

Afscheidscollege van prof.dr. Laurens ten Kate  
20 maart 2026  
Universiteit voor Humanistiek, Utrecht

\* \* \*

*Geachte rector, geacht bestuur van de Stichting Stimulering Vrijzinnig  
Gedachtegoed, geacht curatorium van deze bijzondere leerstoel, beste  
collega's, familie en vrienden,*

## **I Het afscheid van de tijd en de verovering van het heden Een persoonlijke opening: de zomer van 1980**

Aan het begin van dit college ga ik terug naar het jaar 1980. 'Waarom terug naar 1980?', hoor ik u stilletjes vragen. Van dat jaar hadden we toch al lang afscheid genomen? We zijn zesenzeftig jaar verder, en kijk hoe de wereld veranderd is! Toch meen ik dat onze tijd nauw raakt aan het begin van de tachtiger jaren. Dat licht ik uit in deel III en IV van dit college. Maar voor we zo ver zijn, wil ik u eerst mee terugnemen in de tijd, om daarna, in deel II, het nodige voorbereidende denkwerk te verrichten door stil te staan bij de vraag: wat *is* tijd eigenlijk?

**'Wat ik opnieuw moeten doordenken en benadrukken:  
de afwezigheid van gemeenschap  
en het idee van een negatieve gemeenschap:  
de gemeenschap van hen  
die geen gemeenschap hebben.'**

Georges Bataille, 23 januari 1952

Motto van mijn boek *Tussen markt en volk* (p. 5),  
waarvan dit college een sterk verkorte versie is



Het is de zomer van 1980. Het weer lijkt eerder op november: wolken en regen. Ik ben een branie van 22, actief in de Utrechtse en landelijke studentenbeweging, en linkser dan links... Ik woon in een huis in het multiculturele Utrecht-West, in een wijk vol spanningen, ook toen al, spanningen die opkomen wanneer culturen elkaar ontmoeten. Het huis wordt bewoond door mij en vier medestudenten, waaronder mijn geliefde broer Chris; onze ouders hebben het voor ons gekocht. Links maar ook luxe...

Ik maakte in deze zomer ook kennis met Parijs, de stad waarop ik verzot zou worden, vooral omdat daar het intellectuele debat – filosofisch, historisch, literair, politiek – *ging* over de tijd waarvoor het jaartal 1980 symbolisch stond – althans in mijn ervaring, toen en nu. Nieuwe denkers kwamen al eerder, vanaf de zestiger jaren, met messcherpe analyses van de tijd waarin ik was opgegroeid, en deze denkers kwamen nu, in de jaren tachtig, steeds meer in de aandacht. Ze belichtten dit decennium als een periode van omslag, en van een oproep om anders te denken: kunnen we de tijd anders duiden dan als een proces van permanente groei en vooruitgang, kunnen we anders denken over de mens dan als het centrum

van de wereld, kunnen we anders denken over de wereld dan als een maakbaar object? Dat waren de vragen van de zomer van 1980.

Dat jaar werd voor mij het symbool van een kentering, die velen in mijn generatie ervoeren als een nieuwe orde: een nieuwe wereldorde waarin de wereld als zodanig werd gewantrouwd als een onvriendelijke plek, *en* een nieuwe tijdsorde waarin de tijd als zodanig tot een halt werd geroepen in een alomvattend heden. Het optimisme van de twee decennia daarvóór maakte langzamerhand plaats voor de ervaring van crisis. Het georganiseerde linkse activisme had grotendeels afgedaan, de verzorgingsstaat werd in rap tempo afgebroken, het woord ‘solidariteit’ kreeg een naïeve zweem om zich heen, er was een massale jeugdwerkloosheid en de Koude Oorlog werd door de ontwikkeling van nieuwe kernwapens al maar dreigender. De Nederlandse popgroep Doe Maar zong in 1983 cynisch over hoe we ‘carrière maken voordat de bom valt: nou, dat is een carrière die echt toekomst heeft...’

Het werd tijd voor een diepgaande bezinning op de crisis – en dat woordje ‘crisis’ ging tot de verbeelding spreken, een verbeelding zonder macht, tegenover het bekende parool van mei ’68, ‘de verbeelding aan de macht’. De nieuwe denkers in Parijs sloten naadloos aan bij dit afscheid van een tijdsbesef dat sinds de catastrofe van het totalitarisme, de holocaust en de Tweede Wereldoorlog ieder had voortgestuwd, van rechts tot links: dat van wederopbouw en wereldverbetering. Wat denken we wel niet van onszelf, dat we de wereld zouden kunnen veranderen? *No future* werd het motto van mijn generatie: de kinderen van de babyboomers direct na de oorlog, ook wel de generatie X of de *lost generation* genoemd. En dat was geenszins een wanhoopskreet: het markeerde een nieuw denken over de *grenzen* van de rationaliteit, de grenzen van... de mens. Weg met de vooruitgang, met de maakbaarheid, met het antropocentrisme!

Maar met dat we afscheid namen van het naïeve verleden met zijn geloof in de mens en met zijn emancipatoire pathos, namen we tegelijkertijd afscheid van de toekomst: deze ervoeren we als het ware als een perspectiefloze leegte – ‘tot de bom valt’. Zo restte niets meer dan het heden. De jaren tachtig werden de jaren van het ‘nu’, dat wil zeggen van een uit de tijd geëmigreerd ‘nu’. Wat hadden onze visies, projecten en protesten

nog voor zin? Het moment moest recht gedaan worden, dat was ons nieuwe momentum zonder momentum.

Echter, de nieuwe denkers die ik in Parijs leerde kennen, naarmate de tachtiger jaren vorderden, kwamen met een radicaal ándere visie op de tijd, een visie waarin de reductie tot het heden wordt geproblematiseerd. Wie waren deze denkers en hoe hebben ze mijn eigen onderzoekswerk van de afgelopen veertig jaar geïnspireerd? En wat kan een ander begrip van tijd bijdragen aan het debat over de ‘nieuwe wereldorde’ in het huidige decennium? In mijn boek bespreek ik in het tweede hoofdstuk het denken over tijd van Jacques Derrida, en de met hem nauw verbonden, tien jaar jongere Jean-Luc Nancy, en vervolgens van Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, en Georges Bataille op wiens werk ik in 1984 afstudeerde en in 1994 promoveerde. Ik licht er vandaag één uit: Derrida. Diens bijzondere analyse van het begrip en de ervaring van tijd wil ik in dit college kort voor het voetlicht halen. Het zal gaan over Marx, over Shakespeare, en over spoken... Aan het slot zullen Arendt, Bataille en Nancy terugkomen.



## II De tijd uit haar voegen

### Met Derrida naar een kritiek van het primaat van het heden

Jacques Derrida is de grondlegger van het deconstructiedenken, waarmee ik mij altijd nauw verwant heb gevoeld. Deconstructie is noch destructie noch constructie – van bijvoorbeeld argumenten, theorieën, ideologieën, verhalen... Deconstructie doet iets anders: ze tracht het ongedachte, ongehoorde, onverwachte in teksten, geschiedenissen, gebeurtenissen bloot te leggen.

