

Splijstof
Jaargang 39, nummer 1
Introductienummer 2010

Colofon

Splijtstof

Een uitgave van de Faculteit der Filosofie, Radboud Universiteit Nijmegen, ISSN 0928-8139.

Splijtstof is het faculteitsblad van de Faculteit der Filosofie en verschijnt drie keer per jaar. Op 15 september 1972 werd het opgericht als maandblad van de Filosofenbond.

Redactie

Paulien Snellen (hoofdredacteur), Paula van Strien (secretaris), Ralph van den Boom (penningmeester), Nathan Tax (eindredacteur, opmaak), Iris van Heesch (beeldredacteur, cover), Anco Peeters (webmaster), Lars Cornelissen, Ruth van Gessel, Anouta de Groot, Bas Leijssenaar, Judith Martens, Judith Steenkamer.

Adresgegevens

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

splijtstof@phil.ru.nl

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

Splijtstof heeft tevens een postvakje bij het Algemeen Secretariaat (E15.30).

Splijtstof is verkrijgbaar in de koffiehoek van de Faculteit der Filosofie (E15) en in het universiteitsfiliaal van boekhandel Dekker van de Vegt.

Prijs

7 euro per stuk. Medewerkers van de Faculteit der Filosofie betalen 2 euro en studenten 1 euro. Abonnement: 27 euro per jaargang (3 edities). Medewerkers van de Faculteit der Filosofie betalen 12 euro per jaargang en studenten 9 euro.

Niets uit deze of eerdere uitgaven mag zonder toestemming van de redactie worden overgenomen.

Illustratieverantwoording

In het psychiatrisch ziekenhuis van Songzhuang (een district van Beijing, China) vond op 21 oktober 2009 een ontmoeting plaats tussen Song Wei en Rieneke de Vries (beeldend kunstenaar).

Aanleiding voor deze ontmoeting was de wens van De Vries om een personage met een zwervend bestaan in de stad Beijing te portretteren. Via verschillende mensen in de stad kwam De Vries uit bij Song Wei. Een exact antwoord op de vraag waarom Song Wei is opgenomen in het psychiatrisch ziekenhuis in Beijing heeft De Vries niet gekregen. Dit 'niet weten' is uitgangspunt voor de website www.songwei.eu die in november de lucht in gaat. Enkele kunstwerken uit het 'Song Wei-project' vindt u in dit nummer van *Splijststof*.

De Vries is op zoek naar filosofen die een bijdrage willen leveren aan www.songwei.eu. Stukken over de thema's 'het Subject', 'het Gesprek', 'Presentie' of 'het Symptoom' zijn welkom, maar ook over Aziatische filosofie. Indien u interesse heeft, kunt u contact opnemen met Rieneke de Vries (rievie@hotmail.com). Kijkt u ook eens op riekedevries.web-log.nl.

Inhoudsopgave

Rubrieken



Status Quaestionis

Paul Bakker, Cees Leijenhorst en Sander de Boer over hun onderzoek bij de vakgroep Geschiedenis van de Filosofie 33

Vraagrubriek

Piotrek Swiatkowski, René Nuijs en Robin Hansen over de vraag: 'Kan de mens zonder vrijheid?' 81

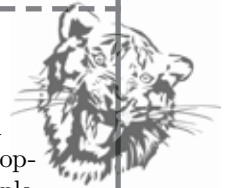
Filosoof op de Arbeidsmarkt XL

Babs van den Bergh over filosofie, haar carrière en haar functie bij de overheid. 123

SPECIAL:

De Nationale Carrièredag Filosofie 2010

Een verslag van dé dag voor filosofiestudenten uit heel Nederland over beroepskeuzemogelijkheden, arbeidsmarktmechanismen en verkooptrucs voor lijf en leden... In deze *Special* vindt u verslagen van het plenaire gedeelte (door **Ward Derks**) en van een aantal workshops (door **Anne Jaspers, Christian Lask, Yentl Demirel, Jonne Hoek, Stefan Schevelier en Ward Derks**). Blader dus snel door! 131-145



In den Vreemde

Splijststof heeft al veel van de wereld gezien. Daarom deze keer een overzicht van alle bestemmingen van de vorige 'In den Vreemden', gemaakt door Anco Peeters. 146

Off the Record

Tim Houwen over waarom we op vakantie gaan. 147



Podium

De tranen der kritiek <i>Ger Groot</i>	9
Cicero als filosoof? <i>Anco Peeters</i>	19
Het islamisme tussen Oost en West <i>Pieter Coppens</i>	55
Feministische kritiek op het klassieke 'Cartesiaanse' zelf <i>Paula van Strien</i>	93
Verklaring van sekseverschillen vanuit evolutionair psychologisch perspectief <i>Gilles van Luijtelaar</i>	101
De aard der werkelijkheid — een non-dualistische benadering <i>Han van den Boogaard</i>	117

SPECIAL:
akademie-
assistenten

Een onoverbrugbaar dilemma? <i>Marin Terpstra en Bas Leijssenaar</i>	63
Verslag symposium: Religie en Rede. Een dialoog <i>Bas Leijssenaar</i>	67
Evaluatie: Een bundeling van krachten <i>Jonne Hoek</i>	75

Forum

Verslag symposium: Vrijheid tussen Oost en West43 <i>Lars Cornelissen</i>	
Column: Mind the body51 <i>Eloy Weterings</i>	
Interview met Harm Boukema: Het kroonstuk107 <i>Ralph van den Boom en Lars Cornelissen</i>	
Column: Rise and shine149 <i>Alex Dijk</i>	
Filosofisch recept (!): De zondige peren van Augustinus 153 <i>Rob van der Sandt</i>	

Redactioneel

Beste lezer,

Een nieuw jaar, een nieuw begin... een begin dat voor velen, maar met name voor de nieuwe eerstejaars, grote veranderingen met zich meebrengt. Er wacht hen een spannend jaar: een kennismaking met wat de filosofie te bieden heeft, voor sommigen de eerste keer op zichzelf wonen, een nieuwe stad, nieuwe docenten... *Splijststof* wenst alle nieuwe studenten van harte welkom en hoopt dat ze zich snel thuis zullen voelen op de faculteit.

Gelukkig is er tijdens de zomervakantie genoeg tijd geweest om te reflecteren op de aankomende verandering. Zoals Tim Houwen verderop in dit nummer zegt, staat tijdens vakanties de tijd even stil. Het is een tijd van bezinning, van het doorbreken van het ritme. Het maakt dat er ruimte is voor verandering, en daarmee voor vooruitgang en creativiteit.

Vooruitgang en creativiteit is ook precies wat we hopen te bereiken met enkele kleine veranderingen in en om de *Splijststof*. Allereerst heeft onze eindredacteur Nathan Tax enkele wijzigingen in de opmaak aangebracht, zodat de *Splijststof* nog prettiger leest dan hiervoor. Daarnaast hebben we de categorie 'Etcetera' veranderd in 'Forum'. De laatste term drukt beter uit waar het voor staat: een plek waar ideeën met elkaar kunnen worden gedeeld en waar met elkaar in dialoog kan worden gegaan. Net als in het Romeinse Rijk worden hier gedachten geuit over dat wat er gaande is (op de faculteit, in het dagelijks leven, tijdens publieke lezingen...). Een andere verandering is de wissel van beeldredacteur, een wissel van twee creatieve geesten. Ik wil Tim Setton hartelijk bedanken voor zijn mooie covers, posters en illustraties! Iris van Heesch heet ik van harte welkom. De cover die zij voor deze *Splijststof* maakte drukt naast een nieuw begin voor het nieuwe collegejaar, de eerstejaars en voor het baby'tje, ook voor haarzelf een nieuw begin uit. Ook Ruth van Gessel heet ik als nieuw redactielid van harte welkom!

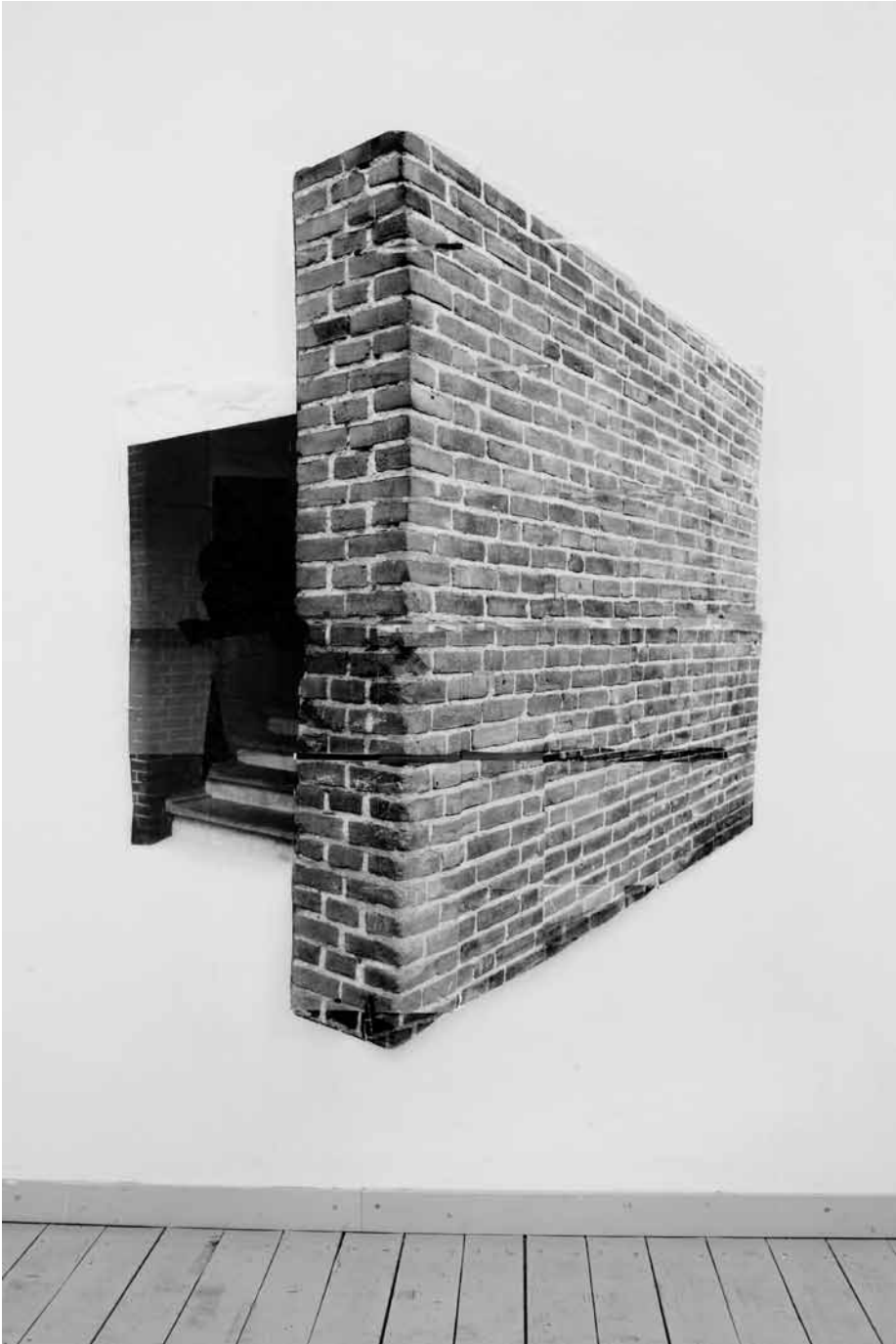
Dit jaar brengt zowel voor de *Splijststof* alsook voor mij persoonlijk nog een, ditmaal grotere, verandering met zich mee. Na een jaar lang met erg veel plezier de redactie te hebben geleid, draag ik het stokje nu over aan Lars Cornelissen. Ik heb er veel vertrouwen in dat onder zijn leiding de redactie van *Splijststof* ook de komende tijd met groot enthousiasme zal werken aan een mooi blad. Via deze weg wil ik iedereen die het afgelopen jaar in de redactie heeft gezeten heel erg bedanken voor het mogelijk maken van een inspirerend, leerzaam, maar vooral ook erg leuk en gezellig jaar!

Hoewel verandering creativiteit en vooruitgang bewerkstelligt, is een te veel aan verandering niet goed. Ze moet geleidelijk gaan. Er moet in de draaikolk van het leven ook een houvast zijn. Iets dat vertrouwd blijft. *Splijststof* belooft uw rots in de branding te blijven. Hoewel de Faculteit der Filosofie binnenkort niet meer als zodanig zal bestaan, blijft de *Splijststof* onverminderd het platform van en voor filosofiestudenten en -docenten. Ook in dit nummer vindt u dat terug. Zoals u van ons gewend bent, bieden wij, naast de gebruikelijke rubrieken, enkele langere filosofische beschouwingen, bijvoorbeeld de facultaire lezing van Ger Groot en een rehabilitatie van Cicero door Anco Peeters. Ook besteden we weer aandacht aan enkele belangrijke gebeurtenissen op de faculteit: de succesvolle carrièredag, het project en symposium van het academie-assistentschap, het symposium over Oost en West en het afscheid van Harm Boukema.

Ik wens u allen veel leesplezier en een mooi nieuw begin!

Namens de redactie,

Paulien Snellen
hoofdedacteur



Corner

De tranen der kritiek

Ger Groot

Ongeveer twee jaar geleden kwam ik in mijn werk als literatuurrecensent voor een lastig probleem te staan. Ik had ter lezing een roman toegezonden gekregen van de Catalaanse schrijver Jaume Cabré, met de titel *De stemmen van de Pamano*. Die roman gaat over de Spaanse Burgeroorlog en de nasleep daarvan. Het was een dikke roman, vaardig geschreven, met behulp van veel van de literaire technieken die in de afgelopen decennia in het hogere segment van de literatuur gemeengoed geworden zijn. Met zo'n roman kun je als recensent voor een kwaliteitskrant altijd goed uit de voeten.

Maar er was iets merkwaardigs met *De stemmen van de Pamano*, want inhoudelijk beantwoordde de roman niet helemaal aan de normen van het 'literaire modernisme', als dat al een juiste term is. Ik weet trouwens niet of het woord 'inhoudelijk' wel terzake is. Het probleem lag immers niet zozeer bij het verhaal dat Cabré vertelde. Het had de geladen, tragische inslag die kwaliteitskrant-recensenten *ook* graag zien.

Het probleem lag eerder op het vlak van de schildering van de personages: daar zat ontegenzeggelijk iets stereotypisch in. In hun gestalte en karakter wreekte zich misschien het feit dat Cabré in de allereerste plaats een scenarioschrijver voor televisiedrama en tv-reeksen is. Zoiets doe je niet straffeloos, en iets van het schematische dat de figuren op het scherm terwille van de herken- en plaatsbaarheid bij voorkeur moeten hebben, had zich ook op de voornaamste personages van zijn roman afgezet. Dat werd vooral zichtbaar in de overdreven karaktertrekken daarvan, waarin hun rol in het drama scherp in het vlees wordt gezet. De plaatselijke franquistische voorman is een bullebak van top tot teen, de laatste vrouwelijke telg van het adellijk geslacht dat er generaties lang de dienst uitmaakte daarentegen, is niet alleen oogverblindend mooi, maar ook capricieus, dwingelanderig — en bovendien uitgesproken nymfomaan.

Er was ook iets merkwaardigs aan de plot. Niet aan de algehele conceptie ervan, want die was zoals gezegd keurig toegesneden op het genre van de moderne tragedie, maar met de details ervan: de uitwerking van de afzonderlijke scènes of handelingen. Ook daaraan zat soms iets dat overtrokken leek en was een enkele keer op het larmoyante af. Nadrukkelijkheid en de eis van herkenbaarheid waren hier een ongelukkig huwelijk aangegaan, dat zelf al bijna op het stereotype van de *soap*-serie begon te lijken. Scherp daarvan gescheiden bleef het boek niettemin steeds door de voor dát genre nu juist weer té gesofistikeerde literaire procédés en gewiekstheden.

Was *De stemmen van de Pamano* daarom een mislukt boek? Niet helemaal ontspoord misschien, maar ergens halverwege in het ongereede geraakt? En dus daarom toch helemaal mislukt, omdat je van een roman nu eenmaal

een formele gaafheid moet kunnen verwachten, die je de integriteit ervan zou kunnen noemen? Dat had ongetwijfeld het oordeel van de kwaliteits-criticus moeten zijn. Maar na de eerste rituele handelingen aan mijn recensie aarzelde ik. Want al die figuren in het boek mochten dan nog zo eenzijdig, onaf, soms zelfs bijna karikaturaal geweest zijn, van sommige was ik wel gaan houden op een manier die ik me vooral nog uit de tijd van mijn allereerste leeservaringen herinnerde. Met spijt en moeite nam ik aan het eind van het boek afscheid van hen, in de wetenschap dat ik in de voorafgaande 500 bladzijden verschillende keren om enkelen van hen had gehuild.

Dat laatste is voor een recensent natuurlijk wel het toppunt; als mannen niet mogen huilen dan zouden recensenten niet eens het *woord* mogen kennen. Zij moeten als strenge maar rechtvaardige rechters hun oordeel uitspreken: eerlijk, onaangedaan, belangeloos en in overeenstemming met hun diepste geweten. In weerwil van de slechte reputatie die boekbesprekers plegen te hebben, kan ik ervan getuigen dat ze dat ook vrijwel steeds doen. De recensenten die ik ken, zijn gewetensvol tot op het calvinistische af.

*“Als mannen niet
mogen huilen dan
zouden recensenten
niet eens het woord
mogen kennen.”*

Geschil

Intussen zat ik, met *De stemmen van de Pamano* naast mijn toetsenbord, nog altijd vol twijfels. Wat was in dit geval mijn taak als recensent? Moest ik het boek beschrijven volgens de criteria van de literaire canonistiek en het boek afdoen als een verdienstelijk en onderhoudend, maar toch *minor work* met duidelijke gebreken? Dan zou ik inderdaad mijn taak als bespreker naar behoren hebben vervuld. Het oordeel zou zijn geveld: koel, zakelijk en zonder enige twijfel zowel terzake als afdoende.

Maar hoe *fair* zou dat oordeel werkelijk geweest zijn? Had ik in het verslag van mijn leeservaring en in het oordeel daarover niet iets moeten wegsnijden dat voor mijzelf onlosmakelijk met het boek verbonden was geraakt? Wat verdwenen zou zijn was mijn eigen emotie, of sterker nog: het sentiment dat in mij was gewekt en dat soms zelfs oncontroleerbaar naar buiten was gekomen. Want sentiment is geen basis voor een redelijk verdict, dat ook in de literatuur altijd fundeerbaar moet blijven. In dat opzicht is de (literaire) kritiek niet minder argumentatief dan de wetenschap, of ze zou dat althans niet moeten zijn.

Zonder dat sentiment zou mijn beschrijving van het boek, en vooral van mijn leeservaring ervan, echter niet volledig zijn geweest. Het feit dat

de personages daarin mijn dagdromen in de weken en maanden daarna nog regelmatig kwamen bevolken, zou verzwegen zijn gebleven. Daarmee zou een oneerlijkheid mijn oordeel zijn binnengeslopen waarmee ik het boek ontegenzeggelijk onrecht zou hebben aangedaan — en misschien ook wel de lezers van mijn recensie.

Wie enigszins thuis is in de recente Franse filosofie, ziet hier een bekend patroon opduiken. Binnen de regels van een bepaald oordeel hebben sommige elementen van datgene waarover of waarmee geoordeeld moet worden geen plaats en zij vallen dan ook systematisch en methodisch buiten alle consideraties die daarbij in het geding zijn. Zij kunnen binnen dat discours zelfs niet verwoord, laat staan tot gelding gebracht worden. En toch bestaan ze — en claimen het recht gehoord te worden en mee te tellen. De paradox die dan ontstaat, is dat het discours dat zich beroept op rechtvaardigheid terwille van de rechtvaardigheid zoals zij die opvat, een onrechtvaardigheid moet begaan jegens datgene wat vanaf dat moment machteloos om aandacht roept.

Wat zich in mij bewoog was de onoirbare *emotie* — en wat zich daaromheen aftekende was wat Jean-François Lyotard in zijn boek *Le différend* een ‘geschil’ genoemd heeft. Wat daarbij in het geding is, is niet alleen onenigheid over wat als criterium voor een oordeel mag worden aangelegd. Het gaat veeleer om zaken die bij dat oordeel helemaal niet worden waargenomen en wier ontologische nul-status dus ook geen invloed zou kunnen hebben. Wat niet bestaat is immers geen considerant.

Het zou in het onderhavige geval van mijn bespreking van *De stemmen van de Pamano* dan ook geen oplossing zijn geweest terloops nog even melding te maken van mijn gemoedsbewegingen. Daarmee zou ik enigszins slinks op de valreep nog even een element hebben binnengesmokkeld dat mijn ‘eigenlijke’ oordeel als een soort vergoelijking zou hebben geamendeerd. Een dergelijke toevoeging zou eerder in het register van de concessie thuis horen: de erkenning dat soep nu eenmaal niet zo heet gegeten wordt als ze wordt opgediend, maar opgediend wordt ze wél. Wat hier in het geding kwam, was dus de volledige erkenning van de emotie als legitiem element van het oordeel. De vraag rees of *De stemmen van de Pamano* een *goede* roman is, niet in weerwil van, maar juist dankzij de daardoor opgeroepen tranen bij de lezer en bespreker.

Reading for the plot

Daar kwam een tweede vraag bij. Eerder stelde ik geruststellend vast dat er met het verhaal dat Jaume Cabré in zijn roman vertelt niets mis was: “Het had de geladen, tragische inslag die kwaliteitskrant-recensenten graag zien.”

Dat laatste is ongetwijfeld het geval. Maar ook daar begint er iets te wringen tussen de praktijk van de dagbladbespreking en het literatuurwetenschappelijke discours waarin die praktijk zich graag geworteld ziet.

Een dergelijke verwijzing naar het verhaal is immers in de nog altijd dominante literatuurtheorie helemaal niet zo onschuldig. Integendeel: een dergelijke vorm van *reading for the plot* wordt daarin veelal beschouwd als een nog niet geheel volwassen lectuur, die het literaire nog niet werkelijk heeft ontdekt. Niet om het *wat* van het vertelde gaat het in dat laatste immers, maar om het *hoe*. Het literaire schuilt in “de bijzondere wijze waarop de literatuur van taal gebruik maakt”, want “taal is het materiaal van de literatuur zoals steen of brons dat in de beeldhouwkunst is”, zo schrijven Welles en Warren in het begin van hun richtinggevende boek *Theory of Literature* uit 1949 dat in de literatuurwetenschap in dit opzicht nog altijd dominant is. Hoe postmodern zij zich inmiddels ook mag hebben ontwikkeld, haar focus is nog altijd grotendeels tekstintern en formeel van aard.

In een dergelijke visie gaat het in de literatuur om zaken als vocabulaire en de breedheid daarvan, vertelstructuren en de voortschrijding van hun raffinement, het gebruik van perspectieven van waaruit het verhaal wordt verteld, etcetera. Het gaat om de snelheid die het vertelde verkrijgt door creatieve lapsussen en ellipsen in het verhaal, naast de verhouding die het boek heeft ten opzichte van de reeds bestaande literatuur in de vorm van citaat, voortzetting, parodie, ontlening en verwerking. Het technische, koele en belangeloze van deze vragen is voor een discipline die een wetenschap (*literatuurwetenschap*) wil zijn een voordeel. Het maakt het onderwerp objectieverbaar en daarmee vatbaar voor een methode die zich kan meten met die van de natuurwetenschap. Vanaf de Renaissance hebben (mens)wetenschappen (inclusief de filosofie) nu eenmaal die discipline naar de ogen gekeken. Ze kon bogen op de grootste successen en dus het hoogste aanzien in het betreffende tijdsgewricht.

Ongemerkt is daarmee echter een scheiding binnengeslopen in de lees-scène. Het literaire lezen staat tegenover het naïeve lezen, dat zich zowel aan sentiment als aan plot overgeeft. Die scheiding herhaalt zich in de tegenstelling tussen wat wij ‘literatuur’ en ‘lectuur’ noemen. De eerste wordt gelezen naar de vorm, de tweede naar het verhaal, de emotie en de mogelijkheid van identificatie. Anders gezegd: in de eerste vormt het literaire werk een wereld op zichzelf (daarom kon Flaubert beweren dat literatuur helemaal ‘nergens’ over gaat), in de tweede wordt het verhaal beoordeeld naar de relatie tussen tekst en buitentekstuele werkelijkheid.

Zoals gezegd komt een dergelijke insnoering de literatuurwetenschap goed uit bij haar wil ‘wetenschappelijk’ te zijn, maar in werkelijkheid reduceert ze het literaire aldus tot de vraag naar het materiaal en de instru-

menten van de schrijver. Ze kijkt niet langer naar het resultaat in zijn volledigheid, maar naar de wijze waarop dat resultaat bereikt is — en elke keer opnieuw bereikt *wordt* wanneer een lezer de roman leest. Haar vraag naar de werking van de tekst wordt die naar het instrumentarium waarmee de schrijver zijn materiaal heeft bewerkt en hij via zijn tekst op de lezer *inwerkt*.

Dat is ontegenzeggelijk een fascinerende vraag. Maar de fascinatie voor het scheppingsproces mag de criticus en de lezer er niet toe dwingen plaats te nemen op de nog warme stoel van de schrijver, om te zien ‘hoe hij het precies gedaan heeft’ — en niets meer. Gebeurt dat wel, dan is het niet verwonderlijk dat de kunst uiteindelijk alleen nog maar over zichzelf wil en kan praten. Esthetisch en stilistisch bevlogenen kunnen daaraan hun hart ophalen, maar de prijs is een verlies aan betekenis en relevantie zodra men dit enge interessegebied verlaat. Het schouderophalen waarmee veel modernistische kunst in de twintigste eeuw begroet werd, is voor een belangrijk deel te wijten aan dit artistieke narcisme, waarin de behandeling van het materiaal de overhand heeft gekregen op het materiaal zelf.

Wat *is* dat materiaal dan? Is het, zoals Welck en Warren suggereerden, in de literatuur *de taal*? Dat is maar zeer ten dele het geval. Die taal — zo onderkennen zij ook — gaat immers altijd *over* iets; in de roman nog veel uitdrukkelijker dan in de poëzie, die zich voor de laboratorium-rol dan ook beter leent. Maar zelfs in een non-verbale kunst als de schilderkunst is er méér in het spel dan alleen verfbehandeling of de metafysische vraag hoe representatie mogelijk is. Zelfs zij exemplificeert levensvragen, al zijn die zelden uitdrukkelijk gearticuleerd. Veel fantasie is er echter niet voor nodig om te zien dat Rembrandts *Joodse bruid* over liefde gaat — en niet alleen over de schilderkunstige uitdrukkingwijze daarvan, laat staan over de wijze waarop verf de suggestie kan verlenen van goudbrokaat.

Zo hebben we ook in de roman niet louter de keuze tussen kunst en kitsch. De tegenstelling tussen lectuur en literatuur betreft niet die van het primaat van ofwel verhaal ofwel de vorm. Ontegenzeggelijk zijn er tussen de ene roman en de ander grote verschillen in schoonheid, raffinement, idiomatische rijkdom en stilistische brille en er is alle reden om minstens een deel van het specifieke van de literaire roman te zoeken in de mate waarin deze zich voordoet. Daaruit volgt echter niet dat de waarde en de betekenis van de literaire roman ook uitsluitend of zelfs in de eerste plaats daarin zou moeten worden gezocht. Minder nog wettigt dat de gedachte van een breuk, waarmee de literaire lezer afscheid neemt van het verhaal en de morele betekenis ervan, ten gunste van een technisch-literaire brille die het verhaal alleen maar nodig zou hebben als de ondergrond waarop ze kan schitteren.

Er is geen enkele reden om het literaire tot deze brille te reduceren. Daarmee wordt de leeservaring uiteengescheurd in een technische blik die

de draadjes achter het borduurwerk uitpluist en een naïeve blik die zich door deze gewiektheid laat begoochelen. De implicatie van een dergelijke visie is duidelijk: de laatste moet uit zijn naïviteit worden verlost door middel van een kritisch-wetenschappelijk wantrouwen dat zal laten zien hoe het allemaal in elkaar steekt. Ontroering, spanning, beklemming, ja, zelfs de liefde die een lezer kan voelen voor een protagonist, zijn tenslotte niet meer dan een begoocheling waaruit de verlichte lezer moet worden geëmancipeerd.

Werkelijkheid

De naïeve lezer die in de roman allereerst is geïnteresseerd in het verhaal en zijn protagonisten, reikt daarmee de hand aan de sentimentele recensent (of omgekeerd). Beiden laten zich uiteindelijk in hun lectuur niet leiden door de vraag naar wat er in de roman geconstrueerd of fictieel is, maar juist door wat daarin echt is — op de bijzondere wijze waarop ook een constructie van de fantasie werkelijkheid kan zijn. In het lezen *wordt* het verhaal immers ‘echt’. Wij lezen het in een langdurige opschorting van ons ongeloof — zoals Coleridge ooit heeft geschreven — dat pas na het dichtslaan van het boek zijn rechten weer mag hernemen — en zelfs dan nog maar gedeeltelijk. De personages met wie ik tijdens het lezen van *De stemmen van de Pamano* leefde, ijlden nog lang in mijn geheugen na als herinneringen aan *werkelijke* ontmoetingen, die mij werkelijk raakten. De emotie was het onmiskenbare zegel van die werkelijkheid.

Ook dat is in de literatuurkritiek geen erg populair standpunt. De vrijheid van de literatuur bestaat immers in de mate waarin de schrijver zich in zijn schepping ongebonden weet aan de bestaande realiteit: in haar feitelijkheid en misschien nog wel het scherpst in haar moraliteit. Om dat laatste draait het in ieder geval vaak wanneer een roman tot discussie of zelfs een rechtsgang leidt. Het bezwaar dat in die gevallen tegen boek of schrijver wordt ingebracht is dan steevast dat het beschrevene zou indruisen tegen de geaccepteerde mores van het werkelijk bestaande leven. Het onverbidde-lijke antwoord is dan dat een roman nu eenmaal niet tot die werkelijkheid behoort. Hij tovert een gedacht en gedroomd panorama voor dat hoogstens speelt met de mogelijkheden daarvan. Precies om die reden kan hij een moreel laboratorium worden, waarin juist het *onaanvaardbare* zonder terughoudendheid kan worden gepeild.

Literatuur zou zo, om Arnold Heumakers te citeren, het speelveld van “onleefbare waarheden” worden. Pas ná de lezing kan dan hoogstens de morele conclusie worden getrokken dat die waarheden inderdaad en terecht als ‘onleefbaar’ gelden — maar die conclusie valt dan als het ware over de rand van het literaire heen. Ze behoort niet meer tot het werk, noch tot het oor-

deel over dat werk als zodanig. Ze is er hoogstens een afgeleide van en wordt getrokken in een ander gebied van reflectie: de moraal.

Er bestaan uiteraard romans die een dergelijke onleefbare waarheid schilderen. Het werk van de Markies de Sade is er een goed voorbeeld van, of in onze dagen dat van Michel Houellebecq. Het eerste werd dan ook eeuwenlang veroordeeld, het tweede niet: het werd en wordt zelfs bejubeld en menig lezer lijkt er een (voor mij nogal onbegrijpelijk) genoegen aan te beleven. Huist die onbegrijpelijkheid misschien in het kleine addertje onder het gras: dat deze boeken tenslotte toch wel degelijk een aspect, mogelijkheid of dreiging van onze eigen en enige realiteit zelf belichten? Dat, met andere woorden, hun fictionaliteit helemaal niet zo ondenkbaar is, maar juist al te denkbaar, en daarin vervolgens ook al te reëel. Dan zou het besef dat wij zo zouden kunnen handelen als de protagonisten van De Sade en Houellebecq ons tijdens het lezen ongemakkelijk kunnen besluipen en dringt hun ‘onleefbaarheid’ vanzelf ons eigen leven binnen.

Het is niet alleen vanwege deze potentiële immoraliteit dat het werk van De Sade ooit verboden is en zelfs niet dat dat van Houellebecq ons nu zo verontrustend voorkomt. Veeleer vreesde men van oudsher een gevaarlijke invloed van deze werken, waarvan de realiteit wel eens vanuit het louter fictionele in het daadwerkelijke handelen van de lezers zou kunnen overlopen. Niet alleen zouden de daden en mores van de protagonisten daarvan een mogelijkheid in onszelf kunnen aanboren. Ze zouden deze, zo vreesde men, ook wel eens kunnen mobiliseren. Het immorele werk zou daarmee niet werken als een immunisering tegen het kwaad, maar als een infectering ervan. Die twee liggen, althans medisch gezien, zoals wij weten in elkaars onmiddellijke verlengde.

Liggen ze dat ook in literair opzicht? Het antwoord van het modernisme zou negatief luiden. De barrière van de fictionaliteit zou die twee in deze modernistische visie effectief uit elkaar houden. Wij wéten immers maar al te goed dát wij fictie lezen, hoezeer ons ‘ongeloof’ ook tijdelijk is opgeschort. Zelfs die opschorting is altijd in het lezen min of meer bewust aanwezig, als een soort quasi-kantiaanse gedachte “die alle meine Gedanken begleiten muss”. Dat besef scheidt ook in onze morele beleving het echte effectief van het mogelijke, het ‘onleefbare’ van het moreel aanvaardbare.

“Men vreesde een gevaarlijke invloed van deze werken, waarvan de realiteit wel eens vanuit het louter fictionele in het daadwerkelijke handelen van de lezers zou kunnen overlopen.”

Die gedachtegang kan men nog altijd veelvuldig horen — misschien wel het intensiefst in de almaar doorgaande discussie over invloed van (fictioneel) tv-geweld op kinderen. Zouden die laatsten dat onderscheid misschien nog niet kunnen maken (al wordt zelfs dat bestreden), volwassenen en volgroeide mensen zouden dat toch zeker wèl kunnen. Een antropologische grondstelling (ten aanzien van wat het volwassen menselijk vermogen is) koppelt zich dan gemakkelijk aan een politiek-juridische overtuiging, waarin al snel het schrikbeeld van de censuur optreedt. Beide vormen een krachtig ethisch-menswetenschappelijk complex waarin vragen over het fictionele geweld niet meer gesteld mogen of zelfs kunnen worden: een *différend* op zich.

