

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/30153>

Please be advised that this information was generated on 2019-11-15 and may be subject to change.

Spookrijders

Een reflectie over de onschuld van desorganisatie

Rede (in verkorte vorm) uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de Filosofie in verband met de Bedrijfswetenschappen aan de Faculteit der Bedrijfswetenschappen vanwege de Stichting Nijmeegs Universitair Fonds aan de Katholieke Universiteit Nijmegen op 13 februari 2003

Leerstoel: Filosofie in verband met de bedrijfswetenschappen vanwege SNUF
Faculteit: Faculteit der Bedrijfswetenschappen
13 februari 2003

...
de weg die stil is als een blinde
de weg die wild zich beweegt
als rad van avontuur
de verwerkte weg
de weg waaraan gewerkt wordt
er gaat niets recht af op
de helder kloppende ruimte

het paard draaft zijn manen vochtig
de vogel vliegt zijn vleugels vol
de mens sterft dorstig

Lucebert

Mijnheer de rector magnificus,
zeer gewaardeerde toehoorders,

De weg heeft een buik

Wegen zijn gevaarlijk omdat ze altijd honger hebben. In *The Famished Road*, een boek van de Nigeriaanse auteur Ben Okri, waarschuwt een moeder haar zoon:

“De weg verslindt mensen en ’s nacht kun je ze soms om hulp horen roepen; ze smeken om uit het binnenste van zijn buik te worden verlost.” (1)

Je zou dus kunnen zeggen dat wegen buiken hebben. In die buiken past van alles. Okri beschrijft hoe niet alleen planten en bomen, maar ook beesten en mensen door de weg worden opgeslokt. Hoewel de mensen in het dorp, waar moeder en zoon wonen, regelmatig offers brengen om het monster wat milder te stemmen, blijft de weg een bron van gevaar. Politici begrijpen de angst van de mensen niet. In de aanloop naar verkiezingen gaan ze de dorpen in en roepen ze door hun megafoons dat ze ‘De Weg’ komen brengen en dat daarmee ook een einde aan de armoede en de honger komt. Maar de mensen zijn hun vertrouwen in politici al lang kwijt. Ooit wisten ze precies de weg in de wouden waar ze leefden. Nu die wouden plaatsmaken voor een wegennet is niet alleen een belangrijke bron van voedsel verdwenen, maar weten ze ook niet langer meer hun weg te vinden. Het kenbare universum, sterker nog, alles wat hen bindt, wordt ze afgenomen. Ik citeer nogmaals uit Okri’s roman:

“Alle wegen vermenigvuldigden, reproduceerden en splitsten zichzelf; zij draaiden zich in zichzelf, als slangen die zich, met hun staart in de bek, opvouwen tot labyrinten. Van alles was de weg de ergste hallucinatie: ze leidde je naar huis en dan weer er ver vandaan; ze was voorzien van teveel tekens en gaf toch te weinig richting.” (2)

Voor de figuren in Okri’s roman leidt de weg niet door een labyrint, maar is de weg identiek aan het labyrint. Wat moet je doen in zulke omstandigheden? Een andere Nigeriaanse schrijver, de Nobelprijswinnaar Wole Soyinka, laat er geen misverstand over bestaan:

“Adem als de weg. Word de weg. Rol jezelf op in je dromen, ga in je verraad en je bedrog zo vlak mogelijk liggen en op het moment dat een stap vol goede moed gedaan wordt, richt dan je hoofd omhoog en breng een slag toe aan het zelfvertrouwen van de reiziger, verslindt hem met huid en haar of breek hem tegen de aarde.” (3)

De taal, die beide Afrikaanse auteurs spreken wanneer het over wegen gaat, lijkt voor de Westerse mens, die doordrongen is van het belang dat deze wegen hebben voor zijn mobiliteit en dus voor zijn welvaart, op het eerste gezicht surrealistisch. Niettemin is er ook in de wetenschappelijke literatuur vaak op gewezen hoe destructief de aanleg van wegen kan zijn in de Derde Wereld. Wie in het kader van ontwikkelingshulp wegen geeft aan mensen die niet de middelen hebben om die wegen te onderhouden of om gemotoriseerd vervoer aan te schaffen, veroorzaakt het soort nachtmerries waar Okri en Soyinka het over hebben. De

aanleg van wegen kan alleen slagen als zij deel uitmaakt van een veel breder pakket aan maatregelen, maar succesverhalen komen tot op heden hartverscheurend weinig voor. (4) De weg biedt de meeste mensen in Afrika geen hoop op een betere toekomst. Ze is veel vaker een bedreiging voor zowel gemeenschapszin als bestaansmiddelen. Vandaar dat er overal veel verzet is tegen wegeaanleg.

Spookrijders

Ik ben geïnteresseerd in deze verhalen, omdat veel van wat ons, bedrijfskundigen en organisatietheoretici, bezighoudt onlosmakelijk samenhangt met wegen. Om dat uit te leggen wil ik, u raadt het al, een kleine omweg maken. In deze rede zullen nog vele andere omwegen volgen.

Van de filosoof Ruud Kaulingfreks leerde ik dat de organisatie een helder idee is dat op weg is naar de werkelijkheid. Voor concrete organisaties betekent dit helemaal niets anders dan dat ze de werkelijkheid zoveel mogelijk proberen af te stemmen op dit idee. Natuurlijk lukt volledige afstemming nooit, al was het alleen al omdat er in organisaties allerlei mensen zijn die zich opstellen tussen idee en werkelijkheid. Die mensen kunnen niet anders. Op basis van een gevoel van tekort streven zij, als de moed hen tenminste niet in de schoenen is gezonken, naar idealen. Hun handelingen zijn wat dat betreft doortrokken van een diep verlangen. Organisaties daarentegen kennen geen verlangen en vertrekken vanuit het ideaal. Zij zijn daarom in hun diepste wezen lui:

“De gedroomde werkelijkheid wordt niet bevochten en bestaat al van meet af aan.
De werkelijkheid dient eraan te worden aangepast.” (5)

Het richtingsverschil tussen mensen die naar een idee bewegen *en* organisaties die vanuit een idee bewegen, verklaart waarom mensen altijd het centrale probleem zijn in organisaties. In het boek *De hygiënemachine* hebben Kaulingfreks en ik laten zien dat het idee van waaruit organisaties vertrekken als ‘hosofobisch’ kan worden gekarakteriseerd. Dat was een geleerde manier om te zeggen dat organisaties gebukt gaan onder smetvrees. De emoties en gevoelens die het menselijke bestaan kenmerken, behoren tot de meest gevreesde smetten. Men kan hier ook denken aan de wereld zelf met al haar onoverzichtelijkheid, turbulentie en chaos. Ook zo’n wereld is niet iets wat je zonder angst en beven tegemoet kunt treden. Daarom concludeerden wij dat in organisaties orde niet bevochten wordt ten koste van chaos, maar dat die orde vooraf lijkt te gaan aan chaos. Dat is de onvervreembare ‘hosofobische’ kern van het idee ‘organisatie’.

Maar daarmee hebben we de dynamiek die van dit idee uitgaat nog niet grondig genoeg begrepen. Ik wil daarom voorstellen het idee van de organisatie niet alleen maar te begrijpen in termen van hosofobie, maar ook in termen van ‘hodologie’. Ook dit is een geleerde term. Letterlijk betekent zij de ‘leer van de weg’. Ik zal hier verder niet uitweiden over de complexiteit van dit woord. (6) Als ik evenwel beweer dat het idee van een organisatie een hodologisch idee is, dan wil ik slechts aangeven dat de notie van een weg een belangrijke rol speelt in die domeinen waar dit idee dominant aanwezig is, dat wil zeggen: in organisaties, in managementkringen, in bedrijfskundige kringen, enzovoorts. Om het eenvoudiger te zeggen: mensen die zich op theoretisch en praktisch niveau bezighouden met organisaties denken in termen van wegen, paden, methoden, reizen, enzovoorts. Niet alleen is er een wildgroei aan weg-metaforen (‘carriëpaden’, ‘strategische routes’, ‘path-dependencies’, enzovoorts), maar ook zijn er volop etymologische aanwijzingen. (7) Wie bijvoorbeeld een strateeg wil zijn, claimt letterlijk heerschappij over de weg. Het probleem op deze weg is echter dat mensen

vaak in andere richtingen gaan dan het idee voorschrijft. De mens is in de organisatie altijd een spookrijder.

Ik wil, tegen alle organisatorische rationaliteit in, het voor deze spookrijder opnemen. Ik houd nu eenmaal van mensen die af en toe de weg durven te verlaten. Maar belangrijker dan dat is het inzicht dat iedere filosofische kritiek op organisaties rekening moet houden met de mogelijkheid dat de weg zelf een valkuil is. Effectief wordt die kritiek alleen maar wanneer ze, in navolging van de hierboven geciteerde Afrikaanse auteurs, vraagtekens plaatst bij het onderscheid tussen ‘weg’ en ‘niet-weg’. Dat wil zeggen dat je moet laten zien dat wegen dwaalwegen kunnen worden, dat de weg door het labyrintische woud verraderlijker kan zijn dan het woud zelf, dat Roodkapje er misschien wel goed aan gedaan heeft niet op de weg naar haar oma’s huis te blijven maar het bos in te lopen. De wolf, die door dat woud loopt, zou wel eens veel onschuldiger kunnen zijn dan wij bevroeden. (8) De les die het beest – een wolf, een slang, een stier - ons leert, is dat wegen en niet-wegen altijd in een concurrentiestrijd met elkaar zijn verwickeld en dat je deze strijd vooral niet moet denken als een strijd tussen goed en kwaad.

Hetzelfde geldt voor organisatie en niet-organisatie. Ook hier is er steeds weer onrust. En ook hier doen we er goed aan ons verre te houden van iedere morele etikettering. De kern is dat er in organisaties nooit rust is, simpelweg omdat er altijd een verlangen naar het ongeorganiseerde is. De spookrijders, waar ik het over had, begrijpen heel goed dat alles wat echt belangrijk is in hun leven – liefde, vriendschap, geluk – doorgaans niet georganiseerd kan worden. Dat veroorzaakt bij hen niet zozeer een afkeer van het georganiseerde, maar een doorlopende onrust. Ze verwerpen de organisatie niet. Integendeel zelfs, die organisatie functioneert als een middel om allerlei dingen – van brood op de plank tot het verwezenlijken van ambities – mogelijk te maken. Meestal doen organisaties dat goed. Dwars tegen de heersende ontevredenheidscultus in moet gezegd worden dat de georganiseerde in het westen een doorslaand succes is. Dankzij organisaties vliegen we in een etmaal naar Nieuw-Zeeland, kunnen we luisteren naar de muziek die we mooi vinden en zijn we in staat om onze welvaart relatief evenwichtig te verdelen. Maar toch ... spookrijders vinden dit alles niet overtuigend genoeg. Het georganiseerde leven blijft hen vervullen met onbehagen.

Het monster

Onrust met wegen en onrust met organiseren – daar gaat het om. Voor die onrust heb je evenwel een speciale manier van kijken nodig. Je moet durven hallucineren, zegt Okri. Je moet met de weg versmelten, zegt Soyinka.

Er is in mijn ogen geen filosoof die het probleem van de andere blik beter doordacht heeft dan Gilles Deleuze. In zijn belangrijkste boek, *Différence et Répétition*, legt hij keer op keer uit dat de heldere beelden, die je van de werkelijkheid hebt, kunnen vervagen. Ga vanavond, als je thuiskomt, eens voor de spiegel staan. Kijk naar dat gezicht dat je op de voorgrond ziet en vraag je eens af wat er zou gebeuren als de achtergrond in die voorgrond zou dringen. Het zal moeilijk zijn om dat daadwerkelijk te laten gebeuren. Zoiets is geen kwestie van organiseren en plannen. Maar misschien ben je moe of misschien heb je een paar drankjes op. Zoiets verhoogt de kans op zo’n gebeurtenis. Misschien helpt het wanneer je van je ogen kleine spleetjes maakt. Misschien kun je ook, net als de schilder Francis Bacon, door een glas naar dat gezicht in de spiegel kijken. Het gaat er steeds weer om dat de hiërarchie of coherentie van het beeld dat je ziet – voorgrond versus achtergrond – vervaagt. Alleen zo opent het eindige beeld zich ten opzichte van de oneindigheid. Alleen zo kan de oneindigheid in het beeld binnendringen. Maar organiseren laat zich de intocht van het oneindige niet.

