the fact that the word religion, *shūkyō*, was, like the word for philosophy, introduced at the end of the nineteenth century (Krämer, 2013, p. 90). The sudden awareness of the existence of 'religious systems' that could in principle be separated from one another could be argued to have been an indirect cause of the Meiji government's policy of *shinbutsu bunri*¹³ (separating Buddhism from Shinto, implemented immediately in 1868), which resulted in the anti-Buddhist violence known as *haibutsu kishaku*.¹⁴ As Kuroda Toshio demonstrates in his 1981 article *Shinto in the History of Japanese Religion*, the Meiji government attempted to eradicate Buddhism (since it was now considered a foreign religion, whereas before it had not been seen as a religion different from Shinto) from its lands and tout Shinto as a way of life most closely aligned with the innate spirituality of the Japanese. The Japanese went as far as to not qualify Shinto a 'religion' in the Meiji constitution (Kuroda, 1981). Faced with this threat of annihilation, Japanese Buddhists had no strategy left to them but to play into the hands of state ideology. As Robert Sharf argues in his 1993 article *The Zen of Japanese Nationalism*, this is the true face of the popular Zen we know in the West: a nationalistic reinterpretation of original Zen Buddhism in order to safeguard it from eradication by the Meiji government. Tosaka's argument is that all of these japanistic reinterpretations were only possible (and necessary) because of the availability of the hermeneutic (or philologicistic) method that, together with religious consciousness, came drifting along with the transmission of liberalism to Japan.

However, the various applications of the hermeneutic method by the Japanese intellectuals of his time formed only half of Tosaka's problem. Hermeneutics itself, Tosaka argues, is unable to deal with actual prob-

lems because it is fundamentally oriented towards the past – even when it pretends to be solely concerned with the present. He shows this by recounting the historical development of hermeneutics. Tosaka begins this exposition on the history of the hermeneutic method by writing that the primary aim of philology is the decoding of ancient texts. However, it is an important trait of philology that it generally extends its range to also concern itself with decoding present-day texts and various other cultural expressions – it tends to liberate itself from merely having to deal with language and texts from the past. Moreover, the goal of philology is not merely to understand words and expressions, but rather the thought and concepts these words and expressions contain. In order to do so, the philologist requires the tool of interpretation. Understanding (*rikai*; *Verstehen*) always occurs by means of interpretation. Tosaka proposes that the philosophical kernel of philology lies in hermeneutics, or the science of interpretation. This in turn means that philology's range is, from its inception, potentially not limited to only (historical) documents, because it involves the characteristically human process of understanding (required to be able to interpret at all) and cannot be separated from this. Inevitably, then, philology tends to not simply limit itself to the world of language, but to become purely philosophical in nature (Tosaka, 1977, pp. 37-41).

The one who would first contribute to this turn to 'philosophical philology' (*tetsugakuteki bunkengaku*) is Schleiermacher. Tosaka thinks it is crucial to realize that before hermeneutics reached Schleiermacher, it had already passed through a phase in which it had been primarily used by protestants, who applied the method to the Bible, and perfected it as a science. The one who brought philosophy and philology closely together, Schleiermacher, was himself also a protestant (Tosaka, 1977, pp. 41-42). Regarding this, Tosaka writes:

But the fact that Schleiermacher's philology had philosophical depth, could at the same time only mean that it had theological depth (in fact, Schleiermacher was a far better theologian than philosopher). His theology or philosophy was substantiated by his yearning for the infinite. This yearning for the infinite (...) developed into a nostalgic longing for bygone worlds, characteristic of German Romanticism.