Net als eerder ten aanzien van de legitimiteit van het sentiment in het oordeel heb ik daar enige twijfels bij. Niet alleen heeft René Girard op overtuigende wijze duidelijk gemaakt dat de mens in zeer belangrijke mate een mimetisch wezen is. Ook de nogal massieve status van de menselijke ‘volwassenheid’ die in deze gedachtegang wordt verondersteld, klinkt me in een aantal opzichten te ‘klassiek’. Zo redelijk, zelfbewust en vol zelfbeheersing als de antieke ‘deugdzame mens’ geacht werd te zijn, zijn wij uiteindelijk niet. Daarvan is niet alleen de menswetenschap in de afgelopen eeuw overtuigd geraakt; ook in het publieke debat begint één en ander van deze zwakheid tot het algemeen inzicht te raken.

Hinterwelt

Over het vraagstuk van de ongelimiteerde toelaatbaarheid van wat geschreven (of vertoond of gefilmd) wordt valt een boeiend en ongetwijfeld ook heftig debat te voeren. Het is mijn indruk dat de enigszins simpele permissiviteit waarin begrippen als ‘verbod’ en ‘censuur’ als *anathema* gouden gaandeweg aan het verzwakken is. Dit raakt aan de grondideeën die de moderne mens over zichzelf heeft leren koesteren en alleen dat al rechtvaardigt die heftigheid én de urgentie van een dergelijk debat.

Ik wil dat hier niet voeren of aanzwengelen. Ik wil dit probleem alleen gebruiken ter onderstreping van wat hier mijn eigenlijke thematiek is: de uitermate problematische verhouding tussen fictionaliteit en werkelijkheid in de (roman)literatuur. Is het immers zo dat datgene wat wij zien of lezen ons gedrag wel degelijk beïnvloedt (een vaststelling die in het publieke discours merkwaardig genoeg door dezelfde sprekers beurtelings wordt afgewezen en onderschreven), dan is ook de strikte scheiding tussen fictie en realiteit niet houdbaar. Het lezen zelf doorbreekt deze scheiding, omdat het gelezene in de lezer onmiddellijk actueel wordt: niet alleen in het feit dat hij gelooft wat hij leest. Maar ook en vooral omdat dit hem raakt en mogelijk anderszins verandert.

Het is hierin dat de roman echt is en dat zelfs datgene wat doorgaat voor ‘fictie’ zich tot werkelijkheid moet maken, want een ongelezen boek ‘bestaat’ in zeker opzicht niet. Het moment waarop een roman een morele realiteit wordt (het procédé daarvan is veelvuldig beschreven door onder anderen Richard Rorty en Martha Nussbaum) is ook het moment waarop het fictionele een ontologische verandering ondergaat. *Het verhaal bestaat* en de protagonisten van *De stemmen van de Pamano* zijn op een bijzondere wijze écht, zoals mijn tranen om hen echt zijn. Een afwijzing van die constatering, met het argument dat wij wel over hen kunnen lezen maar ze niet kunnen aanraken, versimpelt tezeer de realiteit van hun (om met Deleuze te spreken) ‘reële insistentie’. Ze negeert de uitermate complexe aard van onze relatie tot het verhaalde, in een robuustheid die ze zelf waarschijnlijk graag voor *non-sense* laat doorgaan.

Niettegenstaande deze geproclameerde afkeer van elke onzin, die dan al snel ‘metafysisch’ heet, vervalt juist deze robuustheid gemakkelijk in een even oud als naïef metafysisch schema. Daarin staan realiteit en idealiteit tegenover elkaar als in zichzelf gesloten en op zichzelf betrokken werelden. Wie in de roman slechts de fictionaliteit benadrukt, verbant deze als het ware naar een ideële *Hinterwelt*, waarvan de onaardse zuiverheid mooi wordt geëxemplificeerd in het al even onaardse formalisme van haar literaire bril. Modern is dit platonisme alleen maar in die zin dat nu niet het ware maar het *onware* in de idee samenvalt met het schone daarvan.

Tegenover dit idealisme van de *New Literary Criticism* en zijn uitlopers (tot in de postmoderne literaire kritiek toe) zou een consequent immanente benadering van de literaire fictionaliteit de ontologische eer van die laatste moeten redden. Een dergelijke lezing van literatuur vertoont wellicht enige overeenkomst met de wijze waarop Nietzsche de taal zelf fundamenteel als een immanent verschijnsel had leren herkennen. ‘Betekenis’ kon hij niet langer zien als een *Hinterwelt*-fenomeen, maar deze moest in de materialiteit van het spreken zélf tot gelding komen — ook al bleef het spook van de ideële betekenis daarin op een of andere wijze onvermijdelijk ronddwalen.

Zo ook zou de literaire fictie erkend moeten worden als een werkelijkheid die zelfs niet *sui generis* is. Ze is om te beginnen werkelijkheid *tout court*. Het verhaalde bestaat: dat kan niet letterlijk genoeg worden genomen. Alleen in dit bestaan schuilt de ongewone kracht van haar morele dynamiek. Als werkelijkheid zijn de protagonisten van Jaume Cabré (maar ook van De Sade of Houellebecq) immers méér dan alleen ‘morele exempels’ of vignetten.

Pas omdat wij mét hen leven (en niet alleen over hen spreken of lezen) insisteren zij op ons bewustzijn met hun onmiskerbare presentie: in de ware zin van het woord een *realis praesentia*. Dáárom raken zij ons en dáárom

huilen wij om hen. De tranen van de criticus zijn van die realiteit het zegel. Zij worden vergoten om wie hij heeft leren liefhebben in het boek. Maar óók omdat hij in die liefde een idealistisch en formeel vervlogen werkelijkheid opnieuw ziet thuiskomen in haar ontologische *immanentie*. Het verhaal is niet boven- maar ondermaans, niet lunatisch, maar werkelijk: het is zijn verhaal, zijn leven. Zo keert de fictie terug tot haar woonst, die hier is en niet ginds, aan deze en niet aan gene zijde van de ‘echtheid’.

De hond likt werkelijk de handen van de teruggekeerde held. Deze spant zijn boog, betreedt zijn huis – en wij (over de bladzijde gebogen) houden elke keer weer opnieuw de adem in.

Cicero als filosoof?¹

Over de vraag of Cicero een filosoof is door wijsgerige analyse van zijn *De officiis*

Anco Peeters

Inleiding

Marcus Tullius Cicero (106-43) was geen originele filosoof en voegde niets toe aan de ontwikkeling van het klassieke denken. Hij kopiëerde origineel werk van de Griekse scholen en aangezien veel van die originele Griekse teksten verloren zijn gegaan, vormt Cicero's werk wel een bron van kennis over die verloren geschriften, maar is het geen zelfstandige filosofie.

Voorgaande woorden geven niet een beeld weer waar ik achter sta. Ze komen uit het invloedrijke handboek antieke filosofie van Armstrong.² Armstrong haalt Cicero's eigen woorden ter ondersteuning van deze visie aan: “ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo”³ Het woord ‘overschrijvingen’ zou verwijzen naar het gehele wijsgerige oeuvre van Cicero. Waar hij volgens Armstrong wél een eigen bijdrage heeft geleverd is in zijn Latijnse vertaling van het Grieks filosofisch vakjargon. Termen als ‘*materia*’, ‘*qualitas*’ en ‘*quantitas*’ danken we aan hem.

Zoals ik al zei is dit beeld van Cicero, als kopiist (tegenwoordig noemen we dat een plagiator) en vertaler, niet een beeld waar ik achter sta. Het is ook een weergave die de afgelopen jaren in twijfel is getrokken. Opmerkelijk genoeg is Cicero gedurende onze geschiedenis vele eeuwen lang gezien als een denker die zonder meer een plaats verdiende in onze literaire *canon*. Van zijn dood tot aan de 19^e eeuw was Cicero iemand die ieder persoon met scholing gelezen diende te hebben. Denkers als Thomas van Aquino, Charles de Montesquieu en Immanuel Kant gaven rekenschap van hun voortborduren op of hun discussie met de gedachten van Cicero. Tijdens de Romantiek vond er een kentering plaats en tot aan onze tijd, aangegeven door bijvoorbeeld het handboek van Armstrong, is Cicero als filosoof verdacht. Ik zal de vraag behandelen of we Cicero nu eigenlijk een filosoof kunnen noemen en op grond waarvan.

Om de vraag of Cicero zelf filosoof is te beantwoorden, zal ik allereerst Cicero's denken onderzoeken. Hierbij zal ik vooral ingaan op de *originaliteit* van Cicero's werk. Dit wordt immers het meest in twijfel getrokken en lijkt

1 Bewerking van de bachelorscriptie die ik schreef ter afronding van de opleiding wijsbegeerte aan de Faculteit der Filosofie Nijmegen. Een inbedding van Cicero in de Romeinse maatschappij en de geschiedenis van de filosofie is in dit artikel zo bondig mogelijk gehouden. Voor een gezaghebbende biografie van Cicero verwijs ik naar Matthias Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden 1969 (Steiner).

2 A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Totowa, N.J 1989 (Rowman & Littlefield), pp. 155-156.

3 “Het zijn overschrijvingen, ze komen met weinig werk tot stand, ik draag slechts de woorden aan, die ik in overvloed heb”, Cicero, *Att.* 12, 52. 3. Mijn vertaling.

in de literatuur het helderste criterium te zijn om te beoordelen of Cicero zelf een filosoof is. Ik zal Cicero's *De officiis* gebruiken als focus.⁴ Dit werk over de relatie tussen de vier kardinale deugden wijsheid, rechtvaardigheid, grootmoedigheid en gematigdheid aan de ene kant en het nuttige aan de andere kant, schreef hij aan het einde van zijn leven. Het is exemplarisch te noemen voor zijn filosofische werk. Verder is het een uitermate geschikt werk met betrekking tot de originaliteitsvraag, omdat Cicero stelt dat hij het derde deel van *De officiis* op eigen denkkraft heeft geschreven en dat hij de eerste twee delen van de Griekse filosoof Panaetios (ca. 180-ca. 110) heeft overgenomen. Een mengeling van andermans en eigen ideeën dus.

Ik zal laten zien dat in ieder geval het laatste deel van *De officiis* grotendeels bestaat uit originele filosofie van Cicero zelf. Daarbij is de these: als Cicero één invloedrijk filosofisch werk heeft geschreven, dat bovendien zijn eigen originele werk is, dan moet Cicero toch een filosoof te noemen zijn. Bij het gebruik van dit werk om Cicero's denken te onderzoeken, zal ik *De officiis* allereerst situeren in het leven en overige filosofische werk van zijn auteur, om vervolgens de tekst zelf te analyseren op originaliteit. Met de resultaten van dit onderzoek naar het denken van Cicero in de hand, wil ik reflecteren op de vraag wat iemand tot een filosoof maakt en wat dit betekent voor de Romeinse denker. Het originaliteitsaspect zal hier aan bod komen, maar ook Cicero's schrijfstijl en zijn behandeling van de Griekse auteurs. Uiteindelijk betoog ik in mijn conclusie dat we, op grond van die overwegingen, Cicero als filosoof meer op waarde zouden moeten schatten.

Cicero en de geschiedenis van de filosofie

Dat Cicero niet alleen de Griekse filosofen letterlijk vertaalde, maar ze ook vertaalde in een culturele zin naar een Romeinse context, legt Paul MacKendrick uit in zijn *The Philosophical Books of Cicero*. De Romeinen waren in hun denken en techniek gericht op de *praktijk*, iets moest *toepasbaar* zijn. Zo ook de filosofie. Als voorbeeld noemt MacKendrick Lucius Gellius Poplicola die kibbelende Atheense filosofen geforceerd bij elkaar plaatste en van hen eiste dat ze eindelijk stopten met

*“Cicero legde deze
Romeinse zucht naar
praktijk en toepassing in
zijn Griekse vertalingen
of herinterpretaties.”*

⁴ Hiervoor gebruik ik de recente vertaling met inleiding en annotaties van vooraanstaand Cicero-vertaler P. G. Walsh uit 2008. Voor de originele Latijnse teksten heb ik gebruik gemaakt van de Latijns-Engelse Loeb Classical Library.

kibbelen en het *eens* moesten worden.⁵ Cicero legde deze Romeinse zucht naar praktijk en toepassing in zijn Griekse vertalingen of herinterpretaties. MacKendrick noemt Cicero's vertaling van Plato's *Republiek* als concreet voorbeeld.⁶

In het hoofdstuk waarin MacKendrick *De officiis* behandelt, onderzoekt hij de mogelijkheid of dit werk onderdeel is van een "overall plan"⁷. Zou het kunnen zijn dat *De officiis* als Cicero's laatste grote werk een soort bekroning is op een filosofisch 'totaalidee'? MacKendrick toont door middel van talloze verwijzingen aan dat er verbanden zijn tussen *De officiis* en vele van Cicero's andere filosofische werken. Hieruit blijkt duidelijk dat *De officiis* op vele punten teruggrijpt op eerdere werken van Cicero en daarmee in een filosofisch consistente lijn staat. Dit betekent dat *De officiis* als een exemplarisch werk van Cicero's filosofische denken kan worden gezien.⁸

Nu we in het kort hebben gezien in welke wijsgerige context Cicero zelf stond, wil ik weergeven welke systematische invloed Cicero op de geschiedenis van de filosofie heeft gehad. Drie exemplarische denkers wil ik als voorbeeld nemen om dit aan te geven: Thomas van Aquino, Charles de Montesquieu en Immanuel Kant.⁹ Met Thomas van Aquino hebben we een duidelijk bewijs van de acceptatie en invloed van *De officiis* in het middeleeuwse denken. Thomas' *Summa theologiae* is doordrenkt van Cicero's filosofie, voornamelijk, maar niet alleen, van *De officiis*.¹⁰

Montesquieu's beroemde *De l'esprit des lois* heeft veel invloed uitgeoefend op het politiek en staatsrechtelijk denken na hem. Met name zijn concept van de scheiding der machten, *trias politica*, heeft zijn concrete uitwerking gevonden in de inrichting van West-Europese staten. Montesquieu schrijft zelf in een brief over hoe hij *De officiis* als model voor zijn eigen werk nam toen het hem betoverde: "Le traité *Des Offices* de Cicéron m'avait enchanté et je le prenais pour mon modèle."¹¹ Het werk van Cicero was voor de Franse filosoof dus duidelijk een inspiratiebron en een voorbeeld volgens welke hij zijn eigen denken in *L'esprit* weergaf.

5 Paul MacKendrick en Karen Lee Singh, *The Philosophical Books of Cicero*, London 1989 (Duckworth), p. 6.

6 MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 6.

7 MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 253.

8 Vgl. de introductie van Walsh in Cicero, *On Obligations*, vert. P. G. Walsh, Oxford 2008 (OUP), p. xvi.

9 Maar denkers als Petrus Abelardus, Philipp Melanchton, Hugo de Groot, Voltaire, David Hume en Adam Smith kunnen ook moeiteloos in dezelfde opsomming staan.

10 Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, IaIIae 61. Andere plaatsen waar Thomas Cicero in zijn *Summa* citeert zijn: IIaIIae 58, IIaIIae 123 en IIaIIae 141.

11 Geciteerd in: Andrew R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor 1996 (The University of Michigan Press), p. 46. Oorspronkelijk uit: *Correspondance de Montesquieu 2*, ed. F. Gébélin en A. Morize, Bordeaux 1914, p. 304.

Het ethische werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* van Immanuel Kant is, evenals *Il principe* van Machiavelli, een tegenaanval op Cicero's *De officiis*. Anders dan Machiavelli, die zich afzet tegen Cicero door sterk rekening te houden met de menselijk neiging tot kwaad handelen,¹² ageert Kant tegen Cicero's manier om ethisch handelen te herleiden tot de menselijke natuur. Kant gaat er, in tegenstelling tot Cicero, van uit dat ethiek gebaseerd moet zijn op de rede, het *Vernunft*, wat hij verdedigt in het eerste hoofdstuk van zijn *Grundlegung*.¹³ Kant was in het bezit van een recent in het Duits vertaalde en geannoteerde versie van *De officiis* toen hij zijn *Grundlegung* schreef. Deze vertaling was gemaakt door Christian Grave op aandringen van Frederik de Grote. Kant overwoog eerst een "Antikritik" op Cicero te schrijven naar aanleiding van Graves vertaling, maar vormde dat later om tot zijn *Grundlegung*.¹⁴ Ondanks dat Kant zo tegen hem ageerde, wat op zich al een beïnvloeding van Cicero op Kant toont, zijn de eerste twee formuleringen van Kants categorische imperatief duidelijk positief beïnvloed door *De officiis*.¹⁵

We kunnen concluderen dat tot en met de Verlichting grote denkers als Montesquieu en Kant zich rekenschap gaven van hun kennis van Cicero en zijn geschriften. Na de Verlichting verandert echter deze houding ten opzichte van de Romeinse wijsgeer. Zoals Algra treffend verwoordt: "De opkomst van de geschiedschrijving van de filosofie als aparte discipline leidt er als vanzelf toe dat men gaat denken in termen van de *ontwikkeling* van de filosofie, en dat men daarbij een onderscheid gaat maken tussen richtingbepalende denkers en epigonen of eclecticici."¹⁶ Douglas stelt dat, hoewel de trend van het teruggaan naar de oorspronkelijke bronnen (de zogenaamde *Quellenforschung*) een prijzenswaardig initiatief was, men Cicero in die periode te weinig evenwichtig heeft behandeld. Men achtte Cicero niet origineel en, ironisch genoeg, mat de originaliteit van Cicero's werk af aan de verwijzingen en vertalingen die Cicero zelf gaf, want veel van de oorspronkelijke teksten waren verloren gegaan.¹⁷ De genadeslag die Cicero voorgoed verdacht

12 Niccolò Machiavelli, *De heerser*, vert. Frans van Dooren, Amsterdam 2004 (Athenaeum-Polak & Van Gennep), p. 141. Vgl. Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley, California 1988 (University of California Press), p. 2 & p. 215, die Machiavelli's denken een "inversion of Ciceronian humanism" noemt.

13 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Werke, 56), BA 1, p. 18.

14 Gregory DesJardins, "Terms of De Officiis in Hume and Kant", *Journal of History of Ideas*, 28 (1967) nr. 2, pp. 240-241. Vgl. Dyck, *A Commentary on Cicero*, p. 47.

15 Dyck, *A Commentary on Cicero*, pp. 47-48.

16 Keimpe Algra, "Achtergronden bij Cicero's filosofische geschriften", *Lampas*, 33 (2000) nr. 1, p. 63.

17 A. E. Douglas, *Cicero*, Oxford 1979 (Clarendon Press), pp. 28-29. Vgl. A. E. Douglas, "Cicero the Philosopher", in: *Cicero*, ed. T. A. Dorey, London 1965 (Routledge & Kegan Paul), p. 165: de befaamde negentiende eeuwse Duitse classicist Theodor Mommsen speelde naast Hegel ook een grote rol in het verdachtmaken van Cicero.

maakte, gaf misschien wel Hegel (1770-1831). Algra haalt Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* aan, waarin Cicero er bekaaid vanaf komt als verzamelaar van andermans ideeën. Voor Hegel is Cicero een troebele bron die gemeden moet worden.¹⁸ Algra kan een sneer richting Hegel niet onderdrukken wanneer hij zegt: “Hegel erkent overigens wel de aantrekkelijkheid van Cicero’s filosofische teksten, maar ‘das schöne Latein des Cicero kann sich nicht in tiefe Spekulation einlassen [...]’, dit kennelijk in tegenstelling tot Hegel’s eigen loodzware Duits.”¹⁹

Pas de laatste decennia is de houding van de wijsgerige gemeenschap jegens Cicero enigszins bijgetrokken. Cicero wordt weer erkend als een waardevol auteur die ons op zichzelf veel heeft te zeggen. De door Powell verzamelde en geredigeerde papers in zijn *Cicero the Philosopher* en het hierop volgende artikel van Algra zijn twee sprekende getuigen hiervan.

Uit deze korte analyse van de invloed van *De officiis* en andere werken van Cicero mag blijken dat in twee periodes deze invloed marginaal is geweest, te weten in de Vroege Middeleeuwen en in de Moderne Tijd, in ieder geval na Hegel. Echter, de afgelopen jaren tekenen zich door een hernieuwde interesse in Cicero als filosoof.

De officiis

Niet alleen de titel maar veel van de technische termen in het werk, vormen in eerste instantie een vertaling. *De officiis* is een vertaling van het Griekse *περὶ τοῦ καθήκοντος*, oorspronkelijk van het werk van de stoïsche filosoof Panaetios. Letterlijk betekent de Griekse titel zoveel als “Over het juiste”, maar omdat het Griekse *καθήκον* een handelingsaspect met zich mee brengt zou “Over de juiste handelingen” een betere vertaling zijn.

Op het moment dat Cicero ‘*καθήκοντος*’ wil vertalen, staat hij voor de opgave een term te vertalen die compleet is ingebed in een stoïsche (Griekse) traditie. Hij kiest er dan ook voor niet die stoïsche connotatie compleet mee te nemen in zijn vertaling.²⁰ In de briefwisselingen met zijn goede vriend Atticus, die lange tijd in Athene woonde en bekend stond als ‘hellenofiel’ en in ieder geval voor Cicero een belangrijke deskundige op het gebied van de Griekse taal en cultuur was, lezen we over de discussie die over de titel van het werk is gevoerd. Cicero verdedigde zijn keuze voor het woord ‘*officium*’ en anders moest Atticus maar met iets beters komen.²¹ Walsh geeft aan dat Cicero de titel ook een andere, meer Romeinse connotatie wilde geven. Een

18 Algra, “Achtergronden”, pp. 63-64.

19 Algra, “Achtergronden”, p. 64, voetnoot 2. Citaat van Hegel uit: E. Moldenhauer & K. M. Michel eds., *G. W. F. Hegel, Werke im zwanzig Bände*, Frankfurt am Main 1971, bd. 19, p. 541.

20 Ernst Bernert, *Cicero. De officiis. Kommentar*, Münster 1976 (Verlag Aschendorff), p. 3.

21 Cicero, *Att.*, 16. 14. 3.

officium kan zowel een taak of bezigheid zijn als een officieel staatsambt. Waar de stoïsche term *καθήκον* gaat over moraliteit en handelen volgens de *ratio*, geeft Cicero dus aan *officium* de richting naar morele verplichtingen jegens de staat of de maatschappij. Vandaar ook de keuze van Walsh om niet de traditionele vertaling ‘On Duties’ te gebruiken maar de titel te vertalen met ‘On Obligations’. Het Engelse woord ‘duty’ hoeft namelijk geen morele connotatie te hebben.²²

De overeenkomsten met de oorspronkelijke Griekse titel van Panaetios zijn de morele connotatie en het handelingsaspect. Het verschil is de grond van die moraliteit: waar die bij Panaetios gebaseerd is op rationaliteit, verschuift Cicero de moraliteit naar verplichtingen jegens de staat. Cicero ontkent niet de *ratio* als grond van ethisch handelen, zolang ze maar leidt tot het erkennen van het belang van de staat boven het individuele belang. Deze vertaling is een gradueel en geen fundamenteel verschil met de oorspronkelijke titel. Daarmee is de titel *De officiis* dus niet een letterlijke vertaling, maar een vertaling naar de Romeinse sociale context.

Cicero’s *De officiis* is geschreven in de vorm van een brief aan zijn zoon Marcus Tullius Cicero de jongere, aan wie het werk ook is opgedragen. Dit is anders dan in veel andere werken, waarin Cicero de door Philo van Larissa aanbevolen methode van de dialoog hanteert. Neem bijvoorbeeld *De natura deorum*, een dialoog in drie boeken waarin hij een Epicureër, een Stoïcijn en een sceptische Academicus laat discussiëren ten einde een moeilijke theologische kwestie van veel kanten te belichten. Hoewel *De officiis* in eerste instantie een brief is aan Cicero’s zoon met goed bedoeld, vaderlijk advies, kan de jonge Marcus ook gezien worden als exemplarisch voor een nieuwe generatie ambitieuze Romeinse jongemannen.²³ De waarden van de Republiek worden in *De officiis* verdedigd en het werk kan gezien worden als een moreel appèl aan de jongemannen in wiens handen de toekomst van de Romeinse republiek zou liggen.²⁴

Cicero deelt zijn geschrift in drie boeken in. Nadat hij in boek I eerst zijn zoon toespreekt over de voordelen die de bestudering van filosofie en retorica met zich meebrengt, introduceert Cicero de kern van zijn betoog: de morele plicht, *officium* (*Off.* 1. 4). Aangezien morele plichten in elke levensfase en op elke plek in de maatschappij van belang zijn, acht de vader dit een passend onderwerp voor de vorming van zijn zoon. De Griekse wijsgeer Panaetios wordt aangehaald als voorbeeld voor de behandeling van dit onderwerp. De vraag “Hoe moet ik volgens morele plichten het beste handelen?” verdeelde hij in drie deelvragen: Is mijn handeling moreel goed of slecht? Is

22 Introductie Walsh in Cicero, *On Obligations*, p. xvii.

23 Cicero merkt op dat zijn uiteenzetting algemener bedoeld is dan alleen voor zijn eigen zoon, *Off.* 2. 45.

24 Vgl. Walsh in Cicero, *On Obligations*, pp. xxvi-xxvii.

mijn handeling nuttig of bruikbaar? Hoe verhouden het goede en het nuttige zich tot elkaar als ik over de juiste handeling nadenk? (1. 9). Van deze driedeling maakt Cicero een vijfdeling. Panaetios is volgens hem namelijk vergeten dat er situaties kunnen voorkomen waarin twee mogelijke handelingen allebei goed of allebei nuttig lijken. Zowel voor goede als voor nuttige handelingen moet men zich dus ook de vraag stellen “Hoe kies ik de beste

Cicero, <i>De officiis</i> , structuurschema	
Boek I <i>honestum</i>	1) <i>Cognitio</i> (18-19): a) <i>prudentia</i> en b) <i>sapientia</i> (153) 2) Onbenoemd: a) <i>iustitia</i> (20-41) en b) <i>beneficentia</i> (42-60) 3) <i>Magnitudo animi</i> (61-92) 4) <i>Decorum</i> (waaronder <i>temperantia</i> , 93-151) 5) Onderlinge verhouding van de deugden (152-160)
Boek II <i>utile</i>	1) <i>Honestum</i> en <i>utile</i> zijn onlosmakelijk verbonden (9-10) 2) Bevorderlijke en schadelijk zaken (11-30) 3) <i>Gloria</i> (31-85) 4) Gezondheid en rijkdom (86-87) 5) Vergelijking van verschillende soorten <i>utile</i> (88-89)
Boek III verhouding	1) Tegenstelling <i>honestum</i> – en <u>ogenschijnlijke</u> <i>utile</i> (7-13) 2) Formule om tegenstelling op te heffen (14-39) 3) <i>Utile</i> en <i>iustitia</i> (40-95) 4) <i>Utile</i> en <i>magnitudo animi</i> (96-115) 5) <i>Utile</i> en <i>decorum/temperantia</i> (116-120)

van twee goede/nuttige handelingen?” (1. 10). De twee vragen naar wat een moreel goede handeling is, *honestum*, en wanneer een goede handeling te verkiezen is boven een andere goede handeling, vormen de stof voor de rest van boek I. In boek II staan de volgende twee vragen omtrent nuttige handelingen, *utile*, centraal: wanneer is mijn handeling nuttig? en welke keuze moet ik maken als er twee mogelijke nuttige handelingen zijn? De spanning tussen goede en nuttige handelingen en mogelijke conflicten die daardoor kunnen ontstaan, vormen de stof voor boek III. Cicero betoogt dat er eigenlijk geen conflict tussen beide is.

Cicero is door Panaetios geïnspireerd om zijn werk over de plichten te schrijven. Zelf zegt hij dat Panaetios slechts drie van de vijf belangrijke vragen heeft genoemd en van die drie er maar twee heeft beantwoord.²⁵ Waar Cicero in het eerste boek van *De officiis* de vier deugden beschrijft, in het tweede het *utile* en in het derde boek hun verhouding uitlegt, verdeelt Panaetios zijn uitleg over drie boeken.²⁶ Ongetwijfeld moet dit enige condensatie van de materie door Cicero tot gevolg hebben gehad,²⁷ maar helaas valt dit niet meer te achterhalen door verlies van de primaire tekst, op een enkel in het Latijns vertaald tekstfragment bij Aulus Gellius (ca. 125-na 180) na.²⁸ Cicero merkt op dat Panaetios niet meer is toegekomen aan het bespreken van de verhouding tussen *honestum* en *utile*. Aangezien Panaetios nog dertig jaar na het schrijven van de eerste drie boeken van *Περὶ τοῦ καθήκοντος*

²⁵ Cicero, *Off.* 1. 10.

²⁶ A. R. Dyck, “The Plan of Panaetius’ *Περὶ Τοῦ Καθήκοντος*”, *The American Journal of Philology*, 100 (1979) nr. 3, p. 408.

²⁷ Vgl. Dyck, *A commentary on Cicero*, p. 28.

²⁸ Aulus Gellius, *Noctae Atticae* 13. 28. Vgl. Dyck, *A commentary on Cicero*, p. 18.

heeft geleefd, zou hij genoeg tijd moeten hebben gehad om het werk te voltooien.²⁹ In ieder geval weet Cicero ons te melden dat hij het werk van Panaetios zonder hulp zal afmaken.³⁰ Dit zou suggeren dat in ieder geval het derde boek van *De officiis* een zelfstandige wijsgerige uiteenzetting is.

MacKendrick kijkt alleen naar *De officiis* en de brieven aan Atticus, al snel concluderend dat Cicero het derde boek op eigen denkkraft geschreven heeft. Er is wel sprake van een tekst van Posidonius (ca. 135-ca. 50), een leerling van Panaetios, maar dit is slechts een samenvatting waar Cicero veel meer aan toevoegt.³¹ Dyck betoogt dat Posidonius in ieder geval voor het eerste deel van het derde boek model staat en dat dit model later is aangevuld met ideeën van Hecaton van Rhodos (fl. 100), een andere student van Panaetios.³² Wel wordt Cicero door Dyck in dit derde boek “at his most philosophically independant” genoemd.³³ Zelf ben ik meer geneigd met Walsh mee te gaan als hij zegt dat Cicero wel inspiratie zocht bij Posidonius, maar dat deze bron weinig bood.³⁴ Niet voor niets is Cicero de eerste die de verzoening tussen *honestum* en *utile* probeert uit te denken. En tot paragraaf 63, als hij Hecaton gaat citeren, werkt hij zijn eigen gedachten uit. Walsh merkt verder nog op dat Cicero *De officiis* doordrenkt van eigentijdse voorbeelden die hij zeker niet bij Panaetios had kunnen vinden, zoals het aanhalen van de moord op Caesar bijvoorbeeld.³⁵ Deze overbrenging naar een Romeinse context is in ieder geval de verdienste van Cicero zelf geweest. We kunnen dus stellen dat de eerste twee boeken van *De officiis* voornamelijk bestonden uit het overnemen van Panaetios’ filosofie, dat het derde boek in ieder geval voor het grootste gedeelte het eigen werk van Cicero was en dat in alledrie de boeken een sterke plaatsing in een Romeinse context plaatsvindt.

De originaliteit van Cicero

Een vraag naar de originaliteit van Cicero’s toevoegingen aan de wijsbegeerte, is in eerste instantie een vraag naar ‘originaliteit’ zelf. Om tot een positieve duiding van dit begrip te komen, is het wellicht verstandig om eerst te kijken naar de beschuldigingen die richting Cicero gemaakt worden. Als duidelijk is waar hij van beschuldigd wordt, dan wordt waarschijnlijk ook duidelijk wat nu die originaliteit is waarvan men denkt dat de Romeinse denker die ontbeert. De eerdergenoemde kritiek van Hegel is in ieder geval

29 Cicero, *Off.* 3. 7-8.

30 Cicero, *Off.* 1. 6; 3. 34.

31 MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 254.

32 Dyck, *A commentary on Cicero*, p. 487. Vgl. Cicero, *Off.* 3. 63.

33 Dyck, *A commentary on Cicero*, p. 491.

34 Cicero, *Off.* 3. 8.

35 Introductie van Walsh in Cicero, *On Obligations*, pp. xxviii-xxx.

duidelijk: Cicero's werk is een grabbelton van Griekse filosofie en dan nog op een populariserende en dus voor echte wijsbegeerte onbruikbare manier.³⁶ In de stevige bewoordingen van Douglas:

The root of the matter is simply that it suddenly became overwhelmingly important that Cicero's works were copies, and copies from Greek sources. This half-truth became the most important thing to be said about them, the first, and often enough the last piece of information any one normally acquires about them. No one has shown Cicero's views to be false or pernicious: it is enough that they are 'unoriginal', for the modern age will always prefer originality...³⁷

Eén en ander werd nog eens versterkt door de in de literatuur herhaaldelijk terugkerende zinsnede waarin Cicero het over zijn eigen werken heeft en overschrijvingen noemt (zie mijn inleiding). Deze zinsnede versterkt het vermoeden dat Cicero slechts een 'overschrijver' is.³⁸ Tegen deze conclusie zijn verschillende tegenwerpingen te maken. Allereerst is er, zoals Douglas terecht opmerkt, geen enkele noodzaak om deze zinsnede op meer werken van Cicero toe te passen dan op die welke hij op dat moment aan het schrijven was. De al jaren eerder geschreven *De republica* en *De oratore* staan los van deze uitspraak. Douglas waarschuwt ons dat we deze zinsnede misschien niet heel serieus of *on face value* moeten nemen.³⁹ Ook MacKendrick merkt op dat we de ironische ondertoon van Cicero's zogenaamde bescheidenheid niet moeten missen.⁴⁰ Algra brengt, opvallend genoeg, niet direct iets in tegen de traditionele 'ἀπόγραφα-argumentatie', maar contrasteert haar wel met een verwijzing naar *De finibus* (1. 6) waarin Cicero stelt dat hij "zijn eigen oordeel toevoegt en een eigen presentatie van het materiaal geeft."⁴¹ Hieruit mag blijken dat we niet meer zomaar de veel geciteerde zinsnede mogen interpreteren als een 'bekentenis' van Cicero dat hij louter vertaler is.