Waarom is die oneindigheid belangrijk? Omdat alleen in haar groot en klein, mens en dier, volwassene en kind en alle andere binaire paren die men zich maar voor kan stellen hun geordende en oppositionele karakter verliezen. Deleuze drukt het als volgt uit:

“Als de representatie in zichzelf het oneindige aantreft, dan verschijnt ze als orgische en niet meer als organische representatie: Ze ontdekt in zichzelf, achter de schijnbare rust of achter *de grenzen van het georganiseerde*, het tumult, de onrust en de passie. Zij herkent in zichzelf het monster.” (9)

Alles draait hier om de ‘grens’ als organisatieprincipe. Maar er zijn twee totaal verschillende opvattingen over de grens. In de gewone ‘organische’ representatie is de grens even onaantastbaar en ondoordringbaar als helder en onderscheiden. De grens is hier voor alles stilstand en stagnatie. Zij functioneert als de grote stabilisator in de wereld van Aristoteles en vooral ook in die van Descartes. Pas de grens maakt de dingen tot dingen. (10)

Deleuze brengt het idee van een ‘orgische’ representatie naar voren om een ander begrip van de grens mogelijk te maken. De grens is ook een plek, zo zegt hij, waar dingen samenkomen, waar achtergronden en voorgronden elkaar ontmoeten, waar onverwachte relaties ontstaan en waar mogelijkheden tot veranderingen denkbaar worden. De grens is hier niet stilstand en stagnatie, maar een overgangszone die het oneindige in het eindige laat binnendringen. Zo wordt de grens tussen kind en volwassene een overgangszone. Dat betekent niet alleen dat een kind volwassen wordt, maar voor al ook dat een volwassene kind wordt. Of de mens een beest. En, belangrijk voor onze context, de weg een niet-weg.

Dat grensverkeer heeft niet de bedoeling – en ik zal dat steeds blijven benadrukken - om grenzen weg te vagen en alles over te laten aan de onbepaaldheid. Bij de orgische representatie gaat het namelijk niet om een wellustig onderduiken in oneindige onbepaaldheid. Integendeel zelfs, de oneindigheid kan alleen maar zichtbaar worden als men begrijpt dat er ook een eindige bepaaldheid is. Het gaat er met andere woorden om dat je de oneindigheid *van* deze eindige bepaaldheid zichtbaar maakt en tot uitdrukking brengt.(11) Wat er kan gebeuren als je in de spiegel kijkt, heeft hier alles mee te maken: het gezicht verdwijnt niet, maar verliest haar determinatie en krijgt nieuwe dieptes en nieuwe onbepaaldheden. Wie de vervagende portretten van Francis Bacon bekijkt, weet dat deze gebeurtenissen nieuwe intensiteiten en ontroeringen met zich mee kunnen brengen. Het oneindige wordt in de orgische representatie dus niet tot uitdrukking gebracht ten koste van de eindige bepaaldheid. Ze brengt veeleer een nooit aflatende onrust tussen eindigheid en oneindigheid tot uitdrukking.

Die onrust is vreemd aan het idee van organisatie. Juist hier ligt de kern van organisatorische luiheid. Die luiheid heeft morele consequenties. Deleuze benadrukt dat ethiek alleen maar mogelijk is dankzij permanente onrust. Op diverse plaatsen in zijn werk verkondigt hij dat de ethische praktijk die hem voor ogen staat alleen maar een ethiek der nabijheid ofwel een ‘*éthique de voisinage*’ (12) kan zijn. Nabijheid ontstaat als je bereid bent grenzen minder absoluut te maken en te accepteren dat alles of iedereen in het universum heel dichtbij kan komen. De onrust, die aldus bepleit wordt, maakt duidelijk dat geen grens, beperking, afstand, organisatie of weg eeuwig duurt.

Het zou, het zij nog eens herhaald, een grote fout zijn om te denken dat dit een uitnodiging tot volledige anarchie is. Het gaat om onrust – en die onrust is er ook niet als iedere grens en iedere organisatie weggevaagd zijn. Wat dat betreft is er heel weinig verschil tussen de bureaucraat die gevangen in zijn hokje de dingen doet die hij moet doen en de mysticus die helemaal nergens gevangen zit: beide kenmerken zich door een gemoedsrust die iedere ethiek problematisch maakt. Het gaat er, kortom, niet om dat je tegen organisaties bent, maar dat je ze in perspectief plaatst en ze kunt begrijpen als intiem verbonden met het monster. De onrust

geldt de relatie tussen organisatie en disorganisatie en de ethische vraag bij uitstek is dan: hoeveel disorganisatie willen wij in een georganiseerde wereld toelaten?

Het geknaag

Een andere manier om die laatste vraag te formuleren is: hoeveel niet-weg wil je toestaan op de weg? Deze vraag impliceert een kritiek op mensen die onvoorwaardelijk geloven in de weg. De essentie van de kritiek is dat je hen voorhoudt dat ze de weg niet in perspectief kunnen plaatsen en dat ze dus het monster niet willen zien.

Meer dan vijfhonderd jaar geleden heeft bisschop Cusanus duidelijk gemaakt wat de implicaties zijn van die merkwaardige uitdrukking ‘in perspectief plaatsen’.(13) Wie als lid van een bepaalde gemeenschap begint met het ter discussie stellen van opvattingen en zienswijzen die tot voor kort algemeen aanvaard waren, verheft zich, onwillekeurig of niet, boven die gemeenschap. En dat wordt de nieuwlichter over het algemeen niet in dank afgenomen. Hem of haar treft het verwijt van hybris en liefdeloosheid. Uiteindelijk impliceert het nieuwe perspectief dat ingenomen wordt, hoe goed bedoeld ook, niets anders dan dat het oude perspectief beperkt en ondeugdelijk is. Dat weten de mensen die achterblijven maar al te goed. Zij verwijten de nieuwkomers dat ze geen liefde meer kunnen opbrengen voor het oude en vertrouwde.

Deze overwegingen werpen een bijzonder licht op de status van kritiek en zelfkritiek. De criticus lijkt bereid te zijn om alles wat normaal is en ons een solide basis in de wereld geeft overboord te gooien. Voor de achterblijvers verliest de wereld hierdoor haar vertrouwde karakter en wordt alles een onbeheersbaar labirint. In plaats van kritiek te leveren, zo stellen zij, is het verstandiger om netjes binnen de grenzen van het geaccepteerde mee te lopen. Daar kun je natuurlijk wel gewetensproblemen mee krijgen. Maar Kafka heeft ons al uitgelegd wat de ultieme quasi-ethiek van het conformisme impliceert: knagen aan het geweten is veel minder erg dan knagen aan de benen.(14)

Daarom blijven de meeste mensen bij voorkeur in het juiste spoor. Bij sommigen dringt weliswaar het besef door dat het niet helemaal zeker is of dat spoor wel ergens toe leidt, maar alles is beter dan de weg te verraden die men samen volgt. Het probleem is evenwel dat die weg knaagt, want hij heeft altijd maar weer grote honger. Dat moet ons, net als Okri en Soyinka, te denken geven. En daarmee open je de poort voor kritiek. Het wezen van alle kritiek is in zekere zin anti-hodologisch: er worden vragen en eisen gesteld aan degenen die op het rechte pad blijven, kortom, aan de modale weggebruiker.(15) De criticus verhoudt zich ten opzichte van de juiste weg precies zoals een medewerker zich verhoudt ten opzichte van de organisatie: als een spookrijder.

Gestremde massa's

Hoe moeten we ons zo'n anti-hodologische kritiek voorstellen? Om deze vraag te beantwoorden, lijkt niets meer voor de hand te liggen dan te kijken naar het alledaagse, door files geplaagde wegverkeer. We moeten vooral niet vergeten dat files vormen van immobiliteit zijn die in belangrijke mate ontstaan door organisaties die alles juist in beweging willen zetten.

Een essentieel element van de file is, het zal u niet verbazen, de auto. Je kunt die auto hodologisch begrijpen als een transportmiddel dat de gebruiker verplaatst van punt A naar punt B. Natuurlijk zijn er tal van commentatoren die er ook op wijzen dat de auto secundaire

kenmerken heeft die, conform oeroude filosofische tradities, natuurlijk in het hoofd van de gebruiker zitten opgeslagen: de auto is dan een bron van vermaak, vreugde, geilheid en trots. In het onvolprezen ochtendblad Metro van 10 oktober 2002 meldt de Groningse neuropsycholoog en gerontoloog Wiebo Brouwer dat de auto een probaat middel is tegen de ziekten en depressies die met de ouderdom komen. Men kan met de auto vele kanten op: van afrodisiacum tot antidepressivum.

Autofabrikanten hebben natuurlijk al veel langer dan vandaag begrepen dat juist die secundaire kenmerken ertoe doen. Een beetje designer gaat tegenwoordig uit van de veronderstelling dat het product een achterhaald concept is, zeker wanneer je het vanuit een marketingperspectief bekijkt. Het anti-hodologische perspectief heeft dus her en der reeds een stevige basis. Men begrijpt doorgaans heel goed dat ook de file meer is dan alleen maar het resultaat van een systeemdefect en dat ze bij de automobilist veel meer effecten heeft dan alleen maar een depressie. De file kan juist daarom leiden tot nieuwe vormen van kwaliteitsbewustzijn.⁽¹⁶⁾ De Duitse filosoof Peter Sloterdijk heeft in dit verband op het verlichtende aspect van de file gewezen.⁽¹⁷⁾ Ergens in de eindeloze rij van blik, zo stelt hij, moeten wel diepe kritisch-filosofische inzichten over de wereld doordringen, want wie keer op keer vast komt te zitten en niet ooit eens tot de conclusie komt dat het zo toch eigenlijk niet verder kan, moet wel heel erg hardleers zijn.

Toch lijkt Sloterdijks hoop op verlichting in de duisternis van autobanen te optimistisch. Ongeveer een jaar geleden liet Tineke Netelenbos, onze toenmalige verkeersminister, op een conferentie in filestad Rotterdam zien hoe beroerd het nog steeds met de verlichtende effecten van de file gesteld is:

“Ik hoop dat ook over vier jaar de economie zo bloeit dat er nog steeds files zijn. En dat we nog steeds zullen praten over wat eraan moeten doen. Toegegeven, iets moet gedaan worden: het zou mogelijk moeten zijn om een file te plannen. Men zou er niet nu eens dertig en dan weer vijfenveertig minuten in moeten staan.”⁽¹⁸⁾

Van enig licht in de geautomobiliseerde geest wil Netelenbos dus niets weten. Waar Sloterdijks anti-hodologie bestaat in de verwachting dat het verkeersinfarct ooit een positief effect zou kunnen krijgen, daar beperkt Netelenbos zich tot een cynische omkering van de hodologische treurnis: het systeemdefect moet niet bestreden maar vertroeteld. We zouden alleen het troeteldiertje wat meer moeten kunnen plannen.

Los van iedere filosofie of politiek, moet hier natuurlijk opgemerkt worden dat die geautomobiliseerde geest reeds lang in anti-hodologische sferen verkeert. Immers, de gemiddelde automobilist, het moet maar eens ronduit worden gezegd, heeft niet alleen de auto maar ook de file lief.⁽¹⁹⁾ Natuurlijk heeft dat te maken met de adaptieve aard van de soort: uit niets weten mensen meestal wel iets te maken. Dat geldt zeker voor files. Iedere anti-hodoloog wijst je erop dat de file een prettige plaats is om te zijn. We zijn er één massa en mensen houden, zoals Elias Canetti dat ooit uitdrukte, van de ‘dichtheid’ van de massa. Canetti wijst met name op de betekenis van geduld in gestremde massa’s:

“Van de individuen uit gezien, die een massa vormen, is de tijd van afwachting er een van verwondering; men legt de wapens en de stekels af waarmee men anders zo goed tegen elkaar is uitgerust; men raakt elkaar aan en voelt zich toch niet beklemd; klauwen zijn geen klauwen meer, men heeft geen vrees voor elkaar. (...) De gestremde massa is nog niet geheel zeker van haar eenheid en houdt zich daarom zo lang mogelijk stil.”⁽²⁰⁾

In de file is dat eenheidsgevoel nog onzekerder omdat er blik om de lichamen zit. Geen wonder dus dat het geduld aldaar schier eindeloos is.(21) Juist door dat geduld kunnen in de filemassa's, paradoxaal genoeg, vormen van individualiteit ontstaan: oogcontacten met de andere automobilist, muziek die uit opengezette ramen komt, de onverwachte mogelijkheid van een gesprek – deze en andere opties geven het anonieme blik een efemere mensvriendelijkheid die verdwijnt zodra alles weer in beweging gezet wordt en men zich weer bewust wordt van de werkelijke prioriteiten.

De ware aantrekkelijkheid van de file bestaat er echter in dat het een van de weinige plaatsen is waar de mens nog een zeker recht op luiheid kan laten gelden. Iemand die in de file zit, is niet langer in staat zich uit te sloven op het werk. Bovendien: wie te laat komt, heeft tegenwoordig altijd een smoes. Pas als we de traagheid en de dichtheid weten te koppelen aan de luiheid, pas dan begrijpen we dat Netelenbos' visie over de planbaarheid van de file even hopeloos als dwaas is, want wat files nu juist zo aantrekkelijk maakt, is dat ze tot luiheid en niet tot geplande activiteit uitnodigen. De file, dames en heren, is de laatste kans op een avontuurtje in een door en door georganiseerde wereld.(22) Beter dan het avonturenpark biedt de file weggebruikers – topmanagers, middenmanagers, non-managers – een ultieme mogelijkheid om te begrijpen wat de charme van desorganisatie kan zijn.