(...) We must pay heed to the fact that philology met philosophy, or became philosophical, at a time when hermeneutics was characterized by nostalgic and idealistic romanticism. (1977, pp. 42-43)

Although Schleiermacher's philology had not yet become purely philosophical, Tosaka wants to point out that Schleiermacher's most problematic contribution to a philosophical philology lay in his idealism and longing for bygone historical worlds. Here I remind the reader that it had been Von Koeber who had first introduced the major figures that made up the Kyoto School to the works of Schleiermacher. Von Koeber's approach to hermeneutics, too, had clearly been influenced by German Romantic thought. His students had indeed resorted to an idealized version of history to reconstruct the essence of Japanese being with. The reason why Schleiermacher's philology is not yet fully philosophical is that his hermeneutics still has a strong connection to textual sources. At the end of the nineteenth century, it would be Dilthey that did away with this connection. Concerning Dilthey's *Lebensphilosophie*, Tosaka writes:

Our lived experience [*seikatsu*; *Erlebnis*] objectively expresses itself in history. These expressions are the true spirit [*seishin*; *Geist*], and by understanding this spirit we can first begin to know about our own lived experience – precisely the interpretation of expression is the understanding of life. (1977, p. 44)

In other words, hermeneutics here becomes the science that is required to understand human life. By understanding the history of expression, we can understand ourselves in the present. It is no longer a matter of understanding past texts; with Dilthey, the domain of hermeneutics is expanded to include all forms of human expression.

Since understanding historical expression is mainly done through texts (simply because the past does not come to us in many other forms), Dilthey's approach still remains somewhat faithful to philology's original aim. Where Schleiermacher's hermeneutics still has a connection to texts, and where Dilthey's has one to history, it is finally in Heidegger that hermeneutics becomes a matter of pure philosophical speculation (Tosaka, 1977, pp. 44-45). Heidegger inherits the phenomenological approach of

Edmund Husserl – an approach which is the exact opposite of philology. The problem with Heidegger's synthesis of hermeneutics and phenomenology is that the latter is fundamentally ahistorical. Tosaka writes:

The meaning of phenomena lies in the fact that they can ever only be addressed as a problem by considering their outward appearance. That is to say, it is meaningless to address that which lies beyond the phenomena when all we have is their surface appearance. (...) If we suppose that behind the things, in their depth, lies the expression of the spirit, and hermeneutics and philology are methods that obtain from behind the things their meaning, then we have to conclude that these methods are from the beginning methods that are unfit to deal with these things we call phenomena. This is because there is no way to measure the depth¹⁵ of a surface. (1977, pp. 46-47)

Regardless of this, Heidegger tries to formulate a phenomenology that is hermeneutical. But in doing so, he severs the former ties hermeneutics had to texts and history, and raises it to the level of pure philosophy. A hermeneutics that is neither textual nor historical, however, can be nothing but a caricature of itself. Conversely, a philosophy that applies this type of hermeneutics cannot be scientific (Tosaka, 1977, p. 48). Regardless of what Heidegger wants hermeneutics to do, Tosaka thinks hermeneutics cannot be used to analyze actuality. Hermeneutics is always tied to texts (which have already been written) and history (which has already passed), meaning it can never tell us anything about the here-and-now. Tosaka's harsh verdict is that Heidegger's caricature of hermeneutics reduces philosophy to a mere play with words (that are without a history or textual basis) which only serves to entertain, in both the case of Germany and Japan, an educated intelligentsia that is losing itself to a fantasy world shaped by fascism.

To Tosaka, the japanistic thought of Heidegger's students Kuki and Watsuji is not simply the result of a local, Japanese problem, but is essentially a (theological) flight from reality that was inherited with the introduction of liberalism and its method – hermeneutics – to Japan. In a sense, their use of hermeneutics is actually a perfectly proper one – so long as we realize that they, as students of Heidegger, employ his carica-

tural version of hermeneutics, or what Tosaka refers to as 'philologism'. According to Tosaka, a return to pre-Heideggerian hermeneutics does not solve anything, since hermeneutics, even when it pretends to deal with the here-and-now, still fundamentally resorts to the past (imagined, idealized, or otherwise) in order to obtain any sort of meaning. Tosaka deems hermeneutics completely unable to assist us in solving problems facing us at this moment, since it is not concerned with the present in any way (but only concerns itself with what has already been done). It therefore belongs to those who can afford to remain distant from the world, and in fact do so by safely remaining inside of the archives and universities. The moment philologism comes to shape political ideology, the fantasies of detached intelligentsia come to overrule common sense. According to Tosaka, this is precisely where Japan went wrong.