36 Algra, "Achtergronden", p. 64.

37 Douglas, "Cicero the Philosopher", p. 165.

38 Vgl. "The writings of Cicero are scarcely to be called original in content as Cicero himself openly admits—'ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo.'", Frederick Copleston S.J., *A History of Philosophy. Volume 1. Part II*, Westminster, Maryland 1962 (The Newman Press), p. 163. Vgl. "To explain the speed with which Cicero's philosophical writings were produced we have to remember that they do not claim to be original work. [...] he says himself [...] ἀπόγραφα sunt: minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo", introductie van J. E. King, *Tusculan Disputations*, London 1950 (The Loeb Classical Library, 141), p. vii. Vgl. "Criticism of Cicero as a philosopher is usually based on his lack of originality, a charge which he himself finds no difficulty in admitting.", Richard Wolf S.J., "Cicero as Historian of Philosophy", *Classical Bulletin*, 36 (1960) nr. 4, pp. 37-39. Wellicht had Wolf Copleston gelezen.

39 Douglas, "Cicero the Philosopher", p. 138. Vgl. Douglas, *Cicero*, p. 29. Vgl. Powell, *Cicero the Philosopher*, p. 8.

40 MacKendrick, *The Philosophical Books of Cicero*, p. 5.

41 Algra, "Achtergronden", p. 74. Vgl. *Off.* 1. 6.

Dan rest nog steeds de beschuldiging dat Cicero überhaupt niet origineel is geweest. Verschillende auteurs hebben zich geroepen gevoelen om hier iets tegenin te brengen en Davies geeft een overkoepelende kritiek op deze pogingen.⁴² Zijn belangrijkste punt is dat mensen die een *specifiek* punt van het werk van Cicero als origineel verdedigen de plank misslaan, omdat ze hiermee impliciet de *algemene* originaliteit van Cicero ondergraven. Achtereenvolgens bekritiseert Davies de aandacht voor de originaliteit van: de stijl in de *Tusculanae disputationes*; boek III van *De officiis*;⁴³ het gebruik van Romeinse voorbeelden in plaats van Griekse in *De officiis*; het pedagogische doel van Cicero om Romeinse *virtus* met Grieks moraaldenken te verzoenen en de combinatie van *ratio* en *oratio*, retoriek en wijsbegeerte in het oeuvre van Cicero.⁴⁴ Let wel, Davies ontkent niet dat dit originele aspecten van Cicero's werk waren, hij ageert alleen tegen de focus op specifieke vormen van originaliteit. Ik ben het echter niet met hem eens dat zijn laatste bezwaar, het gebruik van *ratio* en *oratio*, over een specifiek aspect van Cicero's werk gaat. Deze combinatie is nu juist iets wat het hele werk van Cicero doordrenkt en is als zodanig toch echt algemeen te noemen. Verder is ze uniek aan Cicero, omdat hij zijn vaardigheid in retorica en zijn kennis van de wijsbegeerte in één filosofisch betoog kon verwerken en dat als eerste Romein zo deed.

*“De combinatie
van ratio en oratio
doordrenkt het hele
werk van Cicero.”*

Interessant zijn de drie algemene originele aspecten die Davies naar voren haalt. Allereerst laat hij zien dat, doordat Cicero zijn Griekse bronnen geheel assimileerde, hij de mogelijkheid had om ze op een levendige manier naar een Romeinse context te vertalen.⁴⁵ We hebben het dus niet meer over slechts *ἀπόγραφα*. Hierdoor kregen de oude Griekse denkbeelden een nieuwe levendigheid voor de Romeinse lezer.

Ten tweede looft Davies de presentatie van de filosofische werken van Cicero die een heel nieuw genre hebben geschapen. Niet alleen vertaalt hij Griekse filosofie in een Latijns vocabulaire, maar door het toepassen van literaire technieken kan Cicero ook voor deze vernieuwing zorgen. Ik ben het hier niet mee oneens, maar ik zie geen verschil met het laatste bezwaar van Davies. Retorische technieken, zoals het weergeven van posities pro en contra in de vorm van een dialoog, zullen toch zeker ook hebben bijgedragen aan de presenteerbaarheid van Cicero's teksten?⁴⁶

42 J. C. Davies, “The Originality of Cicero’s Philosophical Works”, *Latomus. Revue d’Études Latines*, 30 (1971) nr. 1, pp. 105-119.

43 Davies spreekt dan over K. Kumaniecki, “Tradition et apport personnel dans l’œuvre de Cicéron”, *Revue des Études Latines*, 37 (1959) nr. 1, pp. 171-183.

44 Davies, “The Originality of Cicero”, pp. 108-111.

45 Davies, “The Originality of Cicero”, pp. 115-116.

46 Vgl. J. den Boeft, “*Philosophiam Latinis litteris illustrare*: Cicero’s romanisering van een genre”, *Lampas*, 33 (2000) nr. 1, pp. 46-62.

Ten derde roemt Davies het realisme en het aanpassingsvermogen van Cicero's politiek en filosofisch idealisme.⁴⁷ In de decennia na Cicero's dood bleek dat het politieke ideaal wat hij geschetst had, terug zou keren in de politieke vorm die op de ondergang van de Republiek volgde. Davies wil geen wijsgeer met profetische gaven huldigen, maar gaat uitgebreid in op de verrassende compabiliteit van Augustus' regeerperiode en Cicero's politieke filosofie. Of Augustus ook echt Cicero heeft gelezen en op basis daarvan geregeerd is natuurlijk niet te achterhalen. De overeenkomsten zijn echter interessant te noemen.⁴⁸ Davies ziet het in ieder geval als bewijs van de scherpte en relevantie van Cicero's denken.

Bij alledrie de algemene punten die Davies uitwerkt kan ik van harte aansluiten. Alleen begrijp ik zijn 'kritiek' niet. Waarom kritiek uiten op pogingen om specifieke aspecten van Cicero's werk op originaliteit te analyseren? Beide strategiën streven hetzelfde doel na, namelijk het herwaarderen van Cicero door de stereotypering van de Romantiek bij te stellen en met onbevangen blik zijn werk te onderzoeken. Als Davies ten doel heeft om de *algemene* originaliteit van Cicero te benadrukken, dan kan hij beter meteen aansluiting zoeken bij het specifieke zoekwerk dat al gedaan is. Die specifieke punten van originaliteit zijn namelijk nodig om Cicero meer algemeen als origineel denker te zien. Nu komt zijn kritiek geforceerd over, vooral omdat hij datgene wat hij bekritiseert in zijn conclusie alsnog incorporeert.

De beschuldiging over onoriginaliteit hebben we samen met Davies gepareerd. En *en passant* hebben we de originaliteit van *De officiis* ook in een breder kader van originaliteit bij Cicero geplaatst. Het eerste punt van Davies, de levendigheid, en zijn derde punt, het wijsgerig realisme zijn in ieder geval sterk van toepassing op *De officiis*. Het tweede punt, de stijl, is moeilijker te beoordelen. Cicero heeft zijn geschrift in een hoog tempo geschreven⁴⁹ en het resultaat is een interessant filosofisch traktaat dat helaas niet fijn gepolijst is, bijvoorbeeld omdat de term *cognitio* in boek III niet de behandeling krijgt die Cicero belooft.⁵⁰ Dat neemt echter niet weg dat *De officiis* in haar geheel en boek III in het bijzonder een mooi staaltje van originaliteit is waar Davies het over heeft.

In het voorgaande hebben we gekeken naar de originaliteit van Cicero's denken. Maar er ontbreekt nog een stap als we de vraag willen beantwoorden "Is Cicero een filosoof?" De relatie tussen originaliteit en filosoof-zijn is namelijk nog niet aan bod gekomen. Is er wel een relatie? Douglas wijst een

47 Davies, "The Originality of Cicero", p. 119.

48 Davies, "The Originality of Cicero", pp. 111-115.

49 Cicero begon rond 28 oktober 44 buiten Rome aan *De officiis*. Boeken I en II waren een week later, op 5 november klaar. Binnen een maand moet hij het derde boek hebben geschreven want op 9 december was hij weer in Rome om de politieke strijd met Marcus Antonius aan te gaan. Dyck, *A commentary on Cicero*, pp. 1-2.

50 Hoewel Cicero doet voorkomen alsof de tekst in boek III eenzelfde vierdeling als in boek I bevat (*Off.* 3. 96) is de werkelijke structuur niet zo eenduidig en valt vooral de *cognitio* weg. Vgl. Dyck, *A commentary on Cicero*, p. 490.

dergelijke strategie met betrekking tot Cicero nadrukkelijk af.⁵¹ Er is volgens hem een ongezonde neiging aan het ontstaan om zeer veel nadruk te leggen op de originaliteitsaspecten van Cicero's werk. Dit heeft twee gevaren. Ten eerste lopen we dan het risico dat iedereen let op de originaliteitswaarde van een uitspraak, zonder na te gaan of deze uitspraak waar is, zoals gebeurde in de Romantiek. Voor het tweede gevaar citeer ik Douglas:

[The first form] leads to the second kind of overstressing; to seek out and proudly display what often prove to be rather trivial Ciceronian 'contributions' is to accept 'originality' as a valid criterion in the context. But this will not work. It was always known that Cicero's philosophical writings were not original: for centuries it simply did not matter. If it does matter, the low valuation put on these writings in the last century is justified.⁵²

Als Douglas gelijk heeft dan staat mijn hele betoog op losse schroeven. Wat is een triviale toevoeging eigenlijk? Zijn dat bijvoorbeeld de specifieke gevallen die Davies bekritiseert, of zou Douglas vinden dat ook de drie algemene toevoegingen van Davies triviaal zijn? Helaas komt Douglas niet verder, zelfs niet verderop in de tekst, dan te stellen dat deze nadruk op originaliteit bij het op waarde schatten van Cicero's bijdrage aan de wijsbegeerte gewoonweg niet werkt en dat het volgens hem eeuwenlang niet heeft uitgemaakt dat Cicero's werken niet origineel waren. De originaliteitsvraag hebben we in de vorige paragraaf behandeld en het standpunt dat we daar samen met Davies vonden blijft nog steeds overeind staan. Douglas lijkt het in ieder geval geen hindernis te vinden om Cicero's werk filosofisch te noemen, ondanks dat hij het niet op basis van originaliteitsaspecten wil verdedigen.

Douglas stipt wel een interessant punt aan. Bestuderen wij de ethiek van Kant omdat deze zo origineel is? Of is Darwins evolutietheorie zo wijdverbreid omdat niemand anders voor hem het had uitgedacht? In beide gevallen volstaat een simpel "ja" niet. Kant was een bijzonder scherp denker, maar zeker niet de eerste persoon die publiceerde over plichtsethiek. Hij stond in een traditie, een traditie waar Cicero, zoals we zagen ook deel van uitmaakt. Wel geeft Kant een nieuwe richting aan de traditie door gedegen wijsgerige analyses en de nieuwe inzichten die hieruit volgden. Hetzelfde geldt voor Darwin: Lamarck had al een eeuw voor hem een evolutietheorie uitgewerkt. Dat Darwin een verpletterend boek schreef had natuurlijk zeker te maken met zijn eigen originele inzichten met betrekking tot zijn eigen evolutieleer, maar het had ook te maken met het feit dat hij een geweldig gedegen onderzoek had gepleegd met onweerlegbaar bewijsmateriaal. In beide gevallen zien we enorm invloedrijke denkers die in een traditie stonden, deze

51 Douglas, *Cicero*, p. 29.

52 Douglas, *Cicero*, p. 29.

oppikten en in een nieuwe richting stuurden door eigen oorspronkelijke gedachten. Hiermee wil ik geen inhoudelijke vergelijking maken tussen Cicero, Kant en Darwin, slechts een methodologische. Kennelijk zien we bij grote denkers toch terugkomen dat ze eigen, originele gedachten hebben, maar ook dat ze zich rekenschap geven van hun traditie. Kant kan moeilijk een ‘Copernicaanse wending’ teweeg brengen als er niets is wat omgekeerd kan worden. Met *De officiis* kunnen we in ieder geval zeggen dat Cicero zich rekenschap geeft van zijn voorgangers⁵³ en dat hij daar zijn eigen gedachten aan toevoegt. Maar uiteindelijk, terugkomend op het punt van Douglas, bestuderen we grote denkers omdat ze ons iets essentieels te melden hebben.⁵⁴ Een zeer originele ‘filosoof’ van onzinnige bespiegelingen zal niet in de traditie worden opgenomen. Hiermee kunnen we een nauwe relatie tussen originaliteit en filosofie concluderen, maar wel een genuanceerde: bij diegenen die wij doorgaans als ‘grote filosofen’ beschouwen gaat het vaak niet om iets wat compleet los staat van de traditie, maar juist iets wat die traditie in zich opneemt en verder ontwikkelt. En dat is zeker van toepassing op Cicero.

Conclusie

In het voorgaande heb ik de plaats aangegeven die *De officiis* inneemt in de wijsgerige geschriften van Cicero. Met dit kader hebben we gekeken naar de invloed van *De officiis* op de geschiedenis van de filosofie. Deze invloed bleek enorm te zijn en is pas tot een halt gekomen in de Romantiek ten tijde van de *Quellenforschung*. Vanaf dat moment was het originaliteitscriterium troef en kwam Cicero in een voor filosofen verdacht licht te staan. We hebben daarom *De officiis* nader bekeken en onderzocht in hoeverre het een zelfstandig en origineel werk is. Boek III bleek voornamelijk door Cicero geschreven te zijn. De originaliteit van het geschrift vinden we vooral terug in de nieuwe uitwerking die Cicero geeft aan de spanning tussen *honestum* en *utile*. Andere aspecten van originaliteit zijn: de verrijking van het Latijn met meer wijsgerige ethische vaktermen; de levendigheid waarmee het betoog, met voorbeelden onderbouwd, gebracht wordt zodat het betoog zeer aansprekend is voor Cicero’s tijdgenoten; het realisme en de scherpzinnigheid van Cicero’s ideeën die hun praktische parallellen vonden in Augustus’ regeerperiode. Vervolgens hebben we gekeken naar ‘originaliteit’, ‘filosofie’ en hun onderlin- ge verbanden. Hieruit bleek dat filosofie nauw verbonden is met originaliteit,

“Kennelijk zien we bij grote denkers dat ze eigen, originele gedachten hebben, maar dat ze zich ook rekenschap geven van hun traditie”

⁵³ Sterker nog: veel van die denkers kennen we (grotendeels) alleen nog omdat Cicero zoveel en expliciet citeert.

⁵⁴ Douglas, *Cicero*, pp. 29-30.

maar dat filosofie ook meer omvat dan alleen origineel denken. Belangrijk is die filosofie die zich rekenschap geeft van haar afkomst, om de traditie in zich op te nemen, uit te werken en er iets essentiëls aan toe te voegen.

Laten we terugrijpen op de hoofdvraag: is Cicero een filosoof? Het belangrijkste argument tegen, namelijk het gebrek aan originaliteit, is verworpen. Cicero blijkt zeker een eigen bijdrage aan de wijsbegeerte te hebben geleverd. Verder heeft *De officiis* de wijsgerige traditie sterk beïnvloed zoals blijkt uit het feit dat filosofen van Machiavelli tot Kant zich van het werk, direct of indirect, rekenschap gaven. Als we op grond hiervan van anderen mogen zeggen dat ze filosoof zijn, dan mag dit zeker van Cicero. Het antwoord is dus: “Ja.” Is de discussie hiermee afgedaan? We hebben nu onze aandacht vooral geconcentreerd op *De officiis*, maar bijvoorbeeld *De natura deorum* en *Tusculanae disputationes* zouden zich ook goed lenen voor een wijsgerige analyse. Verder kan de vraag of Cicero een filosoof is, nog vanuit andere invalshoeken benaderd worden, bijvoorbeeld vanuit zijn schrijfstijl en de relatie tussen retoriek en filosofie of vanuit een tijdsgebonden benadering: waarom werd het originaliteitsaspect pas tijdens de Romantiek belangrijk en waarop beoordeelde men daarvoor of een tekst de moeite van het bestuderen waard was?

Met deze analyse hoop ik een kleine bijdrage geleverd te hebben aan de rehabilitatie van Marcus Tullius Cicero. Het laatste woord zal hiermee niet over dit onderwerp gesproken zijn, maar in ieder geval is er nu breed ingegaan op de filosoof Cicero.

Wellicht dat we in de toekomst eerder geneigd zijn om ons ook tot de Romeinen te richten bij de behandeling van een wijsgerig vraagstuk. Als zij erover hebben nagedacht zal deze bespiegeling in ieder geval een praktische aanpak bieden. Inspirerend is Cicero hoe dan ook: zijn zoektocht naar en vondst van het graf van de Griekse denker Archimedes,⁵⁵ dat door zijn eigen stadsgenoten vergeten was, wil ik graag benoemen als een daad die tot voorbeeld kan dienen wanneer wij zelf omgaan met óns verleden en ónze wijsgerige traditie.

Anco Peeters zal dit jaar spreken op de eerste *Student Research Conference* (SRC) op 14 en 15 oktober in het Academiegebouw van de Universiteit Leiden. Het SRC is een jaarlijkse conferentie georganiseerd door de Vereniging van Nederlandse Universiteiten (VSNU). Tijdens deze conferentie worden de beste ingezonden onderzoeken van bachelorstudenten gepresenteerd. Het is de bedoeling hiermee onderzoek in de bachelor zichtbaarder te maken voor medestudenten en een breder publiek. Uit de deelnemers wordt een winnaar gekozen. Anco Peeters zal aan de hand van zijn bachelorscriptie spreken over originaliteit, wetenschap en het omgaan met de wetenschappelijke traditie. Meer informatie is te vinden op www.vsnunl.nl/src/.

55 Cicero, *Tusc.*, 5. 64-66.

Status Quaestionis

Door Judith Martens en Bas Leijssenaar



Interview met de vakgroep Geschiedenis van de Filosofie: Paul Bakker, Sander de Boer en Cees Leijenhorst.

Paul Bakker, Cees Leijenhorst en Sander de Boer vormen samen een onderzoeksgroep die onder de kernleerstoel Geschiedenis van de Wijsbegeerte valt. Paul Bakker opent het interview met een kort overzicht over de onderzoeksgroep en de plaats die zij inneemt binnen de vakgroep en de faculteit.

Paul Bakker: “Het onderzoek van de kernleerstoel Geschiedenis van de Wijsbegeerte is ondergebracht in het *Center for the History of Philosophy and Science*. Dit heeft als doelstelling de geschiedenis van de filosofie te bestuderen in zijn relatie met de geschiedenis van de wetenschap. Onderzoekers van het *Center* houden zich vooral bezig met de ontwikkeling van de natuurfilosofie in de Middeleeuwen en de Renaissance en met het ontstaan van de verschillende natuurwetenschappen (fysica, chemie, psychologie) in de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw. Naast het project waarin Sander de Boer, Cees Leijenhorst en ikzelf onderzoek verrichten (*Form of the Body or Ghost in the Machine? The Study of Soul, Mind, and Body (1250 – 1700)*), is er een project gewijd aan de visualisering van onzichtbare natuurfilosofische (of natuurwetenschappelijke) concepten zoals materie, tijd en beweging. Dit project wordt uitgevoerd door onder anderen Christoph Lüthy en Carla Rita Palmerino. Afgezien van het feit dat in beide projecten aspecten van de ontwikkeling van natuurfilosofie naar natuurwetenschap centraal staan, hanteren beide projecten ook vergelijkbare benaderingen. In beide gevallen gaat het om bestudering van teksten afkomstig uit een lange tijdsperiode, die in principe als een geheel wordt benaderd. En wat ook opvallend is: beide onderzoeksprojecten worden gekenmerkt door de nauwe samenwerking tussen de onderzoekers. Filosofisch onderzoek is vaak sterk solistisch: de projecten binnen ons *Center* laten zien dat filosofisch onderzoek ook heel goed in groepsverband kan plaatsvinden.”

.....

Kunt u een omschrijving van uw eigen onderzoek geven?

Paul Bakker: “In mijn onderzoek houd ik me bezig met wat je de voorgeschiedenis van de *philosophy of mind* kunt noemen. Dat onderzoek is in 2004 gestart, toen ik een NWO Vidi project kreeg. Doel van dat project was om de ontwikkelingen in de *philosophy of mind* te onderzoeken in de periode

van de Middeleeuwen, de Renaissance en de Vroegmoderne Tijd. In de oudere historiografie worden die perioden vaak volkomen van elkaar losgemaakt. Eén van de doelen van mijn project was om die perioden als een samenhangend geheel te bestuderen (en zodoende zicht te krijgen op factoren van continuïteit en discontinuïteit). Het feit dat tussen 1250 en 1700 commentaar op de werken van Aristoteles het belangrijkste genre van filosofische teksten was, maakt het mogelijk om naar die lange periode als een samenhangend geheel te kijken. Voor de *philosophy of mind* zijn dan vooral de commentaren op Aristoteles' boek *De Anima* van belang. Die staan dan ook centraal. Het project (dat overigens per 1 januari 2010 officieel is beëindigd) bestond uit drie deelprojecten: Middeleeuwen, Renaissance en de Vroegmoderne Tijd. Het deel over de Middeleeuwen werd uitgevoerd door Sander de Boer, het deel over de Vroegmoderne Tijd door Cees Leijenhorst en ikzelf heb het deel over de Renaissance voor mijn rekening genomen. Dat middendeel is zo interessant omdat je in die periode te maken hebt met een aantal enorme innovaties binnen de filosofie. Las men in de Middeleeuwen voornamelijk de werken van Aristoteles (in Latijnse vertaling), in de Renaissance werden ook de werken van filosofen uit andere tradities herontdekt, op de eerste plaats de werken van Plato. Dat bracht een ware aardverschuiving teweeg, zeker op het gebied van de *philosophy of mind*. Plato kijkt immers heel anders aan tegen de verhouding tussen lichaam, ziel en geest dan Aristoteles.”

“Door die confrontatie van tradities kregen de discussies over deze onderwerpen een krachtige impuls. Tevens zie je in de Renaissance een verscherpt methodisch bewustzijn. Filosofen gaan zich in toenemende mate

“Filosofen gaan zich in toenemende mate vragen stellen over de relatie tussen de verschillende wetenschappen.”

vragen stellen over de methode van en de relatie tussen de verschillende wetenschappen. En precies dat aspect is binnen mijn project van groot belang. Wat ons project probeert te doen, is in kaart te brengen hoe methodologische vragen zich verhouden tot inhoudelijke kwesties op het gebied van de *philosophy of mind*. Bijvoorbeeld: wanneer

sommige auteurs zeggen dat de ziel zelf (los van haar verhouding tot het lichaam) het object van wat men toen noemde de *scientia de anima* is, dan lijkt dat in elk geval indirect implicaties te hebben voor hun opvatting over de ziel-lichaam-verhouding. Je kunt verwachten dat deze auteurs een grotere mate van zelfstandigheid aan de ziel toekennen dan auteurs die stellen dat de *scientia de anima* zich bezighoudt met het samenstel van ziel en lichaam. Het project probeert dus te tonen hoe, over een periode van ongeveer 450 jaar, aangekeken werd tegen ziel en lichaam en tegen de wetenschap daarvan. Op dit moment houd ik me met name bezig met Blasius van Parma,

Paulus Venetus, Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi en Jacopo Zabarella (en nog vele andere, nog minder bekende auteurs).”

Cees Leijenhorst: “Binnen de onderzoeksgroep van Paul Bakker neem ik, toegespitst op een specifiek thema, de Vroegmoderne Tijd – Renaissance tot de Moderne Tijd – voor mijn rekening. In de vroegmoderne tijd wordt het thema van de verhouding tussen lichaam en ziel iets heel groots. Ik heb dat toegespitst op het thema van aandacht, *attention*. Aandacht is een heel klein onderwerp in de filosofie, ook in de geschiedenis van de *philosophy of mind*. Aandacht is een moeilijk probleem, want het gaat over selectieve aandacht – zoals we nu ingespanssen met elkaar aan het praten zijn, zouden we niet opmerken dat de glazenwatter achter ons zijn werk doet. Opeens is er wat verslapping en realiseren we ons dat hij daar al de hele tijd aanwezig was. Het punt is dat in zowel de aristotelische waarnemingstheorie als de moderne, meer mechanistische waarnemingstheorie, waarneming over het algemeen als passief wordt gedacht. Waarnemen betekent dat *species* (beeldjes van dingen) bij ons binnendringen en tot waarnemingen verwerkt worden. In waarneming is onze ziel lijdend, ondergaand. Maar als dit het geval is, hebben we een probleem met de casus van selectieve aandacht. Ook de glazenwatter zendt input, hij maakt lawaai zonder opgemerkt te worden. Toch dringt het bij ons door en wanneer we hem dan opmerken, weten we dat hij eerder daar ook al aanwezig was. Zo kunnen we ons herinneren dat we eerder iets geke hoorden, zonder werkelijk waar te nemen. Daaruit blijkt een meer actieve component bij waarneming. De ziel lijkt iets te doen. Direct ontstaat de vraag wat dat dan is. Voor aristotelici is dat een probleem, omdat dit in tegenspraak lijkt te zijn met wat Aristoteles er zelf over zegt. Mijn vraag is dan waar je waarneming moet plaatsn. Wijst waarneming niet op een eigen activiteit van de ziel, die de ziel uitoeft onafhankelijk van mechanische input van buiten? En dat roept de nog grotere vraag naar de verhouding tussen ziel en lichaam op. Leert aandacht ons niet dat de ziel een zekere onafhankelijkheid heeft van het lichaam en eigen veroorzaking kan hebben (*mental causation* in moderne terminologie)? In mijn onderzoek kom je twee modellen tegen, die tegen elkaar worden uitgespeeld. De eerste is het model van de fotografische plaat; aandacht is registratie van dat wat het sterkste is, waar in het tweede model sprake is van een zoeklicht, wat zou betekenen dat aandacht iets is waar we zelf bij zijn en wat we zelf opzoeken, de ziel zoekt dan zelf zijn weg. Ik ben erin geïnteresseerd om te zien hoe zich dat verhoudt tot de discussies over de relatie tussen lichaam en ziel.”

“Ondertussen ben ik meer opgeschoven richting zelfkennis, wat een vorm is van aandacht, voor de eigen operaties. Binnen de aristotelische filosofie bestaan verschillende vormen van zelfkennis: zintuiglijke (ik ben mij ervan bewust dat ik een appel zie) en intellectuele (ik ben mij ervan bewust

dat ik het concept ‘appel’ denk). De laatste legt de nadruk op de aandacht voor mijn eigen acten. Deze kant, het denken over aandacht, zelfkennis en zelfgewaarwording, zijn nu meer in mijn onderzoek betrokken.”

Sander de Boer: “De titel van mijn deelproject wordt waarschijnlijk *Transformations of the scientia de anima, study of soul in body in the period of 1270 to 1400*. Qua tijdsperiode begin ik bij Thomas van Aquino. Ik doe zelf niet veel onderzoek naar hem, daar zijn al boekenkasten over volgeschreven. Ik pak hem als uitgangspunt om te kijken wat er in de honderd jaar daarna gebeurt. Daarbij ben ik geïnteresseerd in een tweetal vragen: hoe kijken ze aan tegen de *scientia de anima*? Als wat voor wetenschap beschouwen ze dit, en wat bestuderen we dan precies; wat zijn de methodes en de moeilijkheden daarvan? Ik kijk hoe dat dan samenhangt met een aantal inhoudelijke problemen. Voorbeelden daarvan zijn vragen betreffende hun opvattingen richting Aristoteles’ definitie van de ziel: de ziel als eerste act, substantiële vorm van een organisch lichaam dat in potentie leeft. In *De Anima* vind je een ontzettend complexe definitie, en het is interessant om te bekijken hoe deze wordt geïnterpreteerd.”

“Daarnaast ben ik erg geïnteresseerd in de analyse van de ziel-lichaamverhouding in metafysische termen, bijvoorbeeld in termen van substantiële vorm, verhoudingen tussen essenties en vermogens en dergelijke begrippenparen. Ik kijk onder meer of de interpretatie zoals die er ligt vanuit de 14^e eeuw klopt met de teksten. Grofweg wordt er gezegd dat in de 13^e eeuw (waarmee er voornamelijk bedoeld wordt op Thomas van Aquino) de psychologie zeer metafysisch en speculatief is. De opvatting is dat ze in die periode ontzettend optimistisch zijn over het idee dat je iets kunt zeggen over de essentie van de ziel, bijvoorbeeld dat deze onsterfelijk is, en over de attributen waarover deze beschikt. In de 14^e eeuw zou dit veranderen en wordt men terughoudender betreffende de mogelijke kennis over dit soort essenties. We zouden niet over essenties moeten speculeren, welke dan ook, want daar kunnen we helemaal niet achter komen. Daarom zouden we meer empirisch te werk moeten gaan en uitgaan van wat we kunnen waarnemen. Wat kunnen we voor levensfuncties inventariseren? Onder levensfuncties valt heel veel: van vegeteren en groeien, via het vermogen tot zelfbeweging en waarnemen, tot het gebruiken van je verstand.”

“De *scientia de anima* in die tijd vertoont heel veel overeenkomsten met de psychologie van nu, maar ook met de huidige biologie. Aristoteles bestudeerde niet zozeer het denkende wezen maar het levende wezen. In mijn onderzoek laat ik hopelijk zien dat het plaatje dat ik zojuist geschetst heb niet klopt. In de 13^e eeuw waren ze helemaal niet zo speculatief, eerder bescheiden over de mogelijke kennis over de ziel. Deze zou ongeveer ophouden bij het feit dat de ziel onsterfelijk was, dat was het enige dat men dacht te

kunnen bewijzen. En de 14^e eeuw heeft juist ontzettend speculatieve vragen. Een voorbeeld daarvan gaat over lokalisering van de ziel: stel dat God op dit moment een oog in je voet zou maken, zou je dan kunnen zien? Kunnen we nu niet zien met onze voet, omdat daar geen oog zit, of omdat het stukje niet de juiste ziel beschikt om te kunnen zien? Je kunt dit op allerlei interessante manieren interpreteren, maar niet zien als een toename van empirische kennis. Ik probeer daarom een nieuwe schets te geven over wat er gebeurt in die 13^e en 14^e eeuw. Er verandert duidelijk iets, maar wat?”

.....

Hoe past uw onderzoek binnen de vakgroep?

Cees Leijenhorst: “De *philosophy of mind* is heel lang een onderdeel van de natuurfilosofie geweest. Daarbij ontstaat wel de vraag in hoeverre een deel daarvan tot de metafysica behoort. Met mijn verhaal hang ik onder het project van Paul Bakker. Verder is de methode die gehanteerd wordt binnen de vakgroep gelijk: de scheidslijnen die veelal getrokken worden tussen antiek, middeleeuws en modern worden in onze vakgroep doorbroken. Middeleeuwse discussies worden via auteurs als Francisco Suárez, een schrijver van handboeken over deze discussies (16^e, 17^e eeuw), doorgegeven aan mensen zoals Descartes, die met deze handboeken is opgevoed. Natuurlijk kent de moderne filosofie nieuwe elementen, maar je kunt dit enkel begrijpen wanneer je het oude ook kent. Deze trend, niet te veel te denken in periodes, hebben wij natuurlijk niet uitgevonden, maar is wel duidelijk herkenbaar in onze insteek.”

“Ondanks de intensieve samenwerking binnen de vakgroep — wat blijkt uit de organisatie van congressen en gezamenlijke uitgave van een boekje — heeft ieder duidelijk zijn eigen onderzoeksonderwerp. Vanwege de nadruk op het historisch onderzoek hebben we zelf geen grote filosofische standpunten of agenda’s, eventuele onenigheid bestaat dan ook voornamelijk in interpretatiekwesities. Uiteindelijk probeer je zo goed mogelijk te reconstrueren hoe de lijn in de geschiedenis loopt.”

Sander de Boer: “Mijn onderzoek past ook goed binnen de bredere focus van het onderzoek binnen de afdeling. Die is immers, vooral wat betreft de middeleeuwen en vroegmoderne tijd, gericht op de natuurfilosofie. Dat is in een aantal projecten te zien, en ook dit project, de *scientia de anima*, werd in die periode gezien als een natuurfilosofische discipline, als een afsplitsing van de fysica. De fysica bestudeert de bewegende natuur, het veranderende en materiële, en de *scientia de anima* bestudeert de natuur voor zover die leeft.”

“Tussen de insteek van enerzijds Cees Leijenhorst en anderzijds Paul Bakker en ikzelf valt een verschil waar te nemen. Dat komt deels voort uit het totaal andere bronnenmateriaal dat bij de bestudeerde periodes hoort. Mijn bronnenmateriaal bestaat uit commentaren op het werk van Aristoteles. In de *De Anima* traditie wordt niet gesproken over aandacht, terwijl dit bij Cees Leijenhorst een centraal thema wordt. Daarnaast zie je steeds meer zelfstandige traktaten, die zich niet langer richten op Aristoteles. Daarbij kun je denken aan Descartes en Hobbes.”

.....

Hoe bent u eigenlijk bij de filosofie terecht gekomen? Wat is uw persoonlijke voorgeschiedenis? Wat wilt u in de toekomst nog gaan doen?

Paul Bakker: “Ik ben in 1999 gepromoveerd in Nijmegen op een proefschrift over het gebruik van natuurfilosofische en metafysische argumentaties in teksten over de eucharistie. Wat me daarin vooral aantrok was de interactie tussen filosofie en theologie: waar krijgt de filosofie de overhand en waar speelt de theologie de leidende rol? Na vijf jaar intensief met deze (enigszins exotische) teksten bezig te zijn geweest, was ik echt toe aan iets anders. *Philosophy of mind* boeide me al veel langer en kwam ook steeds prominenter op de agenda van historici van de filosofie te staan. Met mijn project heb ik dus echt een draai naar iets nieuws gemaakt. Volgend jaar hoop ik het project af te maken met de publicatie van een boek over de ontwikkeling van de *philosophy of mind* vanaf de Middeleeuwen tot de Vroegmoderne Tijd. Het accent zal daarin op de discussies in de Renaissance liggen, maar de wortels van die discussies in de Middeleeuwen en de doorwerking ervan in de

Paul Bakker: “Na vijf jaar intensief met teksten over de eucharistie bezig te zijn geweest, was ik echt toe aan iets anders.”