De weg naar Athene

Dergelijke anti-hodologische analyses laten zien hoe de weg, als symbool van mobiliteit en vooruitgang, zelf een labyrint kan worden. Zonder het vervagen van het onderscheid tussen weg en niet-weg zou er niets betekenisvols over eerstgenoemde te melden zijn. Hetzelfde geldt voor organisatie en disorganisatie: in een perfecte organisatie zijn geen *stories*. Het georganiseerde modernisme, dat als meest kenmerkende element een blind vertrouwen in mobilisering en in wegen heeft, verschijnt dus altijd als een antinarratief.(23)

Het is de bedoeling van iedere anti-hodologie verhalen te brengen in een wereld die allergisch is voor verhalen. Verschillende technieken staan ter beschikking. Sterker nog, er is een hele geschiedenis van anti-hodologische verhalen te schrijven. Misschien begint zo'n beknopte historie met Zeno, ook al zullen we straks zien dat er nog veel betere, meer mythische kandidaten zijn en ook al moet je vaststellen dat een geschiedenis vanwege haar overdreven hodologische connotaties misschien minder adequaat is dan een cartografie. Je zou immers ook kunnen nadenken over hoe je lijnen kunt leggen tussen Odysseus en Jack Kerouac, de filerijder en Ben Okri, Julio Cortázar en Peter Sloterdijk, Bonaventura en de individuele manager, Roodkapje en Tao – en, alsof dat nog niet genoeg is, tussen al deze spookrijders enerzijds en verstokte hodologen als Aristoteles, René Descartes, Tineke Netelenbos en Herman Heinsbroek anderzijds. Het is veel werk, teveel voor een oratie, maar het is vreugdevol werk.(24)

Hoe zat het ook alweer met Zeno? De grootste ambitie van deze oude Griekse filosoof bestond erin de weg te ontkennen.(25) Het argument is bekend. Je kunt volgens Zeno niet van Elea naar Athene gaan, omdat de afstand tussen beide steden oneindig gedeeld kan worden en jij slechts een eindige natuur bent. Zeno kwam dus tot de conclusie dat iedere beweging onmogelijk moest zijn, omdat alles vastloopt in een oneindige massa van steeds kleiner wordende afstandspunten. Rondom Elea, die antieke filestad, wemelt het dus van gestremde massa's. Geen mens, zo lijkt het, kan er weg, want niets, helemaal niets beweegt.(26)

Het probleem met deze opvatting is dat Zeno weigert wat oneindigheid in de eindigheid toe te laten. Tussen beide sferen wordt een ondoordringbare grens getrokken. Je zou kunnen zeggen dat de filosoof hier het slachtoffer is van zijn scherpe verstand. In zekere zin is Zeno's anti-hodologie namelijk uiterst rationeel. Hoe is zoiets mogelijk? Een oorzaak is wellicht dat in

Zeno's tijd de weg en het verstand nog geen vanzelfsprekende begripssparen waren. Het verstand kon destijds de weg en dus iedere beweging nog met het grootste gemak wegredeneren. Nu is verstand, dat heeft Peter Sloterdijk ons duidelijk gemaakt, altijd *Mobilmachung* en als zodanig kan het nooit meer om de weg heen. Het heeft in de loop der jaren technieken ontdekt waarmee de eleatische paradox ontrafeld kan worden. Wiskundigen ontdekten bijvoorbeeld dat er tussen 1 en 2 een oneindigheid aan deelbare werelden kan binnendringen. Tegen zoveel verstand kan de filosoof natuurlijk niet op. Hij moet het, zoals we hebben gezien, doen met 'orgische' manieren van kijken. Hoewel zoiets nauwelijks met techniek te maken heeft, is de verleiding natuurlijk onweerstaanbaar om iets van het 'orgische' in de wiskunde te plaatsen.(27) In de wiskunde en de filosofie lijkt het doel immers hetzelfde: eindigheid en oneindigheid bij elkaar brengen. Alleen zo wordt beweging langs wegen, maar ook buiten wegen mogelijk. Alleen zo begrijp je dat de weg zelf een labyrint, een verhaal op zich, kan worden.

Een gift

Maar wat is een labyrint eigenlijk? En wat heeft dit labyrint te maken met organisatie en management?

Alles. We vinden dat we een weg nodig hebben om door een labyrintische wereld te gaan. We moeten ons wapenen tegen de monsters, de wolven en stieren die zich in dat labyrint schuilhouden. Onze wapens zijn wegebouw en organisatie. Maar we bouwen zoveel wegen en we organiseren zo intensief dat we misschien alleen maar nieuwe labyrinten creëren. Steeds maar weer. Steeds maar weer is er die organisatiehonger.

Van alle filosofen was Descartes misschien wel de hongerigste. Liggend op zijn bed en kijkend naar een vlieg die cirkelde door zijn kamer, komt hij op de gedachte hoe mooi het zou zijn als de wereld eens niet uit eindeloze curven en wendingen zou bestaan. Verder reflecterend concludeert hij dat het mogelijk moet zijn zo'n vlieg met behulp van drie cijfers te vangen in een driedimensionaal coördinatenstelsel. Daar moet wel een prijs voor betaald worden. Zo moet je bijvoorbeeld afstand doen van je zintuigen als je op zoek gaat naar de waarheid. Descartes, een zeer zinnelijke meneer met een acuut instinct voor drank en vrouwen, heeft zijn hele leven getwijfeld of hij zo'n prijs wilde betalen. Zoiets pleit natuurlijk voor hem. Maar het heeft hem niet belet uiteindelijk te kiezen voor de helderheid van het geestesoog. In zijn *Regulae ad directionum ingenii*, dat hij nooit helemaal voltooid heeft, gaat hij het uitvoerigst in op zijn beroemde methode. Bij de vijfde regel staat het volgende te lezen:

“De hele methode bestaat geheel uit het ordenen en arrangeren van de objecten waarop wij ons geestesoog moeten richten als wij een bepaalde waarheid willen ontdekken. We zullen deze methode nauwkeurig volgen als we gecompliceerde en obscure proposities stap voor stap terugbrengen tot eenvoudigere proposities om van daaruit, te beginnen met een intuïtie van de eenvoudigste van allemaal, te proberen door middel van dezelfde stappen kennis te krijgen van alle overige. (...) Deze ene Regel betreft de wezenlijkste punten in het gehele menselijke ondernemen. Iedereen die naar kennis omtrent de dingen speurt moet deze regel net zo nauwgezet volgen als de draad van Theseus wanneer hij het Labyrint binnen zou gaan.” (28)

Met helder kijken en met een draadje in de hand kom je door het land. Theseus kreeg, zoals bekend, die draad van Ariadne, de beschermvrouwe van alle weggebruikers. Het idee van een gift was voor Descartes belangrijk.(29) Hij wilde niet beschuldigd worden van overmoed. Hij

wilde niet lijken op Daedalus en diens zoon Ikarus, die geheel op eigen kracht middelen probeerden te vinden om het labyrintische eiland Kreta te ontvluchten. Net als Theseus vertrouwt Descartes niet helemaal op eigen kracht. Hij heeft altijd volgehouden dat hij de kennis die nodig is om uit het labyrint te komen op passieve wijze heeft ontvangen. De wiskundige methode waar hij het over heeft, is dus een soort cadeautje dat wij intuïtief kunnen bevatten omdat de kiem van objectieve en perspectiefvrije kennis reeds in ons zit. Ook Descartes had dus zijn Ariadne en als de tekenen niet bedriegen was dat de heilige maagd Maria.

Maar de vraag is: waar was Descartes bang voor? Waarom had hij al die vrouwen nodig? Waarom kon hij niet voldoende vertrouwen in zichzelf opbrengen?

Labyrinten

Het antwoord op al deze vragen is dat hij niet opgewassen was tegen het labyrint.

Nu moeten we dit labyrint niet denken als een doolhof dat je als attractie kunt aantreffen in kindertijdschriften en pretparken. Bij een doolhof is de weg naar binnen in het begin misschien wat onzeker maar doorgaans wordt ze al snel goed begrepen. De weg naar buiten is zelfs altijd makkelijk. Dat was in het Kretenzer labyrint wel anders. Theseus kan er van meepraten. Zonder Ariadne zou hij de uitweg nooit gevonden hebben. Van de doolhoven in pretparken kun je hooguit zeggen dat ze bepaalde labyrintische motieven gebruiken. Die motieven treft men echter niet alleen in pretparken aan. Ook in de kunst treft men allerlei verwijzingen naar het labyrint aan. Meestal werd dat gedaan om uitdrukking te geven aan het gevoel dat het leven weliswaar moeilijk, onzeker en onheilspellend is, maar toch ook niet zonder hoop.

In bijvoorbeeld de laatmiddeleeuwse schilderkunst werden labyrinten bij voorkeur gesitueerd op de hellingen van de berg. Wie het labyrint introk, klom dus ook omhoog. Bovenop de berg stond dan vaak een tempel die wijsheid en deugdzaamheid symboliseerde. Dergelijke voortreffelijke eigenschappen waren vanzelfsprekend niet in het labyrint te vinden. Maar dat labyrint had wel de belangrijke taak om te laten zien dat men voortreffelijkheid niet voor niets krijgt. De boodschap was dat wie de top wil bereiken onvermijdelijk te maken krijgt met tal van ondoorgrondelijke gevaren die schuilgaan in eindeloze wendingen van paden die onder, naast en boven je liggen. Sommigen halen de top, maar de meeste blijven gedesoriënteerd achter in de wirwar van paden.

Dergelijke kunsthistorische beschouwingen maken duidelijk dat het labyrint in ieder geval geen plaats is waar strakke carrièrepaden en andere managementmethodologieën voorhanden zijn. Niettemin laat het door mij gegeven voorbeeld ook zien dat labyrinten een machtsinstrument zijn. Wie de weg immers niet weet te vinden, weet de macht ook niet te vinden. De vermaarde dooltochten van Josef K. door de bureaucratische kathedraal van Kafka illustreren dat complexiteit de machtigen vaak een zekere immuniteit biedt tegen de aanhoudende klachten van de minder machtigen.

Verschillende labyrintische thema's spelen hierbij een rol. Allereerst kun je je natuurlijk afvragen of iemand in een labyrintische wereld nog wel machtig kan zijn. Wie op de top van de berg veilig in de tempel zit, is misschien wel veilig maar heeft waarschijnlijk weinig invloed op de gebeurtenissen in het labyrint beneden. Zo is er in de kathedraal helemaal niemand die enige invloed heeft op wat er met K. gebeurt. Dat maakt de duistere machten, die K. in hun greep hebben, alleen maar ongenaakbaarder. Uiteindelijk, vlak voor hij doodgestoken wordt, krijgt hij te horen dat de macht, dat wil zeggen de rechtbank, helemaal niets van hem wil. "Ze neemt je op, als je komt en laat je vrij, als je weggaat."

Maar K. heeft al lang te kennen gegeven dat hij niet weet hoe hij weg moet gaan. Op de expliciete uitnodiging te vertrekken, een uitnodiging die hij krijgt van een geestelijke, reageert hij als een ongelukkig kind:

“Maar ik kan in het donker alleen de weg niet vinden.”