Waarom is Derrida belangrijk voor ons onderzoek naar de tijd? In 1993 publiceert hij zijn boek over het werk van Karl Marx en over het marxisme, in een tijd dat beide volstrekt uit de mode zijn. Het krijgt de opvallende titel *Spectres de Marx*, ‘spoken van Marx’.

De jaren tachtig verdwenen naar de achtergrond. De crisis leek voorbij te gaan: de Berlijnse muur was in 1989 gevallen. Het Westen met zijn vrije markt had overwonnen, het absolute ‘heden’ van de markt had zijn vanzelfsprekende suprematie bewezen, sommige filosofen spraken over het ‘einde van de geschiedenis’. Er was weer toekomst, maar de toekomst lag nog steeds helemaal in de bevestiging van het ‘nu’. Marktwerving, ondernemen, vrije zelfontplooiing, ‘word wat je bent’, *empowerment* en bovenal autonomie: het werden de toverwoorden van de jaren negentig. En zo denderde de wereld van een negatieve bepaling van het heden die de jaren tachtig karakteriseerde – er rest ons niets anders: afscheid van het verleden en van de toekomst – naar een positieve bepaling – in het ‘nu’ ballen zich het glorieus verleden van de westerse geschiedenis en haar even glorieus toekomst samen. *The future is now*.

Hoe haalt een Derrida het in zijn hoofd om juist in zo’n periode, waarin het communisme volledig zou hebben afgedaan, over Marx te schrijven? Omdat Marx’ analyses volgens hem de tijd – en onze ervaring van tijd – uit haar voegen laat barsten. Daarmee bedoelt Derrida dat verleden, heden en toekomst met elkaar onverwachte verbindingen aangaan; deze drie zo vertrouwde *modi* van het westerse tijdsbesef raken hun

onderscheidbaarheid kwijt, waardoor we onze grip op de tijd kwijtraken. Derrida verwijst voor dit nieuwe tijdsbegrip naar de beroemde openingszin van het *Communistisch manifest* uit 1848, geschreven door Marx en zijn vriend en strijdgenoot Friedrich Engels:



Derrida ontleent de titel van zijn boek aan dit door Marx en Engels opgeroepen 'spook', dat volgens de laatsten aan alles waar Europa voor staat en aan iedereen die in Europa de macht vertegenwoordigt, de greep op de tijd ontnemt: de greep op het 'nu' van de negentiende eeuw.

Marx en Engels zien deze eeuw als een nieuwe fase in de moderniteit, die wordt gekenmerkt door de opkomst van het industrieel kapitalisme dat twee nieuwe sociaaleconomische klassen van mensen genereert. Ten eerste de arbeidersklasse, een ongrijpbare miljoenenmassa die als een 'spook' in de tijd leven en de tijd ongrijpbaar maken. Het communisme zou stem geven aan deze nieuwe klasse, al is het een onhoorbare stem, zoals de onhoorbare aanwezigheid van een spook. En die andere nieuwe klasse, die van de bourgeois, de ondernemers; zij wil het heden verdedigen als een nieuwe, onuitputtelijke bron van kansen tot oneindige verrijking; ze maken vruchteloos 'jacht' op dit spook. Het spook moet weg! Maar de bourgeois

weten niet dat ze door hun obsessie met het ‘nu’ allang achter de feiten aanlopen, en eigenlijk het ‘oude Europa’ zijn, zoals de auteurs van het *Communistisch Manifest* het in de volgende zin benoemen.

De tijd is uit haar voegen doordat een ‘spook’ het regime van het heden belaagt. En dat geldt niet alleen voor het spook van het communisme; in alle tijden brengen ‘spoken’ de tijd uit balans, creëren ze een breuk waarin het verleden zich meldt in het ‘nu’, en de toekomst zich eraan oplegt. De *lineaire tijd*, die we ervaren als een serie van nu-momenten die op elkaar volgen, wordt door de war geschopt door het onverwachte en ongedachte. In Shakespeare’s tijd, in de vroege zeventiende eeuw, als de toneeldichter zijn *Hamlet* schrijft, is de tijd ook uit haar voegen. ‘The time is out of joint’, verzucht Hamlet, als hij wordt bezocht door de geest – het spook – van zijn dode vader. Verleden en heden raken verstrengeld in het drama, en direct na Hamlet’s verzuchting gaan beide samen verder in een onbekende toekomst: ‘Nay, come, let’s go together...’.

William Shakespeare, *Hamlet* (1623)

[Enters the spectre...]

Hamlet: ‘The time is out of joint...’

Both: ‘Nay, come, let’s go together...’

**Derrida:**

- Een nieuwe term: ‘Hantologie’
- *À-venir*: dat wat op komst is
- Avenir*: toekomst

**Nancy:**

- *Avoir en commun* tegenover
- Être-en-commun*

*Spectres de Marx*  
Jacques Derrida

Derrida citeert Hamlet’s woorden talloze malen in zijn boek over Marx. Hij wijdt er diverse interpretaties aan en deconstrueert de term ‘spook’, zozeer dat in de receptie van *Spectres de Marx* de nieuwe term *hantologie*



wordt gemunt als aanduiding van Derrida's project. *Hanter* in het Frans: 'besproken'. Hantologie is een tijdsfilosofie die begint bij het spook en zijn interruptie in het 'nu'. Ze verwijst naar de 'spookachtige' aanwezigheid van het verloren verleden of de verloren toekomst in het heden... waardoor beide helemaal niet 'verloren' blijken. De tijd is een voortdurend resonerende echo van het afwezige dat *als* afwezigheid aanwezig is: een moeilijke gedachte waarmee we in dit college aan de slag gaan. Hantologie is een woordspeling op 'ontologie' (de leer van het zijn, van wat aanwezig is); het spook komt telkens 'terug' vanuit verleden en toekomst, het *is* de permanente 'terugkomst' van iets wat toch afwezig is. Daardoor kan het heden niet meer volledig aanwezig zijn, het wordt immers doorkruist door 'toen' en 'straks'. Derrida wijst erop dat er in het Frans naast *spectre* nog een ander veelzeggend woord voor 'spook' bestaat: *revenant*, 'dat wat terugkomt', van het werkwoord *revenir*.

In Shakespeare's *Hamlet* ligt het accent in concreto op het spook uit het verleden: de vader. Zoals we zagen, komen in Derrida's analyse het spook uit het verleden én dat van de toekomst 'terug' in het heden, zonder dat ze hun spookkarakter, hun spectraliteit daarmee verliezen: ze blijven als het ware de vreemdelingen die niet bij het 'nu' horen en er toch zijn. Marx accentueert massief het toekomstkarakter van het spook: het spook van een andere, nieuwe wereld, die van het communisme. Derrida werkt Marx' toe-komende spook verder uit in een poging de toekomst van de *democratie* te begrijpen. De democratie is dat wat altijd nog moet 'komen': *à-venir*, toekomst in het Frans, maar vooral: dat wat in een wezenlijke betekenis het *komende* is. Daarin ligt haar spookkarakter.