Vroegmoderne Tijd zullen ook veel aandacht krijgen. Wat ik daarna ga doen weet ik nog niet. Volgend jaar verblijf ik in het NIAS (Netherlands Institute for Advanced Studies in the Humanities and the Social Sciences), een instituut dat gehuisvest is in een prachtig pand in de duinen van Wassenaar. Van dat jaar wil ik

niet alleen gebruik maken om mijn boek af te ronden, maar ook om over de toekomst na te denken. Het zou me niet verbazen wanneer ik me wat meer in de richting van de ethiek (of preciezer de morele psychologie) ga bewegen. Maar daarover zal ik na mijn NIAS periode verslag doen.”

Cees Leijenhorst: “Ik ben gepromoveerd in Utrecht, bij Karl Schuhmann, op een proefschrift over Thomas Hobbes. Daarbij ging het niet over zijn politieke filosofie, maar zijn natuurfilosofie. Toen had ik al de interesse in de wijze waarop hij de handboeken uit de late scholastiek gebruikte, terwijl hij zelf hartstikke anti-aristotelisch was. Hoe hij probeerde om een filosofische grondslag voor het mechanistische denken in de natuur te ontwikkelen en daar Aristoteles bij te gebruiken. Rond die tijd begon Hans Thijssen hier een groot onderzoeksproject met als thema natuurfilosofie. Binnen dat project heb ik toen een plek gekregen. Vanaf toen is het gaan rollen; in mijn proefschrift had ik al een hoofdstuk over waarnemingstheorie en toen Paul Bakker met zijn onderzoeksproject kwam, was mij meteen duidelijk dat ik daaraan mee ging doen.”

“Op dit moment probeer ik zelf een onderzoeksproject te schrijven waarin ik mijn ideeën nog verder doorvoer. Daarmee zal ik in de nabije toekomst bezig zijn. Een interesse die ik daar graag nog bij wil betrekken is het onderscheid tussen analytische en continentale filosofie. Aanvankelijk was dit een dramatisch onderscheid, en dat is het nog steeds. Anderzijds zien we de tradities nu naar elkaar toegroeien. Dat roept de vraag op hoe het precies zit met deze tegenstelling. Wat mij daarbij interesseert is dat er in de 20^e eeuw één ding niet deugt, en dat is het cartesianisme, het dualisme en cogito van Descartes (dat het bewustzijn zichzelf transparant kan zijn). Zowel op het continent als binnen de analytische filosofie zie je daarover veel overeenkomsten. Dit roept verschillende vragen op. Bijvoorbeeld of die kritiek terecht is, of we kunnen zonder een transcendentiaal ego.”

Sander de Boer: “Van origine kom ik uit een andere hoek, ik heb eerst organisatiekunde en informatica afgerond voor ik met filosofie begon. Toen ik daaraan begon, had ik twee interesses. In eerste instantie taalfilosofie, ook omdat ik daar al eerder mee te maken had gehad. Later, voornamelijk onder invloed van Ad Vennix, middeleeuwse filosofie, wat begon bij Thomas van Aquino. De interesse in middeleeuwse filosofie is vooral ontstaan door onbegrip over termen als ‘zijn’ en ‘zijnde’. Door de onbegrijpelijkheid trok dit mij juist aan. In leesgroepen heb ik twee jaar lang geprobeerd dit te begrijpen en groeide mijn interesse ervoor. Ik begon ook een training in het lezen van handschriften en ben toen vrij vanzelfsprekend bij Paul Bakker gaan afstuderen, op het thema ‘atomisme in de 14^e eeuw’: over de structuur van continua (tijd, ruimte en beweging). Toen dat richting einde liep, was Paul Bakker net zijn project aan het schrijven en hij vroeg of ik zin had om daarin mee te draaien. Dat sloot mooi aan bij mijn interesse. Ik moet wel zeggen dat ik mijn onderzoek in het vervolg graag wil gaan uitbreiden naar de vroegmoderne filosofie. Ik wil graag in meer kunnen onderwijzen dan enkel de Middeleeuwen.”

Dat klinkt als een vrij concreet plan, in hoeverre weet u al of dit te realiseren is?

“Zoals bij iedereen, is er voor mij geen vaste formatieruimte. We zijn een enorme afdeling hier en het zit hartstikke vol. Dus ik ga hetzelfde doen als iedereen die promoveert: bedelen bij NWO. Dat houdt in dat ik een projectvoorstel schrijf en hoop dat het gefinancierd wordt. Omdat ik dat graag binnen deze afdeling wil doen, probeer ik samen met Cees Leijenhorst iets te formuleren: we kijken of we iets kunnen doen rondom de Descartesreceptie. Dat lijkt me ontzettend leuk om straks mee aan de slag te gaan. Ideeën genoeg, maar iemand moet een pot met geld opentrekken en omdat er weinig bedrijven geïnteresseerd zijn in wat we doen, is NWO al snel de enige optie.”

.....

Geschiedenis van de filosofie heeft volgens sommigen een wat stoffig imago. Volgens anderen heeft het juist een enorme relevantie voor het heden. Hoe kijkt u hier tegenaan?

Paul Bakker: “De onderwerpen die in het onderzoek van Sander de Boer, Cees Leijenhorst en mijzelf aan bod komen hebben zonder twijfel een hoge actualiteitswaarde binnen de filosofie. *Philosophy of mind* is nu eenmaal *booming business*. Voor een historicus is het interessant om te zien dat wat nu zo sterk in de belangstelling staat, honderden jaren geleden ook al ‘hot’ was. Nog interessanter is het om te zien dat veel van de concrete problemen waar hedendaagse *philosophers of mind* mee worstelen al vanaf de Oudheid bediscussieerd worden en dat de voorgestelde oplossingen ook opvallende gelijkenissen vertonen. Wat wij in ons onderzoek niet (of slechts marginaal) doen is die link tussen historische discussies en hedendaagse debatten zelf expliciet leggen (laat staan dat we interveniëren in hedendaagse debatten over de *philosophy of mind*). In mijn visie is dat ook niet onze taak. De rol van de historicus van de filosofie is toch vooral het naar voren halen van argumenten, theorieën en probleemanalyses uit het rijke verleden van de filosofie. Door de samenwerking te zoeken met onze collega’s systematici hopen we het materiaal waar wij mee bezig zijn zo nu en dan ook op hun agenda te krijgen.”

Cees Leijenhorst: “De actualiteit zie ik voornamelijk terug in de psychologie. De samenzwering tegen het *cogito* werpt de vraag op *waarom* we het niet willen. Als we bijvoorbeeld kijken naar moderne psychotherapie, die doen niets anders dan ik-versterkende therapieën. Waar hebben we het daar dan over, als het *cogito* niet bestaat? Daar ligt een interesse en ik hoop in de toekomst ook meer die kant uit te kunnen gaan. Aangezien ik in mijn

onderzoek hoop op te schuiven naar de 20^e eeuw, zal het makkelijker worden om dat met actualiteiten te verbinden. (De invloed die dit onderzoek dan voornamelijk zou kunnen hebben ligt in de begripsinvulling bij psychologie. In het eerste semester van het collegejaar 2010-2011 komt hierover in samenwerking met Marc Slors een seminar.”

.....

Onderzoek naar aandacht is momenteel ook een hot item binnen de cognitieve psychologie. Daar lijkt men alleen meer op zoek naar de balans tussen bewuste en onbewuste verschuiving van de aandacht. Is deze kennis voor u relevant? En hebben jullie onderling contact over dit onderwerp?

Cees Leijenhorst: “Ik heb inderdaad gezien dat het heel ‘hot’ is, en ik speel met de gedachte om in samenhang hiermee iets te organiseren. Maar het is ook een totaal eigen perspectief. De gedachtegangen en het onderzoek naar aandacht zijn interessant en aan de concepten die psychologen gebruiken — voor zover ze gedefinieerd zijn — kun je zien dat alles weer terugkomt. De psychologie gaat echter de empirische kant uit.”

Sander de Boer: “Ik probeer zelf op dit moment helemaal niks van mijn onderzoek noch vakgebied te koppelen aan de actualiteit, ik vind het ook werkelijk waar niet belangrijk. Filosofisch-historisch onderzoek is in eerste instantie bedoeld om duidelijk te krijgen waar ideeën vandaan komen en hoe ze ontstaan zijn. Dat heeft altijd een afgeleide relevantie, maar het heeft zelden een directe maatschappelijke impact. Daarnaast is het koppelen aan huidig onderzoek vaak ontzettend ingewikkeld. Uit het contact met de vakgroep *Philosophy of Mind* zie je thema’s die wij ook behandelen, maar tegelijk wordt ook het probleem heel duidelijk:

er is sprake van een compleet andere setting. Maar dat wil niet zeggen dat we geen enkel nut voor elkaar kunnen en misschien ook zouden moeten hebben. Onderzoekers die zich bezighouden met de huidige psychologie zouden er zeer bij gebaat zijn om eens met ons samen te komen en te horen waar de termen vandaan komen. Het laat bijvoorbeeld zien dat een aantal begrippen vroeger veel rijker was. Een goed voorbeeld daarvan is ‘de ziel’. Hoewel tegenwoordig gereduceerd tot een soort spookje dat bij mensen aanwezig is, en misschien nog bij huisdieren die we heel graag mogen, heeft de ziel het grootste gedeelte van

Sander de Boer:
“Tegenwoordig is de ziel gereduceerd tot een soort sprookje.”

het westerse denken gedomineerd. Dan zie je dat die ziel helemaal niet zo ongrijpbaar en mysterieus is, of hoeft te zijn. Ze is datgene wat het levende van het niet-levende onderscheidt. Lijnen genoeg dus om mijn onderzoek met de actualiteit te verbinden, maar op dit moment doe ik daar niks mee.” [In de Middeleeuwen en Renaissance spreekt men over ziel (*anima*). Ook bij Descartes is dat zo nog te vinden. Pas later verschuift dat naar termen als ‘het zelf’, red.]

.....

Internationalisering en samenwerking staan hoog op de universitaire agenda. Heeft uw onderzoeksgroep, en in algemenere zin het Center for the History of Philosophy and Science op dit gebied veel te bieden?

Paul Bakker: “Ons *Center* heeft met heel veel faculteiten en universiteiten contact, zowel binnen Nederland als daarbuiten. In Nederland hebben wij vooral contact met de Descartes-onderzoekers in Utrecht en met de historici van de filosofie in Groningen. Hoewel die contacten vooral via individuele onderzoekers verlopen, verwacht ik dat de samenwerking met Groningen in de nabije toekomst meer geïnstitutionaliseerd zal worden. Daar heeft iedereen baat bij, omdat onze expertises elkaar perfect aanvullen. Buiten Nederland hebben we contacten in Berlijn, Helsinki, Leuven, Parijs, Tours en nog heel veel andere plaatsen. Die contacten zijn gelukkig niet alleen maar papieren tijgers. We organiseren regelmatig symposia met collega’s van elders en werken aan gezamenlijke publicaties (artikelen of bundels). Het internationale karakter van ons *Center* komt overigens ook tot uitdrukking in de uitzonderlijk grote variëteit van nationaliteiten van de leden. Onze groep is een van de meest internationale groepen van onze universiteit. Voor studenten is dat natuurlijk interessant. Je komt bij onze afdeling terecht in een sterk internationale omgeving, waar je je netwerk als het ware op een presenteerblaadje krijgt aangereikt.”

Cees Leijenhorst: “Om te beginnen komt er binnen de faculteit meer en meer samenwerking met de vakgroep van Marc Slors. Verder hebben we binnen de universiteit contact met Letteren en dan voornamelijk met de historici. Ook heb je je eigen contacten. Het soort dingen dat wij doen is ontzettend klein. In Nederland zijn daar verder eigenlijk geen mensen mee bezig. Daarmee wordt je contact al snel internationaal. Dat zijn dan niet zozeer institutionele contacten als wel individuele. Daar komen vaak wel meer regelde en formele contacten uit voort.

Symposium: Vrijheid tussen Oost en West

Een verslag ter plaatse

Lars Cornelissen

Het symposium getiteld *Vrijheid tussen Oost en West*, dat plaatsvond op 9 april jl., was een reactie op dialogen, discussies en politieke trends die heden ten dage de media en het dagelijkse leven overspoelen. Het symposium was georganiseerd naar aanleiding van de studiereis naar Turkije van het Facultair Corps Sophia eerder dit collegejaar. Er werden verschillende problemen en vooronderstellingen met betrekking tot de islam en vrijheid in de islam kritisch aan de tand gevoeld. Het symposium sloot naadloos aan bij de Maand van de Filosofie, die dit jaar als thema ‘vrijheid’ had.

Het idee om een symposium te organiseren ontstond tijdens de studiereis naar Turkije. (Zie Evert van der Zwerde in *Splijtstof* jaargang 38, nr. 3: Lentenummer.) Tijdens deze reis heeft de groep gesprekken gehad met verschillende hoogleraren en plaatselijke filosofen. Onderwerpen die aan bod kwamen waren hoofddoeken en het verbod hierop, en meer in het algemeen de rol die het vrijheidsbegrip speelt in de islam. Hierdoor kwamen er bij onze studenten en docenten vragen op over de spanning tussen het seculiere en het religieuze in zowel Turkije als in de islamitische gemeenschap in zijn geheel. Men vroeg zich af wat dit te maken heeft met het stereotype beeld dat in het ‘Westen’ heerst van de islam.

De standpunten van de verschillende gesprekspartners waren zo uiteenlopend, dat men besloot dit onderwerp nader te onderzoeken. En hoe kan dat beter dan tijdens een symposium?

Toen ik op de dag in kwestie plaatsnam in de collegebanken van de Thomas van Aquinostraat werd na een korte introductie het programma voorgelegd door de ceremoniemeester, Janneke Horlings. Gedurende de dag zouden vier sprekers, twee referenten en een columnist aan het woord komen. Alle sprekers zouden vanuit een andere invalshoek hun licht laten schijnen op de islam en het begrip van vrijheid hierin. Later op de dag zou er een discussie volgen met alle sprekers, waaraan ook het publiek zou mogen deelnemen.

Islamitische wijsbegeerte

De eerste spreker die aan bod kwam was Pieter Coppens. (Voor een volledige versie van Coppens’ lezing verwijs ik u door naar zijn eigen artikel *Het Islamisme Tussen Oost en West* vanaf p. 55 in deze *Splijtstof*.)

Coppens behandelde in zijn lezing twee islamitische filosofen, Hassan Al-Bannā en Sayyid Quṭb. Deze filosofen hebben zich ieder afzonderlijk uitgelaten over de islam en haar verhouding tot het westen. Zo ziet Al-Bannā de islam als de vereniging van de beste aspecten van de drie grote westerse ideologieën — democratie, fascisme en communisme — en heeft Quṭb fundamentele kritiek op het materialisme, dat de westerse samenlevingen domineert. Verder is Coppens ingegaan op de politieke ideologie die samengaat met deze filosofie. Het creëren van een islamitische utopie, zo zegt Quṭb, zou moeten gebeuren door de ziel te bevrijden, door de mensen gelijk te maken en door onderlinge solidariteit tussen deze mensen (het motto van de Franse revolutie van ‘vrijheid, gelijkheid en solidariteit’ is hier natuurlijk duidelijk in te herkennen). Jammer genoeg is deze trend van islamitische filosofie de kop ingedrukt doordat veel islamitische filosofen gevangen gezet werden om hun mening.

Na de lezing van Coppens kwam Anel Hajdarevic naar voren om een referaat te houden. Hajdarevic wilde een dimensie toevoegen aan Coppens’ lezing door de filosofie van Quṭb te vergelijken met die van een andere islamitische filosoof, namelijk Alija Izetbegović. Deze betoogt dat Quṭb uit het oog verliest dat vrijheid niet alleen in de geest kan bestaan: men moet ook vrij zijn in de wereld! Daarom is Izetbegović een democraat en bepleit hij dat de islam de politiek in moet. Hiermee zou de islam uiteindelijk een islamitische utopie moeten kunnen creëren.

Dit referaat ontketende een kleine dialoog tussen de zaal enerzijds en Coppens en Hajdarevic anderzijds. Deze dialoog werd in goede banen geleid door de gespreksleider van de dag, Evert van der Zwerde. De vraag waarop deze dialoog uitkwam lag op eenieders lippen: hoe kan het dat islamitische filosofen zo veel nadruk leggen op een islamitische utopie, terwijl de daadwerkelijke islamitische landen die wij kennen hier geenszins aan voldoen en waarin zelfs islamitische filosofen achter tralies gegooid worden voor het uiten van hun mening? Coppens’ antwoord was eenduidig en helder: de huidige islamitische landen zijn wel islamitisch, maar niet *goed* islamitisch.

Coppens: “*De huidige islamitische landen zijn wel islamitisch, maar niet goed islamitisch.*”

Vrijheid in de geschiedenis van de islam

De volgende lezing werd gegeven door Annemarike Stremmelaar. Stremmelaar, docent Geschiedenis van het Midden-Oosten bij de vakgroep Islam en Arabisch, wilde ons een historische analyse geven van het begrip ‘vrijheid’

in de islam. Ze definieerde hiertoe allereerst vrijheid als de mogelijkheid van een volk om in opstand te komen tegen het heersende gezag. Dit begrip paste ze vervolgens toe op de Osmaanse opstanden die plaatsvonden in het Osmaanse rijk. Deze opstanden tegen de sultan van het Osmaanse rijk hadden een politieke achtergrond en men wilde ermee een rechtvaardige politieke orde tot stand brengen. De opstanden werden gerechtvaardigd vanuit de religieuze traditie, doordat men zich met name baseerde op de sharia.¹ De sharia werd in dit geval gebruikt om rechten van het volk te benadrukken. De opstandelingen stelden dan dat de sultan en zijn bestuur de religieuze wetten hadden overtreden en dat zodoende hun eis, namelijk een verandering van sultan en bestuurders, in overeenstemming was met de heilige wet. Hieruit kunnen we concluderen dat de godsdienst geenszins in de weg stond bij het uitoefenen van vrijheid. Sterker nog, de godsdienst was juist onmisbaar in het rechtvaardigen van deze uitoefening van vrijheid.

Vrijheid: een moeilijk begrip

Na een korte koffiepauze werd de groep naar het Gymnasion geleid. Aldaar nam men plaats in de foyer en eenmaal weer in de zaal, werd kort daarop de volgende spreker geïntroduceerd: Crispino Akakpo. In zijn column wilde Akakpo vooral kritische voetnoten plaatsen bij het vrijheidsbegrip in het algemeen. Wat is vrijheid bijvoorbeeld waard wanneer de voorwaarden niet aanwezig zijn om het te realiseren? Ofwel, wat is vrijheid waard voor mensen wiens leven van zichzelf al weinig kenmerken bezit van een waardig bestaan? Denk hierbij aan (derdewereld-) samenlevingen die waarden van ‘vrijheid’ krijgen opgelegd van westerse mogendheden zonder dat het volk zelf in kan stemmen met deze voorwaarden. Ook vroeg Akakpo zich af hoe veel de opvattingen van vrijheid in het oosten en het westen uiteenlopen en of zij niet wellicht kunnen samenvallen. Immers, ontstijgt vrijheid niet begrippen als ‘oost’ of ‘west’, ‘islam’ of ‘elders’? Is vrijheid niet alomtegenwoordig en gaat het niet iedereen evenveel aan? Kunnen we wellicht, zo vroeg Akakpo tot slot, de begrippen van positieve en negatieve vrijheid, geïntroduceerd door Isaiah Berlin, verzoenen in ons onderzoek naar vrijheid tussen oost en west? Met andere woorden, welk concept kan de nodige en noodzakelijke voorwaar-

¹ De sharia, letterlijk ‘pad’ of ‘weg’, is de islamitische religieuze wet zoals die door de eeuwen heen door geleerden uit de Koran en de *hadith* (overleveringen over de profeet Mohammed) is afgeleid en in jurisprudentie, de zogenaamde *fiqh*, is neergelegd. In het Ottomaanse Rijk en elders in de islamitische wereld was een aanzienlijk deel van de wetten op deze religieuze wetten gebaseerd. Daarnaast had de heerser de mogelijkheid zelf ook wetten uit te vaardigen, zolang hij staande kon houden dat deze in overeenstemming waren met de sharia. De term sharia stond behalve voor de concrete religieuze wetten ook voor het ideaal van een door God geopenbaarde rechtvaardigheid. Daarom was het aanroepen van die rechtvaardigheid (“wij willen sharia”) het middel bij uitstek om de regering te dwingen te buigen voor de eisen van de bevolking, omdat die goddelijke rechtvaardigheid boven het gezag van de sultan zelf stond.

den leveren voor het bezit en de uitoefening van vrijheid? Met deze kritische vragen wist Akakpo enkele moeilijkheden weer te geven die opduiken bij ons (of wellicht zelfs bij ieder) onderzoek naar vrijheid.

Vrijheid bij klassieke en moderne islam

Na Crispino's column kwam de volgende lezing aan bod. Deze werd gegeven door Michiel Leezenberg. Leezenberg wilde een onderscheid introduceren dat ons wellicht verheldering zou kunnen bieden in een analyse van vrijheid bij islamitische samenlevingen. Hij betoogde dat we ons niet moeten doodstaren op vrijheid bij de islam als zodanig, maar dat we ons moeten focussen op vrijheid bij de klassieke islam enerzijds en vrijheid bij de moderne, hedendaagse islam anderzijds.

Leezenberg begon zijn betoog met de stelling dat de moderne islamitische wereld meer banden heeft met het westen dan met haar eigen voormoderne verleden. Zo zijn er uit de filosofieën van Sayyid Quṭb en Nasr Abu Zayd liberale of haast anarchistische ideeën te destilleren. Ook wijst de geschiedenis van Arabische landen ons op een leninistisch verleden waarbij er een partijregime aan de macht was dat onder andere vrijheid van meningsuiting onderdrukte. Leezenberg stelde uitdagend: islamitische landen zijn niet oud-islamitisch, maar neo-leninistisch.

Vrijheid in de klassieke islam werd gekenmerkt door een discussiecultuur: oud-islamitische filosofen werden tegengesproken, niet opgesloten. Hier heerste het idee dat rechtvaardigheid en ook vrijheid per definitie tegennatuurlijk zijn. Dit is een zeer Hobbesiaans idee: het stelt dat er een heerser is en dat die per definitie rechtvaardig is omdat hij de natuur van oorlog tegenhoudt. Een staat van oorlog (en vrijheid) is dus *natuurlijk* – *tegnatuurlijk* is rechtvaardigheid.

Tegenwoordig is de opvatting van vrijheid veranderd. Vrijheid wordt niet meer gezien als een natuurlijke staat van oorlog. Vrijheid wordt, bijvoorbeeld door Quṭb, gezien als iets dat bereikt moet worden via politieke processen. Islamitische mystiek wordt echter wel nog steeds beïnvloed door deze klassieke opvatting over natuurlijke tegenover tegennatuurlijke toestanden.

Leezenberg:
*“Islamitische landen
zijn niet oud-
islamitisch, maar
neo-leninistisch.”*

Tegenwoordig is de opvatting van vrijheid veranderd. Vrijheid wordt niet meer gezien als een natuurlijke staat van oorlog. Vrijheid wordt, bijvoorbeeld door Quṭb, gezien als iets dat bereikt moet worden via politieke processen. Islamitische mystiek wordt echter wel nog steeds beïnvloed door deze klassieke opvatting over natuurlijke tegenover tegennatuurlijke toestanden.

Vrijheid en religie: irrelevant?

Na een door de Rafter verzorgde maaltijd en een aantal koppen koffie konden we er weer tegenaan. De volgende voordracht was van Nathan Tax, die een

referaat zou houden bij het verhaal van Leezenberg. Tax' doelstelling was om een paar vragen te stellen om hiermee duidelijker te krijgen waar we, met onze vragen naar vrijheid tussen oost en west, precies naar op zoek zijn. De eerste vraag die hij stelde was wat nu precies de relevantie van vrijheid is als we spreken over religie. We hebben gedurende het symposium namelijk steeds gesproken over moeilijkheden van vrijheid in de islam, waarbij vrijheid steeds slechts een ver van de realiteit liggend ideaal lijkt te zijn. Dit terwijl er praktisch gezien niet bepaald sprake is van veel 'voortgang' op het gebied van vrijheid. Tax vroeg zich allereerst af of dit wel typisch is voor de islam. Er zijn immers ook genoeg seculiere landen geweest in het westen waar vrijheid wel een ideaal was, maar waar men nog steeds niet echt vrij te noemen was. Waarom zou onvrijheid dan *per se* gekoppeld moeten worden aan religie, of in het bijzonder de islam?

In navolging van de column van Akakpo stelde Tax vervolgens dat vrijheid niet een begrip is dat zomaar vast is te pinnen op andere begrippen als 'oost' of 'west'. Ook kun je niet zomaar spreken van een 'onvrije religie', omdat dit een heel bepaald beeld van vrijheid met zich meebrengt. Misschien, zo leert Tax ons, moeten we eerst stilstaan bij onze *eigen* opvatting van het begrip vrijheid voor we uitspraken doen over deze of gene cultuur of religie die vrijheid *niet* omvat (of vrijheid niet *lijkt* te omvatten).

Een voorbeeld van dit opmerkelijke gebruik van de term 'vrijheid' kan gevonden worden bij de Partij Voor de Vrijheid, die een verbod op hoofddoeken wil doorvoeren met als belangrijkste argument dat hoofddoeken een teken van onderdrukking zijn. Het vreemde hieraan, aldus Tax, is dat het verbieden van hoofddoeken onmogelijk gerechtvaardigd kan worden uit naam van de vrijheid. Uit gesprekken met moslims in Turkije is bijvoorbeeld gebleken dat voor sommige vrouwen het dragen van een hoofddoek juist zeer bevrijdend werkt: door het verbod op hoofddoeken dat in Turkije in de publieke ruimte heerst, staat het dragen van een hoofddoek juist symbool voor het afzetten tegen de overheersing van de wet.

Na Tax kwam de derde en laatste spreker aan bod: Gerrit Steunebrink. Steunebrink wilde in zijn lezing vooral duidelijk maken dat het onderscheid tussen oost en west *überhaupt* problematisch is. Dit wilde hij aantonen met behulp van twee ons allen bekende filosofen: Georg Wilhelm Friedrich Hegel en Karl Jaspers.

Hegel, zo stelde Gerrit, geeft al aan dat vrijheid niet vaststaat aan één religie of één ideaal. Vrijheid is niet ergens meer of minder dan elders. Ook stelt Hegel dat het centrum van de geschiedenis te zoeken is in het Midden-Oosten. Daar vond namelijk een botsing van verschillende culturen plaats, waarna het westen ontstond zoals wij het nu kennen. Het westen is dus bepaald door religies uit het oosten — hoe kun je dan nog spreken van een onderscheid?

Jaspers ondersteunt Hegel in deze opvatting door het geven met een historische analyse: het Midden-Oosten werd op tamelijk arbitraire gronden afgebakend van West-Europa door de Grieken. Hierdoor is het onderscheid tussen oost en west niet houdbaar, want het onderscheid is van meet af aan al niet voldoende gefundeerd. Men kan eerder spreken van een altijd aanwezige wisselwerking tussen oost en west, omdat de verschillende ‘westerse’ en ‘oosterse’ culturen gedurende de geschiedenis veel met elkaar in aanraking zijn gekomen.

Met deze twee filosofen wilde Steunebrink dus aantonen dat men niet kan spreken van oost en west zonder in tegenspraak te vervallen of onhoudbare onderscheiden te hanteren.

Op Steunebrinks lezing volgde de paneldiscussie, waar zowel de verschillende sprekers als het publiek elkaar aan vragen mocht onderwerpen. Vanuit het publiek werd de vraag gesteld welke rol economie speelt in het behalen of behouden van vrijheid. Coppens antwoordde hierop dat vooral bij

Leezenberg: *“Vrijheid komt niet tot stand door neo-liberale economische omstandigheden; het moet bevochten worden. Altijd.”*

dictaturen de economie een grote rol speelt, omdat hier de machthebber met behulp van olie of andere economische middelen zijn volk onder de duim kan houden. De economie kan dus een beslissende factor zijn in het al dan niet vrij worden

van een volk. Leezenberg was het hier echter niet mee eens. Na een korte maar vurige dialoog met Steunebrink over het gevaar dat Hegel vormt als we hem betrekken in discussies over de status van het politieke, stelde Leezenberg overtuigend: “Vrijheid komt niet tot stand door neo-liberale economische omstandigheden; het moet bevochten worden. Altijd.”

Een filosofische meerwaarde

Toen de paneldiscussie ten einde liep, werden de sprekers en de organisatie bedankt voor een succesvol en informatief symposium. Met dit oordeel ben ik het zelf volledig eens. Naast de interessante historische informatie die ik op mijn bord heb gekregen, is mijn conceptie van de islam maar ook mijn visie op het begrip ‘vrijheid’ op zijn minst op verschillende punten aan de kaak gesteld. Zo beseftte ik mij dat mijn visie op de islam en mijn kritiek op de PVV nooit echt weldoordacht waren. Tevens heeft de vraag of ‘vrijheid’ überhaupt wel te koppelen is aan ‘oost’ of ‘west’ mij aan het denken gezet.

Waar ik nochtans wel op had gerekend, maar wat niet veel terug is gekomen tijdens het symposium, was een reflectie op hedendaagse kritiek op en het gangbare straatbeeld van de islam. Nathan Tax bracht eenmaal de PVV naar voren om hier een kritische reflectie op te geven, maar mijns inziens mocht er wel wat meer aandacht besteed worden aan de alledaagse opvatting van de islam die heden te dage in Nederland de kop op heeft gestoken en die een partij als de PVV de gelegenheid heeft geboden om een schrikbarend grote achterban te kweken.

Desalniettemin is het symposium er mijns inziens zeer zeker in geslaagd om een kritische blik te werpen op heersende opvatting omtrent vrijheid in de islam, ondanks dat dit niet heel expliciet ter sprake is gekomen. Het bevragen van vooronderstellingen en vooroordelen is immers altijd van belang en dat is deze dag bij uitstek gebeurd. Dat er visies vanuit een dergelijke hoeveelheid aan posities werden aangeboden werkte daarbij zeer geestverruimend.

Het is dan ook niet verbazingwekkend dat mijn intellectuele en wijsgerige honger na dit symposium voor een poos was gestild. Dat zij niet volledig gestild is heeft uiteraard niks te maken met een tekortkoming aan de kant van de sprekers, maar is eerder te wijten aan het feit dat mijn intellectuele en wijsgerige honger überhaupt niet te stillen is.

Splijstof thuis ontvangen?

Neem dan een abonnement. De kosten bedragen 27 euro per jaargang (3 edities). Medewerkers van de Faculteit der Filosofie betalen 12 euro per jaargang en studenten 9 euro. Vraag het abonnement aan door het formulier in te vullen op:

www.ru.nl/filosofie/splijstof

Splijstof zoekt schrijvers

Heb je een stuk geschreven en zoek je publiek? De redactie is altijd op zoek naar goede artikelen. Neem contact op met de redactie via:

splijstof@phil.ru.nl

Mind the body

Eloy Weterings

Wat ben ik stom geweest! Wat heb ik een grote fout gemaakt! Ik weet dat deze fout mij voor de rest van mijn leven zal blijven achtervolgen. Als een stervende Ivan Iljitsj zullen mijn laatste woorden ‘Vergeef mij’ zijn. Alleen zijn die woorden dan niet gericht tot iemand anders, maar tot mijzelf. En terecht, want hoe had ik zo stom kunnen zijn om mijn studie binnen een redelijke tijd af te ronden. Te laat werd ik me er bewust van dat ik namelijk van de studie weg moet wanneer ik afstudeer. Ik wil helemaal niet weg. Waarom zou ik in godsnaam deze prachtige droomwereld (en er wordt wat afgedroomd bij filosofie) willen verruilen voor die lelijke, platte, met politiek en *Popstars* gevulde ‘werkelijke’ wereld?! Het is gewoon tragisch, want hoe meer je je best doet, hoe eerder je weg moet (op die paar ‘goddelijke’ dromers na dan).

Ik wil van mijn laatste column in *Splijststof* echter geen pleidooi tegen een hogere studie-efficiëntie maken. Ik, als iemand met een (‘vecht’-) sportachtergrond,¹ wil het hier liever hebben over een punt van kritiek betreffende de manier waarop er op de faculteit wordt gedacht en geleerd.

De droomwereld is namelijk wel prachtig, maar ze doet naar mijn mening tekort aan datgene wat er

*“Juist filosofen moeten
toch hun lichaam trainen.”*

nodig is voor een gezonde slaap, namelijk een wakker lichaam. Op de faculteit wordt echter helemaal geen aandacht besteed aan ons lichaam (op een voetbalwedstrijdje na) en dat klopt niet. Juist filosofen moeten toch hun lichaam trainen. Ik vind dan ook dat er op de faculteit meer aandacht moet worden besteed aan de training van het lichaam. Ik zal aan de hand van drie argumenten (een praktisch, een didactisch en een filosofisch) uitleggen waarom.

Ten eerste is het zo dat lichamelijke training ontspanning biedt die nodig is om een goede afstand tot filosofische problemen te creëren. We hebben allemaal wel eens ervaren dat we urenlang achtereen over een bepaald filosofisch probleem (zoals de vraag naar het wel of niet eten van bonen) nadenken om er vervolgens pas uit te komen wanneer we even iets anders zijn gaan doen. Zo ging David Hume bijvoorbeeld, wanneer hij ergens niet uitkwam, biljarten met zijn maten. Dit ‘iets anders doen’ maakt ons hoofd even leeg en dat zorgt ervoor dat we weer fris en helder tegen een probleem kunnen aankijken. Even de tabula rasa maken.

¹ Ik geef al jaren viermaal per week aikidotraining.