Hierop geeft de geestelijke hem het volgende antwoord:

“Loop links naar de muur, dan verder langs de muur zonder er vandaan te gaan en je komt vanzelf bij een uitgang.”(30)

K. vindt dat evenwel zo simpel nog niet. Aan *een* uitgang heeft hij niets. Hij wil *de* uitgang. Daarmee wordt een neventhema duidelijk: het is vaak niet duidelijk welke in- of uitgang een labyrint heeft. Sterker nog, er is helemaal geen heldere grens tussen labyrint en niet-labyrint. In de pretparken van toeristen of in de lusthoven van de adel hebben doolhoven (*mazes*) altijd een duidelijke grens: je weet daarom ook op welke plaats je erbinnen stapt. In de labyrinten, waarover Kafka door zijn hele oeuvre heen speculeert, wordt niet gedaan aan *boundary spanning*.(31) Het gevolg is dat de eenzame reiziger vaak niet begrijpt dat hij in een labyrintische val terecht is gekomen. In het begin hoopt K. nog dat hij in staat zal zijn zijn onschuld aan te tonen. Als lezer verbazen wij ons over de traagheid waarmee hij begrijpt hoe precair zijn situatie is. K. herinnert ons wat dat betreft aan Dante die er lang over doet voordat hij begrijpt hoe hopeloos de hel is die hij bezoekt. Het belangrijke verschil tussen Josef K. en Dante is natuurlijk dat de laatste in Vergilius een betrouwbare gids heeft gevonden. De vergelijking met de hel maak ik hier niet voor niets. Verhalen over labyrinten hebben altijd een relatie tot complexe vormen van zondebesef. Vanuit een hodologisch perspectief kan het alleen maar zo zijn dat zondaars, dat wil zeggen mensen die op een of andere manier in hun leven het rechte pad zijn kwijtgeraakt, in een labyrint terechtkomen. Uiteindelijk blijkt K. net als alle andere bewoners van de hel het noodlot over zichzelf te hebben afgeroepen. In zijn onvergetelijke gedicht *The Labyrinth* maakt W.H. Auden nog eens duidelijk hoe de hodoloog in het leven staat:

His absolute pre-supposition
Is--Man creates his own condition:
This maze was not divinely built,
But is secreted by my guilt.(32)

Het hoeft geen verbazing te wekken dat instituties, die een gevestigd belang hebben bij het verspreiden van schuldgevoelens onder de mensen, het symbolische potentieel van het labyrint al vroeg ontdekten. Lang voordat bureaucratieën beoordelingsgesprekken en functiewaarderingen tot een alledaags verschijnsel zouden maken, maakte de kerk de mensen al wijs dat alleen een biecht hen op het rechte pad terug kon brengen. Het is wat dat betreft geen wonder dat Kafka het over bureaucratische kathedralen heeft. De kerkarchitectuur door heel Europa kenmerkt zich door de uitbundige aanwezigheid van labyrintische motieven.(33) Kunsthistorici verklaren de aanwezigheid van deze motieven doorgaans als een waarschuwing aan degenen die de weg kwijt dreigen te raken. De arme gelovige, de geestelijkheid wist zoiets maar al te goed, zou wel eens moeite kunnen hebben om zijn of haar weg naar de heilige kerk te vinden. En hoeveel wegen leiden hem of haar niet naar Jeruzalem? En nu we het er toch over hebben: waar ligt Jeruzalem eigenlijk? In de tegenwoordige wereld waar haar

kinderen kennelijk in slavernij liggen of in een hemelrijk waar iedereen vrij is en waar de stad een daadwerkelijke moeder voor de mens is?(34)

Als dergelijke vragen niet duidelijk beantwoord kunnen worden, dan wordt iedereen een spookrijder. De kerk heeft met andere woorden bepaalde hodologische belangen bij het labyrint. Zou de dreiging van de dwaalweg er niet zijn, dan zou de kerk haar functie als wegwijzer kwijtraken. Nergens wordt dit duidelijker dan in de kathedraal van Chartres waar een heus labyrint werd gebouwd, de zogenoemde *lieue*. De gelovigen werden geacht hun nederigheid te tonen door met gebogen hoofd en op de knieën door dit labyrint te schuiven.(35) Alleen als de labyrintbewoners zoiets kunnen brengen, kan de hodoloog verzekerd zijn van zijn onaantastbare morele superioriteit.

Tikkertje en verstoppertje

Wat bij de kerk zonde heet, heet bij Descartes irrationaliteit. De hodologische assumpties blijven gelijk. De vijand ook. Morele of intellectuele dwaling treft men uitsluitend aan in het labyrint. Alleen daar ligt schuld.

Iedere anti-hodologische kritiek benadrukt daarentegen, ik heb het al eerder gezegd, de onschuld van het labyrint en al haar dwalende en monsterlijke bewoners. In mijn ogen is dit een centraal motief in het werk van filosofen als Nietzsche en Deleuze. Op beiden zal ik verderop terugkomen. Voor dat het zover is, wil ik er echter op wijzen dat kinderen al veel eerder dan filosofen begrijpen dat labyrinten helemaal geen plaatsen van doem en ellende hoeven te zijn. Dat maken de Afrikaanse teksten, waarmee ik deze rede begon, ook duidelijk: in het labyrintische woud weet men beter de weg dan op het net aangelegde wegennet. Al in de laat achttiende eeuw begonnen in ons werelddeel de kerken hun labyrinten te vernietigen omdat kinderen erachter waren gekomen dat dergelijke plaatsen ongekende speelmogelijkheden boden.(36) In Chartres leerden kinderen de ouderen dat ze niet door *la lieue* hoefden te kruipen, maar dat ze er tikkertje en verstoppertje konden spelen.

Dat nederigheid gemakkelijk omgezet kan worden in speelse anarchie is natuurlijk de *engineers* van pretparken niet ontgaan. Daaraan moet onmiddellijk toegevoegd worden dat het succes van *engineered labyrinths* natuurlijk wisselend is geweest. Wie immers een labyrint wil ontwerpen, moet concessies doen aan de anarchie. Dit is iets wat iedereen kan beamen die in Disney of De Efteling meer dan een uur lang in een labyrintische rij bij een bepaalde attractie heeft staan wachten. Naar verluidt gaat het cynisme van dergelijke pretparken zover dat deze kronkelende wachtrijen niet zozeer de onbedoelde gevolgen van mateloze populariteit bij kinderen zijn als wel het resultaat van precieze planning. De attractie waarvoor geen lange rijen wachtenden staan, dienen wegens gebrek aan succes te verdwijnen. Je vraagt je werkelijk af of de eerder genoemde Tineke Netelenbos bij haar voorstel om files te plannen te rade is gegaan bij pretparkontwerpers. Het wachten in Disney of ergens op de A2 tussen Everdingen en Nieuwegein genereert, naast een hoop andere zaken, in ieder geval ook een apathie die in menig opzicht weer doet denken aan de nederigheid in de labyrinten van kathedralen.

Maar alle gekheid op een stokje: kinderen die niet lijden onder geestelijken, leraren, ouders en andere ingenieurs voelen zich in het labyrint uitstekend thuis. Ze zijn er volwassenen altijd te slim af. Je hoeft hier maar te denken aan Stanley Kubricks griezelfilm *The Shining* (1978). De film eindigt met een duel tussen vader en kind dat plaatsvindt in een besneeuwd doolhof bij het hotel waar het gezin een ellendige winter heeft doorgebracht. De zoon wint het bloedstollende duel en vindt de weg uit het doolhof. De vader vindt er niets anders dan de dood. Buiten het doolhof zou zo'n uitkomst ondenkbaar zijn.

Het is daarom niet echt vreemd dat zulke gezagsondermijnende plaatsen vandaag de dag niet meer bij heel veel kerken zijn te vinden. Waar dan wel?(37)

Wat is Ariadne?

Een uitstapje naar Kreta is onvermijdelijk. Alle verhalen over labyrinten beginnen immers daar.(38) Het labyrint, dat door Daedalus gebouwd werd, hangt onvermijdelijk samen met schuld en zonde, met wat Dante aanduidde als de “schande van Kreta, verwekt in een namaakkoe”.(39) Om te begrijpen wat daar gebeurde, moet je het aandurven zelf in een historisch en mythisch labyrint te duiken. De verhalen die daar rondzingen zijn goed bekend.(40)

De sleutelfiguur in al die verhalen is Ariadne. Zij werd de beschermvrouwe van de weg en als zodanig verafgood door alle hodologen ter wereld: van Cartesianen tot management consultants. Ariadne leerde hen hoe je aan de hand van een draad de weg uit het moeras, het woud, het labyrint kunt vinden. Maar zou het niet mogelijk zijn om Ariadne in een wat minder hodologische context te plaatsen?

Dat nu is precies de bedoeling geweest van Friedrich Nietzsche. Anders dan Descartes twijfelde hij eraan of de draad van Ariadne de waarheid representeerde:

“Een labyrintisch mens zoekt nooit naar de waarheid maar slechts naar zijn Ariadne – wat hij ons ook verder voorhoudt.”(41)

Wie met andere woorden de weg volgt, doet dat niet noodzakelijkerwijs omdat hij een onstilbare liefde voor de waarheid heeft. Integendeel zelfs, de weg is slechts schijn. Maar wil dat zeggen dat het labyrint rondom de weg wel de werkelijkheid is?

In *Ecce Homo* legt Nietzsche ons uit dat we ons niet zozeer moeten afvragen *wie* Ariadne is maar veeleer *wat* zij is. Nietzsches antwoord is dat Ariadne een bundeling van vaak tegenstrijdige krachten is.(42) Zoiets begint met de observatie dat Ariadne tussen twee manspersonen in staat: Theseus en Dionysos.

Theseus, met wie Descartes zich zo sterk identificeerde, is ook de hoofdfiguur in een beroemde passage uit *Also sprach Zarathustra*.(43) Hij verschijnt daar als een held die puzzels oplost, labyrinten overleeft en *en passant* monsters en stieren doodt, allemaal kwaliteiten die in een cartesiaans universum hogelijk gewaardeerd worden. Dergelijke zware taken zijn alleen maar uit te voeren als je serieus bent. Theseus is een ernstig man met de neiging de last van de wereld op zich te nemen. Hij lacht daarom nooit. Veeleer verkiest hij de rancune. Volgens Nietzsche maken al deze eigenschappen Theseus tot een gevaarlijke man die altijd op zoek is naar perfectie, alsof de mens God zelf zou kunnen worden. Theseus beweert weliswaar dat de mens ‘ja’ moet zeggen tegen het leven, maar Nietzsche wijst erop dat dit ‘ja’ nep is. Een echte affirmatie betekent veel meer dan meegaan met wat anderen willen of dan het verdragen van de lasten die men heeft. De verheven mens, die door Theseus wordt gesymboliseerd, is een lastdier, een ezel die denkt dat ‘ja’ zeggen tegen het leven neerkomt op gehoorzaamheid en hard werken. Maar het echte leven, zo stelt Nietzsche, heeft helemaal niets met hard werken van doen.(44) Theseus claimt evenwel dat gewicht torsen het enige is wat er toe doet: iemand die geen taken op zich neemt, bestaat niet. Verheven mensen houden daarom niet van nutteloze beesten als stieren of wolven. Zij prefereren ezels en kamelen, lastdieren die men vooral in de woestijn aantreft.(45)

Nietzsche beweert dat Theseus’ overwinning op de Minotauros – een overwinning die de harten van alle gemobiliseerde arbeiders in een hodologische wereld met vreugde vervult – onvolledig blijft zolang hij volhardt in de weigering te vragen naar het monster in hemzelf.

Juist door die weigering is hij niet in staat de affirmatie van het leven los te koppelen van lastenverzwaring. Theseus wil maar niet begrijpen dat de stier een voorbeeld is van waarachtige verhevenheid. In het midden van het labyrint, een plaats waarvan Theseus alleen maar wil wegvluchten, zegt deze stier ‘ja’ zonder dat hem dit als een lastenverzwaring voorkomt.

Juist daarom is de overwinning van Theseus een overwinning van het nihilisme, een overwinning van alles wat ‘nee’ zegt. In Nietzsches ogen is Theseus de nihilist die, gebukt onder zware taken en dito moraal, zijn leven voortsleept. Omdat deze nihilist een draad in de hand heeft, claimt hij ook nog eens op de hoogte te zijn van het labyrint. Maar de draad van Ariadne symboliseert volgens Nietzsche geen kennis, maar een levensontkennende moraal. Dat is Nietzsches harde waarheid voor alle hodologen: de draad die ons door het labyrint voert, is op paradoxale wijze zelf ook een labyrint. De wereld van Ariadne en Theseus zit vol met maskers en sluiers die in werkelijkheid alleen maar de bedoeling hebben het leven te ontkennen. In onze terminologie: het hodologische verlangen is vals en niet het leven buiten wegen om.

Omdat ze verliefd is op Theseus, maakt Ariadne deel uit van de grote hodologische falsificatie. Zij weet nog niet dat haar vriendje de grote bedrieger is. Net als hij is ze vol van wrok en ressentiment. Ze heeft vooral een hekel aan de stier middenin het labyrint, want die is, hoe je het ook wendt of keert, een schandelijke halfbroer.(46) Met zoveel zonde om haar heen – papa die de goden beduvelt, mama die papa beduvelt, enzovoorts – moet ze wel vallen voor de charmes van de jonge moralist uit Theseus. Ze geeft hem het morele leidsnoer waarmee hij makkelijk kan ontkomen aan de verlokkingen van het labyrint. Vluchten was in dergelijke tijden nu eenmaal een betere optie dan een normen- en waardendiscussie.

Later, op Naxos, blijkt Theseus de bedrieger te zijn. De ellendeling laat zijn meisje in de steek. Aanvankelijk is Ariadne ontroostbaar en besluit ze zich op te hangen aan het draad dat Theseus, nu hij het niet langer nodig heeft, als stank voor dank bij haar heeft achtergelaten. Laten we wel wezen, wat moet een Atheense koningszoon nou met zo’n achterlijk wicht uit Kreta? Ariadne is verbijsterd. Ze wil dood, maar ze gaat niet dood. Op het strand van Naxos, in de brandende zon en dwars door alle tranen heen, voelt ze de aanwezigheid van Dionysos. Oude, bijna vergeten krachten worden weer actief. Ze begint een ander perspectief op het verhaal en de hoofdpersonen te krijgen. De stier in het centrum van het labyrint draagt geen morele lasten op zijn rug en is juist daardoor geen ontkenning van het leven. Misschien is de stier wel verder dan die bedrieger uit Athene. Misschien is die stier wel verder dan ieder mens.