Maar *wat* is er dan 'komend' aan de democratie? Hier sluit Derrida aan bij het *Communistisch manifest* en begrijpen we waarom Marx' spook en dat van Derrida aan elkaar raken. Wat aan de democratie cruciaal is, is de mogelijkheid van een *gemeenschap* van mensen die hun aanspraak op vrijheid en individualiteit opschorten ten gunste van een samenleving die uit niets anders bestaat dan een 'openbare orde', een publieke ruimte: een ruimte waarin mensen aan elkaar verschijnen als vreemdelingen voor elkaar en voor zichzelf. De democratie als spook, dat wil zeggen als *à-venir*, is van meet af aan een *relatie* tussen mensen, is *gemeenschap*, is dat wat



Marx wellicht zocht in wat hij ‘communisme’ noemde: een gemeenschap van mensen die geen andere identiteit delen dan hun ‘samen’. Zoals Nancy het noemt: niet *wat* we gemeen hebben (*avoir en commun* in het Frans) vormt de gemeenschap, maar *dat* we ‘in-het-gemene-zijn’ (*être-en-commun*).

Ik kom hierop over enkele minuten terug, in het vierde en belangrijkste deel van dit college. Maar laten we nu eerst, in een kort intermezzo, van de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw naar de actualiteit van 2026 gaan.

### **III De nieuwe wereldorde?**

Ik suggereerde helemaal aan het begin van dit college dat 1980 lijkt op onze tijd. Leven we niet in een nieuw ‘nu’, en zijn we het verleden niet kwijtgeraakt, alsook de zekerheid van een toekomst? De ‘nieuwe wereldorde’ waarover in het publieke debat voortdurend wordt gesproken, verwijst inderdaad naar een nieuw primaat van het ‘nu’. 1980 en 2026 reiken elkaar de hand.

‘In wat voor land word ik wakker?’ ‘In wat voor wereld?’ In de sociale media klonken deze vragen in de vroege ochtenden van 23 november 2023, na de verkiezingsoverwinning van de PVV in Nederland, en van 6 november 2024, toen Donald Trump met overmacht het presidentschap van de VS heroverde. Het zijn reacties vol paniek, en laat ik maar direct eerlijk zijn: ze irriteerden me, ik vond ze naïef. ‘Hoelang hebben jullie zitten slapen?’, dacht ik. Waarom nu pas ‘wakker worden’?

Natuurlijk, als populistische leiders zoveel aanhang krijgen, is de schok, ja de wanhoop logisch, althans onder de stille meerderheid van hen die de democratische rechtsstaat een warm hart toedragen. ‘De nieuwe wereldorde’ werd een gevleugelde term, en wel als een aanduiding van een nieuwe epoeche van schrik en angst, want verleden (wat we hadden opgebouwd) en toekomst (waar we naar toegaan) lijken verder weg dan ooit. Deze orde is eigenlijk helemaal geen orde, eerder wanorde en chaos, zo luidt het gevoel.

Maar is die nieuwe wereldorde wel zo nieuw? Betekent ‘nieuw’ dat er gebroken wordt met het verleden, dat wat was ‘niet meer van deze tijd is’, zoals het tegenwoordig heet? Het is naar mijn inzicht van groot belang te analyseren wat er wel degelijk voorafging aan de mondiale situatie waarin we thans zijn aanbeland. Waar komen we vandaan? Wat is de genealogie van de nieuwe orde? Is de huidige crisis niet een *antwoord* op een eerdere orde? En zo ja, hoe oud is die orde dan? En welke toekomst is ons aan het naderen? Dat brengt me bij de titel van dit college: ‘Tussen markt en volk’.

#### **IV Tussen markt en volk: tweemaal ‘tussen’**

Tussen markt en volk: het woordje ‘tussen’ is hier belangrijk. Het verwijst naar twee heel verschillende zaken: naar een spagaat tussen (neo)liberalisme en populisme die onze tijd kenmerkt, en naar de mogelijkheid van een alternatief naast of tussen markt en volk.

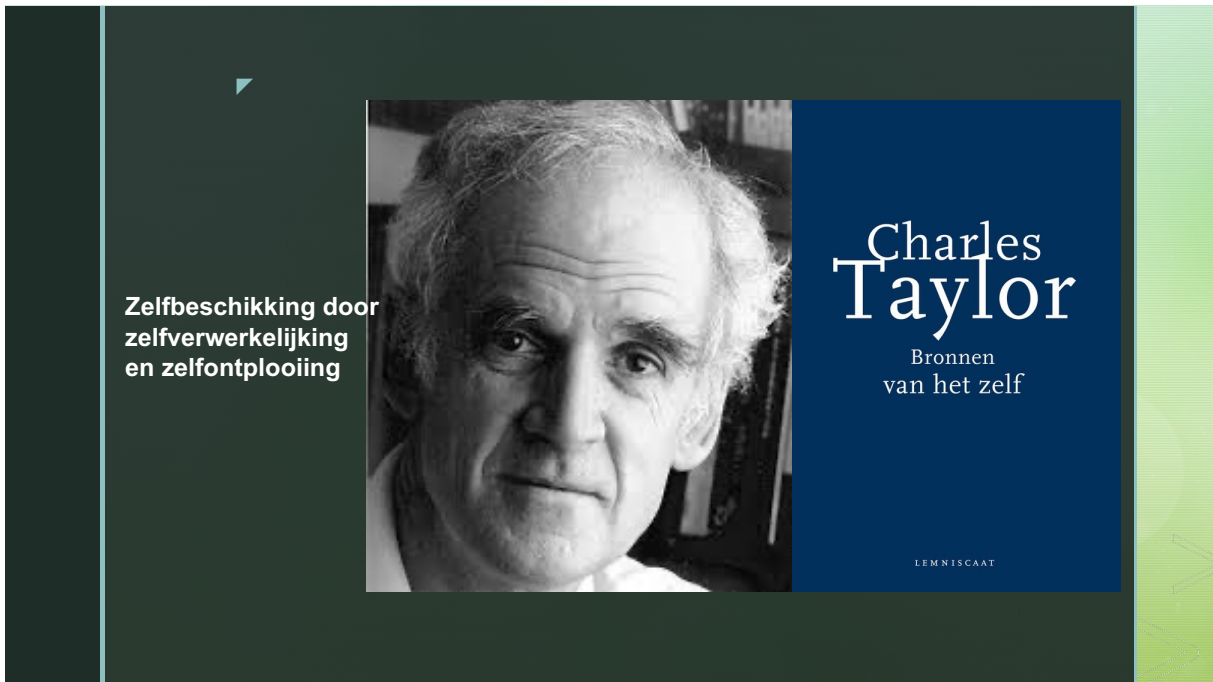
##### **1. Het eerste ‘tussen’: de spagaat**

Het eerste ‘tussen’ analyseer ik uitvoerig in hoofdstuk III van mijn boek. Ik vat dat hier kort samen, want ik wil door naar het tweede ‘tussen’.

Het gaat om een spagaat tussen twee polen. De ene pool is die van een (neo)liberale wereld. Daarin leeft ieder mens als een ‘ondernemer van het eigen bestaan’ en streeft deze een grenzeloze vrijheid na die erin bestaat dat men met de ander, laat staan met de samenleving, zo weinig mogelijk te maken wil hebben. Ik benoem dit mensbeeld met de term ‘rendemens’: diens leven bestaat in succes en rendement – of het gebrek eraan. Het is een mensbeeld waarin het bestaan *instrumenteel* wordt gedacht: het leven krijgt pas betekenis in wat het oplevert, als het ‘rendeert’.