An evaluation of Tosaka's critique of hermeneutics

Tosaka's critique of hermeneutics forms an important part of his staunch opposition to Kyoto School philosophy. Tosaka ridicules Kyoto School philosophers for using Western methods (i.e. hermeneutics) to recover the Japanese spirit from an idealized past – an undertaking that according to him is completely meaningless, but dangerous nonetheless, since it creates a pseudo-world of meaning easily manipulated by those in power. Two related questions are in order here: is Tosaka's characterization of hermeneutics, namely as a method that is fundamentally welded to the past, fair? If it is not, what consequences does this have for his criticism of Kyoto School thought?

Hermeneutics has moved beyond Tosaka. It is unfortunate that Tosaka died in 1945; had he lived to see the further development of philosophy in the post-war years, he would have undoubtedly had to reconsider his evaluation of hermeneutics upon reading Hans-Georg Gadamer's 1960 work *Wahrheit und Methode*. It is important to realize that the philosophers Tosaka discusses (from Schleiermacher to Dilthey) all consider hermeneutics to be a method that can first and foremost be used to recover meaning. Gadamer's understanding of hermeneutics is, however, radically different. Not the reconstruction of past meaning, but the construction of

novel contexts of meaning is what constitutes hermeneutical understanding. While Tosaka, having a traditional understanding of hermeneutics, deems the endeavors of the Kyoto School to recover the Japanese spirit completely meaningless, Gadamer would argue the exact opposite. This is to say that, to Gadamer, tradition is not something which has its kernel in some distant past; it is rather a process, a pendulum that constantly swings between past and present. Tradition is a product of both the past and the present, and is *meaningful* (i.e. can be understood) because of this. In Gadamer, then, hermeneutics reaches a stage at which it is undeniably connected to the present. His hermeneutics arguably forms a counterexample to Tosaka's claim that hermeneutics is fundamentally oriented towards the past. Hermeneutics does not only concern that which has already been done – it is rather constantly happening and no final understanding can ever be obtained. With Gadamer, we can see how the Japanese spirit is not recovered from, and does not merely dwell in, some literary pseudo-world constituted by past texts, but is in fact, as an idea, a concrete part of practical attempts at reorienting Japanese identity in the here-and-now. Tosaka's strict separation of the historical world from a pseudo-world of meaning prevents him from seeing the two are strongly connected. Gadamer's hermeneutics could supply Tosaka precisely with the kind of method he needs to understand and interpret daily customs, not only in relation to history as it unfolds in the minimal repetition of the everyday, but also in connection to long-term historical development. That Tosaka is indeed in need of such a method is quite aptly pointed out by Harry Harootunian, who writes: 'However much Tosaka condemned the contemporary practice of hermeneutics (especially of his older teacher Nishida Kitarō) as a bourgeois philosophy, his own approach to the modern experience was just as philosophic and interpretative' (2000, xviii).

Tosaka falls victim to a view of history that is too one-sided. He fails to see how past and present, self and other, ideal and material, the elite and the masses, are constantly intertwined. He strictly separates what is Western from what is Japanese, and from this position claims that all the Kyoto School philosophers have done is, in fact, thoroughly Western. This, I would be inclined to argue, robs the Japanese of any sort of agency. He seems to be caught precisely in the kind of thinking that caused the Meiji government to pursue its policy of *shinbutsu bunri* (separating