Dionysos ontfermt zich uiteindelijk over Ariadne. Door met haar te vrijen bevrijdt hij haar van haar allerlei schuldbevuste beslommingen (ik moet Theseus waarschuwen voor de gevaren van Kreta, ik moet hem laten zien hoe hij uit het labyrint kan komen, enzovoorts). Nu pas begrijpt zij volledig waarom Theseus zo’n teleurstelling was: een vent die zich aan een draad wil vasthouden moet wel een slechte minnaar zijn.

Het kloppende hart

Het echte raadsel is volgens Gilles Deleuze waarom Dionysos zich ontfermt over Ariadne. Waarom wil hij haar als bruid?(47) Het antwoord moet zijn dat Dionysos, die altijd het leven affirmeert, een tweede affirmatie nodig heeft. Er moet iets komen wat ‘ja’ zegt tegen wat altijd ‘ja’ zegt.

Het wezenlijke van iedere affirmatie is dat zij zichzelf verdubbelt. Herhaling is wat het leven vrolijk en de moeite waard maakt. Wie, net als Roodkapje van het rechte pad afwijkt, gaat kringetjes lopen in het bos. Zoiets is alleen maar erg als je ergens heen moet en daar ook snel

wilt zijn. Maar zonder het huis van grootmoeder en alle vermaningen van papa en mama toch vooral op het pad te blijven valt er van alles te zien wanneer men bepaalde afstanden twee keer of vaker aflegt. Iedere spookrijdster – en Roodkapje is, net als Ariadne, maar een halfhartige spookrijdster – begrijpt dat de wolven in het bos niet alleen gevaarlijke maar ook heel interessante beesten zijn. Wie zou, als puntje bij paaltje komt, voor zo'n wolf geen *double loops* maken?(48)

De hodoloog vindt al die herhalingen alleen maar inefficiënt. Een rationeel mens moet dezelfde afstand niet twee keer afleggen. De anti-hodoloog brengt hier juist tegenin dat herhaling onverwachte en nieuwe vormen van mobiliteit met zich mee kan brengen. De spookrijders, waar ik het over heb, zijn niet noodzakelijkerwijs mensen die een hekel aan wegen hebben en ze koste wat het kost mijden. Het gaat ze om andere, nieuwere vormen van beweging.

Mijn betoog draait natuurlijk om het inzicht dat wegen in weerwil van hun efficiëntie een diep verlangen naar andere vormen van beweging met zich meebrengen. Waarom is er dit verlangen? Waarom is er die eindeloze onrust? We willen allemaal onze dingen goed doen, maar hebben tegelijkertijd het gevoel dat als we de dingen alleen maar goed doen iets van het leven ons ontglipt. We willen van de andere kant niet door onbeheersbaarheid worden opgeslokt, maar vinden toch dat de onzekerheid die ermee samenhangt fascinerend is. We willen, anders gezegd, graag op het rechte pad blijven, maar hopen af en toe een kijkje in het labrynt te kunnen nemen. Sterker nog, af en toe hopen we dat dit rechte pad het labrynt zelf is.

De les van Dionysus aan Ariadne is dat het labrynt met alles wat er leeft – wolven en stieren bijvoorbeeld - onschuldig is. Af en toe eens niet in de pas lopen, niet mee willen marcheren, anders lopen – dat allemaal is zo slecht nog niet. Ook is het niet slecht als we begrijpen dat anderen niet zomaar met jouw voorkeurstempo mee marcheren. Iedere wegenbouwer moet er rekening mee houden dat mensen anders omgaan met hun weg dan ze dachten. Je kunt dat alleen maar opbrengen als je bereid bent je oren wijd open te zetten. Wat Dionysus Ariadne vooral bijbrengt, is dat ze moet leren luisteren. Dat is niet makkelijk voor iemand die geleerd heeft om te denken dat een touwtje in de hand afdoende is. Waar Descartes ons leerde te vertrouwen op ons geestesoog en dat je met zo'n oog verder nagenoeg verdoofd door het universum kunt wandelen, daar houdt Nietzsche ons de les van Dionysus voor: het oor waarmee je luistert, is het labryntische orgaan bij uitstek.

Gebruik het! Gebruik het vooral om te dansen! Gebruik het ook om te zien hoe anderen dansen! Gebruik het om te leren hoe je samen kunt dansen! Dionysus fluistert Ariadne in dat hij haar labrynt is en zij fluistert hem alleen maar dat woordje 'ja' in. Zo ontstaat een resonantieruimte die geheel en al bestaat uit labryntische cirkels vol van repetitie, reflectie en allerlei andere vormen van niet-hodologische beweging.(49) Alleen door te dansen en te luisteren is Ariadne in staat de gedachte op te geven dat ze zich uitsluitend met kennis en moraal verheven kan voelen boven anderen. Dit is niet, het kan niet genoeg worden benadrukt, te zien als een afkeuring van kennis en moraal. Veeleer betreft het een relativering die nodig is om het leven te kunnen affirmeren.

Stoomcursus

Het labrynt symboliseert het leven. Het symboliseert alles wat zich onttrekt aan de ordenende processen van kennis en moraal. Het is wat onbewust achterblijft nadat het verstand zijn zuiverende werk heeft gedaan.(50) Je wordt er alleen gevoelig voor als je scheef durft te kijken, als je de regulerende waarneming durft te ontwrichten, als je de hiërarchie van de

representatie durft op te heffen. Het labyrint zie je alleen maar als je je door het dansen durft te laten meeslepen.

Het labyrint, dat je al dansend kunt zien en horen en ruiken en voelen en proeven, betekent vooral ook herhaling, eindeloos veel herhaling. De weg in het labyrint is niet lineair of efficiënt maar circulair: zij brengt je, alsof het een duizelingwekkende wals of tango betrof, steeds weer terug naar hetzelfde punt, naar hetzelfde midden, naar hetzelfde ‘ogenblik’.(51) In het werk van Deleuze (en Guattari) komen tal van termen voor die, steeds vanuit andere perspectieven, verwijzen naar het labyrint: het rhizoom, het consistentieplan, regio van intensiteit, vluchtlijnen, meervoudigheid, immanentieplan, abstracte machine, diagram, enzovoorts. Steeds weer worden deze noties geplaatst tegenover wat in het kort omschreven kan worden als het ‘organisatieplan’. Wij organiseren, zo houdt Deleuze ons voor, om ons te beschermen tegen allerlei labyrintische fenomenen: de markt, het onderbewuste, de dood, terreurnetwerken, kapitalisme, internet, criminele organisaties, ons eigen lichaam, ons verlangen, enzovoorts. We hebben al die organisatie heel hard nodig. Er zomaar klakkeloos afstand van doen, betekent in feite niets anders dan suïcide plegen. Organisatie is daarom, Deleuze en Guattari zijn daar zeer expliciet in, niet het ergste wat je kan overkomen.(52) Maar ze geloven wel dat je uit moet kijken dat die organisatie je niet blind maakt voor het ongeorganiseerde. Zoals ik hierboven aangaf ligt daar een ethische eis. Wie geen onbehagen en onrust ontwikkelt met alle vormen van organisatie, lapt deze ethische eis aan zijn laars. Sterker nog, met hun boek *Mille Plateaux* bieden ze ons de nodige *tips* en *tools* over hoe je met die onrust kunt omgaan zonder dat je meteen in een nihilistische spiraal terechtkomt. Het boek is eigenlijk een stoomcursus ‘Hoe ga ik met het labyrint in en buiten mij om?’

Hoe ga je met andere woorden om met fenomenen die zich altijd in het midden bevinden, die geen begin en geen einde hebben, die geen hoger doel lijken te dienen? Hoe ga je om met fenomenen die constant in beweging zijn, die constant vibreren, vertakken, uitbreiden? Hoe ga je om met fenomenen die geen duidelijke afbakening of grens kennen? Wil je je tegen dergelijke fenomenen alleen maar met organisatie wapenen of wil je ook nog ruimte laten voor experiment en verlangen?

Barokke organisatietheorie

Het labyrint is het beste te begrijpen als een overgangsrite, een doorgangsstadium, een transitzone.(53) Wie er eenmaal binnen is geweest, beziet de weg waarop hij zich weer begeeft met andere ogen. Misschien doelde Sloterdijk hierop toen hij zijn hoop vestigde op de file als iets dat nieuwe inzichten mogelijk maakt. Iemand die in de file ziet, begrijpt dat lineair eenrichtingsverkeer ook tot bepaalde problemen kan leiden.

Descartes kon met de labyrintische wereld niet uit de voeten. Hij zocht het geheim van het leven in wiskundige rechtlijnigheid en het geheim van de vrijheid in spirituele rechtlijnigheid. Deze *Unbeirrtheit* is sedertdien kenmerkend geweest voor veruit de meeste mensen die zich met organisatie en management bezighouden. Maar rechtlijnige vastberadenheid miskent de neiging van de geest en de materie om af te buigen en zich in plooiën te manifesteren. Wie de wereld wil begrijpen, moet, of hij dat nu leuk vindt of niet, af en toe in kronkels durven kijken.(54)

Het is daarbij van belang dat je begrijpt dat die kronkelwereld zich niet helder en onderscheiden manifesteert. Dit is niet een wereld van heldere grenzen. Veeleer is dit een wereld waarin steeds weer nieuwe perspectieven opduiken, waarin steeds weer oneindig veel mogelijkheden opduiken, waarin plooiën de plaats innemen van lijnen. Juist die plooiën zorgen ervoor dat er innovatie en verandering mogelijk is. Zij maken van het labyrint een overgangszone. Hoe kunnen we zinvol over kennis en innovatie praten als we de wereld niet begrijpen in termen van passagemogelijkheden of transitwerelden? Hoe kunnen we over

dergelijke zaken praten als we ons universum alleen maar rechtlijnig inrichten? Hoe moeten we de ontwikkelingen in onze maatschappij en in onze organisaties begrijpen als we niet van de aanname uitgaan dat alles met alles in verbinding staat?

De rechtlijnige wereld die we van Descartes hebben geërfd heeft wat barok nodig. Er moet in al die hokjes en lijnen iets binnen kunnen dringen. Deleuze spreekt in dit verband over 'inflexie', een term die hij ontleent aan Leibniz.⁽⁵⁵⁾ 'Inflexie' heeft twee betekenissen. In de eerste plaats gaat het om de krommende, draaiende en wervelende binnendringing van iets in iets anders. In de tweede plaats gaat het precies om die overgangszone waar iets in iets anders al draaiend binnendringt. Een notie als 'inflexie' is onontbeerlijk in een wereld waarin figuren zich doorlopend vermengen en waarin niets zich op een precies lokaliseerbaar punt bevindt. Wie het labyrint aandurft en op zoek gaat naar inflexies, is altijd op zoek naar ruimte, naar de mogelijkheid om een hoek af te ronden, naar de mogelijkheid van een omweg. In het labyrint gaat men niet van punt naar punt, maar van plooi naar plooi en de reis is, dat laat zich raden, niet altijd even rechtlijnig.

De inflexie is met andere woorden het labyrintische element bij uitstek. Zij zorgt ervoor dat in iedere rechte lijn ruimte ontstaat die een vermenging van die lijn met allerlei krommingen erom heen mogelijk maakt. Hetzelfde geldt voor hoeken: hoe klein ze ook zijn, altijd weer is het mogelijk ze nog kleiner te laten worden. Uiteindelijk wordt daardoor de grens tussen hoek en afronding steeds vager. Zo wordt ook de grens tussen lijn en niet-lijn steeds ter discussie gesteld. De inflexie maakt het labyrintische mogelijk. De inflexie is iedere anti-hodoloog uit het hart gegrepen, want zij zorgt in een rechtlijnige wereld voor onbehagen en onrust. Zij zorgt ervoor dat weg en niet-weg intrinsiek met elkaar samen kunnen hangen.

De verleiding om organisaties en wegen niet langer hodologisch te begrijpen is groot. Een nieuwe barok, die een einde maakt aan naïeve vormen van rechtlijnigheid, zou zich kunnen aandienen. Deze barok zou zich niet moeten blootgeven aan mystiek maar moeten proberen de spanningen die alle vormen organisatie met zich meebrengen te begrijpen. Dergelijke barok treft men niet alleen maar aan bij Deleuze. Ook iemand als Sloterdijk heeft in zijn latere werken zijn bijdrage aan een organisatiekundige barok gegeven: wie organisaties bestudeert, zo stelt hij, moet zich bezighouden met het bestuderen van bolvormen. Iedere organisatiekunde moet, voorzover ze onderdeel wil zijn van de sociale wetenschappen, ontwikkeld worden als een bolkunde (sfereologie).⁽⁵⁶⁾

Geen angst voor wolven

Hier ontbreekt de tijd en de gelegenheid verder op deze fascinerende perspectieven in te gaan. Het betoog, dat ik hier heb gehouden, is te zeer gebonden aan allerlei hodologische vereisten waardoor een zekere incongruentie tussen vorm en inhoud onvermijdelijk is. Niettemin is het te begrijpen als een pleidooi voor wat meer anti-hodologie in onze reflecties over organisaties. Op theoretisch niveau betekende dat vooral dat organisatie en disorganisatie niet los van elkaar kunnen worden gezien. Zo is ook het labyrint niet alles wat de weg niet is. Integendeel zelfs, het onderscheid tussen beide is onduidelijk. In zekere zin blijkt het labyrint een weg te zijn, wellicht een weg die we moeten volgen, dolend en experimenterend, om weer iets van het leven terug te vinden. Omgekeerd blijkt de weg ook een labyrint te zijn. Op geen enkele manier moet je denken dat begrip op een rechtlijnige manier te verkrijgen is. Iemand die het labyrint ingaat, gaat meestal niet over een koningsweg naar het middelpunt, maar volgt vele circulerende paden die hem in zekere zin in staat stellen het middelpunt van vele verschillende perspectieven te bekijken. Om uiteindelijk bij dat middelpunt uit te komen moet je het hele terrein eromheen hebben gezien.