Het neoliberale mens- en wereldbeeld dat in de laatste halve eeuw dominant werd, is mijns inziens een radicalisering van het liberaal kapitalisme dat de moderne tijd vanaf de zestiende eeuw in zijn greep heeft, en dat in de negentiende eeuw met de opkomst van het industrieel kapitalisme allesbeheersend werd voor de moderne samenlevingen. Daarop snijden Marx' messcherpe analyses in... Het mensbeeld van de rendemens – pas op: die zijn we allemaal, de rendemens zit in ons culturele DNA! – legt alle nadruk op zelfbeschikking door zelfverwerkelijking en zelfontplooiing. Alles draait in deze termen om dat 'zelf' dat iedere relatie met wat 'buiten' het zelf is, als een noodzakelijk kwaad ziet... Dat is de uitkomst van Charles Taylor's fijnmazige onderzoek in zijn studie *Bronnen van het zelf* (1989): een filosofische en cultuurhistorische *kritiek* dus van het 'zelf' en zijn expressie in de rendemens. *Bronnen van het zelf* maakt terecht al decennia deel uit van de canon van onderzochte bronnen binnen de humanistiek.



Dat de relatie met de ander voor de moderne mens een noodzakelijk kwaad is, laat Marc De Kesel zien in een studie uit 1994 over Bataille's sociologische werk:

[...] Het sociale is afgrondelijk problematisch geworden, juist omdat men de mens als een probleemloze, enkelvoudige eenheid, dat wil zeggen als een vrij, autonoom individu is gaan poneren. [...] Pas omdat men de mens als autonome enkeling is gaan zien, is het sociale er 'te veel' aan geworden.

En er is de andere pool van de spagaat: een populistische wereld. Daarin zoeken mensen uit onvrede met de 'marktwereld' verbinding in een vaste identiteit binnen een gemeenschap (volk, cultuur, religie, ras, natie, territorium) die eerder denkbeeldig dan werkelijk is, die belichaamd wordt in de figuur van een 'sterke leider', maar in deze tijd ook geproduceerd wordt door sociale media en Tv-kanalen.

Beide polen roepen elkaar op. Beide bestaan al geruime tijd; ze wisselen elkaar af gedurende de gehele moderne tijd, en wel als twee gestalten die zowel de economische als de politieke geschiedenis van die

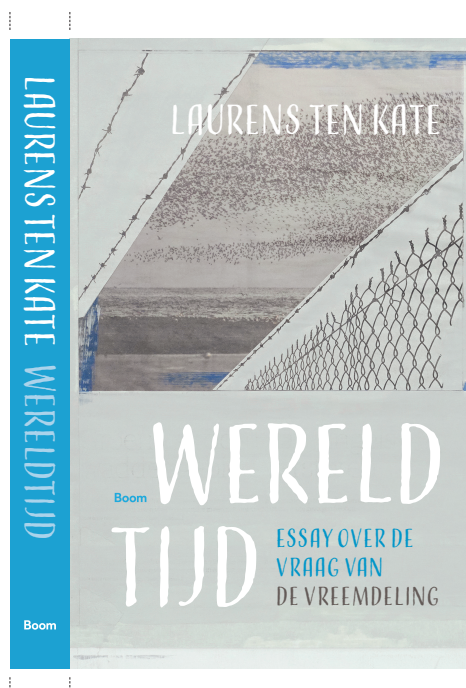
moderne tijd bepalen: liberaal kapitalisme en roofkapitalisme. De eerste gestalte staat voor een grenzeloze vrije markt waarin iedereen kansen zou krijgen maar waarin de meesten verliezer worden; de tweede gestalte is die van dictatoriale leiders en clans die markten en landen ‘roven’ en voor zichzelf afgrenzen. Deze opmerkelijke golfbeweging tussen vrijheid: de grenzeloosheid van de mondiale vrije markt waarop, zo heet het, ‘iedereen kansen krijgt’ – denk aan de *American Dream* – deze golfbeweging tussen vrijheid enerzijds en onvrijheid door dictatuur anderzijds wordt door de Franse econoom en historicus Arnaud Orain in 2025 grondig geanalyseerd.



Het agressieve roofkapitalisme van Trump, waarin kapitalisme juist niet meer, zoals in het neoliberale discours, grenzeloos en voor iedereen zou zijn, maar begrensd wordt door magnaten en miljardairs die hun eigen geopolitieke invloedssferen claimen en de democratie – nationaal en internationaal – daarmee aan hun laars lappen... dat roofkapitalisme is de andere kant van de medaille, en wisselt liberaal-kapitalistische fasen af. Orain laat precies zien waarom de nieuwe wereldorde van onze jaren helemaal geen nieuwe wereldorde is, maar een nieuwe fase in een golfbeweging die de gehele moderne geschiedenis, vanaf het vroegste handelskapitalisme in de zestiende eeuw, begeleidt. De impliciete vraag die

Orain ons stelt: moeten we niet naar een andere invulling van democratie toe, die niet meer vanzelfsprekend samengaat met de grillen van het kapitalisme? Zou dat Derrida's 'toe-komende democratie' kunnen zijn, zijn toe-komende gemeenschap? Daarmee kruipen we langzaam naar de tweede betekenis van het 'tussen'...

Markt en volk: beide polen ondermijnen de democratie, dat wil zeggen: bedreigen de mogelijkheid van een gemeenschap die van niemand is en daardoor van iedereen. De democratie duldt noch het vrije ondernemerschap, noch de vaste identiteit. In een democratische samenleving is iedereen vreemdeling, voor elkaar en voor zichzelf; dit vreemdelingschap maakt juist elk 'samen' mogelijk. Dat is het raadsel van onze tijd, een tijd van massamigratie en van permanente confrontaties met de figuur van de vreemdeling. In mijn boek *Wereldtijd. Essay over de vraag van de vreemdeling* pluis ik dit raadsel uit en laat ik zien hoe de vreemdeling al heel lang, zo'n 2500 jaar, constituerend is voor de westerse cultuurgeschiedenis.



Ik zei zojuist: de democratie duldt noch het vrije ondernemerschap, noch de vaste identiteit. Deze stelling vormt het startpunt van mijn analyses, die

niet zo zeer een kritische verwerping van markt en volk zijn, alsof we beide zouden kunnen ‘afschaffen’ en vervangen voor een nieuw systeem; markt en volk zitten in onze moderne haarvaten. Ik onderneem een *deconstructieve* analyse: dat wil zeggen, ik zoek naar de tegenstrijdigheden in de spagaat, en naar onverwachte, ongedachte mogelijkheden om vanuit de spagaat iets ongehoords te ontdekken. In het oude gloort het nieuwe, in verleden en heden gloort de toekomst.

Vreemdelingschap maakt elk ‘samen’ mogelijk: de stelling is tegelijkertijd een paradox, zoals Bataille deze uitdrukt in het motto aan het begin van dit college: hoe ziet een gemeenschap eruit tussen mensen die helemaal geen gemeenschap hebben, dat wil zeggen geen voorgegeven band, noch die van de ondernemer, noch die van de volksgenoot?