Niets maakt het hoofd beter leeg dan lichamelijke training, omdat we ons dan niet richten op een bepaalde gedachte. Het beste zou training in een krijgskunst zijn, onder andere omdat daarbij de krachten die op je afkomen je dwingen bij de les te blijven en dus niet weer aan iets anders te gaan denken. Een filosofische gedachte leidt dan mogelijk niet tot een *tabula rasa*, maar een *tabula infracta*. Eventjes koffie gaan drinken is daarentegen dus niet genoeg, omdat we dan nog steeds aan het praten — en daarmee aan het denken — zijn. Zoals Lewin in *Anna Karenina* uit zijn geestelijke problemen komt door met de boeren te gaan werken, zo kunnen wij dichter bij een oplossing komen door tussen het filosoferen door te sporten. Nu zou je kunnen stellen dat we toch voor en na het college zelf kunnen gaan sporten, maar dat snijdt geen hout, omdat je dan ofwel nog niet genoeg samen met het probleem bent beziggeweest, ofwel niet meer met het probleem bezig gaat zijn, omdat het college al is afgelopen. Idealiter ga je eerst samen in het college een probleem uiteenzetten, om vervolgens flink met elkaar te gaan trainen en daarna welriekend en met bezwete kop samen met een heldere blik het probleem opnieuw aan te pakken.

Ten tweede kun je met lichamelijke training bepaalde deugden bevorderen die van groot belang zijn voor je filosoferen. In *De staat* geeft Plato aan dat jongelingen na hun achttiende (in onze tijd de student) lichamelijke training moeten gaan volgen om te testen hoe dapper en standvastig ze zijn. Ik merk zelf dagelijks, met het lesgeven in aikido, dat je dapperheid en doorzettingsvermogen niet alleen met lichamelijke training kan tésten, maar ook (en hier is Plato het denk ik mee eens) kunt bevorderen. Hoe vaak heb ik wel niet meegemaakt dat een angstig iemand door training zelfverzekerder en dapperder werd? Leer mensen op de mat omgaan met agressie en pijn en ze zullen er dapperder door in het leven staan. Leer mensen hard, tegen de rand van hun kunnen zwoegen en ze zullen er minder snel voor terugschrikken om moeilijke problemen aan te pakken.

De deugden die we met lichamelijke training kunnen bevorderen zijn juist voor ons filosofen zo belangrijk. Juist filosofen moeten de gevestigde kaders bevragen en bekritisieren. Daar is veel dapperheid voor nodig. Juist filosofen moeten blijven doorvragen. Daar is veel doorzettingsvermogen voor nodig. Omdat deze twee deugden (en er zijn er nog veel meer, zoals eerlijkheid, scherpheid en integriteit) zo belangrijk zijn voor filosofen en omdat deze deugden zo goed te bevorderen zijn door lichamelijke training is het bijna onbegrijpelijk dat er zo weinig aandacht aan wordt besteed op onze faculteit.

Het derde en belangrijkste argument is echter dat het niet alleen praktisch en didactisch onhoudbaar is om niet méér nadruk op lichamelijke training te leggen, maar dat het ook filosofisch onhoudbaar is. We denken dan wel allemaal óver Derrida, Dennett en Deleuze, maar we denken nog áls

Descartes wanneer we ons denken los zien van ons lichaam en we ons alleen maar richten op het denken. Wij zijn geen lichaamsloze wezens (al zouden boze tongen beweren dat deze wel op onze faculteit rondlopen); wij zijn een samenspel (op wat voor een manier dan ook) van lichaam en geest. Ons denken wordt beïnvloed door ons lichaam. Zo herinner ik me de docent wetenschapsfilosofie die beweerde dat hij 's ochtends, met zijn nog vermoeide lichaam Van Fraassen aanhing en 's avonds Churchland. Nietzsche gaat zelfs zo ver te stellen dat ons denken een afspiegeling is van onze lichamelijke gesteldheid en dat ziekte van dat lichaam dan ook bijna als weerlegging van de opvattingen van de filosoof die ziek is kan dienen (Nietzsche was er zich terdege bewust van dat hij hiermee zichzelf als door ziekte geplaagde man in de voet schoot). Willen we dit soort aantijgingen voorkomen en recht doen aan het feit dat we lichaam en geest zijn, dan zullen we ons lichaam moeten trainen om gezond te kunnen denken.

We kunnen zelfs nog verder gaan door te stellen dat het lichaam, net zoals het denken, kan doen aan waarheidsvinding. Net zoals we iets tot op een bepaald niveau als waarheid kunnen doordenken, kunnen we lichamen iets als een waarheid ervaren. Ik kan doordenken en erop berekend zijn dat ik veel pijn ga hebben wanneer ik spek ga bakken zonder T-shirt, maar ik kan het ook gewoon lichamen ervaren wanneer ik zo stom (of wetenschappelijk) ben om het te gaan doen. Ik denk verder zelfs dat we dichterbij de waarheid komen wanneer we iets op beide manieren ervaren, dan wanneer we dat op een enkele manier doen. Onder andere in Japan hebben ze dit al lang door. Daar wordt bijvoorbeeld (dat heb ik tenminste in de twee reizen die ik er naartoe heb gemaakt zo ervaren) niet alleen over *Ki* (de universele, alles verbindende energie) gepraat, maar vooral zo getraind om *Ki* lichamen te ervaren. Waarom zouden wij ons dan beperken tot één kant van waarheidsvinding?

Het is dus van zowel praktisch, didactisch en filosofisch belang dat de faculteit zich meer gaat richten op de lichamenlijke training van haar leden. En stel je eens voor: hoe leuk is het niet om iemand van wie je net de discussie hebt verloren legaal en met beleid de mat in te rammen? Hoe nog veel leuker is het niet om iemand waarvan je net een discussie hebt gewonnen ook nog in de mat te rammen (en beiden worden er beter van). Hoeveel mooier zou het wel niet zijn wanneer er allemaal strakke lichamen op de faculteit rondlopen? Hoeveel sexier de filosofie! Hoeveel meer begeerte in de wijsheid! Het zou toch fantastisch zijn wanneer we ons lichaam, dat anker in de wereld, niet meer slechts zouden zien als een bijkomstigheid, maar als een voertuig naar de incarnatie van onze prachtige droomwereld? Dus, gij grote geesten, daalt neder uit uw denken. Daalt neder naar de krijtring, de arena van het lichaam en laten wij weer filosofie bedrijven...



Double take

Het islamisme tussen Oost en West

Een sociale en politieke bevrijdingstheologie?

Voordracht gehouden op het Sophia-symposium Vrijheid tussen Oost en West

Pieter Coppens

Bij een van de eerste besprekingen voor dit symposium kwam ter sprake dat de problematisering van de begrippen Oost en West centraal zou staan. Het eerste dat mij te binnen schoot waren de volgende, in de Arabische wereld beroemde dichtregels [inspringsing van sommige dichtregels voor de lay-out, red.]:

*Zal er dan geen dag komen waarin
wij een islamitisch leven zullen leven*

*Waarop al wat is zingt
Niet Oosters, Niet Westers,
Islamitisch, islamitisch*

*Ik zeg, met pijn in mijn ziel
Het verbrandt mij, bezorgt mijn oogleden
In het Oosten misdragen degenen zich
die ongelovig zijn*

*Tot aan de heiligen toe
In het Oosten is bloed en ijzer
Beschermd door communistische monsters
In het Westen is corruptie en losbandigheid
En zionistische slangen
En de islam blijft verwond achter*

أفلا يأتي يوم نحيا فيه حياة إسلامية

يهتف كل الكون يعني

لا شرقية لا غربية إسلامية إسلامية

سأقول وفي نفسي ألم

يكونني يقلق جفنيه

في الشرق يعربد من جحدوا

حتى بالذات القدسية

في الشرق دماء وحديد

تحميه وحوش شيوعية

في الغرب فساد وفجور

وثعابين صهيونية

والإسلام بين جريحا

Dit gedicht hoorde ik voor het eerst tijdens een bezoek aan Syrië. Er werd mij toen verteld dat het in de jaren '80 vaak gezongen werd door een Syrische zanger, die dit beloofd zag met een verblijf van 15 jaar in de beruchte gevangenis van Palmyra.

Dit gedicht zegt veel over de beleving van de termen Oost en West bij 20^e-eeuwse islamistische denkers. Deze is vooral bepaald door de koude oorlog. Oost werd geassocieerd met het communisme, met haar ideologie van gelijkheid en sociale rechtvaardigheid, maar ook onderdrukking, goddeloosheid en materialisme. West werd geassocieerd met liberalisme, haar individuele vrijheid, met als keerzijde morele losbandigheid en heilloos consumen-tisme. De islam zou daar dan tussen staan als een geheel eigen ideologie.

Ergens doet het denken aan *Over De Muur* van Klein Orkest, hoewel dat misschien een vergelijking is die we liever niet maken: het brave Nederlandse bandje en de bloederigheid en het fanatisme waarmee we het islamisme doorgaans associëren.

Bij een latere bespreking werd daar in verband met de Maand van de Filosofie het thema Vrijheid toegevoegd. Wederom moest ik meteen denken aan een aantal beroemde dichtregels [inspringing van sommige dichtregels voor de lay-out, red.]:

<i>Mijn broer je bent vrij</i>	أخي أنت حرٌّ وراء السدود أخي أنت حرٌّ بتلك القيود
<i>achter de tralies</i>	إذا كنت بالله مستعصما فماذا يضيرك كيد العبيد!!؟
<i>Mijn broer je bent vrij</i>	
<i>met die boeien</i>	
<i>Als je je toevlucht zoekt bij God</i>	
<i>Wat kan het bedrog van de dienaar jou dan schaden?</i>	

Deze dichtregels zijn geschreven door de prominente twintigste-eeuwse radicaalislamitische denker Sayyid Quṭb. Hij schreef deze dichtregels tijdens één van zijn vele gevangenschappen. Het geeft kernachtig weer wat zijn concept van vrijheid is.

Dit zijn de twee thema's die ik vandaag met jullie wil bespreken. Het eerste thema is hoe islamistische denkers en ideologen de tegenstelling tussen Oost en West beschouwd hebben ten tijde van de Koude Oorlog, en hoe zij de islam als ideologie daartussen hebben willen positioneren als apart machtsblok en middenweg tussen de twee grote ideologieën van die tijd. Het tweede thema is hoe zij een specifiek islamitisch vrijheidsbegrip hebben proberen te definiëren dat verschilde van het veronderstelde westerse vrijheidsbegrip. Ik zal dit doen aan de hand van de twee meest vooraanstaande ideologen van de Egyptische Moslimbroederschap: Ḥasan al-Bannā en Sayyid Quṭb.

Ḥasan al-Bannā (1906-1949)

Al-Bannā was in een geschrift dat hij na het einde van de Tweede Wereldoorlog schreef deels positief, deels kritisch over de drie ideologieën die in zijn tijd voor erkenning en dominantie streden: democratie, fascisme, en communisme.¹ Hij erkende dat alle drie de ideologieën de mensheid iets goeds te bieden hadden, maar dat ze uiteindelijk op een teleurstelling uit zouden lopen vanwege hun gebreken. Zo had democratie de mens mooie dingen be-

¹ Al-Bannā, Ḥ., "The New Renaissance", In: Donohue, J.J. & Esposito, J.L. (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford: Oxford UP (1982), 78-83

loofd als vrijheid van het individu, vrijheid van naties, rechtvaardigheid en vrijheid van gedachte, en rechtvaardigheid voor het volk, dat nu zelf de macht had. Uiteindelijk heeft het volgens al-Bannā haar belofte niet waar kunnen maken. De ‘macht van het volk’ bleek in veel landen slechts een camouflage te zijn voor dictatuur en individuele vrijheid bleek vaak tot chaos te leiden, tot de ontmanteling van collectieve vrijheid en de familiestructuur van de samenleving. Bovendien waren veel van de democratische machten kolonialistisch.

Het was volgens al-Bannā deze situatie waarin het fascisme en nazisme konden gedijen. Hitler en Mussolini brachten hun volk weer eenheid, orde, herstel, macht en roem. In een recordtijd wisten ze in het binnenland orde te brengen en zich in het buitenland gevreesd te maken.² Echter de kern van hun succes, dat het systeem zo kritiekloos rond hun leider gecentreerd was, zou uiteindelijk ook hun ondergang worden. De leiders waren immers niet feilloos en hun gebreken werden daarmee de gebreken van de hele natie. Daarmee liepen fascisme en nazisme uiteindelijk uit op een deceptie, na de wereld eerst in een bloedige oorlog meegesleept te hebben.

Na die oorlog was de ster van het socialisme en het communisme rijzende. Hieraan wijdt al-Bannā minder lovende woorden. De opkomst van het communisme heeft een strijd met de democratische machten (hij noemt ze overigens liever koloniale machten) veroorzaakt, wat ertoe geleid heeft dat volkeren en naties niet wisten welke kant ze moesten kiezen. Zo ook de islamitische volkeren. Het doet hem deugd te zien dat dit dilemma ervoor gezorgd heeft dat veel islamitische denkers teruggekeerd zijn naar hun eigen ideologische wortels: de islam. Volgens hem hebben moslims beseft dat de andere ideologieën niets positiefs te bieden hadden wat niet al in het islamitisch erfgoed aanwezig was. De islam zou het beste van deze ideologieën in zich verenigen en verschoond zijn van hun slechte kanten. Om de compleetheid en perfectie van het islamitische politieke systeem te duiden, gebruikt al-Bannā de metafoer van het islamitische rituele gebed:

The greatest value of the communist regime is the reinforcement of the notion of equality, the condemnation of class distinction, and the struggle against the claim to property, source of these differences. Now this lesson is present in the mind of the Muslim; he is perfectly conscious of it and his spirit is filled with it the moment he enters the mosque; yes, the moment he enters, he realizes that the mosque belongs to God and not to anyone of his creatures; he knows himself

² Het is voor ons wellicht vreemd om een niet geheel negatief geluid over het fascisme te horen. Het is daarvoor belangrijk de context van zijn schrijven te begrijpen. Egypte werd al jaren bezet door het Verenigd Koninkrijk en al-Banna was een belangrijke anti-kolonialistische activist. Veel Egyptenaren hoopten dat nazi-Duitsland verlossing zou brengen van de Britse overheersing van hun land en hun vrijheid zou schenken.

to be the equal of all those who are there, whoever they may be; here there are no great, no small, no high, no low, no more groups or classes. And when the muezzin calls, “Now is the hour of prayer,” they form an equal mass, a compact block, behind the imam. None bows unless the imam bows, none prostrates himself unless the imam prostrates himself; none moves or remains motionless unless following the imam’s example. That is the principal merit of the dictatorial regime: unity and order in the will under the appearance of equality. The imam himself is in any case limited by the teachings and rules of the prayer, and if he stumbles or makes a mistake in his reading or in his actions, all those behind him –young boys, old men, or women at prayer- have the imperative duty to tell him of his error in order to put him back on the right road during the prayer, and the imam himself is bound absolutely to accept this good advice and, forsaking his error, return to reason and truth. That is what is most appealing in democracy.

How, therefore, can these regimes be superior to Islam, which astonishingly unites all their merits and avoids all their sins? “If this message came from some other than God, many contradictions would be found in it” (Qur’an).³

Al-Bannā gaat in zijn bespreking van deze ideologieën niet uit van een indeling in Oost en West: wellicht was de koude oorlog daarvoor nog te jong. Hij beschouwt alle drie de ideologieën in essentie als westers en materialistisch. Over dit materialisme zegt hij het volgende:

Man is not simply an instrument among others. Naturally, he has become tired of purely materialistic conditions and desires some spiritual comfort. But the materialistic life of the West could only offer him as reassurance a new materialism of sin, passion, drink, women, noisy gatherings, and showy attractions which he had come to enjoy. Man’s hunger grows from day to day: he wants to **free his spirit**, to **destroy the materialistic prison** and find space to breathe the air of faith and consolation.⁴

Sayyid Quṭb (1906-1966)

In 1949 werd Quṭb’s eerste echt islamistische werk gepubliceerd: *al-‘adāla al-ijtimā’iyya fī al-islām* (*Sociale Rechtvaardigheid in de Islam.*)⁵ In dit

3 Ibid., 81-82

4 Ibid., 79

5 Voor dit artikel is gebruik gemaakt van de volgende vertaling: Shepard, W.E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism: a Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden: Brill, 1996

werk geeft hij een theorie van sociale rechtvaardigheid, gebaseerd op een islamitisch mens- en wereldbeeld en gestoeld op de belangrijkste islamitische bronnen: de Koran en het voorbeeld van de profeet Mohammed. Deze rechtvaardigheid zou volgens Qutb gebaseerd moeten zijn op drie principes: absolute bevrijding van de innerlijke ziel, complete menselijke gelijkheid en sociale solidariteit.

Qutb over vrijheid

Qutb begint met een kritiek op het door hem veronderstelde christelijke en boeddhistische begrip van bevrijding. Dit zou teveel gericht zijn op het geestelijke leven en het wereldse leven verafschuwen. Qutb deelt wel de mening

“De bevrijding van de geest is het hoogste doel, maar het lichaam moet niet genegeerd worden.”

dat het geestelijk leven belangrijker is dan het wereldse leven en de hoogste waarde vertegenwoordigt, maar vindt dat er ook erkenning moet zijn voor ‘necessities of practical life’. Volgens hem is het de bedoeling van de islamitische leer om de behoeften van het lichaam en de begeerten van de geest

in een systeem te verenigen. De bevrijding van de geest is het hoogste doel, maar het lichaam moet niet genegeerd worden. Hij zegt hierover: “It is good for man to rise above his needs and passions but it is not good to destroy life itself in that process.”⁶

Vervolgens bekritiseert hij het communisme. Dat beschouwt volgens hem economische bevrijding als garantie voor innerlijke bevrijding. Volgens Qutb is dit slechts gedeeltelijk waar. Het gebrek van het communistische systeem is volgens hem dat het uiteindelijk niet kan werken, omdat een morele en geestelijke steun voor de wetten van het systeem ontbreekt. De mens zal van nature niet geneigd zijn tot gelijkheid en daarom de wetten ook niet zomaar respecteren. Je hebt immers sterkere en zwakkere, meer en minder getalenteerde mensen met verschillende aspiraties. De mensen die tot meer in staat zijn, zullen zich niet door zo'n systeem laten kapittelen. En als dat wel gebeurt, zal hun productiviteit sterk afnemen en dat zal in het nadeel zijn van iedereen. Het gelijkheidsprincipe moet daarom gepaard gaan met de innerlijke bevrijding die de islam te bieden heeft. Dat zorgt ervoor dat mensen verschillen kunnen accepteren. Dit maakt de sterkeren in een samenleving nederig en geeft de zwakkeren een gevoel van eigenwaarde, het verbindt in de ziel het geloof in God met het geloof in de eenheid en solidariteit met de natie.

6 Ibid., 41

Na deze kritiek legt hij zijn eigen visie op bevrijding en vrijheid uit. Volgens hem is de basis van de boodschap van de islam bevrijding van de menselijke ziel van het dienen van iets anders buiten God en van onderwerping aan iets anders dan God. Als God als enige aanbeden wordt, meent Quṭb, kan de ene mens zich niet meer boven de ander plaatsen, en kunnen mensen anderen niet als Heer erkennen naast God. Quṭb benadrukt dus de radicale gelijkheid van gelovigen tegenover God. Ware vrijheid ligt besloten in onderwerping aan God. God heeft dan ook het alleenrecht op wetgeving. Dit is volgens Quṭb de juiste uitleg van *tawḥīd* (de eenheid van God) in de islamitische geloofsleer. Dit is een radicaal monotheïsme, de relatie tussen God en gelovige is direct, zonder tussenpersonen zoals in de katholieke kerk. Er kan dus ook geen priesterklasse zijn die zijn machtsbasis en mogelijk machtsmisbruik op religie baseert. Het geeft de mens vrijheid van tirannie van andere mensen en onrechtvaardige wetten van vergoddelijkte heersers. De islam is er volgens Quṭb niet alleen om de mens te bevrijden van tirannie, maar ook van vrees voor zijn leven, armoede en zijn reputatie, status of positie. Het is immers alleen God die leven geeft en neemt, die de mens van levensonderhoud voorziet en hem zijn positie geeft. Als de mens hiervan bevrijd is, kan hij volgens Quṭb echter nog steeds een slaaf zijn van andere zaken, zoals geld, roem of familieachtergrond. Als de ziel een morele dienstbaarheid ervaart aan een van deze waarden, is hij niet werkelijk vrij en zal hij geen werkelijke gelijkheid ervaren met zijn naasten. De islam erkent deze waarden op zich wel, maar geeft ze geen hele hoge waarde. Vroomheid en daarbij horende goede daden zijn de ultieme waarden die ze ruimschoots overstijgen. Door deze boodschap te benadrukken in de Koran en de andere waarden lager in de rangorde te plaatsen, doch niet geheel te verwerpen, heeft God de mens ware bevrijding geboden.

Vervolgens is er nog een vorm van slavernij: materialisme. Volgens Quṭb kan de mens zelfs zo doorschieten in het nastreven van materiële zaken, dat het een vorm van *shirk* (afgoderij) wordt. Als de mens ook hiervan bevrijd is, blijft er nog een vorm van slavernij over: aan zichzelf, *'its pleasures and passions, its ambitions and desires, so that it is bound by inner shackles when it has escaped from outer ones'*.⁷ Als de menselijke ziel van dit alles bevrijd is, is de soort ziel gecreëerd die de islam voor ogen heeft: een ziel die boven vernederende behoeften uit kan stijgen, die zijn eigen leven onder controle heeft, en streeft naar dingen die groter en betekenisvoller zijn dan zijn kleingeestige, kortstondige begeerten. De islam doet dit alles zonder de lichamelijke en economische behoeften van de mens te negeren:

7 Ibid., 53

Thus Islam approaches the matter from all sides and all directions and assures the absolute liberation of the inward soul, not based on moral considerations alone nor on economic alone, but based on both, for it recognizes both the practical side of life and the power of the soul. It seeks to rouse the greatest desires and the highest powers in human nature and through them to push for the clear and complete liberation of the soul, since without complete liberation it cannot resist the factors making for weakness, submissiveness and servility and will not demand its share in social justice, nor will it endure the burdens of justice when justice is given to it.

This liberation is one of the cornerstones in the construction of social justice in Islam; indeed, it is the first pillar, upon which the others stand.⁸

Qutb over gelijkheid

Het is deze vrijheid in onderwerping aan God die de basis vormt voor het islamitische gelijkheidsprincipe zoals Qutb zich dat voorstelt. Deze vloeit er automatisch uit voort. Op basis van koranverzen wil hij laten zien dat de islam verheven is boven het racisme dat in de westerse ‘beschaving’ (Qutb gebruikt bewust aanhalingstekens) blijkbaar gewoon mag bestaan. Hij noemt de volkerenmoord op de indianen, de apartheid in de VS en Zuid-Afrika, en de massamoord op moslims in Rusland, China, India, Ethiopië, Joegoslavië en andere landen als voorbeeld. Hij besteedt verder speciale aandacht aan de positie van de vrouw, die volgens hem door de islam beschermd wordt tegen de uitbuiting die in het materialistische westen gemeengoed zou zijn. Alleen de islam zou haar werkelijke vrijheid en gelijkwaardigheid bieden. Verder benadrukt hij dat islamitische gelijkheid niet slechts economische gelijkheid is, zoals in het materialistische communisme, maar werkelijke menselijke intrinsieke gelijkwaardigheid, voor zowel moslims als niet-moslims.

Sociale solidariteit als beperking van individuele vrijheid

Mensen kunnen volgens Qutb geen aanspraak maken op absolute individuele vrijheid. Dit zou zowel de samenleving als het individu zelf vernietigen. De samenleving heeft een hoger belang dat de vrijheid van het individu dient te beperken. Het is bovendien in het belang van het individu zelf om zich niet mee te laten slepen in zijn instincten en begeerten, tot zijn ondergang erop volgt. Zijn vrijheid moet ook niet botsen met andermans vrijheden. Dit dient de groei en perfectie van het leven niet en leidt slechts tot kortzichtig

8 Ibid., 56

individualisme. Dit is volgens hem wat er gebeurd is met de vrijheid van het kapitalistische systeem en de 'theorieën van vrijheid voor dierlijke begeerten' waarmee het gepaard gaat.

De islam geeft volgens Quṭb de mens vrijheid en gelijkheid, maar zonder de mensheid in chaos te storten, omdat in de islam de samenleving, de hele mensheid (moslim en niet-moslim) en de hogere doelen van de religie hun waarde hebben. Individuele *verantwoordelijkheid* staat boven individuele vrijheid. Daarnaast staat verantwoordelijkheid voor de groep.

Islam tussen Oost en West

De strijd tussen Oost en West is voor Quṭb slechts een strijd om afzetmarkten en goederen, en niet om overtuigingen en ideeën. Het Europese en Amerikaanse denken verschilt volgens hem niet wezenlijk van het Russische. Beide zijn zuiver materialistisch in hun conceptie van het leven en de geschiedenis. Ze verschillen alleen in hun economische en sociale omstandigheden. De kapitalistische wereld is misschien niet marxistisch in ideologische zin, maar wel degelijk in filosofische zin.

De ware strijd die woedt is volgens Quṭb dan ook niet tussen Oost en West, maar tussen de islam en het materialisme van zowel Oost als West. De islam is volgens hem de enige kracht die hier serieus tegen ten strijde trekt. Het christendom verwerpt dit materialisme ook wel, maar is niet in staat de strijd aan te gaan, omdat het een geïndividualiseerde religie is, die haar maatschappelijke betekenis verloren heeft. Het kan de constant veranderende sociale en economische realiteit niet bijbenen, omdat het in haar kern geen ideeën heeft over het praktische dagelijkse leven. De islam daarentegen is volgens Quṭb een compleet systeem, geworteld in de natuur van het universum, met een geloofsleer, wetgeving en sociale en economische organisatie, ondergeschikt aan geweten en wet, dat tegen deze veranderende omstandigheden opgewassen is.

Een onoverbrugbaar dilemma?

Introductie tot het academie-assistenten project Grenzen en mogelijkheden van een dialoog tussen rede en religie

Marin Terpstra en Bas Leijssenaar

Het academie-assistentschap

Het afgelopen jaar heeft een groep van tien studenten filosofie, theologie en religiewetenschappen onderzoek verricht naar de verhouding tussen rede en religie in de moderne, post-seculiere maatschappij. De opzet van het project was om de studenten te laten werken aan de voorbereiding van een symposium en eventueel een publicatie. Op deze manier zouden de studenten ervaring opdoen in vrijwel alle aspecten van het werk van de academische onderzoeker. In dit artikel kunt u lezen wat het academie-assistentschap nu eigenlijk is, wat voor soort onderzoek de betrokken studenten hebben verricht en hoe dit project van begin tot eind is verlopen.

Oorsprong van het academie-assistentschap

Een jaar of twee geleden heeft de Koninklijke Nederlandse Akademie voor Wetenschappen (KNAW) het plan opgevat om studenten aan te moedigen onderzoeker te worden en een academische carrière na te streven. Hiertoe is geld vrijgemaakt om veelbelovende masterstudenten aan te stellen als academie-assistent. Deze academie-assistenten kunnen vervolgens een rol vervullen binnen bestaande onderzoeken. Om de benodigde financiën te verkrijgen konden faculteiten een voorstel indienen bij de KNAW, die deze voorstellen heeft beoordeeld op de aansprekendheid van het onderwerp en de gedegenheid van de beoogde aanpak.

De Facultaire Unie Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen besloot mee te dingen en het voorstel, ingediend door politiek filosoof dr. Marin Terpstra en religiewetenschapper dr. Inigo Bocken, werd gehonoreerd. In overleg was besloten een onderwerp te kiezen dat zich leende voor een gezamenlijke aanpak van de drie faculteiten. Het overkoepelende thema lag daarmee nogal voor de hand: rede en religie, en dan met name de dialoog tussen beide. De inzet van het project werd vooral te ontsnappen aan een patstelling in de discussie die maatschappelijk woedt omtrent de rol van religie in het publieke domein, over de status van het scheppingsverhaal en de evolutietheorie, over de 'achterlijkheid' van religieuze culturen, over het beeld van religie dat bestaat bij rationalisten en atheïsten. Kijkend naar deze maatschappelijke discussie lijkt de bestaande dialoog vaak op een gesprek tussen doven waarin beide partijen elkaar hun geijkte argumenten toeroepen en de kloof alleen maar groter wordt. De tegenstellingen tussen de

westerse rationaliteit en de traditionele religie lijken welhaast onoverbrugbaar te zijn. De inzet van het project vindt zijn weerslag in de vraag: is het werkelijk niet denkbaar het gesprek op een andere wijze te voeren? En zo ja, welke mogelijkheden voor een gesprek dienen zich aan?

De academie-assistenten zijn daarom op zoek gegaan naar denkwijzen, situaties, gebeurtenissen en zaken waarin het minder duidelijk is dat reli-

“Wellicht is het intellectuele landschap voorbij het steekspel tussen secularisme en geloof veel boeiender.”

gie en rede tegenover elkaar staan of zelfs maar onderscheiden zijn. Er blijkt meer redelijkheid in religie te vinden dan vaak beweerd wordt, en verassender nog: er is meer religie in de westerse rationaliteit dan men denkt. De academie-assistenten hebben dergelijke zaken nader onderzocht om te kijken of ze de opgeblazen ballonnetjes van de partijen rede en religie met

wat ‘speldenprikjes’ konden laten leeglopen. Wellicht is het intellectuele landschap voorbij het steekspel tussen secularisme en geloof veel boeiender.

De openbaring: aanvang van het project

Begin 2009 werd voor het eerst ruchtbaarheid gegeven aan het project. Er werd een informatieve bijeenkomst belegd die druk door studenten werd bezocht. Uiteindelijk solliciteerden 22 studenten, terwijl slechts plaats was voor tien academie-assistenten. Aan Marin Terpstra en Inigo Bocken de zware taak een selectie te maken. Hierbij werd gelet op de kwaliteiten van de studenten: de meeste uitverkorenen waren vertrouwd met andere wetenschapsgebieden dan de filosofie, theologie of religiewetenschappen. Voor het project was dit van groot belang: het zou bijdragen aan een aanzienlijke verdieping van het onderzoek en de onderlinge discussie. Verder werd gelet op de inhoudelijke voorstellen van de kandidaten. Deze moesten passen binnen het project als geheel, waarin een veelheid aan onderwerpen binnen het overkoepelende thema moest worden samengebracht. Ook was een evenwichtige verdeling tussen de faculteiten gewenst. Uiteindelijk werden tien kandidaten geselecteerd en aangesteld voor één dag per week gedurende een jaar.¹ De groep bestond uit studenten die naast een achtergrond als filosoof, theoloog of religiewetenschapper ook een achtergrond als historicus, socioloog, neurowetenschapper, bioloog, geestelijk verzorger, kunsthistoricus en beleidsmedewerker hadden.

¹ De academie-assistenten waren: Annemarie van Stee, Bas Leijssenaar, Dirkje Ebbers, Jonne Hoek, Lorenz Boeckhorst, Marjolein de Boer, Nelleke van Zessen, René Wagenvoorde, Sara Mulder en Veronie Meeuwssen.

Het opstarten van het project

Achteraf gezien, na een jaar van samenwerking en bespreking, resulterend in het samen schrijven van een bundel artikelen en het organiseren van een symposium, blijkt dat de veelzijdige invulling van de groep haar vruchten af heeft geworpen: de groepsleden groeiden gedurende het proces steeds meer naar elkaar toe. Het project kwam aarzelend op gang, met een inventarisatie van elkaars ideeën over de deelprojecten. In deze fase van het project bleek een dialoog binnen de groep nog lastig. Een gebrek aan gedeelde kennis maakte een constructieve discussie vrijwel onmogelijk. Wel deed ieder zijn projectvoorstel vol enthousiasme uit de doeken en werd er vol goede bedoelingen op elkaars ideeën geschoten. Deze voorstellen varieerden van politiek-maatschappelijke onderwerpen als de kwestie Tariq Ramadan en het religieus-utopische karakter van Bakoenins anarchisme, tot de vraag hoe subjectief (waarachtige) religie kan zijn, waarop antwoorden werden gezocht aan de hand van een mysticus als Meister Eckhart en een theoloog-filosoof als Kierkegaard. Het wederzijds onbegrip dat eigenlijk object van analyse had moeten zijn, hing de eerste maanden als een dreigende onweerswolk in de omgeving van de groep. In deze fase was de inhoudelijke bijdrage van de begeleiders van groot belang voor het project. Samen met de academie-assistenten lazen zij maandelijks een belangrijke tekst op het gebied van rede en religie van auteurs als Michael Walzer, Jacob Taubes, Jürgen Habermas en Leo Strauss. Deze teksten fungeerden als referentiepunten waaraan de eigen ideeën gescherpt konden worden. Marin Terpstra's mini-colleges over deze teksten, de gezamenlijke lezing en de daaropvolgende discussie maakten dat er gaandeweg het proces een gereedschapskist met gedeelde terminologie ontstond. Hoewel er (gelukkig) onenigheid bleef bestaan over de manier waarop deze gereedschappen geïnterpreteerd en ingezet moesten worden, begrepen de academie-assistenten elkaar en de begeleiders steeds beter. Regelmatig keerde ook het bespreken van elkaars deelprojecten terug. Meer en meer werden raakvlakken en gedeelde thema's ontdekt, en er ontstond een heuse dialoog.