De kernformule is deze: weg wordt niet-weg en niet-weg wordt weg. Alleen als we deze formule accepteren, dan begrijpen we waarom files avonturen kunnen zijn in plaats van alleen maar systeemdefecten, waarom auto's lustobjecten kunnen zijn in plaats van alleen maar efficiënte transportmiddelen en waarom organisaties labyrintische kathedralen kunnen zijn in plaats van alleen maar efficiënte geldmachines.

Dames en heren, tot slot wil ik nog terug komen op de monsters die in dat labyrint verscholen zitten. Zij zijn, zoals ik heb uiteengezet, onschuldig. We moeten de sprookjes niet allemaal geloven. Roodkapje is een slechte leidraad in het labyrint. Misschien dat daarom Neil Jordan, de Ierse regisseur, in zijn film *The Company of Wolves* (1984), dat sprookje op de kop heeft gezet. In deze film is Roodkapje de spookrijder die alle adviezen van ouders en dorpsgenoten in de wind slaat en valt voor de onmiskenbare charmes van de wolf, de heerser van het labyrintische woud om het dorp heen. Net als in de boeken van Okri en Soyinka, de Nigeriaanse auteurs waarmee ik deze rede begon, komt het enige echte gevaar dat de mensen in het dorp en Roodkapje te duchten hebben van de weg die door het bos is aangelegd. Op die weg beweegt zich een blikken of metalen voertuig voort en achter het stuur zit niemand minder dan de duivel zelf.

Als ik iets van deze film geleerd heb, dan is het dat we onze angst voor wolven, onze lupofobie, wat zouden moeten temperen. Dat is de insteek die ik mij bij de invulling van het ambt dat ik vandaag officieel aanvaard voor ogen staat.

Dankwoord

Het is de gewoonte om redes als deze te eindigen met een woord van dank. In de eerste plaats ben ik dank verschuldigd aan Schouten & Nelissen, Stichting Nijmeegs Universitair Fonds en Nijmegen School of Management voor het stichten van de leerstoel 'Filosofie in verband met de bedrijfswetenschappen'. Een aantal personen heeft in het proces dat geleid heeft tot de stichting van de stoel een belangrijke rol gespeeld: Marcel van Bronswijk, Ben Dankbaar, Willem de Nijs, Machiel Karskens, Graham Lock en Jos Benders. Zij hebben ervoor gezorgd dat mijn wereld erg aan het veranderen is, dat ik nieuwe mensen, nieuwe gezichten en nieuwe samenwerkingsmogelijkheden tegenkom. Ik spreek hierbij ook de hoop uit dat die samenwerking ook tot stand zal komen met de filosofiefaculteit aan deze universiteit.

In de tweede plaats ben ik dank verschuldigd aan vrienden en collega's bij Schouten & Nelissen. Mijn werkgever heeft mij op allerlei mogelijke manieren gesteund en gestimuleerd in mijn verdere academische ontwikkeling. Zo iets past bij een bedrijf dat belang hecht aan debat en reflectie. Ik wil hier de namen noemen van Jan Schouten, Ton Voogt, Rini Coppelmans, Monique Lindzen, Jan Kuiper, Joost van der Wal, Ron Renooij, Anne Schouten, Wim van Beers, Anje-Marijke van Boxtel, Vanessa Groot, Miranda van Mil, Corine Jager en tal van andere mensen. Ik geloof niet dat er veel andere bedrijven zouden zijn waarin ik me zo thuis zou voelen als hier.

Daarnaast wil ik een dankwoord richten tot al degenen die mij door de loop der jaren op een of andere manier hebben ondersteund. Ruud Kaulingfreks en Eric Bolle wil ik als eerste noemen. Zij hebben diverse malen blijk gegeven van de filosofische belangstelling die organisaties, bedrijven en managers verdienen, iets wat in mijn ogen nog te weinig onderkend wordt in de filosofiewereld. Maar ook Aernoud Witteveen, Kees van Veen, Martin Parker, Campbell Jones, Luchien Karsten, Carl Rhodes, Stefan Heusinkveld, Hugh Willmott, Ton Wentink, Jac Geurts en Stewart Clegg zijn door de jaren heen belangrijke inspiratiebronnen geweest. Ik wil daarnaast de mensen uit de redactie van *M&O* en *Filosofie in Bedrijf* danken voor de meer of minder professionele maar altijd prettige samenwerking. Ook gaat een woord

van dank uit naar de mensen van Business School Nederland, in het bijzonder naar Dick Gerden, Maarten van Rooij en Marcel van der Ham.

Tot slot wil ik familie, vrienden en bekenden dank zeggen voor te veel om op te noemen. In het bijzonder wil ik Boris, Julia en Juliette noemen. Alle clichés kunnen hier uit de kast gehaald worden, maar clichés hebben het voordeel dat ze waar zijn. Zonder hun vrolijkheid en liefde zou ik vandaag zonder twijfel ergens anders hebben gestaan dan hier.

Noten

- 1) Okri 1993, p. 121
- 2) Okri 1993, pp. 114-115. Vergelijk ook: pp. 326-327
- 3) Soyinka 1973, p. 228
- 4) Zie voor pleidooien voor een systeemholistische benadering: Edmond 1998 en Grieco 2002. Op de SCOS-conferentie over organisatie en snelheid (Boedapest, 11-13 juli, 2002) maakte de auteur van laatstgenoemd artikel mij attent op de ellendige gevolgen van wegeaanleg in Afrika. Zij is jarenlang logistiek adviseur geweest van de Ghanese regering.
- 5) Ten Bos en Kaulingfreks 2001, p. 157
- 6) De eerste keer dat ik het woord hoorde, was in het begin van de jaren tachtig. Professor Peperzak vertelde tijdens een hoorcollege iets over ‘hodologische elementen’ in het werk van middeleeuwse denkers als Bonaventura. Ik heb diens *Itinerarium Mentis in Deum* (De reis van de ziel naar God) altijd beschouwd als een tekst die managers zou moeten aanspreken omdat het symbool van de weg erin zo centraal staat. Wie me niet gelooft, zou ik willen verwijzen naar het voortreffelijke Franciscaanse archief van beroemde teksten op het internet: www.franciscan-archive.org. Daar is een integrale tekst van de *Itinerarium*, compleet met Engelse vertaling, te vinden. Eén van de hodologische thema’s in deze tekst is de paradox dat je naarmate je verder over de weg gaat dichterbij je doel komt (God) en er tegelijkertijd ook steeds verder van verwijderd bent (je wordt hoogmoedig ten opzichte van degenen die nog niet zover zijn en hoogmoedigheid vindt God niet fijn). Nadering en verwijdering gaan dus hand in hand. Juist dat maakt wegen zo verraderlijk. Dit motief komt niet alleen voor in de Afrikaanse literatuur, die ik noemde, maar is ook aanwezig in het werk van mensen als Proust en Kafka. Zie: Deleuze en Guattari 1985, p. 35. Het woord ‘hodologie’ wordt overigens meestal op twee manieren gebruikt: 1) de studie en leer van wegen, paden, etc. Als zodanig wordt het omschreven in de vermaarde ideonomie (i.e. de academische discipline die zich bezighoudt met het ontstaan en verklaren van ideeën) van Patrick Gunkel. Men raadplege hier: ideonomy.mit.edu/discussions/paths/terms.html; 2) een specialisatie binnen het domein van neurofysiologisch onderzoek, waarbij het met name gaat om de vraag hoe hersencellen met elkaar contact maken. Deze bezigheid wordt vooral verbonden met de veldtheorie van Kurt Lewin.
- 7) Zie voor een overzicht van hodologische tendensen in de organisatieliteratuur: Ten Bos 2000, pp. 46-49, 129-136.
- 8) Deleuze heeft op meerdere plaatsen de ‘onschuld van het monster’ bepleit. Zie bijvoorbeeld: Deleuze 1968, pp. 92-93. Hieronder kom ik terug op dit thema.
- 9) Deleuze 1968, p. 61 (*Mijn cursivering*).
- 10) Gueroult (1953), één van de bekendste commentatoren op Descartes, identificeert de bedenker van het twijfelexperiment daadwerkelijk als een filosoof van de grens. Na Descartes werd de grens een centraal thema in de moderne wijsbegeerte. Zo lijkt alles in de filosofie van bijvoorbeeld Kant te draaien om begrenzingvraagstukken. Kant (1979:

177-178) stelt met name de vraag of de menselijke ervaring, die in principe onbegrensd is, begrensd kan worden door iets wat buiten de ervaring ligt. De transcendentale rede zou die begrenzing moeten voltrekken. Die begrenzing is vooral te begrijpen als een begrenzing van de mens, die volgens Kant op het niveau van de kennis nooit de pretenties van God mag krijgen (zie ook: Neuman 2002: 75). Wie de oneindigheid wil laten binnendringen in de eindigheid loopt dus ernstige risico's. Deleuzes antwoord hierop is dat je inderdaad risico's loopt, maar dat veel ervan afhangt welke God je wilt zijn. Tussen Nietzsches Dionysos en Kants God zit een wereld van verschil. Discussies over grensexperimenten zijn ook te vinden bij Heidegger, Gadamer, Bataille, Foucault en vele anderen. Deleuzes verhaal is dus niet nieuw of origineel en past in een lange traditie.

- 11) Deleuze 1968, p. 63 (*cursivering in de oorspronkelijke tekst*). Hier ligt overigens de kern van wat Deleuze aanduidt als 'differentie': het gaat om de orgische representatie van alle determinatie (bepaaldheid, vorm, etc.).
- 12) Zie bijvoorbeeld: Deleuze en Parnet 1996, p. 121. De ethiek, die Deleuze op het oog heeft, is sterk beïnvloed door Spinoza. Zij begint met de constatering dat iedere ethische activiteit alleen maar mogelijk is als er affecten zijn. Dat betekent dus dat je geraakt of gegrepen moet kunnen worden door wat om je heen of zelfs diep in je ligt. Dit gegrepen kunnen worden, moet vooral ook lichamelijk worden gedacht. Het ethische raadsel bij uitstek wordt als volgt geformuleerd: *we weten nauwelijks wat ons lichaam kan*. Dat wil zeggen: we weten nauwelijks tot welke affecties en dus tot welke daden we in staat zijn. Zie hier: Deleuze 1968a, p. 192.
- 13) Cusanus 1981. Zie voor een inzichtrijke discussie over het belang van Cusanus voor het moderne wereldbeeld: Harries 2001.
- 14) Franz Kafka 1981, p. 887
- 15) De kritiek is vaak ook 'hypokritisch': ze bekritiseert datgene waar ze zelf dankbaar gebruik van maakt. Henk Oosterling (2000) heeft laten zien dat veel kritiek op bijvoorbeeld informatisering of op de elektronische snelweg in deze zin hypokritisch is. Iets dergelijks geldt natuurlijk ook voor mijn kritiek op de weg. Maar de hypokritische geaardheid van iedere kritiek wil niet zeggen dat ze niet uitgeoefend dient te worden.
- 16) Robert Pirsig heeft ons op zijn eigen onnavolgbare manier uitgelegd waarom we niet bang hoeven te zijn voor het vastzitten: "De angst voor het vastzitten is niet nodig, want hoe langer je vastzit, hoe meer je de kwaliteitsrealiteit ziet die jou steeds weer losmaakt. Wat jou *echt* vast laat zitten is de vlucht voor het vastzitten met behulp van de wagons van je kennistrein, alsof je altijd maar op zoek bent naar een oplossing die voor die trein uitgaat. Vastzitten hoeft men niet te vermijden. Het is de fysische voorloper van het werkelijke begrijpen. Het ego-loze accepteren van vastzitten is een sleutel voor het begrijpen van alle kwaliteit, zowel in het mechanische werk als in alle andere ondernemingen." Zie: Pirsig 1982, p. 126.
- 17) Sloterdijk 1989, p. 38
- 18) *Geciteerd in*: Pama 2002, p. 2. Na deze opzienbarende uitspraak kan de filerijder op de radio een opvallende reclamespot beluisteren met de volgende tekst: "Waarom staat u iedere dag in de file? Dat komt omdat ik de economie ben. En u doet wat ik zeg."
- 19) Zo heeft de file ook een onverwachte Habermasiaanse wending: zij beschermt de levenssfeer tegen de systemsfeer. Eén van de managers, die ik tegenkwam op een business school waar ik les geef, legde mij uit dat de file een ideale buffer tussen werk en thuis was. Hij reed iedere middag om vijf uur uit Den Haag naar Brabant en doorgaans deed hij daar toch minimaal twee uur over. In die twee uur was hij in staat het werk opzij te zetten, weer mens te worden, enzovoorts. Soms kwam het wel eens voor dat er geen files stonden. Dat leidde dan onvermijdelijk tot grote spanningen thuis. Zie voor een excellent overzicht van de fileliefde in onze samenleving: Kleine-Borckhoff e.a. 1992.