## **2. Het tweede ‘tussen’: naar een gemeenschap die van niemand is, ofwel: de democratie**

Dat brengt me bij het tweede ‘tussen’, waaraan hoofdstuk IV van mijn boek is gewijd. Is er een kans dat onze tijd zich losmaakt uit de spagaat? Is er een tussenruimte denkbaar die zich niet laat reduceren tot een van beide polen? Om een begin van een antwoord te vinden, ga ik in dialoog met Arendt en Nancy. Ook het werk van de Duitse socioloog Hartmut Rosa, eredoctor van deze universiteit, zal hier relevant blijken.

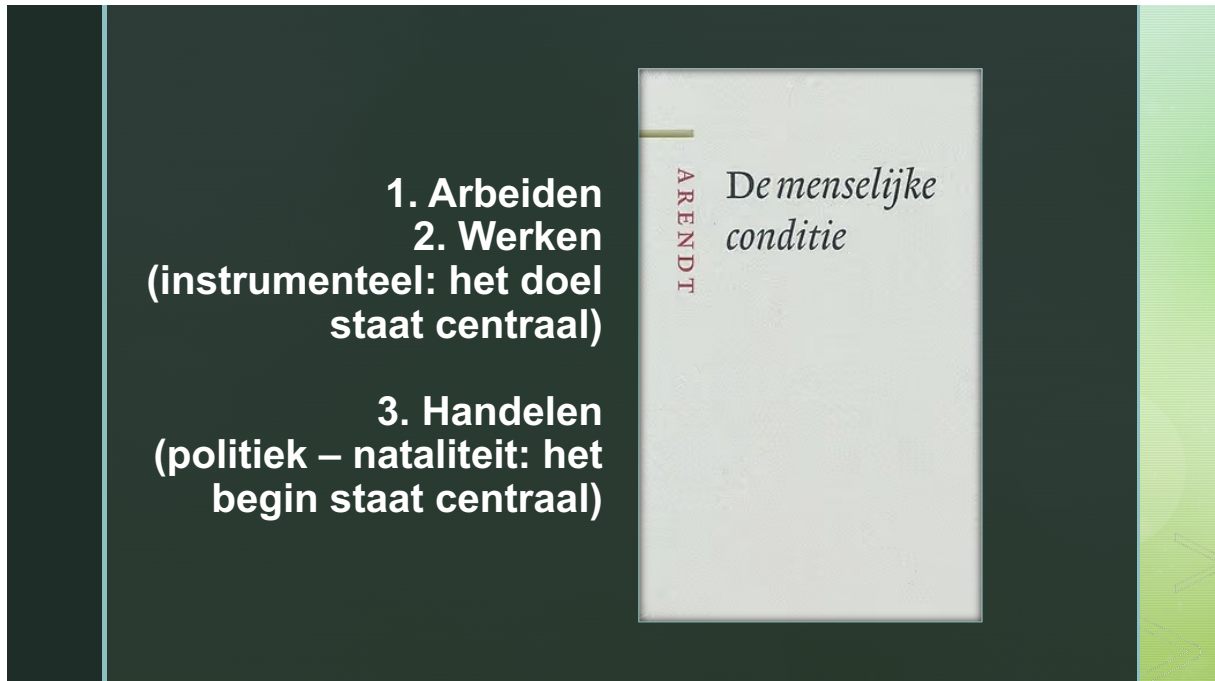
### *Tussen markt en volk: Arendt’s democratie*

Arendt zoekt net als Nancy naar een democratie die, anders dan in de (neo)liberale vermarkting van de samenleving gebeurt, kan worden gevisieerd als een *ruimte*, een publieke ruimte waarin mensen aan elkaar verschijnen en met elkaar handelen en spreken voorbij het instrumentele leven.

Die instrumentaliteit komt volgens haar in die twee andere dimensies van wat zij ‘de menselijke conditie’ noemt tot uitdrukking: arbeiden om in leven te blijven, en werken om dingen te maken, te produceren. Arbeiden en werken horen bij de rendemens, maar de dimensie van het handelen zet de beide andere dimensies op losse schroeven. De ruimte van het handelen (*action*) bepaalt in haar visie de essentie van politiek. En in die ruimte opent zich de wereld die zich niet langer laat controleren, laat staan



bezitten door het moderne ‘zelf’, dat in zijn of haar drang tot zelfbeschikking en zelfverwerkelijking door zelfontplooiing juist *wereldloos* is.



Daarmee ziet zij, weer vergelijkbaar met Nancy, democratie *bottom-up*, als een ruimte tussen mensen, van dag tot dag. Nancy doordenkt deze ruimte van permanente ontmoeting met het aloude begrip ‘gemeenschap’, *communauté*; Arendt spreekt eerder over de publieke ruimte, die door haar in het Duits, haar moedertaal, aangeduid wordt met het onvertaalbare *Öffentlichkeit*: openbaarheid, ‘openlijkheid’.

In Arendt’s theorie van het politieke spreken en handelen vormt het *verschijnen* aan elkaar in de wereld de thematische as. Waar dat verschijnen bij haar nog een antropocentrische lading heeft – de mens staat centraal in de ruimte, in de wereld – spreekt Rosa over *resonantie*: mensen resoneren met elkaar, maar ook met de dieren, planten, dingen – met de wereld als planeet. Daarmee is resonantie een meer holistisch begrip van het politieke, geworteld in een natuurkundig en biologisch fenomeen: de resonantie van geluidsgolven.

Arendt’s theorie mag dan een antropocentrische logica volgen, ze is geenszins subjectcentrisch: ze denkt de mens niet als ‘zelf’. De mens is

politiek als hij of zij spreekt en handelt: dat spreken en handelen is fundamenteel relationeel en onderbreekt de dynamiek van zelfverwerkelijking. Het herschrijft in deze zin de codes van het moderne (neo)liberale DNA in de richting van een zijn-in-relatie, dat Arendt als pluraliteit benoemt. Overal waar mensen zichzelf in het aan elkaar verschijnen opnieuw ‘uitvinden’ en zo aan een nieuwe publieke ruimte bouwen – hier spreekt zij over ‘nataliteit’ (Latijn: *nasci*, geboren worden) –, overal waar mensen aan elkaar verschijnen, bewijst zich een heel andere mogelijkheid van het moderne ‘zelf’, die niet past in het model van de markt, noch in dat van het ‘thuis’ van het populisme: het volk. Die notie van de samenleving als een ‘thuis’ wordt overigens niet verwonderlijk omarmd door de populist Thierry Baudet: hij spreekt over ‘thuis zijn in de tijd’ – is er een hartstochtelijker reductie van de tijd tot het ‘nu’ denkbaar?