Machinale arbeid en afronding van het project

Hoe leuk en constructief ook, het kon niet bij discussiëren en tekstlezing blijven. In januari 2010 groeide het besef dat de artikelen binnen enkele maanden af moesten zijn. De eindsprint van het project werd ingezet. Ieder had zijn individuele onderzoek verricht, nu dienden de resultaten daarvan op schrift te worden gesteld. Er werd een strak schema opgesteld, wat meer dan nodig bleek te zijn. Van ieders tekst werden voorlopige versies besproken,

wat de groep uitermate interessante discussies, herzieningen van punten en inzicht in de eigen vooronderstellingen bracht. Ondertussen werd ook een uitgever (Eburon) bereid gevonden de artikelen in boekvorm uit te geven.²

Het tot stand brengen van dit boek bleek een interessant leerproces waarin evenwicht moest worden gevonden tussen een democratische benadering (ieder had een stem in het proces) en een technocratisch proces (het boek moest binnen een bepaalde tijd af zijn en er waren ook andere professionals betrokken bij het proces). De academie-assistenten waren in eerste instantie geschokt over het feit dat zij na moesten denken over opmaak, omslag en eindredactie van het boek. Zo hadden zij zich het academische onderzoek niet voorgesteld. Gelukkig zijn er altijd mensen die in dergelijke situaties het voortouw nemen, en al gauw bleek het tot stand brengen van een uitgave een bijzonder boeiend proces. Ook het creëren van een gezamenlijke vijand bleek een uitkomst. Na hevig gesteggel over de omslag bleek de uitgever de op democratisch-tyrannieke wijze tot stand gekomen keuze zéér vrij te hebben geïnterpreteerd. De frustraties die zo nu en dan binnen de groep de kop opstaken konden zo uitstekend worden gekanaliseerd. Uiteindelijk bleken allen stressbestendig en kwam de bundel tijdig (dankzij nachtwerk van de opmakers, waarvoor dank) gereed. Er was zelfs nog energie over voor de organisatie van een symposium, iets dat nog veel meer tijd en energie bleek te kosten dan het tot stand brengen van een bundel, maar dat ook zeker zo leuk was. Dankzij het enthousiasme en de betrokkenheid van de academie-assistenten en hun begeleiders en steun- en toeverlaten Marin Terpstra en Inigo Bocken is uiteindelijk in één jaar tijd ‘vanuit het niets’ een prachtig resultaat bereikt.³

2 De bundel *Religie en Rede: een dialoog. Speldenprikjes tegen wederzijdse vooroordelen* onder redactie van M. Terpstra en I. Bocken, is verkrijgbaar via www.eburon.nl.

3 Meer informatie kunt vinden op www.ru.nl/akass (juni 2010).

Symposium:

Religie en Rede. Een dialoog

Een verslag van het symposium dat gehouden werd op 26 mei jl. van 13.30 – 17.30 uur te Nijmegen, Radboud Universiteit. Dit symposium was de afsluiting van het academie-assistenten project Grenzen en mogelijkheden van een dialoog tussen rede en religie.

Bas Leijssenaar

Woensdag 26 mei jl. organiseerden de academie-assistenten ter afsluiting van hun onderzoeksproject het symposium Religie en Rede. Een dialoog. Tijdens dit symposium koppelden de jonge onderzoekers de inzichten die zij het afgelopen jaar opdeden aan een aantal actuele vraagstukken. Centraal stonden twee vraagstukken: de 'twist' tussen religie en politiek, en de vraag hoe subjectief religie mag zijn. Is een vrouw die met engelen danst nog religieus te noemen of is zij, om het politiek uit te drukken, 'knettergek'? Deze vragen werden in twee panels behandeld. Daaromheen werd een drietal columns uitgesproken waarin de verhouding tussen rede en religie op luchtige wijze werd genuanceerd.

Op het symposium werd tevens de bundel Religie en rede: een dialoog. Speldenprijkes tegen wederzijdse vooroordelen gepresenteerd. In deze bundel zijn de resultaten van een jaar onderzoek neergeslagen in de vorm van een tiental artikelen. Prof. dr. Ger Groot, buitengewoon hoogleraar filosofie en literatuur aan de Radboud Universiteit en veelvuldig schrijvend over religie en rede, gaf een gesproken recensie van de bundel.

Woensdag 26 mei, 12.30 uur, zaal GN3. Een groep academie-assistenten dribbelt onrustig heen en weer. De spanning staat op de gezichten. Werkt alles? Is de PowerPointpresentatie compleet? Zijn de stoelen voor de sprekers gereserveerd? Is er een tafel die we kunnen gebruiken om de bundels te verkopen? Duizend dingen die geregeld moeten worden. Voor de meesten is het de eerste keer dat zij een symposium organiseren; en dan meteen één waar zijzelf de sprekers zijn. De opkomst zal in ieder geval niet tegenvallen, zoveel wordt langzamerhand duidelijk. De eerste gegadigden komen reeds binnendruppelen, en tegen vijf voor één staat reeds een groep van meer dan vijftig mensen te trappelen om de zaal binnen te gaan. Om stipt 13.00 uur opent Marin Terpstra het symposium met een korte schets van het verloop van het project het afgelopen jaar en het programma van de dag. De eerste die het woord krijgt is Ger Groot, hij geeft een recensie van de bundel.

Ger Groot & de bundel

Groot breekt onmiddellijk het ijs met de mededeling dat redacties van kranten en tijdschriften nergens zo'n gruwelijke hekel aan hebben als, u voelt hem al, het recenseren van een bundel. De aanpak van Groot was dan ook onconventioneel. Het publiek werd vergast op een fragment uit de oorlogsfilm *A Bridge Too Far* (1977), waarin we geallieerde soldaten op drieste wijze een poging zien doen de Rijn bij Arnhem over te steken. De Amerikaanse majoor Julian Cook zit in een canvas bootje, zonder enige bescherming en onder voortdurend vijandig vuur. Cook prevelt voortdurend de woorden *Hail Mary, full of grace*. Deze woorden, aldus Groot, ballen samen wat Cook beweegt en doet bewegen. Met deze woorden bezweert Cook zijn doodsangst, de woorden *betekenen* niet zozeer iets, ze *doen* iets.

Wat is nu de clou van dit fragment? Heeft het 'gebed' majoor Cook gered (hij bereikt de overkant ongedeerd)? Natuurlijk niet, dat had ook anders kunnen zijn. Was majoor Cook een gelovige? Waarschijnlijk wel. Maar, was het de atheïst Ger Groot zelf geweest die in 1944 de Rijn over had moeten steken, dan had hij naar eigen zeggen hetzelfde gedaan, dezelfde of soortgelijke woorden gepreveld, zich de longen uit het lijf gebeden. Was hij daardoor echt in Maria gaan *geloven*, zou hij daardoor denken dat Maria *hem* bescherming had geboden? Dat zijn vragen die pas aan de orde komen als de *rede* erbij wordt gehaald. Hoe het *denkbaar* is dat er zelfstandige hemelingen bestaan die in ons aardse leven kunnen ingrijpen. Het is precies deze spanning die in de bundel *Religie en rede: een dialoog* aan de orde komt. Vervolgens bespreekt Groot kort de tien opstellen.¹ Wat hem daarbij opvalt is dat veel van deze bijdragen een onderscheid maken dat hemzelf ook dierbaar is, dat tussen *rationaliteit* en *rede*. Het eerste staat voor het Cartesiaanse, mathematische redeneermodel dat is neergeslagen in de formele logica. Het tweede staat voor een soort *fuzzy logic*, die weet dat de werkelijkheid nooit geheel in een model te vangen is en die daarom een logische heterogeniteit toe kan laten.

Groot eindigt zijn bespreking met een citaat van Paul Valery: "Een religie verschaft mensen woorden, handelingen, gebaren en 'denkbeelden' voor de omstandigheden waarin zij niet weten wat te zeggen, wat te doen en wat te denken". Het *Hail Mary, full of grace* van majoor Cook is dan de gedachtenloze *vorm* waarin de woorden tot bezweringshandeling worden, ook al dwingt die handeling geen bescherming af (dat zou een magische bezwering zijn). En ook de ongelovige zou deze woorden prevelen, omdat het nu eenmaal de woorden zijn waarover we in onze traditie beschikking hebben voor dit soort situaties. Dat betekent nog niet dat het gebruik van die woorden een bekering inhoudt. De 'denkbeelden' uit het citaat van Valery staan

¹ De hele gesproken recensie van Ger Groot kunt u teruglezen via www.ru.nl/akass/algemeen/bespreking-bundel (juni 2010).

niet voor niets tussen aanhalingstekens. Ze zijn zelden expliciet en fungeren vooral als het vage decor waartegen de handelingen, rituelen en gebeden scherp afsteken als datgene wat in het dagelijks leven veelzeggend genoeg zou moeten zijn.

Rede en religie ontmoeten elkaar maar zelden op discursieve wijze. Religie is ingebed in een praktijk van woorden zonder actuele referent, en *reflectie* is in zekere zin aan religie vreemd. Godsdienst mobiliseert haar rituelen en gedachten pas als zij daartoe nadrukkelijk wordt opgevorderd, bijvoorbeeld in situaties waarin ons de woorden ontbreken. Religie is daarom veel minder problematisch voor de theoretische blik dan wel wordt gedacht. Als de wederzijdse tolerantie tussen rede en religie ergens haar beslag kan krijgen, dan is het wel in het besef dat het *denken* nogal machteloos staat tegenover het bestaan. Het is vooral een filosofie, wetenschap of religie die te veel de nadruk legt op het eigen gelijk en alleenrecht op duiding die daar nog niet aan wil, en het is de verdienste van deze bundel dat zij ons daar nog eens op wijst.

De akademie-assistenten aan het woord

Een drieluik aan columns waarbij telkens een beeld centraal staat doorspekt de middag. Renée Wagenvoorde is de eerste akademie-assistent die het woord krijgt. Zij gebruikt het beeld van de kruisweg naar Santiago de Compostella om de toehoorders aan het denken te zetten over de vraag of een ongelovige deze weg net zo intens kan beleven als een gelovige, en of die intensiteit uit dezelfde bron voortkomt.

Daarna is het woord aan het eerste van twee panels, die respectievelijk de vragen hoe religie en seculiere politiek zich verhouden en hoe subjectief religie mag zijn aan de orde stellen. Het eerste panel stelt aan de hand van de kwestie Tariq Ramadan in Rotterdam de spanning tussen religie en seculiere politiek aan de kaak. Nelleke van Zessen schetst in grove streken een beeld van de aanstelling van Ramadan en de daaropvolgende problematiek zoals deze in de media naar voren is gekomen. Ramadan werd door de gemeente Rotterdam en door de Erasmus Universiteit binnengehaald om de dialoog tussen moslims en Nederlanders te verbeteren. Al gauw viel hem het verwijt ten deel dat hij met gespleten tong sprak, en ontstond er een politieke strijd rondom zijn persoon. Vervolgens proberen drie andere sprekers de kwestie op steeds een ander niveau te belichten. Marjolein de Boer laat zien dat deze kwestie er *niet* een is tussen een religieuze partij (de moslims) en een moderne, seculiere (gepersonifieerd door Leefbaar Rotterdam). Ook Leefbaar Rotterdam, zich seculier en rationeel voordoend, blijkt het schema van een religieuze heilsleer te volgen. Jonne Hoek buigt zich over het verwijt dat Ramadan met gespleten tong zou spreken: hij zou de moslims een ander verhaal

voorhouden dan de seculiere Nederlanders. Maar is dit wel zo erg? Volgens Hoek niet. Het verwijt van de gespleten tong ziet hij als een perfecte illustratie van de problematische scheiding tussen kerk en staat. Deze scheiding is juist het probleem, aldus Hoek. Niet omdat we van deze scheiding afmoeten, ook Hoek ziet wel in dat ze juist een fundament van de westerse liberale democratie is. Ze regelt immers dat de dienaren van de kerk en de dienaren van de overheid zich niet met elkaars terreinen bemoeien, en garandeert

“Ook in het gemeentehuis werken mensen die wel eens naar de kerk gaan.”

zo eenieder vrijheid van godsdienst of levensbeschouwing.² Maar dat betekent nog niet dat de scheiding tussen kerk en staat niet *problematisch* is. In theorie is de scheiding snel gemaakt, maar in de praktijk blijkt het lastig te

zijn: we kunnen wel op een moskee een sticker ‘religieus’ plakken, en op het gemeentehuis een sticker ‘seculier’, maar daarmee is de kous niet af. Ook in het gemeentehuis werken mensen die weleens naar de kerk gaan. En om het bij de kwestie Ramadan te houden, Aboutaleb is dan wel ‘burgemeester van Rotterdam’, daarmee houdt hij niet op moslim te zijn. Hij is burgemeester *en* moslim, kerk *en* staat, en *hij* moet proberen een juist onderscheid tussen beide te maken om ze te verenigen in één persoon. Dat is de echte scheiding tussen kerk en staat. De kern van Hoeks betoog is dan ook: de scheiding tussen kerk en staat is geen scheiding tussen twee machten, het is een scheiding die zich afspeelt in ieder individu, het individu dat een scheiding moet maken tussen datgene waarvan hij heilig overtuigd is en datgene waar de samenleving mee is gediend. Zo bezien is Tariq Ramadan juist iemand die de scheiding van kerk en staat voorbeeldig toepast. Hij werd ook aangesteld als ‘bruggenbouwer’, en een brug is bij uitstek iets dat aan beide zijden contact moet hebben wil het zijn functie vervullen. Een bruggenbouwer *kan* niet anders dan met gespleten tong spreken. De gespleten tong is een teken van innerlijke beschaving, van een scheiding tussen kerk en staat die het fundament vormt van onze beschaving. Afsluitend betoogt Bas Leijssenaar dat religie en westerse rationaliteit twee onderscheiden systemen van kennis en macht zijn, die strijden om hegemonie. Beide pretenderen kennis over het hoogste goed te hebben en werken volgens dezelfde machtstechnieken in op individuen. Dat deze strijd zich toespitst op zogenaamde biopolitieke thema’s (geconcentreerd rondom het gezin: opvoeding, man-vrouw verhouding, seksualiteit etcetera) is omdat het gezin de ‘kraamkamer’ is van nieuwe individuen die als dragers van het systeem fungeren. Om aan de tegenstelling tussen rede en religie te ontsnappen moeten we geen partij kiezen, maar via historisch-wijsgerige analyse leren herkennen hoe deze systemen ons denken en doen proberen te sturen zodat we deze strijd kunnen overstijgen.

² *Behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet* (art. 6 van de grondwet).

Dan is het woord aan Lorenz Boeckhorst, de tweede columnist van het drieluik. Aan de hand van een beeld van een trottoir houdt hij een inspirerend betoog over de manier waarop de mens voortdurend bezig is met ordening. Vanaf onze geboorte zijn we aan één stuk door bezig de wereld om ons heen te ordenen. Religie en rede ('rede' wordt in het betoog van Boeckhorst verpersoonlijkt door de wetenschap) zijn twee manieren om de wereld te ordenen. Wie slechts één van deze manieren erkent verstart zijn eigen wereldbeeld. Voor een kind heeft een trottoir vele mogelijkheden: om te lopen, te spelen, te stoepkrijten, het gevaar van 'op de lijntjes stappen' en vele andere. Voor een volwassene is een trottoir niets meer dan een plek om je over voort te bewegen. Boeckhorst pleit voor een interactie tussen rede en religie om in kwesties van kennis, moraal en zingeving oog te houden voor de boodschap van zowel rede als religie.

Het tweede panel buigt zich over de vraag hoe subjectief religie mag zijn, wil het waarachtige religie zijn. De scheidslijn tussen waanzin en religieuze beleving lijkt schimmig te zijn. Dirkje Ebbers betreft het publiek op interactieve wijze bij het probleem. Met groene, oranje en rode stemkaartjes mag het publiek oordelen over de waarachtigheid van religieuze ervaringen, die op een scherm worden geprojecteerd. Deze ervaringen variëren van het gevoel hebben dat god zich over je ontfermt tot een vrouw die in een park met engelen danst. Dit levert de nodige discussie met de zaal op, wat Ebbers aangrijpt om te laten zien dat een rigide scheiding tussen religie en waanzin, of tussen rede en religie, niet zomaar te trekken is. Veronie Meeuwse plaatst enige kanttekeningen bij de moderne opleving van spiritualiteit, waarbij het blad *Happinez* het als exemplarisch voorbeeld moest ontgelden. Spiritualiteit lijkt de meest problematische vorm van religie te zijn omdat het zo zwaar leunt op de persoonlijke ervaring en daarmee wel heel erg subjectief wordt. Aan de hand van de drievoudige weg van Meister Eckhart³ betoogt zij dat spiritualiteit die niet in een traditie gestoeld is te 'makkelijk' is. Zonder zo'n traditie kan vrijwel iedere persoonlijke ervaring voor spiritualiteit doorgaan. Het model van de drievoudige weg biedt de mogelijkheid om de kwaliteit van spirituele stromingen te toetsen: spiritualiteit moet in een mensenleven iets in beweging zetten, het moet een "dynamische relatie van de mens met het transcendente zijn, een dynamiek in horizontale en verticale richting". Dat betekent dat er zowel sprake is van een dynamiek tussen mens en god als een dynamiek tussen mens en de wereld. Om iets in beweging te kunnen zetten moet er wel een basis zijn, een traditie waarin je je reeds bevindt. Je kunt je dan, als gevolg van spirituele ervaringen, anders gaan verhouden tot die traditie, maar tegelijkertijd blijft die traditie een rol spelen. Bij de moderne

3 Meister Eckhart leefde van ±1260 tot ±1327. Hij was theoloog en filosoof. Zijn werk heeft grote invloed uitgeoefend op het denken over, en beleven van, spiritualiteit.

spiritualiteit lijkt dit te ontbreken, een blad als *Happinez* hanteert een scala aan brokstukjes uit alle denkbare religies en mystieke stromingen, waaruit je als lezer naar hartenlust lijkt te kunnen kiezen. Meeuwse heeft vooral een probleem met de doelgerichtheid van de moderne spiritualiteit: het streven is een onmiddellijke ervaring van geluk, terwijl het in de spiritualiteit om een voortdurende manier van in het leven staan zou moeten gaan, waarvan geluk een (weliswaar prettige) bijkomstigheid kan zijn. Annemarie van Stee fungeert in dit panel vooral als spreekstalmeester. Zij praat voortdurend op heldere wijze de losse elementen aan elkaar waardoor het publiek toch grip krijgt op deze lastige materie. De centrale boodschap van dit panel is, in de woorden van Van Stee: religie en spiritualiteit kennen een subjectieve waarheid. Dat betekent niet dat deze waarheid minder is dan de wetenschappelijke, objectieve waarheid van de rede. Het is een andersoortige, onvergelykbare waarheid. Wanneer we religie benaderen vanuit het perspectief van de objectieve waarheid maken we er een karikatuur van. Religie lijkt dan wel een set objectieve claims over de werkelijkheid te zijn, het gaat veeleer om een existentiële houding van het individu. Ware religieuze beleving kleurt het leven, het is een bewuste innerlijke keuze voor het geloof in god, terwijl de gelovige zich bewust is van de objectieve onzekerheid van het bestaan van god.

Als laatste der academie-assistenten is het woord aan Sara Mulder. Zij sluit het drieluik aan columns af met een beeld geïnspireerd op het werk van Joseph Beuys. Er wordt een beeltenis van Christus getoond, waarop geschreven staat: "Jezus, de uitvinder van de stoommachine".

Beuys zag kunst als een manier om twee werelden te verbinden, de lichamelijke en de geestelijke, de wereld van de rationaliteit en wetenschap en de wereld van het geloof en de religie. Hoewel hij rede en religie als gescheiden domeinen ziet, kunnen beide ons helpen om de wereld beter te begrijpen. In de moderne tijd komt de nadruk echter steeds meer te liggen op hun tegengesteldheid. Beuys wil dit doorbreken door te wijzen op de gemeenschappelijke grond van deze twee domeinen: het creatieve potentieel in iedere mens. In zijn werk combineert hij wetenschappelijke, materiële aspecten met religieuze elementen. Zowel religie als wetenschap zijn oorspronkelijk manieren om nieuwe antwoorden te vinden op problemen en ingewikkelde kwesties. In de moderne tijd kijken we echter vooral doelgericht-rationeel naar de dingen. Daarbij claimen zowel wetenschap als kunst het monopolie op de waarheid te hebben. Kunst maakt geen aanspraak op dé waarheid, maar presenteert een nieuwe

“Hoewel Beuys rede en religie als gescheiden domeinen ziet, kunnen beide ons helpen om de wereld beter te begrijpen.”

zienswijze. Vanuit die zienswijze kan een tussenruimte worden gecreëerd waarin mensen elkaar kunnen ontmoeten en de tegenstelling tussen rede en religie kunnen overstijgen. Vandaar ook Beuys' credo: "Iedere mens is een kunstenaar". Mulder ziet in het besef dat wij allen creatieve mensen zijn de mogelijkheid tot een dialoog waarin we niet werken vanuit bestaande vooroordelen, waarin we uitgaan van mogelijkheden, niet van grenzen, een dialoog waarin we een nieuwe visie op de werkelijkheid kunnen geven. En dat is, zo besluit ze, precies wat de academie-assistenten tijdens hun project en symposium hebben beoogd.

Genealogie van een leven vol rede en religie

Ter afsluiting van het symposium neemt de decaan van de Faculteit der Religiewetenschappen, prof. dr. Jean-Pierre Wils, het woord. Hij schetst een autobiografisch verhaal, waarin hij fasen uit zijn leven koppelt aan historische perioden. In zijn vroege jeugd groeide hij op in een katholiek dorp waar men van de buitenwereld niet veel sjoege had. Een protestant was min of meer een buitenaards wezen: het leven was simpel en vooral heel erg katholiek. Zijn jeugd speelde zich af in de middeleeuwen. Toen hij echter ging studeren kwam hij in aanraking met andersdenkenden, protestanten maar ook veel exotischer stromingen. Dit bracht hem in een ernstige interne crisis. Als adolescent leefde Wils in de periode van Reformatie en Contrareformatie. Er brak een periode aan waarin hij moeite had met religie. De wetenschap bood verklaringen voor zaken die oorspronkelijk aan religie toevielen. Niet-religieuze wereldbeelden leken aannemelijker dan religieuze. Een groot deel van zijn volwassen leven bracht Wils door in de wetenschappelijke en technocratische 19e en 20e eeuw. Nu, in de 21e eeuw aanbeland en door de jaren wijzer geworden, heeft Wils echter berusting gevonden in een 'anarchistische religieuze houding', een heilsleer zonder god. Wetenschap en religie hebben daarin beide een plaats. Er is niet zozeer sprake van een conflict tussen beide, men moet weten wanneer het zinvol is het één of het ander aan te spreken. De boodschap van Wils' verhaal lijkt te zijn dat dankzij persoonlijke groei, via dialoog met anderen en openstaan voor het vreemde, zal blijken dat een groot deel van de tegenstellingen en conflicten tussen rede en religie berust op de onbewuste vooroordelen die we allemaal hebben en op een onbereidwilligheid het andere als anders te accepteren. Daarmee vormt zijn betoog een waardige afsluiting van een symposium dat ontstond uit de wens een speldenprikje uit te delen aan de vermeende tegenstelling tussen religie en rede.

Reageren?

Splijtstof staat altijd open voor reacties. Ben je het niet eens met een artikel en ben je bereid voor je mening uit te komen? Stuur je stuk in naar:

splijtstof@phil.ru.nl

Splijtstof zoekt schrijvers

Heb je een stuk geschreven en zoek je publiek? De redactie is altijd op zoek naar goede artikelen. Neem contact op met de redactie via:

splijtstof@phil.ru.nl



Een bundeling van krachten

Verslag van het academie-assistenten project 'Rede en Religie'

Jonne Hoek

Wat kun je verwachten wanneer een groep filosofen, religiewetenschappers en theologen hun krachten bundelen? Een dialoog tussen rede en religie? Om eerlijk te zijn, wist ik van te voren niet precies wat ik moest verwachten van de projectgroep *Rede en Religie*. Wat ik wel wist, was dat dit project studenten een kans zou geven om een jaar lang hun eigen onderzoek vorm te geven. Helemaal gefinancierd door de KNAW, met als doel de student die te veel tijd (al dan niet werkend) in de kroeg doorbrengt, te interesseren voor wetenschappelijk onderzoek. 'Van de tap, naar het lab' was het motto waarmee minister Plasterk deze projecten in het leven had geroepen. Het waren aanvankelijk dan ook geen idealistische motieven die me ertoe brachten te solliciteren; de doelstelling van het project was me gewoonweg op het lijf geschreven.

Een beetje tam en bijna utopisch?

Onze projectgroep stond voor een heuse opgave. De dialoog tussen rede en religie is namelijk niet niks. De afgelopen tweeduizend jaar hebben de grootste geesten zich intensief over deze problematiek gebogen en nog steeds blijkt het nodig om wederzijdse vooroordelen uit de weg te ruimen, of zoals Marin Terpsta het treffend formuleerde: speldenprikjes uit te delen, de partijen wakker te houden. Maar waar zit nu precies de crux, welk vooroordeel is het meest hardnekkig en welke denkfiguur doet het beste recht aan de verschillende standpunten? Het is denk ik goed geweest dat we ons vooraf niet al te druk hebben gemaakt over dit soort systematische vragen. Het project had een open opzet: tien kleine deelprojecten zouden allemaal op hun eigen manier een al te naïeve tegenstelling tussen rede en religie proberen te vermijden of bekritisieren en zo een ruimte creëren voor de ontmoeting of de dialoog.

Deze vergezichten van 'ruimte', 'dialoog' en in hun verlengde het 'wederzijds begrip' klinken een beetje tam, ja bijna utopisch en lijken af te stevenen op een universele boodschap van *love, peace and happiness*. Maar een korte opsomming van auteurs waar we ons feitelijk mee hebben beziggehouden corrigeert dit beeld. Foucault, Bakoenin, Kierkegaard, Tariq Ramadan, Eckhart, Locke; dit zijn geen doetjes, niet het soort van denkers dat de onmiskenbare spanning tussen rede en religie uit de weg is gegaan. De uitzetting met deze auteurs is voor ieder van ons een bijzondere vruchtbare

en verdiepende bezigheid geweest en dat de tien deelprojecten uiteindelijk hun neerslag hebben gevonden in een prachtige bundel is werkelijk de kroon op ons werk geworden. Toch was het naar mijn mening niet het individuele onderzoek dat dit project zo bijzonder geslaagd maakte. Eerder was dat het groeiende inzicht van tien verschillende mensen die maandelijks bij elkaar kwamen en gezamenlijk hun gedachten aanscherpten. Het zijn deze maandelijks samenkomsten waarvan ik hier kort verslag zal doen.

Op het scherpst van de snede

De eerste bijeenkomst — ik herinner me het nog goed — vond plaats na de sollicitatieprocedure. Iedereen had toen al een deelproject gekozen en zou kort zijn of haar plannen aan de rest van de groep voorleggen. Als één van de eersten was ikzelf aan de beurt en ik begon daarom vrolijk te babbelen over de begrippen vrijheid, tolerantie en het onderscheid privé-publiek bij Locke, allemaal gebaseerd op het kleine verkennende onderzoek dat ik in de voorgaande weken had verricht. Marin Terpstra en Inigo Bocken haakten hier als begeleiders gretig op in en voordat we het wisten waren we in een verhitte discussie beland. Drie kwartier verder en nog steeds negen mensen te gaan, besloten we dat de introductie van de andere projecten een stuk bondiger moest worden. Van dat voornemen kwam natuurlijk niets terecht. Pas tijdens onze derde bijeenkomst was iedereen aan de beurt gekomen. Wat zal ik zeggen? Aan enthousiasme ontbrak het niet.

Waar ik me pas later van bewust ben geworden is het feit dat we nooit ook maar op het idee zijn gekomen om te inventariseren vanuit welke ‘gezindte’ of persoonlijke betrokkenheid ieder van ons aan dit project deelnam. Het antwoord op deze vraag zou misschien veelzeggend zijn geweest, misschien ook niet, maar leek toen en nu nog steeds voor ons project onnodig en irrelevant. Ik zie nu in dat we hierdoor wel het risico liepen elkaar onbedoeld voor het hoofd te stoten met een onoverdacht commentaar of kritische terechtwijzing; dat risico hebben we blijkbaar voor lief genomen.

Aanvankelijk hadden we nog maar weinig gemeenschappelijke discussiestof. Allemaal waren we nog in een verkennende leesfase en het was niet mogelijk om steeds weer opnieuw de deelprojecten te gaan bespreken, niet in de laatste plaats omdat we dan waarschijnlijk wederom in een uitvoerige opsomming van onverrichte arbeid zouden verzanden. Op het programma stonden daarom teksten die op paradigmatische wijze het probleemgebied waar we ons in bevonden in kaart brachten. Onze bereidwilligheid om op

*“Die arme Jürgen moest
het die bijeenkomst
verschrikkelijk ontgelden”*

het scherpst van de snede te discussiëren kwam goed aan het licht bij de bespreking van een tekst van Jürgen Habermas. De arme Jürgen moest het die bijeenkomst verschrikkelijk ontgelden, want zijn verzoenende tekst *Glauben und Wissen* raakte volgens de meesten van ons kant noch wal. Hij kreeg zelfs het verwijt voorgeworpen een bijbeltekst op foutieve wijze geciteerd te hebben. Opvallend genoeg is de tekst van Habermas later wel door veel mensen gebruikt en dit geeft volgens mij ook onze eigen groei in de thematiek weer. Het is erg gemakkelijk om commentaar te hebben wanneer je er zelf nog niets tegenover hoeft te stellen. Eenmaal thuisgeraakt in de problematiek wordt zelfs je vijand een vriend wanneer je bemerkt dat je zijn wapens voor je eigen doel kunt inzetten.

Theekransjes onder hoogspanning

Verreweg de grootste verrassing en verrijking kwam in dit project voort uit de samenwerking van de verschillende disciplines. Vanuit mijn studie was ik eraan gewend geraakt de filosofenwereld in kampen op te delen: analytisch — continentaal, historisch — systematisch, theoretisch — praktisch, realist — antirealist; u kunt dit lijstje zelf naar hartenlust aanvullen. Een onbedoeld neveneffect van deze werkverdeling is de vervreemding die er tussen filosofen kan ontstaan en over de gevolgen hiervan hoef ik niet uit te weiden. Het spreekt voor zich dat zoiets funest zou zijn geweest voor onze onderzoeksgroep, waarin het toverwoord ‘dialogoog’ centraal stond. Van vervreemding was in onze projectgroep echter in het geheel geen sprake. Juist het tegenovergestelde leek het geval: de meeste projecten waren mij aanvankelijk geheel vreemd en ik heb ze gaandeweg leren begrijpen. Deze weg van toenadering — een weg die tegengesteld is aan die van voorbarige kritiek en vervreemding — was een echte *eye-opener* voor mij. Stiekem hoop ik dat deze receptuur op een dag ook de filosofische kampen tot verbroedering zal gaan brengen.

Naarmate de tijd verstreek waren we steeds vaker in de biebel te vinden, verschenen ook de eerste letters op papier en werden er meer uren gedeclareerd. De bijeenkomsten gingen door en er was zoveel saamhorigheid in de groep dat onze eigen dialoog het uiterlijk van een theekransje zou hebben gekregen wanneer Marin en Inigo niet een oogje in het zeil hadden gehouden. Marin kwam bij deze gelegenheden altijd met ongemeen scherpe kritiek voor de dag waarna Inigo — die zag dat de groep op dit soort momenten altijd enigszins uit het lood geslagen was — de boel welbespraakt weer in perspectief wist te plaatsen. Ja, terugdenkend aan deze bijeenkomsten ontikom ik niet aan nostalgische verheerlijking van dit tafereel.

Maar het was niet allemaal koek en ei. Wat ik achteraf als de ‘kritieke fase’ van ons project zou willen omschrijven was de discussie die ontstond naar aanleiding van de omslag die voor de bundel ontworpen moest worden. Kiezen we voor een ‘klassieker’ zoals een fresco van Rafaël, nemen we prikkende spelden als beeltenis of gaan we voor een abstracter model van lege stoelen, waarmee (het gebrek aan) dialoog gesuggereerd wordt? De discussies over dit onderwerp waren heftig. Niet eerder hadden de academie-assistenten zo onverbloemd hun meningsverschillen uitgesproken, nog nooit waren de geesten zo verdeeld geweest. Om aan de grimmige sfeer een einde te maken werd een democratische stemprocedure geïntroduceerd, maar dit bleek op een compromis uit te lopen waar niemand zich in kon vinden. Marin en Inigo hebben toen gezamenlijk als verlicht despoot opgetreden en de knoop op ondemocratische wijze doorgehakt. Hierdoor werd alle spanning die aanvankelijk binnen de groep was ontstaan nu opeens collectief hun richting opgestuurd. Door als een bliksemafleider te functioneren wisten ze zo op heroïsche wijze de groep weer te verenigen. Uiteindelijk ging dit niet eens ten koste van hun eigen aanzien omdat er van hogerhand door de uitgever alsnog voor een andere omslag werd gekozen. Niemand was te spreken over dit laatste ontwerp maar de sfeer was gered.

De laatste paar bijeenkomsten waren gewijd aan de lezing van de stukken die uiteindelijk voor publicatie naar de drukker gestuurd moesten worden. Het gemoedelijke karakter was ook tijdens deze bijeenkomsten aanwezig, maar dat heeft niemand ervan weerhouden stevige kritiek te uiten. Veel stukken zijn op basis van deze kritiek de laatste paar weken nog eens helemaal herschreven. De eensgezindheid in de groep resulteerde ook niet in eenstemmigheid; iedereen had een ander verhaal te vertellen. Op het einde werd pas duidelijk hoe diep we waren doorgedrongen in de thematiek en ook op welke punten we fundamenteel van mening verschilden. Na onze laatste bijeenkomst dacht ik bij mezelf: zo, nu kan het echte werk beginnen. Maar helaas, toen was het al afgelopen.

De meerwaarde van een dialoog

Ter afsluiting wil ik een vraag aanhalen die door Sara Mulder in onze bundel expliciet aan de orde wordt gesteld: in hoeverre vormen de bijdragen in deze bundel niet slechts een extra boek op de boekenplank, een boek dat vervolgens weer vergeten kan worden? Dit is een belangrijke vraag. Er zijn al legio boeken over deze problematiek verschenen. Boeken die voornamelijk gelezen worden door mensen die al bij voorbaat openstaan voor de dialoog tussen rede en religie, of – wanneer de boeken eenzijdig zijn – voor eigen parochie preken en daarmee vaak het tegenovergestelde resultaat bereiken.

In hoeverre is ons project in haar opzet geslaagd, wat hebben wij bijgedragen aan de dialoog tussen rede en religie?