Shinto from Buddhism). In doing so, it failed to see that after more than a millennium, Buddhism was no longer merely a 'foreign religion', but had in fact become an essential part of Japanese identity. This is because, as Gadamer would point out, the introduction of Buddhism involved swinging between the known and the unknown to such an extent that already after two hundred years (but arguably ever since it first reached to Japan) it had, in the works of such prominent monks as Kūkai and Saichō, become undeniably Japanese. Applying this insight to Tosaka's evaluation of Kyoto School philosophy, it becomes possible to see how Japanese intellectuals actively participated in the formulation of a novel kind of philosophy, one that cleared the way for, as Gadamer would call it, a fusion of horizons. This novel kind of philosophy formed a context of meaning that allowed the Japanese philosophers to engage with an intellectual tradition foreign to them. In this important sense, the Kyoto School philosophers did not just emulate, and were not mere passive recipients of, Western philosophy and its methods of inquiry, as Tosaka would have us believe.

Conclusion

Although we need to remain wary of the extent to which Tosaka's own methodological orientation limits a fair assessment of the Kyoto School's achievements, he does expose a fundamental problem at the heart of its endeavors. Quite a few Kyoto School intellectuals were preoccupied with a dubious use of the hermeneutic method in order to uncover concepts from an idealized past that were supposed to express eternal characteristics of the Japanese spirit. It is therefore important to be vigilant of the concepts that the Kyoto School philosophers developed using this method. Tosaka's greatest contribution may have been that he offers us a way in which to evaluate these concepts critically, namely by investigating to what extent they are the product of what he calls 'philologism'.

The debate on Nishida's involvement with fascism is still on-going, but it is clear that Nishida's success inspired many to use philologicist methods. Nishida's central notion from his early works, *junsui keiken*, could all too easily be adopted for building a case for the privileged access of the Japanese to noumenal reality, as Suzuki and Watsuji did. Concepts

developed from such hollow claims (as quite a few Kyoto School thinkers were inclined to) should have no place in the philosophical vocabulary of the West, and should hardly deserve any attention from comparative philosophers – at best, they should serve as historical curiosities. At the same time, however, the debate on Nishida's philosophy is far from over. Nishida may have inspired a problematic following, but he himself seems to have attempted to combat the militarism of his time on many occasions. Any reevaluation of the Kyoto School that starts from Nishida's philosophy should address Tosaka's challenge head on, and attempt to show that Nishida's motivations and methodology were different from what Tosaka attributes to him. This may also be a way of revitalizing a current of thought that has met with a lot of criticism both in the country where it originated, and abroad. With Tosaka, any evaluation of the Kyoto School should not end, but begin.

Acknowledgements

I thank prof. dr. Jos de Mul and dr. Awee Prins for their comments on an earlier version of this paper. I am also thankful to the anonymous Erasmus Student Journal of Philosophy referees and editors who enabled me to improve this paper even further.

Dennis Prooi (1986) obtained his BA in Philosophy at the Erasmus University Rotterdam, and is currently enrolled in the MA program. He is also a research MA student in Asian Studies at Leiden University. His research interests are East Asian languages and religions, and Japanese philosophy.

'Tosaka Jun's Critique of Hermeneutics' was written for the master's course 'Hermeneutics in the Age of Digitalization, Interculturalization and Naturalization' taught by prof. dr. Jos de Mul.

Editorial note

Since this essay was written by a member of the editorial board of the Erasmus Student Journal of Philosophy, it was subject to a more extensive review procedure. For more information, see <http://www.eur.nl/fw/english/esjp/submissions>.