Arendt en Rosa werken dus beiden op eigen wijze aan een kritiek van het moderne subject. Ik word pas iemand *in* het verschijnen dan wel resoneren: het zelf is niet pre-existent, het vormt geen eigenheid of identiteit – die vervolgens in relatie met anderen zou treden. Het zelf is altijd op zoek naar zichzelf in relatie met de ander. Pas als ik aan de ander verschijn, ‘openbaart’ die ander wie ik ben (Arendt), of ‘antwoordt’ die ander (Rosa)

mij door mij te laten horen: zie, dit ben je! Deze essentiële instabiliteit, ja voortvluchtigheid van het zelf is voor Arendt en Rosa de kern van de vrijheid: een vrijheid in pluraliteit, in verbinding. Arendt benoemt deze complexe structuur als het *Wagnis der Öffentlichkeit* (het waagstuk van de publieke ruimte), daarmee haar leermeester Karl Jaspers citerend.

Dat waagstuk wordt natuurlijk door cabaretiers veel scherper en preciezer uitgedrukt dan door de analyses van filosofen... ‘Het gaat niet goed met dit land’, zo klinkt het in deze korte sketch van Freek de Jonge, uit zijn verkiezingsshow van eind 2025. Twee mensen praten met elkaar en raken verstrikt in hun gesprek. Maar de ‘kiem van de problemen’ ligt nu precies bij henzelf: in het feit dat zij elk vanuit hun eigenheid, hun identiteit praten: de een en de ander. Het gesprek eindigt in een vraag, de vraag die door heel dit college heenloopt: zou ‘iedereen’, zou ‘samen’ iets anders kunnen betekenen dan de optelsom van individuen, en dan het strijdperk tussen hen, tussen de een en de ander, tussen wij en zij?<sup>1</sup>

De wereld als publieke, gedeelde ruimte is dus de ruimte waarin we ons verliezen... om ons in de relatie te hervinden, altijd tijdelijk, in het moment dat Arendt als een ‘bres in de tijd’ denkt, een bres waarin verleden en toekomst op elkaar botsen. Deze wereld is van niemand, en de gemeenschap die erin ontstaat, is in zekere zin voor niemand die eraan deelheeft beschikbaar... en daarmee eigenlijk *afwezig*. Hoe kan dat, iets wat aanwezig is en tegelijkertijd afwezig? Daarover denkt Nancy na.

### *Tussen markt en volk: Nancy's democratie*

Impliciet aansluitend bij Derrida's project om de ontologische basis van de filosofie te deconstrueren tot een hantologie, begint ook Nancy met een kritische analyse van dat woord ‘ontologie’.

De ontologie, door Nancy geanalyseerd buiten de filosofische vaktaal, als dragend idee van de Westerse cultuurgeschiedenis, heeft in zijn visie steeds het fundamenteel *gedeelde*, gemeenschappelijke karakter van het zijn, Arendt's publieke ruimte, veronachtzaamd. Ontologie betekent dan: het primaat van het zijn als aanwezigheid in het heden, als *tegenwoordigheid* (zowel een ruimtelijke als een temporele term: ik ben

---

<sup>1</sup> [Zie hier](#) de sketch van Freek de Jonge.

hier, ik ben nu). Anders gezegd, de aanwezigheid van de gemeenschap, van het ‘in-het-gemene-zijn’, is niet afhankelijk van noch ondergeschikt aan ons zijn, onze tegenwoordigheid. De gemeenschap is aanwezig (‘hier, op deze plek’) voor zover we haar delen, niet voor zover we haar hebben. Zoals eerder gesteld: van *avoir en commun*, iets ‘gemeen hebben’, naar *être-en-commun*, ‘in-het-gemene-zijn’. In de gemeenschap, ook en juist die van de democratie waarin we elkaar als vreemdelingen ontmoeten, verliezen we dus ons ‘zelf’. Nancy verwoordt dit in 1991 als volgt:

Zijn: wat is er gewoner [*more common*] dan dat? We zijn. Zijn, of bestaan

is wat we delen. Als het gaat om het delen van niet-bestaan, zijn we niet hier, op deze plek. Niet-bestaan is er niet om te delen. Maar zijn is niet iets wat we gemeenschappelijk [*in common*] zouden kunnen bezitten. We zullen dan zeggen dat het zijn niet gemeenschappelijk is in de zin van een gemeenschappelijk bezit, maar dat het in-het-gemene [*in common*] is. Zijn betekent: in-het-gemene-zijn.

Eenvoudiger kan het haast niet. En toch, is er iets waar de ontologie zich tot nu toe mínder van bewust is geweest?

In deze relationaliteit die aan alle zijn, dat wil zeggen aan alle aanwezigheid voorafgaat, ligt voor Nancy de eerste betekenis van democratie. Als het volk (*demos*) zichzelf regeert (Grieks: *kratein*: demo-cratie dus), als het soeverein wil zijn en alle andere vormen van soevereine macht (kerk, moskee, vorst, dictatuur, totalitair systeem) omver wil werpen, dan moet het volk *samen* willen zijn. Zowel het neoliberalisme als het eraan parallel lopende roofofkapitalisme, gevoed door het populistische onbehagen met de neoliberale wereld, vullen volgens Nancy de democratie in op een wijze die aan haar afbreuk doet: ze verzuimen de democratie als gemeenschap tussen mensen in te richten die niets met elkaar gemeen hebben.

Echter, dit *samen* is nooit eenvoudigweg aanwezig als beschikbare verworvenheid. Het is *als* toekomst in het heden om dat heden te bespoken met zijn uitdaging aan allen: wees meer dan jezelf, omarm niet het ‘nu’. Daarmee is de democratie, nog voordat zij zich als instituut heeft gevestigd,

iets zeer kwetsbaars, want niemand bezit haar gemeenschap, niemand weet wat ze is en kan haar vatten en bevatten.

De toekomst van de democratische gemeenschap is niet een volgend nu-moment, en daarmee kan ze geen doel zijn waarnaar we toewerken. Ze werkt zich naar *ons* toe, als een spook, of zoals Derrida het elders formuleert, als een ‘rest’ in de tijd die maar niet weg wil, al ontsnapt hij ons. Aanwezig in zijn afwezigheid, juist *omdat* hij ons ontsnapt...

Dit is in Nancy’s visie de bron, de ‘waarheid’ van de democratie. Dat werkt hij uit in zijn essay *The Truth of Democracy* uit 2008. Hier denkt hij net als Arendt de democratie *bottom-up*, vanuit de samenleving waarin mensen aan elkaar verschijnen en in de relatie, altijd tijdelijk, plaatselijk, elkaar en zichzelf leren kennen, telkens opnieuw, telkens anders; de politiek, op lokaal en landelijk niveau moet deze *exposition* (blootstelling) mogelijk maken en leefbaar houden, en – ik citeer Nancy – ‘het delen van het oncalculeerbare’ stimuleren en faciliteren.