Overigens meldde *NRC Handelsblad* van 19 september 2002 dat het aantal files nog steeds explosief toeneemt en dat het kabinet Balkenende er iets aan probeert te doen door 150 km extra asfalt aan te leggen. Omdat iedere deskundige weet dat dit niet zal helpen, is er sprake van een non-maatregel, die alleen maar laat zien hoe diepgeworteld en pathologisch de liefde voor de file kan zijn.

- 20) Elias Canetti 1995, pp. 35-36.
- 21) Slechts in films komt het tot een ontlading. Michael Douglas speelt in *Falling Down* (Joel Schumacher, Warner Bros, 1993) een beschaafde manager die in de file doordraait, de auto verlaat en daarna een spoor van zinloos geweld nalaat. De film geldt als symbool voor de woede van de *average white man* en veroorzaakte enorm veel opwinding in de Verenigde Staten. Maar die opwinding is in de alledaagse file of in iedere andere langzame massa – denk hier bijvoorbeeld aan de slentermassa's in attractieparken als Disney of Six Flags - doorgaans afwezig. Canetti (1995, p. 41) spreekt in dit verband ook van 'ontladingsloze massa's'. In de file is die 'ontladingsloosheid' nog navranter aanwezig, omdat maar al te vaak de grens tussen gewoon langzaam rijden en filerijden niet helemaal helder is. Je weet als bestuurder vaak niet direct of je in of uit de file bent. Dat maakt de file ook tot een pervers symbool van de hoop: het zal nu wel niet meer te lang duren.
- 22) Zie ook: Kleine-Brockhoff c.s. 1992, p. 16
- 23) Sloterdijk 1987, p. 53
- 24) Sommige namen in deze alinea wekken misschien verbazing en behoeven een summiere verklaring. Odysseus laat zien dat de weg oneindig is en toch een eindpunt kan hebben; Kerouac (1957) zoekt altijd maar weer een uitweg naar binnen; hij droomde van een soort Franciscaanse vluchtlijn naar de eigen ziel; Cortàzar schreef met zijn zieke vrouw een boek waarin de Franse autobanen de hoofdrol spelen, ook al moeten zij op een gegeven ogenblik erkennen dat de verhalen zich nauwelijks op de weg, maar veeleer op de parkeerplaatsen afspelen (Cortàzar en Dunlop 1986); en Herman Heinsbroek is de gewezen economie-minister die niet alleen zijn eigen Bentley maar werkelijk alles in beweging wil zetten omdat dit de snelste weg naar stilstand is.
- 25) Een inzichtrijke maar complexe discussie over Zeno's paradox is te vinden in: Serres 1980. Serres plaatst Zeno tegenover Hermes, de god van de boodschap, de handel en het verkeer, een god die derhalve steeds doet wat Zeno met grote heftigheid onmogelijk acht: bewegen.
- 26) Zeno's paradox bestaat in vele versies: Achilles die de schildpad niet kan inhalen, een speer die zich niet door de lucht kan bewegen, etc. De status van deze paradox is ongekend hoog in zogenaamd poststructuralistische kringen. Serres, Deleuze, Derrida en anderen hebben belangrijke passages aan Zeno gewijd. Zonder twijfel komt dat omdat men in Zeno een mooie wegdeconstructie zag. Bergson (1962) was voor al deze denkers een belangrijke inspiratiebron. Deleuze (1983) begint bijvoorbeeld zijn boek over filmtheorie met een discussie over wat Bergson omschreef als de 'cinematografische illusie' van het menselijke verstand.
- 27) Zonder al te veel schroom begeeft Deleuze zich op beide terreinen. In *Différence et Répétition* (1968, pp. 221ff.) gaat hij uitvoerig in op differentiaalvergelijkingen. Ook in zijn boek over Leibniz (1988, pp. 117-119), die als de grondlegger van dit soort oneindigheidswiskunde wordt beschouwd, komt hij op het onderwerp terug. Ook andere wiskundige en ook natuurkundige thema's worden steeds weer toepasbaar gemaakt in die filosofie: Browniaanse beweging, Mandelbrots fractalen, de krommingen van Koch, enzovoorts, enzovoorts. De belangstelling voor deze wetenschappelijke ideeën en beelden worden gevoed door een onvrede met de rechtlijnige wereld van Descartes, omdat deze het bestaan van zones waar niets meer precies van elkaar kan worden onderscheiden

(*zones d'indiscernabilité*) negeert, iets wat een waarachtige '*éthique de voisinage*' (vgl. noot 12) uitsluit (zie ook: Deleuze en Guattari 1980, pp. 607-609). Zijn hybride benadering is Deleuze vanzelfsprekend niet in dank afgenomen. Vooral het bekende schandaalboek van Alan Sokal en Jean Bricmont (1998, pp. 145-158) heeft de reputatie van Deleuze (en van zijn kompaan Guattari) geen goed gedaan. De man zou pseudo-wetenschappelijke en quasi-mystieke nonsens schrijven. Misschien is het goed om te weten dat er recentelijk heel wat goed geïnformeerde teksten zijn gepubliceerd die Sokal en Bricmont zelf de nodige onwetenschappelijkheid verwijten. En dat is iets wat je wetenschappers in ieder geval kwalijker moet nemen dan filosofen (Dusek 2001 en Plotnitsky 2002). De discussie is dus nog volop gaande. Op het internet zijn tal van artikelen te vinden over deze zogenaamde *Science Wars*.

- 28) Dit is een vertaling van een Engelse vertaling, die ik ergens op het net heb geplukt. Het hele oeuvre van Descartes is op het net te vinden. De oorspronkelijke Latijnse tekst van de *Regulae* kan men daar ook aantreffen. Zie bijvoorbeeld: www.ac.toulouse.fr/philosophie/descregulae.atm.
- 29) Zie ook: Karsten Harris 2001, p. 102
- 30) Zie: Franz Kafka 1981, p. 172. In een aforistisch verhaal met de titel *Geef het op, geef het op!* is de persoon aan wie de weg wordt gevraagd, in dit geval een politieagent, aanzienlijk minder behulpzaam voor de ikfiguur. "... ik liep naar hem toe en vroeg hem ademloos de weg. Hij glimlachte en zei: 'Van mij wilt u de weg weten?'. Ja, zei ik, 'omdat ik hem niet zelf vinden kan.' 'Geef het op, geef het op', zei hij en keerde zich met een grote zwaai om, zoals mensen die met hun lachen alleen willen zijn." (1981, p. 966). Elders wordt duidelijk dat het volgen van muren ook niet altijd helpt. Ze lopen vaak op elkaar toe, maken de wereld dus kleiner en kleiner en de uitzichtloosheid groter en groter. (1981, p. 922).
- 31) Zie bijvoorbeeld het korte verhaal *Het Hol* (1981, pp. 967-996) waar sprake is van een makkelijke nepingang, waarachter een harde steen zich bevindt en een echte, verborgen ingang die schuilgaat in het zachte mos.
- 32) Het hele gedicht, dat vooral ingaat op hoezeer labyrinten samenhangen met een veelvoud aan perspectieven, is op vele plaatsen op het net te vinden. Zie bijvoorbeeld: www.daimi.aau.dk/~sorsha/lit/WHAudens.html.
- 33) Ik heb voor de volgende passage gemaakt van de volgende bronnen: Hall 1974, Timmers 1985 en vooral Kern 1999.
- 34) Zie: *Brief aan de Galaten* 4: 25 en 26.
- 35) Ook bij Kafka spelen dergelijke reterritoraliserings een belangrijke rol: voordat de heren K. doodsteken, wordt hij op de grond gelegd. Zie voor een discussie over in het bijzonder de rol van het gebogen hoofd in de bureaucratie: Deleuze en Guattari 1985, hoofdstuk 1.
- 36) Haslinghuis 1986, p. 115
- 37) In de 17^{de} eeuw begonnen tuinarchitecten in hun designs doolhoven op te nemen. Daarmee beantwoorden zij aan de wensen van een zich dood vervelende adel. Dit zijn de voorlopers van de doolhoven in pretparken. Dergelijke tuinlabyrinten of doolhoven vinden hun oorsprong in veel heidense folklore in Noordwest Europa. Overal hebben archeologen sporen gevonden van 'Wunderkreise', 'trojaburchten' en 'wonderwegen'. Zulke plaatsen worden vaak, niet helemaal terecht, aangeduid met de term 'labyrint'. Dit verklaart de enorme belangstelling in quasi-religieuze, neo-paganistische, *gothic* of *new age* kringen voor labyrinten. Er zijn tijdschriften als *Caerdroia* waarop men zich zou moeten abonneren als men geïnteresseerd is in de genezende werkingen van het labyrint voor geest en lichaam. Ook kan men, als men de wens heeft een te worden met de natuur, terecht op: www.flinet.com/~labyrinthina. Labyrinten spelen ook een belangrijke rol in

allerlei computerspelletjes. Wie de weg wil vinden op het net kan gebruik maken van een zoekmachine die *The Labyrinth* heet. Ik kan hier alleen maar aan toevoegen dat de anti-hodoloog geïnteresseerd is in geheel andersoortige labyrinten.

- 38) Dat wil niet zeggen dat er geen oudere vindplaatsen van labyrinten zijn. Evenmin is hiermee gezegd dat de verhalen die ons over het Kretenzer labyrint verteld worden een onbetwistbare historische realiteit hebben. Het is bijvoorbeeld helemaal niet duidelijk of één van de hoofdrolspelers, Theseus, echt bestaan heeft. Zie voor discussie: Kern 1999, pp. 54-56.
- 39) Zie: Dante Alighieri 1999, p. 161
- 40) Er worden vele, vaak onderling onverenigbare versies van de gebeurtenissen op Kreta verteld (Kern 1999, p. 43 en p. 48). De versie, waaraan Kern het grootste belang hecht en die zich ook laat lezen als de oorsprongsmythe van de architectuur, gaat ongeveer als volgt: *Minos, de koning van Kreta, vroeg Poseidon, de god van de zee, ooit eens om een mooie stier die hij kon offeren aan de andere goden. Minos wilde een mooie stier, want de Kretenzer stieren waren in die tijd magere scharminkels die als offerandes de goden niet echt zouden plezieren. Poseidon besloot aan het verzoek te voldoen en schiep uit het water van de zee een stier die evenwel zo mooi was dat Minos het al snel jammer vond om het beest te offeren aan de goden. De koning besloot daarom het beest te houden en offerde één van de magere scharminkels uit de koninklijke stallen. Poseidon ontstak in grote woede. De zeegod besloot wraak te nemen door in Pasiphae, de echtgenote van Minos, een onstilbaar libidineus verlangen naar de stier aan te wakkeren. Hoe, zo vroeg zij zich altoos af, krijg ik die stier zo gek dat hij me neemt? De koningin besloot na ampele overweging de grote Kretenzer architect en ingenieur Daedalus de opdracht te geven een houten namaakkoe te maken die zo groot was dat zij er moeiteloos in kon zitten. De bedoeling was natuurlijk dat de stier zou bezwijken voor de erogene kwaliteiten van de namaakkoe, waarna Pasiphae, die in de koe plaats zou nemen, zich strategisch zou gaan herpositioneren.⁴¹ Daedalus had als goed architect geen morele bezwaren en nam de opdracht aan. Niet lang erna slaagde de koningin van Kreta erin haar zoöfiele plan uit te voeren. Negen maanden later begreep haar liefhebbende echtgenoot, die ooit Poseidon belazerd had, dat hij op zijn beurt door zijn eigen vrouw belazerd was. Pasiphae, nog steeds verliefd op de stier, baarde een monster dat bekend werd onder de naam Minotauros. Dit monster, dat meestal maar niet altijd wordt afgebeeld als een wezen met een mensenlichaam en een stierenkop, symboliseerde de grote Kretenzer schande. Minos voelde op zijn klompen aan dat zijn naam en die van het land dat hij bestuurde voor eeuwig door het slijk zouden worden gehaald en besloot maatregelen te nemen. Ook hij ontbood Daedalus, die net als iedere andere architect na hem met betrekking tot zijn cliëntèle niet al te veel preferenties had, en vroeg hem of hij niet een labyrint kon bouwen waarin het schandelijke monster voor eens en voor altijd opgeborgen kon worden. Daedalus ging met gezwinde spoed aan de slag. Minos begreep ook dat er wat concessies aan de goden gedaan moesten worden en vroeg hen wat hij, die het hele pantheon bedrogen had, kon doen. De goden kwamen met een verrukkelijk idee: ieder jaar zouden er zeven jongelingen geofferd moeten worden aan de semi-kannibalistische Minotauros. Natuurlijk kon Minos zijn strategische neigingen niet onderdrukken en weigerde hij Kretenzer onderdanen in het labyrint achter te laten. Het geval wilde dat er sinds enige jaren ook nog een oorlog werd uitgevochten met barbaren uit Athene en waarom zou hij niet jeugdige krijgsgevangenen uit die plaats kunnen offeren? Eén van die gevangenen was Theseus, de zoon van de Atheense koning Aegis. Theseus deed echter wat niemand voor mogelijk hield: hij doodde de Minotauros en met behulp van een draad dat Ariadne, de dochter van Minos, aan hem gegeven had omdat ze smoorverliefd op de schone jongeling was geworden, slaagde hij erin het labyrint te*

verlaten. Niet langer daarna vluchtten Theseus en Ariadne uit Kreta. Eenmaal aangekomen op het noordelijker eiland Naxos, dat niet meer heel ver van Athene lag, kreeg Ariadne van de ondankbare Theseus de bons. De jonge vrouw kwijnde weg van verdriet totdat Dionysos zich over haar ontfermde en haar de lusten leerde van een draadloos leven.