Over de doorwerking van onze bundel in het zogenaamd publieke debat koester ik me geen illusies. Al was deze bundel nóg toegankelijker geworden, al hadden we van de uitgever wél een flitsende omslag gekregen, al zouden de bladzijden met goud beschilderd zijn, dan nóg zou het boek de meeste mensen niet van hun vooroordelen kunnen genezen. Want de vooroordelen in dit debat zijn bijzonder hardnekkig. Zelfs wanneer mensen openlijk toegeven zich nog nooit werkelijk geïnteresseerd te hebben voor de positie van de ander, dan nog kiest het overgrote deel van deze mensen vol overgave voor de eigen partij. Mensen zijn bevooroordeeld en wensen ook niet van hun vooroordelen genezen te worden.

Ook ik behoor tot deze laatste groep van mensen; dat is iets wat ik van dit project heb geleerd. Het waren mijn eigen vooroordelen die pas naar het einde van het project toe steeds duidelijker aan het licht kwamen. Dit zijn vooroordelen waar ik vooralsnog geen afstand van kan doen. Door de gesprekken met de andere academie-assistenten leerde ik mijn eigen positie in het debat dus beter begrijpen, kwam ik tot het inzicht dat de dialoog tussen rede en religie niet een maatschappelijk probleem was dat opgelost moest worden, maar een probleem is dat iedereen uiteindelijk in de eerste plaats *zelf* aangaat. Het aangaan van deze dialoog is naar mijn mening precies wat wij in ons samenwerkingsproject hebben gedaan. Om daarmee op de vraag van Sara een voorlopig antwoord te formuleren: ja, onze bundel is dus inderdaad een extra boek op de boekenplank, maar het is ook meer dan dat. Deze bundel staat namelijk symbool voor een samenwerkingsproject waar, door een bundeling van krachten, de dialoog tussen rede en religie werkelijk heeft plaatsgevonden.



Manner-Männer



Kan de mens zonder vrijheid?

Beantwoord door Piotrek Swiatkowski, René Nuijs en Robin Hansen

Vrijheid vinden we belangrijk. De kranten staan dagelijks vol met artikelen over de bescherming van onze vrijheid; denk aan de vrijheid van meningsuiting, vrijheid van godsdienst, zelfbeschikking, artistieke vrijheid en politieke vrijheid. Ook de Maand van de Filosofie in april 2010 stond in het teken van vrijheid.

Aan onze vrijheid mag niemand tornen, ook al wordt een beroep op vrijheid soms gebruikt om anderen te beledigen of te belemmeren. Vrijheid is ons grootste goed geworden en wordt boven alles verdedigd.

Het lijkt wel alsof vrijheid de essentie uitmaakt van het menselijke bestaan. Mensen worden tegenwoordig boven alles als vrije wezens gezien. Als mens hebben wij één groot recht en dat is het recht op onze vrijheid. Deze vrijheid is belangrijker dan deugdelijkheid en onderscheid ons van de niet-vrijen, de dieren.

Maar: is vrijheid wel echt zo belangrijk? Hoe is het vrijheidsbegrip verweven met ons menszijn? En is er überhaupt menselijkheid mogelijk zonder vrijheid? Samengevat: kan de mens zonder vrijheid?

The Dude versus Neo

Filosofie en vrijheid op het witte doek

Piotrek Swiatkowski

Kan de mens zonder vrijheid? Nee, we kunnen niet zonder vrijheid. Hier kan geen twijfel over bestaan. De echte vraag is echter wat we onder vrijheid zouden moeten verstaan.

Hoewel er natuurlijk oneindig veel antwoorden op deze vraag mogelijk zijn, zal ik me op twee visies op vrijheid concentreren, zoals ik ze terug vind in twee films uit de jaren negentig: *The Matrix* en *The Big Lebowski*. Beide films lijken op het eerste gezicht dezelfde definitie van vrijheid tot uitgangspunt te hebben, namelijk: "We worden vrij wanneer we ons aan de illusies van de ons omringende maatschappij kunnen onttrekken." Deze overeenkomst is echter oppervlakkig. Beide films worden door volstrekt andere opvattingen over wat vrijheid is, gekarakteriseerd.

De Wachowski broers, de regisseurs van de film *The Matrix*, hebben ongetwijfeld veel Plato gelezen. De hele film is een hedendaagse uitbeelding van datgene wat Plato in de allegorie van de grot naar voren wilde brengen: de mens is niet vrij. We leven in een wereld van illusies, een gevangenis die we voor onszelf opgezet hebben. De bevrijding hiervan is echter wel degelijk mogelijk. De muren van de gevangenis kunnen worden doorbroken. De mens moet de Ideeën herontdekken. Hij moet zich op de waarheid richten. *The Matrix* is op het eerste gezicht uiterst positief wat betreft de mogelijkheden van vrijheid: het op het web surfende en massamedia consumerende subject beeldt zich dankzij de film in dat ook hij, net als Neo, in staat is om zijn vrijheid te behouden. Hij kan de waarheid ontdekken en de mensen van hun volgzzaamheid bevrijden. De werking van de Matrix kan dus wel degelijk aangepast worden.

De confrontatie met de Matrix leidt echter slechts tot een schijnbevrijding. De situatie buiten de Matrix is immers alles behalve rooskleurig. De planeet waar de mensen op leven is compleet vernietigd. De lichamen van de mensen dienen uitsluitend als energiebron die voor het voortbestaan van de Matrix noodzakelijk is. De toeschouwers beseffen daarmee net zo snel als Neo dat het onmogelijk is om zonder de Matrix te leven. Illusie blijkt in feite het enige antwoord te bieden op de harde kern van het bestaan. De Matrix blijkt de enige manier om ons van de harde werkelijkheid te beschermen. De indirecte, onbewust toegediende les van de film is dat we ons niet te ver buiten de grot moet wagen. Het streven naar een bevrijding is dan ook gedoemd te mislukken. Het doorbreken van de illusies van de hedendaagse maatschappij is niets anders dan een zinloze, tijdelijke opheffing van de noodzakelijke orde. Het gevolg van deze mislukte poging tot bevrijding is zeer negatief en leidt tot resignatie: de toeschouwer berust in zijn lot.

*“Het doorbreken
van de illusies van
de hedendaagse
maatschappij is
niets anders dan een
zinloze, tijdelijke
opheffing van de
noodzakelijke orde.”*

De tegenstelling tussen waarheid en illusie is gelukkig niet de enige leidraad die ons in staat stelt om over vrijheid te denken. Het streven naar het kennen van de waarheid, naar de Ideeën, is niet verkeerd, maar het is pas de eerste stap op een veel langere weg. De ware vrijheid is dus niet te vinden in de radicale bevrijding van onze illusies. We kunnen pas vrij worden wanneer we het functioneren van onze omgeving verstaan en gebruik maken van de juiste affecten en concepten, zoals Deleuze het zou zeggen. Een film die

ongeveer tegelijk met *The Matrix* is opgenomen, doet het in mijn ogen veel beter. *The Big Lebowski*, van de gebroeders Coen, verheft een schlemiel — ‘*the dude*’ — tot een held. Deze onaangepaste figuur streeft, net als Neo, naar vrijheid. Net als Neo is ook hij een held die een bijzondere verhouding heeft tot zijn omgeving.

Toch zijn er significante verschillen tussen beide hoofdpersonen. Lebowski hanteert geen strikt onderscheid tussen illusie en waarheid. Het Los Angeles waarin hij leeft, wordt niet tot een wereld van illusies gereduceerd, zoals wel in *The Matrix* het geval is. Lebowski is niet op een onbereikbare waarheid gericht. De broers Coen presenteren ons een personage dat het beste probeert te maken van zijn leven in het hier en nu. Lebowski is vrij omdat hij in deze wereld een juiste weg probeert te vinden. Lebowski is geen machtsvolle figuur. Hij is geen leider. Het enige wat hem van zijn omgeving onderscheidt, is zijn streven naar betrekkelijke onafhankelijkheid. Hij bowlt, drinkt zijn *white russians*, rookt zijn stickies, en doet het verder rustig aan. Hij is geen *achiever* zoals zijn oudere, corrupte naamgenoot. Lebowski kent geen prestatiedrang. Stressvolle situaties beroven hem niet van zijn evenwicht. Hij weet het hoofd te bieden aan vele problemen, terwijl zijn levensdevies, “*the dude abides*”, overeind blijft.

The Big Lebowski roept daarmee andere affecten op dan *The Matrix*. *The Matrix* fluistert ons de boodschap in dat we in een kunstmatige omgeving leven. De toeschouwers worden tot een vaststelling verleid dat ze permanent gemanipuleerd worden. Dit is op het eerste gezicht een positieve bijdrage, omdat het een kritische verhouding tot de wereld stimuleert. Toch schuilt er iets gevaarlijks en reactiefs in deze boodschap. *The Matrix* ondersteunt in feite de affecten die voor het goed gesmeerd functioneren van het hedendaagse kapitalisme — met al zijn lelijke kanten — noodzakelijk zijn. Onze affectieve gerichtheid op de technologie wordt sterker, terwijl de slaafse onderworpenheid aan de leiders alleen maar groter wordt. De bevrijding is uiteindelijk alleen mogelijk dankzij volgzaamheid. De nieuwe Messias Neo is de enige die de onpersoonlijke en vijandige systeem in zijn grondvesten kan doen schudden. Het geloof dat er significante veranderingen mogelijk zijn, wordt hiermee direct in de kiem gesmoord.

De broertjes Coen fluisteren ons een andere boodschap in. De vrijheid kan op een andere manier bereikt worden. Ze stellen ons in staat om een meer ontspannen verhouding tot de wereld te appreciëren. We worden niet geaffecteerd door de handelingen van een leidende figuur, die ons voor de zoveelste keer van het kwaad zal bevrijden. We worden juist in staat gesteld om de kleine keuzes te maken, die ons al dan niet in staat zullen stellen om ons onafhankelijker tegenover de eisen van de omgeving op te stellen. Lebowski is volgens mij daardoor beter in staat om het hoofd te bieden aan

de perikelen van het leven. Hij is vrijer dan Neo omdat hij niet voor een bij voorbaat onmogelijke opgave staat. Hij zal niet van een wil tot handelen beroofd worden; hij zal niet in het noodlot berusten, waardoor hij wel kleine veranderingen mogelijk zal maken.

Er zijn natuurlijk veel problemen met de houding van *the dude*. Hij wil in feite niets aan zijn omgeving veranderen. Hij is een personificatie van een ontspannen, middenklasse democraat, die zich niet te veel met politiek wil bemoeien. *The dude* en zijn vriend – de neoconservatieve Vietnamveteraan Walter Sobchak – zijn niet in staat om zich tegen de machthebbers, die achter het geld van de *Lebowski foundation* zitten, te verzetten. *The dude* is niet eens in staat om Walter – die enkele jaren na het verschijnen van de film in de figuur van George Bush junior president van de Verenigde Staten lijkt te zijn geworden – te stoppen. Walter brengt hem voortdurend in de problemen. Toch wordt de vriendschap niet verbroken. *The dude* minimaliseert slechts de problemen die de neoconservatief voortdurend veroorzaakt. Lebowski bevrijdt ons daarmee niet direct van de illusies die ons door het economisch systeem voorgeschoteld worden. Toch is er veel voor de houding van *the dude* te zeggen. Lebowski wordt nooit een nihilist. De vriendschap met Sobchak blijft ondanks alles overeind. Hij zal daardoor alsnog invloed op hem kunnen blijven uitoefenen. Wij komen erachter dat Sobchak niet de ware vijand is: dat zijn de machthebbers, die met het leven van onze helden een spelletje spelen.

The Matrix en *The Big Lebowski* tonen aan dat het streven naar vrijheid een noodzak is. De blinde volgzzaamheid kan doorbroken worden. Beide films laten zien hoe een dergelijke bevrijding bereikt zou kunnen worden. De film van broers Coen onthult een mogelijkheid om vrijheid te denken, zonder deze illusoire wereld radicaal af te wijzen. *The dude* aanvaardt datgene wat hem overkomt en is daardoor in staat om kleine veranderingen tot stand te brengen. Daarmee is hij overtuigender dan Neo, wiens pogingen alleen in berusting en resignatie kunnen eindigen.

Is Freedom¹ essential to mankind?

René Nuijs

*But it is easy thing, for men to be deceived, by the specious name of liberty...*²

- Thomas Hobbes

In answering the question whether freedom is essential to mankind, the problem immediately emerges: what freedom or liberty? However I believe the phraseology of the question as formulated solves this difficulty: 'our freedom' means the individual's liberty to do as one wishes as long as the laws permit it. Such a 'negative' concept of freedom, negative in the sense that it does not stand for anything substantial in its own right, but leaves filling this empty space to the whim of the individual, will be the subject of this brief essay. I read the question this way because the freedom that is referred to is placed opposite to, or is at least clearly differentiated from 'virtuousness', but I will return to this point later on.

The first question asked by the editors of *Splijstof* is whether freedom is really that important.

My answer is: no. If anything, the concept of doing whatever one likes to do is the surest way to degeneracy, even if law forbids the most abominable excesses. When the average individual is left to his or her own inclinations with no external standards to which he feels obliged, a standard acknowledged as superior to the individual by the individual, the result is mediocrity of the most depressing kind. Inevitably it will sink to even lower depths due to the sheer weight of its inertia, powerless to reinvigorate itself.

I should perhaps say it *is* important, the same way as it is important to avoid anything harmful. Negative freedom is much akin to the physical state of affairs where nothing hinders a particular object in its movement. As such according to the circumstances, it is shared by inanimate objects, by the brute animals and also by humans. This 'freedom' is a misnomer, for freedom also signifies the power not to act, not to move, and as far as we know the only beings capable of this (on this earth) are human beings.

1 In regard to what is to follow, the difference between 'liberty' and 'freedom' is moot. Thus the two words will be used interchangeably. The word 'liberty' as a rule seems more associated with politics i.e. subjects who may be more or less at liberty while 'freedom' is the more proper designation of an abstract ideal, as well as covering most if not all uses of 'liberty'. 'Liberty' however may be used in the plural to refer to particular practical potential qualities provided to actors i.e. their political rights. As such, one could argue that though we may be born free or not, liberty is something that can only be acquired there were there is an authority to guarantee it.

2 *Leviathan* Ch. 21 [110]

The freedom to follow one's own inclinations beholden to none, is in fact not much better than this lack of physical impediment; if anything it seems more a variety of this thing miscalled freedom than anything substantial in its own right.

This basic liberty, unless it is augmented by something greater that may serve as intended destination, can only be an obstacle to the endeavour of following the ideal of Humanity; no matter what precisely this ideal may be, unless of course this ideal is void of any meaning except the meaning that the individual fancy cares to provide it with.

In that case, any meaningful discussion on the subject must end with the acknowledgement that everything is relative and with due deference paid to any notion no matter how absurd, it being after all sanctified by the infallible judgement of *any given* fellow human. And lest some would rise to applaud such a proposal, I ask them to take long hard thought about the implications of such a proposition.

How might this specific concept of freedom be interwoven with our humanity? Despite the foregoing I cannot attribute great enough a significance to the intimate link between the two. The notion of freedom as set out above is the perennial temptation of mankind: it is the forbidden fruit, it is the alluring voice we are all too familiar with, the one that urges us to do what we think we can get away with, yet we know is wrong. Our laws, indebted as they are, to our current minimalist tendencies, roundly allow that there are many actions which are at the same time perfectly legal, as well as highly unethical. The recent financial crisis is a sad symbol of everything wrong with the *Zeitgeist* that animates our age.

The proper place of the basic lack of mostly physical impediment in regard to the satisfaction of urges and passions when applied to human beings, may be likened to the state of infancy which is itself only defined in relation to what it is supposed to become. Infants are expected to leave behind their childish conceptions upon reaching adulthood, foremost the notion that they can act with absolute freedom without the need to face up to the consequences. Actually the sooner even a mere child learns that fact, the better it is for all concerned.

The notion that it is anything remotely conducive to allow every man to satisfy his urges is in itself perverse and it is naïve to believe that one can keep poisonous vermin in one's garden without being bitten. Mankind 'liberated' from an ideal that it acknowledges as substantially higher, more sublime than itself, becomes an unhinged Beast capable of the grossest atrocities and unlike before it feels perfectly legitimised whilst perpetrating them.

The horrors of the 20th century are the work of mankind acknowledging nothing higher than its own ideals and their monstrosity will haunt us for many years to come, and we have but ourselves to blame. I hope the reader bears in mind that the subject of this polemic is the minimalist definition of freedom described above, still so very popular amongst many in our day and age. It behaves not unlike that guest who just does not want to quit a party that is long since over. The party in question being mainly the 60's and it was in fact already over at the time of the Kent State shootings and the activities of the RAF and its compatriots.

The question would be whether the striving for 'Humanity' is even possible without freedom. In light of the foregoing I oppose any suggestion implying that the creed of doing whatever the hell one was going to do anyway can lead to anything but disaster. On the contrary only a mind liberated from this pernicious ideal can hope to strive to attain anything of meaning.

In summation, the current concept of freedom is something mankind can do perfectly without.

*“The current
concept of freedom
is something
mankind can do
perfectly without.”*

I observe that the powerful influence of the *Zeitgeist* can never be underestimated and I consider the question as posed by the editors a bold one. And bold questions deserve bold answers. Nonetheless the genre of polemics does not frown upon some elaboration to which I will now turn.

Concerning the Spirit of the times — whether one agrees with its tenets is a different matter —; before we measure ourselves or at least compare our ideas with those held by the great thinkers of the past, we must have a reckoning with the major ideas of the present. For those ideas, no matter how great or small, are the primary points of reference; these we either reject or accept. And depending on the cause we will find support or resistance when discussing the matter with the luminaries of our tradition.

The editors differentiate between 'freedom' and 'virtuousness'. Such a proposed dichotomy would be unheard of in centuries past. The notion of freedom without a specific ideal to strive for, an ideal that would obligate the adherent to subject himself to his own choice, would surely be received with abhorrence. It is as such an illuminating testament of how judgements may change over time. Such an observation however should by no means serve as an excuse to go along with it. Any particular change is not so much necessary; it just happens. There are changes for the better and changes for the worse. Contrary to the consensus held even well into the 19th century, now-

days it appears to many as the height of folly to link obligation with liberty. To them any obligation detracts from freedom; to them any acknowledgement of something higher than oneself leads to self-abasement: any subjection to an outside standard produces nothing but self-imposed servitude — a station which any sane person would avoid at all cost.

I noted before that changes as the one described above just come about and that necessity has nothing to do with the specific contents of any particular change. Furthermore some changes are for the better, others are for the worse, the former deserve our reasoned approbation and encouragement, while the latter merit our condemnation and, when appropriate, official censure as well. If apparent changes for the worse are sufficiently dangerous they ought to be revealed for what they truly are and ought to be vanquished in open debate amongst scholars as well as in dialogue with society at large.

‘Vrijheid’ als dichotomie

Robin Hansen

Toen ik de vraag van deze Vraagrubriek voorgelegd kreeg, voelde ik er weinig voor om een reactie in te zenden. Dit omdat ik de vraag schrikbarend moeilijk te beantwoorden vind. Kan de mens zonder vrijheid? Die vraag kan op vele manieren worden opgevat. Het begrip ‘kunnen’ kan men bijvoorbeeld metafysisch of ethisch opvatten en elke definitie van het begrip ‘vrijheid’ kan tot verschillende antwoorden leiden. Een eenduidig antwoord op deze letterlijk *onduidelijke* vraag is in mijn optiek onmogelijk. Daarom heb ik ervoor gekozen het begrip ‘vrijheid’ nader in te vullen, om zo te proberen een mogelijk antwoord te formuleren. Daarom stel ik een onderscheid voor. Een onderscheid dat van vrijheid een dichotomie maakt.

Toen ik op 17 april het Filosofisch festival van het Soeterbeeck Programma tijdens de Maand van de Filosofie bijwoonde, sprak daar de gerespecteerde György Konrád. Hij sprak daar de stelling uit: “Anxiety is the opposite of freedom.” Die zin maakte indruk op mij, met name omdat hij strookt met mijn persoonlijke ervaringen en overtuigingen, maar ook omdat het mij aan het denken zette over wat vrijheid nu precies is. Het deed mij bovendien denken aan een ander citaat, uit de film *Dune* (naar het gelijknamige boek van Frank Herbert) van David Lynch: “Fear is the mind-killer.” Beide citaten gaven mij de aanzet tot een invulling van het begrip ‘vrijheid’, die nodig is voor het beantwoorden van de vraag of de mens zonder vrijheid kan.

Ik wil recht doen aan de notie van ‘vrijheid’ zoals die in dagelijks gebruik ervaren wordt, zonder daarbij het begrip in filosofische zin te verwaarlozen. Daarom is het cruciaal om een dichotomie te erkennen tussen enerzijds de notie van de vrijheid om te *doen* wat je wilt, oftewel ‘praktische vrijheid’, en anderzijds de – wat mij betreft omstreden – notie van ‘fundamentele vrijheid’.

Handboeien of een gebrek aan geld verhinderen ons in deze wereld om sommige dingen te doen, deze zijn dus vrijheidsbeperkend in de praktische zin. Iedereen zal erkennen dat de mens een mate van praktische vrijheid nodig heeft om te doen wat hij wil of moet doen.

De twee citaten die ik hiervoor noemde, drukken samen uit dat angst de spreekwoordelijke handboeien van de geest is. Angst is een mentale agressor die onze geest verhindert te denken wat ze wil en die daarmee haar verhindert te handelen. Zo’n mentale handeling acht ik mentaal equivalent aan fysieke handeling: het is een beweging. Dat kan een beweging zijn zoals het doorbreken van een denkpatroon, maar ook het accepteren van iets (zoals

een bepaald gevoel), ofwel alles wat je mentale gesteldheid in enigerlei wijze verandert vanuit je mentale wezen zelf.

Ook in de mentale zin heeft het begrip vrijheid een praktische betekenis (een betekenis die schuilt in het vermogen ‘mentaal’ te handelen). ‘Mentale vrijheid’ valt dus ook onder ‘praktische vrijheid’ — daar is geen essentiële onderscheid tussen. Het is evident dat praktische vrijheid geen (vaste) eigenschap is van de menselijke geest, want onze geesten zitten ‘gevangen’ in allerlei denkpatronen, angsten of andere mentale beperkingen. Praktische

“Angst is een mentale agressor die onze geest verhindert te denken wat ze wil.”

vrijheid is, zo opgevat, de mate van een soort vermogen.

Ik acht het dan ook onzinnig dat ‘mentale vrijheid’ gelijk staat aan ‘fundamentele vrijheid’, omdat ‘fundamentele vrijheid’ een eigenschap van iets is (het ligt eraan *ten grondslag*), terwijl ‘praktische vrijheid’ een contingent vermogen van iets duidt (het is afhankelijk van de *praktijk*). De notie van ‘vrijheid’ kan dus zowel slaan op een eigenschap als op een vermogen; die duiding wordt niet gegeven in de vraag.

Waar ‘praktische vrijheid’ nog steeds ondergeschikt is aan de praktijk (inclusief het mentale domein) en dus ondergeschikt aan *oorzakelijkheid*, blijft er nog maar één denkbare vorm van vrijheid over die hier niet onder valt: vrijheid die *niet* ondergeschikt is aan oorzakelijkheid. Ik zie ‘fundamentele vrijheid’ in de door mij geschetste dichotomie als die soort vrijheid, als wat ik zou noemen ‘zijns-vrijheid’. Een vrijheid die intrinsiek hoort bij datgene wat fundamenteel vrij *is*. Alles wat ondergeschikt is aan oorzakelijkheid, kan alleen nog vormen van praktische vrijheid bezitten.

Ik twijfel er echter nog aan of ‘fundamentele vrijheid’ überhaupt bestaat en of dit dan toe te kennen is aan de mens, of aan sommige individuele mensen.

Er wordt wel eens beweerd dat je ook in gevangenschap ‘vrij’ kunt zijn. Dit wordt dan ‘mentale vrijheid’ of soms zelfs ‘werkelijke vrijheid’ genoemd, alsof er een essentiële onderscheid bestaat tussen de praktische vrijheid om te handelen en een soort ‘mentale’ of ‘werkelijke’ vrijheid die niets meer te maken zou hebben met je materiële omstandigheden. Deze zogenaamde ‘werkelijke’ vrijheid is echter volgens mij niets anders dan het *accepteren* van je praktische (gebrek aan) mogelijkheden in gevangenschap waardoor je minder of zelfs niets meer wilt.¹

Onze mate van ‘praktische vrijheid’ is dan ook sterk afhankelijk van

¹ Ik durf niet te beweren dat ik weet hoe het is om enigerlei vorm van vrijheid te ervaren in fysieke gevangenschap, gezien ik dit zelf nog nooit heb meegemaakt. Ik schets alleen wat ik denk dat het geval is.

onze wil. Onze wil impliceert een doel: ons handelen moet nu eenmaal ergens op gericht zijn. Het bereiken van een doel vereist op zijn beurt het stellen van bepaalde voorwaarden. Het (willen) bereiken van een doel is dus per definitie afhankelijk van iets. Daarom kan alles met een 'wil', ten tijde van het hebben van die wil, onmogelijk *fundamenteel* vrij zijn. Men is namelijk afhankelijk van iets *oorzakelijks*. Ik zie niet in hoe het mogelijk is dat een wil zonder oorzaak tot stand kan komen en die positie werp ik dan ook verre van mij. (Bovendien heb ik hier niet de ruimte om het voorgaande te beargumenteren.)

Een wil impliceert dan ook de behoefte aan een handeling en een handeling bevindt zich per definitie in het praktische domein. Men moet dus ook 'mentale vrijheid' begrijpen als een vorm van *praktische* vrijheid en niet als een vorm van *fundamentele* vrijheid.

Angst is een concretisering van mentale onvrijheid. Angst voorkomt dat men kan voldoen aan de eisen van zijn of haar wil (bijvoorbeeld doordat iemand door angst passief wordt). Het is in dit perspectief dus een begrip dat nauw verband houdt met de concepten 'doel' en 'middel'. Dit alles leidt ertoe dat 'praktische vrijheid' uiteindelijk voor een groot deel afhankelijk is van acceptatie van je materiële (en fysieke) omstandigheden, zoals ik eerder al zei. Maar acceptatie is een mentale handeling. Praktisch handelen en mentaal handelen lopen dus vloeiend in elkaar over, daar is geen essentiële onderscheid tussen te maken. Uiteindelijk is elke bewuste handeling terug te leiden tot het mentale, het fysieke is hier puur een verlengstuk van.

Alles dat een wil heeft, is dus per definitie niet *fundamenteel* vrij. Daarnaast kan alles met een wil juist wel *praktisch* vrij zijn, zolang het de mogelijkheid heeft het doel waar de desbetreffende wil op is gericht, te behalen. Wanneer mensen het doorgaans over vrijheid hebben, bedoelen zij 'praktische vrijheid': "Mag of kan ik dit of dat?" Vrijheid is dus doorgaans het vermogen een doel ook daadwerkelijk te kunnen behalen.

De hoofdvraag van dit stuk wordt dan in deze laatste zin: "Kan de mens zonder een gebrek aan verhindering van zijn doel?", of, iets anders gezegd: "Kan de mens zonder de mogelijkheid zijn nagestreefde doel te kunnen bereiken?", of, kort gezegd: "Kan de mens zonder praktische vrijheid?" In eerste instantie zou je kunnen zeggen dat een volledig vastgeketend mens of een mens in coma geen praktische vrijheid zou hebben en zou men dus de vraag met 'ja' moeten beantwoorden. Ik heb echter zojuist betoogd dat praktische vrijheid ook tot onze mentale wereld behoort en dat men handelen niet kan zien als iets wat alleen tot onze geest reikt, maar overloopt tot diep daarbinnen. Dat betekent dat een volledig gebrek aan enige praktische vrijheid zoals ik die hier heb gedefiniëerd, gelijk staat aan het op geen enkele wijze

meer kunnen handelen in welke fysische of mentale zin dan ook. In die vrij moeilijk (zo niet: onmogelijk) voor te stellen situatie zou ik concluderen dat men niet meer kan spreken van het bestaan van zo'n persoon. En dus is mijn antwoord toch wel degelijk 'nee', de mens kan niet geheel zonder enige mate van 'praktische vrijheid'.

Als de vorm van vrijheid waar de vraag op doelt echter niet praktische, maar fundamentele vrijheid is, dan zou ik de vraag met een 'ja' beantwoorden, omdat ik denk dat de mens zich niet kan onttrekken aan oorzakelijkheid en dus ook niet 'fundamenteel vrij' kan zijn.²

Er bestaan vele duidingen van het fenomeen 'vrijheid' en misschien is het een begrip dat filosofen nooit zullen doorgronden. Misschien gaat haar betekenis meer en meer verloren naar gelang haar inhoud meer en meer tevoorschijn komt. Wellicht gaat haar werkelijke wezen schuil in het ontberen van haar aanwezigheid, want er is weinig wat ik zo liefheb als 'vrijheid'.

² Mijn artikel moet niet opgevat worden als een betoog tegen de mogelijkheid van het bestaan van wat ik heb gedefiniëerd als 'fundamentele vrijheid' überhaupt. Ik beweer alleen dat de mens, alleen al door het hebben van een wil, niet *fundamenteel* vrij kan zijn, omdat die wil mijns inziens afhankelijk is van oorzakelijkheid, gezien zij een gevolg is.

Vraag voor de volgende keer



Waarom doen mensen aan liefdadigheid?

Op het eerste gezicht lijkt liefdadigheid iets louter goeds te zijn: mensen geven hun eigendommen aan hen die het minder goed hebben. Dit gebeurt wanneer er kinderen aan het verhongeren zijn in de derde wereld, wanneer er slachtofferhulp nodig is na een ramp of, dichterbij huis, wanneer er geld vrij moet komen voor onderzoek naar bepaalde ziektes.

Doen liefdadigheidsorganisaties altijd wat ze zeggen te doen? Worden er wel altijd kinderen geholpen van het geld dat men doneert aan *Warchild*? Gaat iedere cent van het KWF wel naar kankerbestrijding? Er worden regelmatig vraagtekens gezet bij de integriteit van liefdadigheidsorganisaties. Maar maakt het de mensen die doneren echt uit wat er met hun geld gebeurt? Of willen ze zich alleen goed voelen over hun eigen vrijgevigheid?

Wat zet mensen er toe om aan liefdadigheid te doen? Handelen zij louter uit eigen belang? Of is liefdadigheid werkelijk onzelfzuchtig? En als dat niet zo is, is dan het nut van liefdadigheid weg? Met andere woorden: waarom doen mensen aan liefdadigheid?

Feministische kritiek op het klassieke ‘Cartesiaanse’ zelf

Twee recente benaderingen

Paula van Strien

Inleiding

Feministische filosofen zijn over het algemeen zeer kritisch ten aanzien van de klassieke, ‘Cartesiaanse’, opvattingen over het zelf.¹ Vanaf Simone de Beauvoir wordt benadrukt dat met name het lichaam en intersubjectiviteit niet genoeg aandacht krijgen in deze traditie. Er wordt gesteld dat die twee punten van groot belang zijn om sekseverschillen, de menselijke ervaring en het zelf te begrijpen.

Ondanks deze globale overeenkomsten worden verschillende benaderingen gebruikt om de genoemde kwesties te analyseren. Het werk van De Beauvoir kan, bijvoorbeeld, geplaatst worden in de fenomenologische traditie. De Beauvoir was zeer geïnteresseerd in de notie van het ‘embodied and embedded subject’, zoals gepresenteerd in Merleau-Ponty’s *Fenomenologie van de Perceptie* (1945). Deze notie speelde een centrale rol in haar onderzoek naar de sekseverschillen tussen belichaamde subjecten en de rol die de situatie waarin men verkeert hierin speelt.²

Vanaf het midden van de jaren ’70 werd deze nadruk op belichaming vervangen door de notie van ‘gender identiteit’.³ Op basis van de (post)structuralistische theorieën van onder meer Foucault, Derrida en Lacan werd gesteld dat ‘gender identiteit’ afhankelijk is van vooraf bestaande structuren, zoals taal. Ook vandaag de dag is dit theoretische kader nog zeer invloedrijk. Recentelijk echter, hebben academici als Irish Marian Young en Toril Moi betoogd dat er in de huidige analyses van ‘gender identiteit’ te weinig plaats is voor de subjectieve ervaring. Dit is een gemis, zo stellen zij, aangezien dit zeer belangrijk is voor het zelf. Om dit gat op te vullen tonen deze academici opnieuw interesse in Merleau-Ponty’s notie van de geleefde belichaamde ervaring.⁴

1 Met ‘Cartesiaans’ verwijs ik naar gangbare opvattingen die losjes zijn gebaseerd op het gedachtegoed van Descartes, maar die niet noodzakelijk recht doen aan de nuances in diens werk. Deze opvattingen omhelzen, onder andere, de notie van het dualisme van lichaam en geest en het samenvallen van ‘zelf’ en ‘bewustzijn’.

2 D. Bergoffen, “From Husserl to Beauvoir: Gendering the Perceiving Subject”, *Metaphilosophy* vol. 27 (1996) nr. 1 en 2, pp. 53-62; D. Olkowski, “Introduction: the situated subject”, in: D. Olkowski and Gail Weiss (red.), *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*, Pennsylvania 2006 (The Pennsylvania State University Press), pp. 1-24, p. 5.

3 Deze verandering is beschreven door: I.M. Young,, *On Female Body Experience*, New York 2005 (Oxford University Press).