Dit betekent heel concreet dat democratische politiek op al haar niveaus plekken moet creëren (door erin te investeren, ook financieel!) waar mensen elkaar kunnen ontmoeten als vreemden, en waar zij ondersteund

worden *om* elkaar ‘van aangezicht tot aangezicht’ (Levinas) te zien en te horen. Een (neo)liberale invulling van de democratie laat dat alles aan de mensen, dat wil zeggen aan de markt van de samenleving over; deze zal zichzelf wel ‘reguleren’. Dat is mijns inziens een gevaarlijke illusie. Met de inrichting van een nieuw AZC in een oud schoolgebouw, hoe belangrijk de spreidingswet ook is, mag het niet afgelopen zijn: daar begint het pas. Hoe kan de omringende wijk betrokken raken op het nieuwe en vreemde? Hoe de gemeenschap die van niemand is – ook niet van hen die al decennia in de wijk wonen – een kans te geven? Dialoogruides, buurtcentra, kerken, om enkele voorbeelden te noemen, hebben hier een cruciale rol; de ‘terugtrekkende overheid’ heeft ze veelal wegbezuinigd sinds mijn ‘zomer van 1980’, of haalt er haar schouders over op.



Een belangrijk onderzoek naar de mogelijkheden, vaak door mensen zelf in het leven geroepen, tot deze democratische ‘ruimtes’ ligt aan de basis van het rapport *Zin in de samenleving. Nieuwe plekken van betekenis, verzet en perspectief* (2024); ik verwijs ernaar op p. 115 van mijn boek. Het Repaircafé de Bieb, aan het Utrechtse Neudeplein, is volgens de auteurs een voorbeeld van zo’n plek. Mensen die elkaar volstrekt niet kennen, komen daar samen om hun spullen te repareren; en ja, ook de dingen

hebben dus een plek in deze democratische ruimtes! Ze hebben ‘recht op reparatie’...

### *Vrijzinnig-religieuze vragen?*

De ondertitel van dit college: ‘Vrijzinnig-religieuze vragen aan een (neo)liberale wereld’, dekt de lading goed, want ik heb een reeks van pittige vragen geformuleerd aan die (neo)liberale wereld – aan haar mens- en wereldbeeld, aan haar tijdsopvatting. Maar waarom zijn het ook *vrijzinnig-religieuze* vragen? Op dit punt is de ondertitel eerder een aankondiging van verder onderzoek, want ik laat die vraag hier bewust open. Mijn werk bestond in de afgelopen tien jaar vooral in theoretische verdieping: het vrijzinnig-religieuze en humanistische gedachtegoed kritisch doordenken en verder brengen. Hoe degenen die dat gedachtegoed belichamen het kunnen herformuleren in een sociaal-politieke interventie: daar had ik allerlei ideeën over, maar het is toch vooral iets voor mijn opvolger en het team dat hij gaat bouwen. Timothy Stacey spreekt over een ‘religie van de straat’, een verzet tegen oppervlakkig liberalisme, en een *politics of faith...* U begrijpt, als u mij dit uur goed beluisterd hebt, dat mij dat als muziek in de oren klinkt! Eigenlijk zou ik het hierbij moeten laten, maar tja, ik kan het niet laten, toch enkele woorden tot slot, niet meer dan ideeën en perspectieven.

De tussenweg die de tot het ‘nu’ beperkte tijd openbreekt naar een andere vorm van gemeenschap is wellicht altijd ook een religieuze weg. Niet die van een geloof in het bestaan van een God die over de mens heerst, niet die van een houvast aan in steen gebeitelde waarheden, maar een ‘vrije’ weg waarop wordt gezocht naar een nieuwe ‘zin’ van religiositeit in de ‘seculiere tijd’, zoals dat door Taylor is doordacht. De gemeenschap die van niemand is, bevindt zich op het snijvlak van immanentie en transcendentie. Zij gaat helemaal over de mensen (immanentie), en over hoe zij kunnen samenleven in een nieuw type onzekere solidariteit, maar tegelijkertijd wijst zij weg van zichzelf, in de richting van wat de mensen *in* de immanente wereld *transcendeert*: wat ongreepbaar, onkenbaar en ‘onbeschikbaar’ is, zoals Rosa het noemt. In veel religieuze tradities krijgt de verwijzing naar, deze ‘hint’ in de richting van het onbevattelijke de naam ‘God’.



Religie die over mensen gaat: dat spreekt voor mij uit het lied 'O Radiant Dawn' dat klonk aan het begin van deze ceremonie. U dacht toen misschien: ben ik verdorie in een kerkdienst beland? Komt daar de dominee binnen met zijn ouderlingen en diakenen? Niets van dat al. Wees gerust, dit is gewoon een academisch, seculier afscheidscollege...

— O Radiant Dawn

*Antiphon voor 21 December, 'O Oriens'*


O Radiant Dawn, Splendour of eternal Light,  
Sun of Justice:  
Come...  
Shine on those who dwell in darkness  
and the shadow of death

Isaiah had prophesied: 'The people who walked in  
darkness have seen the great light. Upon those who  
dwelt in the land of gloom a light has shone'

[Da capo]

Amen

➤ James McMillan, 2007  
➤ Ensemble Apollo V



En 'O Radiant Dawn' gaat over ónze wereld, met haar dilemma's, tragiek en hoop. Het werd in ónze tijd geschreven door de Schotse componist en activist James MacMillan, geheel in Renaissance-stijl en op de tekst van een oeroud christelijk onderdeel van de liturgie, het 'O Oriens', een antiphon, dat betekent: een antwoord van de gewone mensen op de woorden van de priester. Alleen de vele dissonanten, de onmogelijke modulaties en de vreemde unisono's waarin de gezongen zinnen steeds eindigen, verklappen dat het hier om moderne muziek gaat. De tekst van deze oude sacrale woorden is heel politiek en daarmee heel actueel: ze spreken over rechtvaardigheid en over de strijd van het volk tegen onderdrukking. En ze evoceren op een zeer intense manier de hoop op wat komen kan: 'Come, come' wordt aanzwellend zes keer gezongen. Het *à-venir* van Derrida, maar dan in oeroude religieuze formuleringen, tot

spreken gebracht in de 21<sup>ste</sup> eeuw, tegen het regiem van het heden in. ‘The time is out joint’.

Hier ligt volgens mij de uitdaging en misschien wel de taak voor iedereen die in deze tijd vrijzinnig denkt en leeft, tussen religiositeit en humanisme, tussen transcendentie en immanentie. Het is de uitdaging om de democratie, dat kwetsbare experiment van de late moderniteit, met haar kern te confronteren. Het is een kern die ze door haar dominante (neo)liberale invulling en door de reactie daarop: haar populistische ondermijning, steeds maar niet serieus neemt. Welke kern? Dat ze ons als mensen die elkaar in haar ‘ruimte’ ontmoeten, overstijgt, precies omdat ze van niemand is. Ze is een ‘lege plaats’, zoals de politiek filosoof Claude Lefort stelt, met wie ik in hoofdstuk III van mijn boek uitgebreid in dialoog ga. Een lege plaats, en precies daardoor een gastvrije plaats.

Vorbij de waan van het ‘nu’: dat kunnen we lezen in het begrip van tijd dat de dichter Paul Celan benoemt door – bijzondere tautologie – voor de tijd tijd te vragen... ‘Het is tijd dat het tijd wordt.’ Het is tijd voor ‘onrust’.

Omstrengeld staan we in het raam, op de straat kijkt men toe:  
het is tijd voor besef!

Het is tijd dat de steen zo goed is te bloeien,  
dat het hart van de onrust gaat kloppen.

Het is tijd dat het tijd wordt.

Het is tijd.