- 41) Nietzsche 1988, X, p. 125.
- 42) Eén van de problemen met betrekking tot Nietzsches Ariadne-interpretatie is dat er in zijn werk slechts een paar losse verwijzingen naar haar zijn. Ik heb me in het vervolg daarom niet alleen op Nietzsches eigen teksten maar ook op die van enkele gezaghebbende bronnen gebaseerd: Deleuze 1962, pp. 201-213 ; Deleuze 1993, p. 136-144 ; Visser 1989, pp. 320-341.
- 43) Nietzsche 1988, IV, pp. 150-152.
- 44) Visser (1989, p. 350) verwijst naar Durkheim die ooit gezegd zou hebben dat de nieuwe categorische imperatief zich als volgt laat formuleren: “Zorg ervoor dat je in staat bent een bepaalde functie nuttig te vervullen!” Niets is verder verwijderd van de nietzscheaanse ‘spirit’ dan dit. Op tal van plaatsen verwijst Nietzsche naar de idiotie van het harde werken (*Morgenröte* §§173-175, 1988, III, pp. 136-144 ; *Die fröhliche Wissenschaft* §43, 1988, III, pp. 408-409). Zijn afkeer van arbeid relateert Nietzsche overigens aan een bepaalde voorkeur voor ‘Windstille’ en ‘Trägheit’.
- 45) Elders heb ik gewezen op het belang van de woestijn in de handboeken van managementgoeroes. De woestijn wordt bejubeld als een plaats waar de wereld niet de monomaniakale verlangens van de arbeider kan dwarsbomen. Zie: Ten Bos 2000, pp. 131-135.
- 46) In sommige versies van het verhaal is de Minotaurus de geheime minnaar van Pasiphae, ook niet iets waar dochterlief blij mee is.
- 47) Deleuze 1962, p. 202
- 48) In hoofdstuk twee van *Mille Plateaux (Un seul ou plusieurs lous?)* spelen Deleuze en Guattari een fantastisch spel met het woord ‘loup’. Is er één wolf (*single loop*) of zijn er meerdere wolven (*double or multiple loops*). Enerzijds verwijst dat naar wolven; anderzijds verwijst het naar het Engelse woord ‘loops’ (lusvlucht, circuit, etc.). Die wolven staan, vanuit een hodologisch perspectief, voor inefficiënte beweging. Deleuze en Guattari benadrukken dat kinderen die uit school komen rennen, Toearegs die door de woestijn trekken en zwermen bijen die door de lucht bewegen lak hebben aan efficiëntie. Een nuttige introductie in de wolventaal – denk ook aan de belangstelling die ze hebben voor auteurs als Virginia Woolf, Louis Wolfson, etc. - van Deleuze en Guattari wordt gegeven door: Conley 1999.
- 49) Visser 1989, p. 341. Het begrip ‘resonantie’ heeft zijn ingang wel gevonden in zowel filosofie als populaire organisatiekunde, ook al krijgt het niet altijd dezelfde diepzinnige lading als in de discussies van Nietzsche. De gedachte om het samenzijn van mensen vooral ook te begrijpen als een *luistergemeenschap* en de daaraan gekoppelde gedachte om organisaties, bij wijze van cultuurmanagement, te transformeren tot ‘*soundscape*’ treft men aan bij mensen als Sloterdijk 1998, 1999 en Zwicky 1992. Zie voor een discussie over dit thema ook: Ten Bos en Kaulingfreks 2000, pp. 61-67; Ten Bos 2000, p. 123. In deze teksten proberen wij het onderwerp ook te relateren aan de goeroliteratuur. Zo kenmerken excellente ondernemingen zich door saamhorigheid (*Zusammenhörigkeit*). Over dansen tot slot nog het volgende: alleen in een resonantieruimte begrijpen mensen dat de dans een zeer geloofwaardig alternatief kan zijn voor efficiënte beweging. Kern 1999, p. 49 wijst erop dat er allerlei aanwijzingen zijn dat het Kretenser labyrint in feite een dansplaats is geweest en niet zozeer een labyrintisch construct van iemand met de

naam Daedalus. Wie danst, probeert vaak bewegingen uit die niet door de weg mogelijk worden gemaakt.

50) Zie: Deleuze 1962, p. 203

51) In Nietzsches idee van de 'ewige Wiederkehr' speelt de notie 'Augenblick' een essentiële rol. In *Also Sprach Zarathustra* wordt duidelijk dat het hier gaat om het punt waar de weg uit het verleden verstrengeld raakt met de weg naar de toekomst. Die verstrengeling moet je niet hodologisch begrijpen als een geleidelijke verschuiving van verleden in toekomst, maar als een cirkelbeweging waarbij wat geweest is niet noodzakelijk vroeger komt dan wat zal zijn (zie: Nietzsche 1988, IV, p. 200). Goede discussies van dit buitengewoon ingewikkelde idee treft men aan in: Visser 1989, pp. 300-319 en McNeill 1999, pp. 221-238

52) Deleuze en Guattari 1980, p. 199: 'Le pire n'est pas de rester stratifié – organisé, signifié, assujetti – mais de précipiter les strates dans un effondrement suicidaire ou dément, qui les fait retomber sur nous, plus lourdes à jamais.' (In vrije vertaling: 'Dat je gestratificeerd – georganiseerd, gesignificeerd, gesubjectiveerd - bent, is niet het ergste wat je kan overkomen; pas echt erg is dat je al die strata overhaast in een suïcidale of krankzinnige afgrond stort, iets waardoor ze steeds weer en steeds zwaarder op ons terug zullen vallen.')

53) Kern 1999, p. 27.

54) Deleuze 1988, p. 5

55) Deleuze 1988, pp. 20ff

56) Sloterdijk 1998 en 1999. Zie voor een bespreking van deze twee werken: Ten Bos en Kaulingfreks 2002

Literatuur

Alighieri, Dante (1999) *Mijn komedie: Hel. Vertaald, ingeleid en geannoteerd door Jacques Janssen*. Nijmegen: SUN

Bergson, Henri (1962) *L' évolution créatrice*. Parijs: PUF

Bos, René ten (2000) *Fashion and Utopia in Management Thinking*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 46-49, 129-136. (In Nederlandse vertaling: 'Modes in management. Een wijsgerige analyse van populaire organisatietheorieën.' Amsterdam: Boom, 2002)

Bos ten, René en Ruud Kaulingfreks (2001) *De hygiëne machine. Kanttekeningen bij de reinheidscultus in cultuur, organisatie en management*. Kampen: Agora

Bos, René ten en Ruud Kaulingfreks (2002) 'Interfaces', in: *Theory, Culture and Society* 19, 3, pp. 139-151

Canetti, Elias (1995) *Massa en macht*. Amsterdam : Athenaeum-Polak & Van Genneep

Conley, Tom (1999) 'From multiplicities to folds', in: Ian Buchanan (red.) *A Deleuzian Century?* Durham: Duke University Press, pp. 249-266

Cortázar, Julio en Carol Dunlop (1986) *De autonaven van de kosmosnelweg*. Amsterdam: Meulenhoff

- Cusanus (1981) *On Learned Ignorance*. Minneapolis (Il.): Banning.
- Deleuze, Gilles (1962) *Nietzsche et la Philosophie*. Parijs: Presse Universitaire de France
- Deleuze, Gilles (1968) *Différence et Répétition*. Parijs: Press Universitaire de France
- Deleuze, Gilles (1968a) *Spinoza et le problème de l'expression*. Parijs : Editions de Minuit
- Deleuze, Gilles (1983) *Cinéma I: L'Image-mouvement*. Parijs: Editions de Minuit
- Deleuze, Gilles (1988) *Le pli. Leibniz et le baroque*. Parijs: Editions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1993) *Kritik und Klinik. Aesthetica*. Frankfurt a.M: Suhrkamp
- Deleuze, Gilles en Félix Guattari (1980) *Capitalisme et Schizophrénie II: Mille Plateaux*. Parijs : Editions de Minuit
- Deleuze, Gilles en Félix Guattari (1985) *Kafka. Toward a Minor Literature*. Minneapolis (Il.): University of Minnesota Press
- Deleuze, Gilles en Claire Parnet (1996) *Dialogues*. Parijs: Flammarion
- Dusek, Val (2001) 'Review of Intellectual Impostures', in: *Metascience* 9.3 (ook op: www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/dusek.html)
- Edmond, Geoff (1998) *Wasted Time: The Price of Poor Access*, zie: www.ilo.org/public/english/employment/recon/eiip/publ/1998/ratp3
- Grieco, Margaret (2002) *Gender, social inclusion and rural infrastructural services*, zie: www.geocities.com
- Gueroult, Martial (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*. Parijs: Aubier
- Hall, James (1974) *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. Londen: John Murray
- Harries, Karsten (2001) *Infinity and Perspective*. Cambridge (Ma.): MIT Press
- Haslinghuis, E.J. (1986) *Bouwkundige termen. Verklarend woordenboek der Westerse architectuurgeschiedenis*. Utrecht: Bohn, Scheltema & Holkema
- Kafka, Franz (1981) *Verzameld werk*. Amsterdam: Querido
- Kant, Immanuel (1979) *Prolegomena*. Meppel: Boom
- Kern, Hermann (1999) *Labyrinthe. Erscheinungsformen und Deutungen 5000 Jahre Gegenwart eines Urbild*. München: Prestel Verlag.
- Kerouac, Jack (1957) *On the Road*. New York: Viking

- Kleine-Borckhoff, Thomas en Kuno Kruse, Stefan Scheytt & Oliver Schröm (1992) 'Apokalypse Stau', in: *Die Zeit*, 26 juli, pp. 15-17.
- McNeill, William (1999) *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. New York: State University of New York Press
- Neiman, Susan (2002) *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Modern Philosophy*. Princeton (NJ): Princeton University Press
- Nietzsche, Friedrich (1988) *Kritische Gesamtausgabe I-XV*. Berlijn: De Gruyter
- Okri, Ben (1993) *The Famished Road*. New York: Anchor Books
- Oosterling, Henk (2000) *Radicale middelmatigheid*. Amsterdam: Boom
- Pama, Gretha (2002) 'In een land met files gaat het goed', in: *NRC Handelsblad*, 13 februari
- Pirsig, Robert (1982) *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. New York: Penguin
- Plotnitsky, Arkady (2002) *The Knowable and the Unknowable. Modern Science, Non-Classical Thought, and the Two 'Cultures'*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schwartz, Hillel (1996) *The Culture of the Copy. Striking Likenesses, Unreasonable Facsimiles*. New York: Zone Books
- Serres, Michel (1980) *Hermès V. Le Passage du Nord-Ouest*. Parijs: Editions de Minuit, 1980
- Sloterdijk, Peter (1987) *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Sloterdijk, Peter (1989) *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt: Suhrkamp
- Sloterdijk, Peter (1998 en 1999) *Sphären I & II*. Frankfurt: Suhrkamp
- Sokal, Alan en Jean Bricmont (1998, *Intellectual Impostures*. London: Profile Books
- Soyinka, Wole (1973) 'The road', in: Wole Soyinka, *Collected Plays I*. Oxford: Oxford University Press
- Timmers, J.J.M. (1985) *Christelijke symboliek en iconografie*. Weesp: De Haan
- Visser, Gerard (1989) *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*. Nijmegen: SUN
- Zwicky, Jan (1992) *Lyric Philosophy*, Toronto: Toronto University Press, 1992