Notes

1. By convention, Japanese names are written with the family name coming first. I will do so in all cases except that of D.T. Suzuki.
2. 哲学, made up of the characters for 'wisdom' and 'study'.
3. 古事記, 'record of ancient matters'.
4. 日本書紀, 'chronicle of Japan'.
5. The characters for 'Meiji', 明治, are suggestive of this, literally meaning 'enlightened rule'.
6. 日本古代文化, 'ancient Japanese culture'.
7. 万葉集, literally 'collection of ten thousands leaves', believed to have been compiled sometime after 759 CE.
8. 「いき」の構造, translated as *The Structure of Iki*.
9. 日本イデオロギー論, 'essay on Japanese ideology'.
10. I found myself aided by the brief summary of Tosaka's critique of hermeneutics provided by Leslie Pincus in his 1996 book *Authenticating Culture in Imperial Japan: Kuki Shūzō and the Rise of National Aesthetics*, pp. 164-165. Since I cover the same material in more detail, I do not cite his work, but knowing the general direction into which Tosaka is headed made him significantly easier to translate.
11. The Japanese word used here, *bunkengaku shugi* (文献学主義), has no equivalent in English, since it appears to be neologism invented by Tosaka. In Japanese, adding *-shugi* to a term implies its doctrinary variant. For example, capitalism is *shihon shugi* (資本主義) and liberalism is *jiyū shugi* (自由主義). Since *bunkengaku* means philology, *bunkengaku shugi* could be (perhaps rather clumsily) translated as philologism.
12. See footnote 11. In this case, the Japanese original is *bungaku shugi* (文学主義). *Bungaku* means literature.
13. 神仏分離, 'separate Shinto from Buddhism'.

14. 廃仏毀釈, 'abolish Buddhism, destroy the teachings of Sākyamuni'. Sākyamuni is the name of the historical Buddha.
15. The word used here is *atsusa* (厚さ) which literally translates to 'thickness'.

References

- Bárcenas, A. (2009). Modern Japanese Aesthetics and the Neo-Kantians. In R. Bouso & J.W. Heisig, (Eds.), *Frontiers of Japanese Philosophy 6: Confluences and Cross-Currents*. Nanzan.
- Beasley, W. G. (1972). *The Meiji Restoration*. Stanford: Stanford University Press.
- De Bary, W. T., Gluck C. & Tiedemann, A. (Eds.) (1964). *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Furukawa, T. (1961). Watsuji Tetsurō, the Man and His Work. In T. Watsuji (Ed.), *Climate and Culture: A Philosophical Study*, (pp. 209-235). Tokyo: The Hokuseido Press.
- Havens, T. R. H. (1970). *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Harootunian, H. (2000). *Overcome by Modernity. History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (Macquarrie, J. & Robinson, E., Trans.). Oxford: Basil Blackwell.
- Heisig, J. W. (1994). Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism. In J.W. Heisig & J.C. Maraldo (Eds.), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, (pp. 255-288). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Heisig, J. W. (2001). *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Isomae, J. (2014). *Japanese Mythology. Hermeneutics on Scripture*. New York: Routledge.
- Krämer, H. M. (2013). How 'Religion' Came to Be Translated as *Shūkyō*: Shimaji Mokurai and the Appropriation of Religion in Early Meiji Japan. In *Japan Review*, 25 (pp. 89-111).
- Kuroda, T. (1981). Shinto in the History of Japanese Religion. In *The Journal of Japanese Studies*, 7(1) (pp. 1-21).
- Maraldo, John C. (2015). Nishida Kitarō. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition). Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/nishida-kitaro/>.
- Mayeda, G. (2006). *Time, Space and Ethics in the Philosophy of Watsuji Tetsurō, Kuki Shūzō, and Martin Heidegger*. New York & London: Routledge.
- Nishida, K. (1990). *An Inquiry into the Good* (Masao, A. & Ives, C., Trans.). New Haven: Yale University Press.
- Pincus, L. (1991). In a Labyrinth of Western Desire: Kuki Shūzō and the Discovery of Japanese Being. In: *boundary 2*, 8(3) (pp. 142-156). Durham: Duke University Press.
- Sharf, R. H. (1993). The Zen of Japanese Nationalism. In *History of Religions*, 33(1) (pp. 1-43).
- Takayanagi, N. (2011). Japan's 'Isolated Father' of Philosophy: Nishi Amane 西 周 and His 'Tetsugaku 哲学'. In: *Whither Japanese Philosophy? III Reflections through other Eyes*. University of Tokyo Center of Philosophy.
- Tosaka, J. (1977). *Nihon Ideogiron*. Iwanami Bunko.