Is dat wat ons rest van religie? Is dat vrijzinnige religiositeit? Dat we ons openstellen voor de tijd? Dat wil zeggen, voor de komende democratie, opdat we opnieuw samen zijn? Zoals gezegd, die vraag moet in toekomstig onderzoek verder uitgewerkt worden. In het kader van de bijzondere leerstoel ‘Vrijzinnige religiositeit en humanisme’ heb ik daartoe met mijn mede-onderzoekers de eerste bouwstenen aangeleverd. In de komende termijn waarin de leerstoel wordt gecontinueerd, zullen er hopelijk vele bouwstenen volgen.

## V. Dankwoord

Aan het slot van het voorwoord in mijn boek heb ik een uitvoerig schriftelijk dankwoord opgenomen. Nu ga ik dat niet mondeling, live, overdoen. Het wordt een korte, spontane dankzegging in plaats van de bezonnenheid van het geschreven woord. En ik ga ook namen noemen die niet in dat voorwoord staan...

UvH, wat zou ik zijn zonder jou? Je was en blijft een ongelofelijk inspirerende werkplek, vol vrijheid: dank aan jullie, collega's, onderzoekers, studenten, dank aan jullie, rectoren die mij professioneel maar ook in vriendschap gesteund hebben, toen en nu: Harry Kunneman, Hans Alma, Gerty Lensvelt-Mulders en nu jij, Joke van Saane! Drie collega's wil ik apart noemen: Abdelilah Ljamai en Ruud Kaulingfreks: de vele colleges die ik met jullie gaf zal ik nooit vergeten; en iemand met wie ik op een bijzondere wijze betrokken was door de jaren heen: Caroline Suransky; je kunt hier nu niet aanwezig zijn door ziekte, maar weet dat je in mijn hart bent! [tweede persoon...]

Enkele van mijn eerdere werkplekken noem ik uit dank, ze hebben veel voor me betekend: de Katholieke Universiteit Utrecht, als promotie-onderzoeker en universitair docent, de Theologische Universiteit Kampen, als postdoc, Uitgeverij Boom in Amsterdam, 15 jaar fondsredacteur filosofie, het Heyendaal Instituut voor interdisciplinaire religiestudies aan de Nijmeegse universiteit, zeven jaar als gastonderzoeker, en de Faculteit Religiewetenschap aan de VU, waar ik het programma 'Metamorfoses van het christendom' mocht opbouwen, samen met Willie van der Merwe.

Bestuurders van de Stichting Stimulering Vrijzinnig Gedachtegoed, de SSVG, en van de sponsor, Seniorenhuisvesting Zuid-Veluwe, heel veel dank voor jullie initiatief tot deze leerstoel en voor de permanente betrokkenheid! Ik eer jullie uitvoeriger in het voorwoord... Zoals ook:

De denktank rond mijn leerstoel, die tien jaar met me mee heeft geploeterd in dit prachtige avontuur. Een pluim voor jullie, Jos Somsen, Froukje Pitstra, Willem van der Meiden, Theo de Wit!

Mijn curatoren, dank voor de goede zorg en steun: Wim Drees, Arjan Braam, Miekje Hoffscholte-Spoelder, Carlo Leget.

Geestelijk verzorgers, vrijzinnigen en humanisten in ons land, wat heb ik veel geleerd van jullie praktijk en van onze gezamenlijke projecten! En jullie, vrijzinnig-religieuze en religieus-humanistische geloofsgemeenschappen, bedankt: jullie hebben het werk van de SSVG gedragen: Vrijzinnigen Nederland, Doopsgezinden, Apostolen en Remonstranten.

Buiten de UvH en buiten Nederland: het internationale netwerk van mede-onderzoekers, met wie ik samenwerkte en nog steeds samenwerk, samen schreef, samen dacht: van Jean-Luc Nancy in Straatsburg, Richard Kearney in Boston, Peter Sloterdijk in Karlsruhe, Martin Crowley in Cambridge, Nabil Echchaibi in Boulder, Louise Du Toit en Schalk Gerber in Stellenbosch, Kurt Appel in Wenen, naar Andrew Hass in Glasgow en Mattias Martinson in Uppsala, met welke beide laatsten ik tien jaar aan een studie over muziek en religie werkte... en zo veel anderen. Thank you so much, with all my heart!

En dan de promovendi die ik mocht en mag begeleiden: wat een intens, bijzonder en soms lastig samenspel is dat toch, tussen een promotor en jullie die aan het promoveren waren of zijn. Jullie namen mogen hier klinken als een klok! Joost De Bloois, Konstantina Georgelou, Femke Kaulingfreks, Mieke Moor, Beate Giebner, Armin Himmelrath, Amalia Deekman, Annemijn van der Schaar, Bart Leenman, Johanneke Klaassens en Bram van Boxtel.

En dan natuurlijk mijn eigen promotoren van ooit, 35 jaar geleden: Theo Zweerman, erudiet leermeester, en mijn geestelijk vader en vriend voor het leven: Henk Manschot. En dank aan al degenen met wie ik in de afgelopen decennia op een uitzonderlijke manier heb samengewerkt, vaak uitlopend in mooie vriendschappen: Marja van Nieuwkerk, Wouter van Gils, Annelies Schulte Nordholt, Bart Philipsen, Renée van Riessen, Aukje van Rooden, Gerrit Neven, Henk Oosterling, Marcel Poorthuis, Marc De Kesel, Birgit Kaiser, Phil Leonard, Merel Visse, Theo de Wit.

Verder een diepe dank voor: mijn maatjes aan de Internationale School voor Wijsbegeerte (de ISVW), Jan Flaming en Dirk De Schutter; mijn maatjes uit de wereld van de beeldende kunst, Harry Haarsma en Robert Zandvliet; de uitgevers van mijn Nederlandstalige boeken, Boom, en nu ISVW-uitgevers die *Tussen markt en volk* voor hun rekening namen:

Florian Jacobs en Peter Huijzer, dank; en terug naar de UvH, de twee toppers die mijn opvolgers zijn, wat een eer voor mij, wat een belofte voor ons werk: Timothy Stacey en Daan Oostveen.

En dan naar de intieme sfeer: ik noem jullie alleen, dat is genoeg, dat zegt alles... Mijn ouders Wietze en Maria, mijn schoonmoeder Martha, mijn broer Chris, die niet meer onder ons zijn; mijn lieve broer Evert-Jan; en dan die drie zo dierbare levenspartners, wat zijn we verknocht aan elkaar in alles: jij, mijn lieve Heleen, en jullie, onze lieve jongens Schalk en Herre.

Dierbare aanwezigen, ik zal als emeritus nog op vele manieren betrokken blijven bij onze universiteit, met veel plezier; maar het voelt toch anders, vrijer, minder geregeld, meer inhoud. Ik kan het iedereen aanraden, met pensioen gaan, gewoon zo snel mogelijk doen! Tijd om je geest vrij te maken, en dat gaan we zo horen uit de mond van een van de beste, meest eigenzinnige jazz-singers van dit moment: Jazzmeia Horn met haar song 'Free your Mind'!

Graag geef ik het woord terug aan u, mevrouw de rector. Ik heb gezegd.