4 Young, *On Female Body Experience*.

In dit essay zal ik twee recente publicaties die respectievelijk binnen het (post)structuralistische en het fenomenologische kader geplaatst kunnen worden, met elkaar vergelijken: Susie Orbach's *Bodies* en Samantha Murray's *The 'Fat' Female Body*.⁵ Ik zal met name bespreken welke punten van kritiek de auteurs uiten ten aanzien van de klassieke, 'Cartesiaanse', opvattingen over het zelf; welke rol het lichaam en intersubjectiviteit in deze publicaties spelen en in hoeverre zij mogelijkheden bieden voor sociale veranderingen. In een eerder nummer van *Splijststof* ben ik reeds ingegaan op de manier waarop feministen (post)structuralistische theorieën toepassen. Daarom zal ik in dit artikel bij het bespreken van het theoretische kader, waarin de twee boeken kunnen worden geplaatst, vooral ingaan op de fenomenologische traditie.⁶

Introductie tot de twee werken

Zowel in Orbachs *Bodies* als in Murray's *The 'Fat' Female Body* staat het vrouwenlichaam centraal. Daarnaast wordt gesteld dat de manier waarop vrouwen hun lichaam ervaren voor een zeer belangrijk deel wordt gevormd door de huidige 'situatie' waarin we ons bevinden. Dit wordt goed duidelijk aan de hand van een centraal thema dat in beide publicaties wordt besproken: de huidige angst voor de zogenaamde 'obesitas-epidemie'. Zowel Orbach als Murray stellen dat deze 'angst voor obesitas' ongegrond is. Gezondheid en lichaamsomvang zijn niet simpelweg aan elkaar gelijk te stellen. Er zijn voldoende gezonde dikke mensen en ongezonde dunne mensen om dat duidelijk te maken. Ondertussen hebben de huidige gangbare normen voor de lichaamsomvang wél desastreuze gevolgen voor de manier waarop vrouwen hun lichaam zien. Het niet voldoen aan deze normen kan leiden tot schaamte, angst voor eten, of toevlucht tot rigoreuze middelen om af vallen, zoals zware maagoperaties. Zowel Orbach als Murray stellen dat vrouwen alleen werkelijk 'goed in hun vel' zullen zitten als de samenleving als geheel en de opvattingen over het vrouwenlichaam in het bijzonder zullen veranderen.

*“Er zijn voldoende
gezonde dikke mensen en
ongezonde dunne mensen
om de angst voor obesitas
ongegrond te noemen.”*

5 S. Orbach, *Bodies*, London 2009 (Profile Books); S. Murray, *The 'Fat' Female Body*, New York 2008 (Palgrave Macmillan).

6 Zie mijn artikel: "Omstreden filosofische benaderingen in kunsthistorisch onderzoek", *Splijststof* 38 (2009) nr. 2, pp. 139-144.

Beide academici leggen dus sterk de nadruk op (de ervaring van) het lichaam en op de rol van intersubjectiviteit. Ondanks deze overeenstemming komen de analyses van Orbach en Murray, zoals gezegd, op verschillende wijzen tot stand.

1. Orbach

Orbachs *Bodies* kan geplaatst worden in de (post)structuralistische traditie. Twee centrale punten uit deze traditie komen in haar werk terug. Allereerst treffen we bij haar het idee aan dat er geen biologische essentie van mannelijkheid en vrouwelijkheid bestaat, maar dat dit onderscheid economisch, sociaal en politiek geconstrueerd is. Het tweede punt dat we tegenkomen is de nadruk op de rol van afbeeldingen in het proces van het construeren van gender identiteit.⁷

De aanleiding voor haar boek is Orbachs observatie dat vrouwen steeds vaker ongelukkig zijn met de manier waarop hun lichaam eruit ziet. Als gevolg daarvan nemen zij hun toevlucht tot diëten, plastische chirurgie etc. Orbach vraagt zich af wat de oorzaak van deze onvrede is. Op basis van casussen uit haar eigen psycho-analytische praktijk komt ze tot de conclusie dat opvoeding, gangbare opvattingen over het lichaam en afbeeldingen hierin een belangrijke rol spelen.

Afbeeldingen hebben, volgens Orbach, een sterk effect op de manier waarop we eruit willen zien. Echter, er zijn slechts een paar geïdealiseerde lichaamstypes waarnaar wordt gestreefd. Het wordt, bijvoorbeeld, van groot belang gezien om dun te zijn. Dit wordt gepromoot als zijnde gezond, terwijl er geen aanwijzingen zijn dat dit ook daadwerkelijk het geval is. Wel ontstaat er zo een ongezonde relatie met het lichaam, omdat velen niet aan het ideaalbeeld kunnen voldoen.

Tegelijkertijd bestaat het idee dat het lichaam maakbaar is en dat het dus veranderd kan en moet worden om aan het ideaal te voldoen, bijvoorbeeld door gebruik te maken van plastische chirurgie. We benaderen het lichaam dus als een object dat opnieuw ontworpen dient te worden: "...the body has become a casing for fantasy rather than a place from which to live."⁸ Dit leidt tot vervreemding van het lichaam. Allerlei symptomen die de psychiater en de psycholoog dagelijks tegenkomen, zoals angst voor eten, compulsief sporten en obesitas geven aan dat een individu de strijd aangaat met de heersende ideeën.

7 Voor uitgebreidere uitleg van deze twee punten, verwijs ik wederom naar mijn artikel 'Omstreden filosofische benaderingen in kunsthistorisch onderzoek'.

8 Orbach, *Bodies*, p. 106.

De onvrede over het lichaam wordt, volgens Orbach, ook overgebracht van moeder op kind. Meisjes die nu opgroeien zien dat hun moeder zich zorgen maakt over haar lichaam, en, als gevolg daarvan, maken de jonge kinderen zich ook zorgen over hun eetgedrag en omvang. Om te voorkomen dat moeders hun onzekerheden op hun kind overdragen, moeten er volgens Orbach programma's komen waarin moeders wordt geleerd vrede met het eigen lichaam te hebben. Zij stelt dat deze maatregelen effectiever en goedkoper zijn dan de middelen die nu worden ingezet om obesitas te bestrijden.

Daarnaast moet duidelijk worden gemaakt dat de schoonheidsindustrie ons een vals beeld voorhoudt, dat vaak met Photoshop en dergelijke middelen is gemanipuleerd, en dat geenszins een gezond lichaam toont. Bovendien moeten er meer verschillende soorten lichaamstypes gepromoot worden, zodat deze sterker overeenkomen met de lichamen die we in onze dagelijkse realiteit zien.

Het doel van deze maatregelen is om onze gedachten over het lichaam op een dusdanige manier te hervormen dat we er op een positievere manier naar kunnen kijken en er zelfs plezier aan kunnen beleven. We moeten vanuit ons lichaam leven en het niet als object/project zien waaraan gewerkt moet worden.

2. Murray

De fundamentele voor Murray's analyse worden gevormd door concepten die zijn uitgewerkt door de Franse filosoof Merleau-Ponty, met name in zijn *Fenomenologie van de perceptie* (1945). In dit boek presenteert Merleau-Ponty verschillende verwerpingen van het dualisme van lichaam en geest, dat hij verbindt met Cartesiaans intellectualisme aan de ene en materialisme aan de andere kant.

2.1 Merleau-Ponty

Merleau-Ponty bekritiseert Descartes' nadruk op het bewustzijn en zijn twijfel aan het bestaan van de wereld buiten het bewustzijn van het subject, vooral zoals zichtbaar is in de *Meditaties*. Op deze manier, zo stelt Merleau-Ponty, scheidt Descartes de gedachten van het subject over de wereld van diens 'in-de-wereld-zijn'. Het resultaat is dat het subject zich isoleert van de wereld en van andere subjecten, wat leidt tot solipsisme.

Materialisten richten zich daarentegen enkel op het lichaam, dat zij zien als een collectie fysiologische processen. Dit ondermijnt de eenheid van het zelf, alsmede het feit dat de ervaring voortkomt uit het hebben van een specifiek standpunt. Dus, volgens Merleau-Ponty presenteren materialisten het lichaam als 'slechts een machine', terwijl het niet duidelijk is in hoeverre dit lichaam wordt bewoond.

Volgens Merleau-Ponty leiden deze twee tegengestelde opvattingen tot een dualisme van lichaam en subjectiviteit: “...while the living body became an exterior without an interior, subjectivity became an interior without exterior, an impartial spectator.”⁹

Merleau-Ponty stelt dat de fenomenologie deze twee benaderingen van het subject zou kunnen verbinden. Hoewel hij, net als Descartes, uit gaat van het individuele subject, richt hij zich met name op de *belichaamde* ervaring. Hij benadrukt dus dat de ervaring afhankelijk is van het lichaam: “... the union of soul and body is not an amalgamation between two mutually external terms, subject and object, brought about by arbitrary decree. It is enacted at every instant in the movement of existence.”¹⁰

Merleau-Ponty stelt ook dat onze belichaming ons verstrengelt met de wereld in het algemeen en met anderen in het bijzonder.¹¹ Net zoals onze lichamen niet los kunnen staan van onszelf, kan ons ‘in-de-wereld-zijn’ niet los staan van anderen en van de wereld. Bij het ervaren van het zitten in een stoel bijvoorbeeld, is het van belang dat de lichaamsdelen in contact staan met de stoel. Dit contact is enkel mogelijk doordat het subject onderdeel is van de wereld: ik ben niet alleen een subject, maar ik ben, tegelijkertijd, een object. Dit wordt het sterkst ervaren, zo stelt Merleau-Ponty, als ik één hand met de andere hand aanraak. Tijdens dit proces ervaar ik mezelf als een object dat kan worden aangeraakt, maar ook als een subject, die kan aanraken en voelen. Er is dus sprake van een fundamentele eenheid, maar ook een fundamentele paradox tussen het ‘object-zijn’ en het ‘subject-zijn’.

In zijn essay “The intertwinning — the Chiasm” gaat Merleau-Ponty dieper in op de relatie tussen het subject en de wereld. De notie ‘vlees’ speelt hierin een belangrijke rol:

...the flesh is not matter, is not mind, is not substance. To designate it, we should need the old term “element”, in the sense it was used to speak of water, air, earth, and fire, that is, in the sense of a *general thing*, midway between the spatio-temporal individual and the idea, a sort of incarnate principle that brings a style of being wherever there is a fragment of being. The flesh is in this sense an “element” of Being.¹²

9 M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London 2002 (1945) (Routledge), pp. 64-65.

10 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 102.

11 Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. xxiii; Zie ook: Bergoffen, *From Husserl to Beauvoir*, p. 55.

12 M. Merleau-Ponty, “The Intertwinning — The Chiasm”, Claude Lefort (red.), *The Visible and the Invisible*, vert. Alphonso Lingis, Evanston, Ill, 1968 (Northwestern University Press), p. 139.

Dit ‘vlees’ verbindt het subject met de wereld en met andere subjecten, aangezien allen onderdeel zijn van dit ‘vlees’. Ten gevolge daarvan, zijn we aan de ene kant subjecten die kunnen ervaren, maar aan de andere kant ook objecten die ervaren kunnen worden door anderen.

Merleau-Ponty stelt ook dat het zelf onlosmakelijk verbonden is met de ander, aangezien het subject en de anderen van elkaar afhankelijk zijn bij het ‘in-de-wereld-zijn’ en het geven van betekenis aan de wereld. Anders gezegd: zonder anderen is het ‘zelf’ betekenisloos.

2.2 Murray’s eigen opvattingen

Murray’s interesse in Merleau-Ponty kan worden gesitueerd binnen de recente trend in de feministische theorie. Shannon Sullivan heeft betoogd dat er verschillende elementen in Merleau-Ponty’s theorie zijn die van belang zijn voor feministen. Deze elementen omvatten de nadruk op het lichamelijke bestaan, de aandacht voor prereflexieve aspecten van het menselijk bestaan en het belang van de situatie voor het begrijpen van onze interactie met en in de wereld.¹³

Ook Murray is in deze zaken geïnteresseerd. Zij stelt dat zowel de medische wetenschap, onder andere vertegenwoordigd door psychoanalytici als Orbach, voorbij gaat aan het feit dat er in de geleefde ervaring geen duidelijk onderscheid tussen lichaam en geest kan worden gemaakt. Dit idee komt rechtstreeks van Merleau-Ponty, die, zoals gezegd, duidelijk wilde maken dat we de wereld enkel door middel van ons lichaam kunnen ervaren: we *zijn* ons lichaam. Dit is een waardevol idee, zo stelt Murray, dat haaks staat op de huidige opvattingen waarin het vrouwenlichaam gezien wordt als iets dat los staat van het zelf.

Murray verwijst ook naar Merleau-Ponty’s opvattingen over ambiguïteit. Hij stelde dat het zelf niet stabiel of eenduidig is, aangezien dezelfde persoon bijvoorbeeld zowel aardig als gemeen kan zijn. Deze ambiguïteit is, volgens Murray, ook te vertalen naar de relatie die wij met ons lichaam hebben. Zo kunnen wij soms blij zijn met onze rondingen, en andere keren terneergeslagen zijn over het feit dat anderen onze omvang niet accepteren. Murray mist deze genuanceerde benadering in de huidige opvattingen over het ‘dikke’ lichaam. Ze bespreekt hierbij ook Merleau-Ponty’s idee dat we niet in een vacuüm, maar in relatie tot anderen leven. Dat betekent, volgens Murray, dat men veel opvattingen van anderen meekrijgt, inclusief de negatieve ideeën over het ‘dikke’ lichaam. Dit heeft invloed op de manier waarop men naar zichzelf en naar anderen kijkt.

13 De recente interesse in Merleau-Ponty en de punten die van belang zijn voor feministen worden besproken in D. Olkowski en Gail Weiss, *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*.

Dat de sociale druk bijzonder groot is heeft de als obees geziene Murray aan den lijve ondervonden. Meerdere malen werden lichamelijke klachten door de dokter aan haar lichaam omvang toegeschreven. Ondanks dat uit metingen met behulp van bloeddrukmeters, röntgenfoto's en dergelijke bleek dat ze gezond was, werd haar tóch iedere keer aangeraden om af te vallen. Het is dan ook begrijpelijk dat ze in haar boek woorden als 'dik' en 'obesitas' consequent tussen aanhalingstekens zet om aan te geven dat deze termen volgens haar geen wetenschappelijke basis hebben, maar ze gebruikt worden om iemand normaal, dan wel ziek te verklaren. Bovendien is het, zo stelt zij, niet vreemd dat vele als obees geziene vrouwen naar de psychiater gaan:

“Het is niet voldoende om simpelweg zelf op een andere manier naar de eigen lichaamsomvang te kijken.”

zij hebben dagelijks te maken met vormen van sociale druk en lijden onder het idee dat zij als fysiek of geestelijk ziek worden gezien.

Het is dus niet voldoende om, zoals Orbach stelt, simpel-

weg zelf op een andere manier naar de eigen lichaamsomvang te kijken: elke dag worden we weer opnieuw geconfronteerd met de dominante opvattingen. Daarom is het een fictie om te denken dat we vrij zijn om te bepalen hoe we over ons lichaam denken. De mogelijkheden voor het veranderen van de opvattingen over het (dikke) vrouwenlichaam liggen volgens Murray dan ook zeker niet op het niveau van het individu, maar vereisen eerder een verandering van de bestaande situatie en context waarin men leeft.

3. Vergelijking tussen Orbach en Murray

Murray reikt ook argumenten aan die kunnen worden gebruikt tegen Orbachs eerder genoemde suggestie om meer verschillende soorten lichaamstypes te promoten. Op basis van Murray's Merleau-Pontyiaanse analyse kan worden gesteld dat een meer fundamentele verandering in de opvattingen over wat 'normaal' en wat 'ziek' is zal moeten plaatsvinden. Dit standpunt wordt ondersteund door een recente publicatie waaruit blijkt dat het kijken naar de Dove reclames waarin minder dunne modellen worden getoond — een campagne waar Orbach zelf bij betrokken was — tot een negatievere stemming leidt dan het kijken naar reclames met dunne modellen.¹⁴ Volgens de onderzoekers worden kijkers wanneer minder dunne modellen worden getoond, veel directer op het gangbare schoonheidsideaal geweest.

¹⁴ D.J. Anschutz e.a., “The effects of TV commercials using average sized models on young women's mood, body image and actual food intake”, *Body Image*, (2009) nr. 6, pp. 270-276.

Ook Orbachs plan om aan te tonen dat veel afbeeldingen zijn gemanipuleerd met behulp van Photoshop zal zeer waarschijnlijk niet leiden tot een verandering in het denken over het lichaam. Haar collega Susan Bordo verwoordt dit treffend: “[Fashion] images are not “reality” but an artfully arranged manipulation of visual elements. Those elements *are*, however, arranged precisely in order to arouse desire, fantasy, and longing, to make us want to participate in the world they portray.”¹⁵ Met andere woorden: we weten dat het nep is, maar willen graag mee gaan in de illusie.

In tegenstelling tot Orbach draagt Murray geen concrete ideeën aan om de situatie van (dikke) vrouwen te veranderen. Daarvoor is de situatie misschien te complex. Orbach heeft ondanks haar ambitie om de onderliggende structuren van de samenleving te analyseren, te weinig oog voor deze complexiteit. Daardoor komt zij met plannen die weinig kans van slagen lijken te hebben.

Slot

Ondanks het feit dat Murray geen concrete oplossingen aanreikt, biedt haar boek door het serieus nemen van de complexe ervaringen van de belichaamde vrouw, inclusief de even ingewikkelde relaties tot anderen, wel een stevig fundament waarop verder kan worden gebouwd. Zo zou er dieper kunnen worden ingegaan op een idee dat eerder impliciet dan expliciet naar voren lijkt te komen. Murray lijkt lichaamsomvang, naast ras, klas, gender en dergelijke, als deel van de identiteit te zien. Dit idee is onder andere impliciet aanwezig in haar talloze vergelijkingen tussen ‘dikke’ lichamen en homoseksualiteit. In een dergelijke vergelijking had zij kunnen stellen dat, zoals homoseksualiteit bij mannen niet de oorzaak is van het krijgen van HIV/AIDS, maar deze ziekte wel vaak voorkomt bij homoseksuele mannen, een dik lichaam ook niet de directe oorzaak is van bepaalde ziekten, alhoewel enkele hiervan wel vaak voorkomen bij dikke mensen. Door lichaamsomvang te zien als onderdeel van de identiteit, in plaats van als graadmeter voor gezondheid, wordt het lichaam niet enkel meer gezien als object, maar ook als (fundamenteel deel van het) subject. Daarnaast zal het noodzakelijk zijn andere subjecten, en uiteindelijk de samenleving als geheel, bewust te maken van deze fundamentele eenheid van lichaam en geest. Enkel dan zal het misschien, zoals Orbach wenst, mogelijk zijn lichamelijke diversiteit te waarderen, in plaats van te streven naar een vaststaand ideaal.

15 S. Bordo, “Never Just Pictures”, Amelia Jones (red), *The Feminist and Visual Culture reader*, London and New York 1993 (Routledge), pp. 458.

Verklaring van sekseverschillen vanuit evolutionair psychologisch perspectief

Een reactie op het artikel van Veronica Vasterling

Gilles van Lujtelaar

In de bijdrage ‘Evolutionaire psychologie: een kritische beschouwing vanuit gender perspectief’ van Veronica Vasterling in *Splijstof* constateert de auteur dat er onder feministen een groeiende belangstelling is om met behulp van evolutionaire psychologie sekseverschillen te verklaren.¹ In haar goed gedocumenteerde bijdrage krijgt niet alleen de evolutionaire psychologie ervan langs; ook de cognitieve psychologie, inter-individuele verschillen en het in kaart brengen van verschillen tussen mannen en vrouwen worden gewogen en te licht bevonden. Laat ik wat kanttekeningen plaatsen bij haar goedvol betoog.

Sekseverschillen

Vasterling analyseert de redenen voor deze belangstelling en constateert dat er in de zestiger en zeventiger jaren van de vorige eeuw een stroming was, het sociaal constructivisme, die alle sekse verschillen (behalve die met de voortplanting te maken hebben) toeschrijven aan de omgeving. Ze stelt ook dat het sociaal constructivisme anno 2010 worstelt met bestaande verschillen in machtsverdeling tussen mannen en vrouwen. Immers, 30 jaar na dato zijn de scholing en startcondities van vrouwen in de westerse wereld minstens evengoed als die van mannen, terwijl in statistieken de machtsverdeling duidelijk nadelig uitvalt voor vrouwen. De evolutionaire psychologie zou een antwoord kunnen geven op de vraag waarom er, ondanks verbeterde scholing en startcondities, ongelijkheid in macht bestaat.²

De klassieke evolutionair psychologische verklaring voor het sekse verschil is de *parental investment* theorie van Trivers, die stelt dat de asymmetrie in ouderlijke zorg de basis is voor verschillen in gedrag.³ De ouder die het meest investeert in het tot wasdom brengen van het kroost, bereikt de hoogste leeftijd en om diens gunsten wordt door de andere sekse gestreden.

Geduld, statistieken en sekseverschillen in het brein

Een eerste kanttekening is dat feministen ongeduldig zijn: het duurt immers twintig à dertig jaar voordat de top van de maatschappelijke ladder bereikt

1 Veronica Vasterling, “Evolutionaire psychologie: een kritische beschouwing vanuit gender perspectief”, *Splijstof* 39 (2009), nr. 2, pp.131-139.

2 Veronica Vasterling, “Evolutionaire psychologie”.

3 Robert Trivers, “Parental investment and sexual selection”, in B. Campbell (ed.) *Sexual selection and the descent of man, 1871-1971*. Chicago, 1972 (Aldine), pp 136–179..

wordt. De gelijke startkansen voor mannen en vrouwen zijn van betrekkelijk recente datum. Ik baseer mij op de verdeling van het aantal vrouwelijke en mannelijke studenten aan Nederlandse universiteiten.⁴ De grote deelname van vrouwen aan het universitair onderwijs is van betrekkelijk recente datum.

Een tweede kanttekening is algemeen van aard: de weerstand tegen evolutionaire psychologie komt vooral voort uit de veronderstelde legitimiteit om seksestereotypen in stand te houden en om promiscue gedrag van vooral mannen goed te praten; daarbij wordt zelden de vraag beantwoord *met wie* al die promiscue mannen dan verkeren.

Een derde opmerking aangaande de statistieken is of de werkelijkheid met betrekking tot de verdeling van macht tussen mannen en vrouwen wel correct tot uiting komt. Het komt mij voor dat in veel huishoudens de macht tussen de seksen anders verdeeld is dan in de statistieken over maatschappelijke macht. Wellicht domineren vrouwen wat meer dan mannen in het managen van kleinere en op groepsvorming gerichte samenlevingsverbanden zoals het gezin nu eenmaal is. Je zou je kunnen afvragen waarom deze statistieken nooit getoond worden.

Een serieuzere vraag is of er een solide wetenschappelijke basis is voor sekseverschillen. Mijns inziens wel. Vasterling stelt dat de evolutionaire psychologen van mening zijn dat empirisch onderzoek al een groot aantal sekseverschillen heeft aangetoond. Mijns inziens is dat niet alleen de mening van hun discipelen, maar ook van talloze biologen en psychologen die zich met dit onderwerp bezig houden. Er zijn talloze verschillen in lichaamsanatomie. Deze zijn er verantwoordelijk voor dat mannen harder lopen, verder springen en meer kilo's van de aarde kunnen verheffen. Daarnaast zijn er verschillen in lichamelijke kenmerken die met voortplanting en met voortplantingsgedrag te maken hebben, maar ook in de neuronanatomie van het brein.⁵ Voor een gedeelte zijn deze neuro-anatomische verschillen tussen mannetjes- en vrouwtjesdieren, maar ook tussen mensenkinderen, gerelateerd aan de voortplanting en hebben betrekking op de regulatie van de geslachtshormonen en seksueel gedrag. Andere verschillen zijn niet gemakkelijk in verband te brengen met de voortplanting. Zo zijn er markante verschillen gevonden in de dikte van het *corpus callosum* (de verbinding tussen de beide hersenhelften) en de mate waarin bepaalde cognitieve functies in één van de beide hersenhelften gerepresenteerd zijn. Het is een oud adagium dat structuur functies mogelijk maakt. Dat betekent dat verschillen in hersenfuncties en in gedrag mogelijk gemaakt worden door verschillen in anatomie. Met andere woorden: de anatomische verschillen tussen het brein van mannen en dat van vrouwen dragen er toe bij

4 <www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/onderwijs/publicaties/artikelen/archief/2005/2005-wetenschappelijk-onderwijs-art.htm>, geraadpleegd op 22 juni 2010.

5 James Kalat, *Biological Psychology*, Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, CA, 2007.

dat er sekseverschillen kunnen zijn in gedrag en cognities. De verschillen tussen het linker en rechter gedeelte van het brein zijn groter bij mannen dan bij vrouwen, het mannelijk brein is wat gespecialiseerder.⁶ Deze verschillen zijn niet vreselijk groot, maar wel onmiskenbaar. Bovendien zijn ze cultuur onafhankelijk; jongens zijn beter in ruimtelijk inzicht, meisjes doen het beter in verbale taken. De tol die mannen betalen voor hun wat meer gedifferentieerde en gespecialiseerde hersenfuncties is een grotere kans op dyslexie, stotteren, autisme en ADHD.

Biologische verklaringen

Dat sekseverschillen niet alleen verklaard worden door rolpatronen en stereotypisch cultureel denken, maar mede bepaald worden door biologische factoren blijkt bovendien uit studies waarin sekseverschillen in gedrag en in cognitie bij dieren vastgesteld zijn, ook in niet aan de voortplanting gerelateerd gedrag. Ik volsta met twee voorbeelden: vrouwtjesratten zijn nieuwsgieriger dan mannetjes indien ze getest worden in een nieuwe omgeving. Daarnaast is hun gevoeligheid voor lichaamsvreemde stoffen groter, waardoor ze minder gauw verslaafd raken dan mannetjes.

Inmiddels is door het werk van Stephanie van Goozen wel duidelijk dat met name de geslachtshormonen testosteron en estradiol een rol spelen bij cognitieve verschillen tussen mannen en vrouwen.⁷ Hormooninjecties bij transseksuelen laten duidelijk zien dat, onder invloed van testosteron, ruimtelijk inzicht verbetert bij vrouwen die man willen worden.

Ten slotte is er ook bewijs voorhanden dat de keuze voor een hetero- of homoseksuele partner bepaald wordt door de vroege werking van de geslachtshormonen.⁸ Mijns

inziens is de werking van de geslachtshormonen op gedrag, emotie, stemming en cognitie veel omvattender dan vaak verondersteld wordt en wordt de bijdrage van de geslachtshormonen op sekseverschillen door velen schromelijk onderschat.

Een paar decennia geleden werd beweerd dat de ongelijke financiële *resources* de oorzaak zouden zijn voor de preferentie van vrouwen voor een

“Vrouwtjesratten zijn nieuwsgieriger dan mannetjes indien ze getest worden in een nieuwe omgeving.”

6 J. McGlone, “Sex differences in human brain asymmetry: a critical survey.” *Behavioural and Brain Sciences*, 3 (1980) 215-263. .

7 D. Slabbekoorn et al., “Activating effects of cross-sex hormones on cognitive functioning: a study of short-term and long-term hormone effects in transsexuals.” *Psychoneuroendocrinology* 24 (1999) p. 423-47.

8 J. Bakker et al., “Endogenous reproductive hormones and nocturnal rhythms in partner preference and sexual behavior of ATD-treated male rats.” *Neuroendocrinology* 62 (1995) p. 396-405]

man met juist veel *resources* (status, financiën, dan wel perspectief op financiën). Recent onderzoek heeft laten zien dat ook rijke, financieel onafhankelijke vrouwen de voorkeur geven aan een partner met dezelfde hoge status.⁹ Kortom, een veronderstelde financiële afhankelijkheid is niet de reden waarom vrouwen de voorkeur geven aan een man met veel *resources*, misschien zit het kiezen voor *resources* wel in genen verankerd.

Tot slot, enige jaren geleden mengden twee Britse onderzoekers sperma van twee mannen en tot hun verbazing stelden ze vast dat sommige spermacellen niet mee deden aan de beroemde wedloop om als eerste de eicel te kunnen bevruchten, maar dat ze de spermacellen van de andere man te lijf gingen. Het bestaan van deze variant van spermacompetitie suggereert dat dit type 'aanvalspermacellen' zaadcellen van andere mannen elimineert en daardoor bijdraagt tot eigen reproductief succes. Reproductief succes is een biologisch construct en geen sociaal-culturele verklaring. Er is met andere woorden een biologische, evolutionaire verklaring voor deze vorm van spermacompetitie.

Overdracht

Kritiek van Vasterling op de evolutionaire psychologie richt zich op de gedachte dat genen de enige dragers zijn van het evolutionaire proces, terwijl cultuur als overdrachtskanaal door de meeste evolutiebiologen wordt veronachtzaamd. Natuurlijk is cultuur een eigenschap of verworvenheid van de menselijke soort. Toch lijkt mij een kleine correctie gerechtvaardigd: genen zijn weliswaar de enige dragers van erfelijke eigenschappen, maar de omgeving, waaronder cultuur, bepaalt of en welke erfelijke eigenschappen bijdragen tot het vergroten van de overlevingskansen, inclusief reproductief succes. Het is niet zo dat de evolutie selecteert op genen *en* omgeving, maar op genen *binnen* een omgeving. Sommige genen hebben succes in omgeving A, andere in omgeving B. Dat eenvoudige principe verklaart op de zuinigste manier waarom eigenschappen van individuen verschillen tussen omgevingen.

Oorzaak van gedrag

Biologische psychologie verklaart gedrag vanuit kennis over de werking van het brein en de cognitieve psychologie maakt in toenemende mate gebruik van fysiologische metingen. Het brein is zeker niet de enige veroorzaker van gedrag maar er zijn niet veel onderzoekers (cognitiewetenschappers dan wel evolutionair psychologen) die zich herkennen in de karikatuur: "de splitsing

9 David M. Buss, "Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures." *Behavioral and Brain Sciences*, 12, 1989, p. 1-49; Bojan Todosijevic & Enyedi, Zs. "Structure vs. culture again: Corporatism and the 'new politics' in 16 Western European countries" *European Journal of Political Research*, 42 (2003), p. 629-642.

van lichaam en geest en in een vrij zwevend lichaamloos brein”.¹⁰ Bovendien, gedrag van mens en dier is complex: het wordt verklaard door aanleg, leergeschiedenis, en omgevingsfactoren. Kortom, gedrag dient multifactorieel benaderd te worden. Daarnaast kan gedrag ook nog eens op verschillende niveaus verklaard worden: traditioneel wordt gedrag door psychologen vooral vanuit opvoeding en sociale omgeving verklaard, vanuit de gevolgen die het gedrag heeft (de leertheorieën), vanuit zijn context. Van recentere datum is het groeiende inzicht op welke wijze het brein bemiddelt tussen waarneming en het uitvoeren van gedrag, in emoties, in al het menselijk doen en laten. De groeiende belangstelling voor de neurowetenschappen kan niemand ontgaan zijn. Ook binnen de neurowetenschappen zelf zijn er nog verschillende verklaretingsniveaus: op gedragsniveau, op hersenstructuur niveau, op celniveau en op moleculair niveau. Verschillende typen neurowetenschappers hanteren eigen verklaringen. Je kunt de cognitieve neurowetenschapper (en alle andere neurowetenschappers) hooguit kwalijk nemen dat zij monodisciplinair denken. Die kritiek (zie Vasterling, 2010) geldt echter ook voor alle andere wetenschappers die gedrag vanuit een enkele discipline verklaren.

Laat ik een illustratie geven van hoe over de oorzaken van gedrag gedacht wordt vanuit het door Vasterling verfoeide reductionisme. Waarom iemand depressief is, wordt vanuit de neurowetenschappen verklaard door een afwijking in de serotoninehuishouding. Het is de proximale verklaring: deze verklaring voldoet voor zover we de werking van bepaalde antidepressiva, die op dit serotonine tekort aangrijpen, kunnen begrijpen. Deze verklaring gaat voorbij aan de vraag waarom iemands serotonerge systeem deficiënt is. Daar zijn erfelijke eigenschappen voor nodig. En die zijn aangetoond. Echter, opnieuw zijn de erfelijke eigenschappen alleen onvoldoende om de verandering in serotonine en een predispositie voor depressie te verklaren. Immers, de kans op een dergelijk tekort en op een depressie bij beide leden van een tweeling bedraagt ongeveer 50-70%.¹¹ Er zijn bij zulke stoornissen met een grote genetische predispositie, zoals depressie, voldoende mogelijkheden voor individuele variatie onder invloed van omgevings- en ervaringsfactoren. Omgevingsprikkels, leren en ervaringen opdoen maken van het brein een dynamisch en plastisch geheel met een grote inbreng voor individuele variatie. Vasterlings kritiek op het reduceren van gedrag tot oorzaak-gevolg relaties is mijns inziens volkomen onterecht.

Ook binnen de evolutionaire psychologie wordt uitgebreid rekening gehouden met de bijdrage van de omgeving. Onderzoek naar bijvoorbeeld partnerpreferentie (een klassiek thema uit de evolutionaire psychologie) laat zien dat het merendeel van wat vrouwen van mannen verwachten — en mannen van vrouwen — cultuur- dan wel omgevingsonafhankelijk is.¹²

¹⁰ Zie: Veronica Vasterling, “Evolutionaire psychologie”

¹¹ James Kalat, *Biological Psychology*

¹² David M. Buss. “Sex difference in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures.” *Behavioral and Brain Sciences* 12 (1989) 1-49.

Vasterling stelt dat het grootste deel van het menselijk gedrag deel uit maakt van een betekenisvolle sociale praxis die interpretatie vereist, en die altijd situationeel en intersubjectief is. Ik stel daar tegen over dat betekenisverlening niets meer dan verbale, bedachte reconstructies zijn teneinde het gedrag van jezelf of van anderen te rechtvaardigen. Dat mensen de neiging hebben “verklaringen” te zoeken lijkt mij zonneklaar, of het construct “betekenisverlening” voldoende toevoegt aan of noodzakelijk is voor het verklaren van menselijk gedrag is minder helder.

Methodologisch probleem

Ik deel met Vasterling dat de evolutionaire psychologie een methodologisch probleem heeft om vast te stellen of een bepaald gedrag of gedragspatroon een evolutionaire adaptatie is -en niet een culturele verworvenheid. Immers, het is niet goed mogelijk om met behulp van fossielen of andere sporen van menselijke aanwezigheid een complex gedragspatroon te bewijzen, laat staan om te bewijzen dat er een eenduidige relatie is met het huidige gedragspatroon; beide zijn hooguit aannemelijk te maken. Dat evolutionaire adaptatie bestaat, is, onder andere in laboratoria, voldoende aangetoond. Bovendien, ook in andere wetenschapsdomeinen — ik noem slechts een paar willekeurige voorbeelden, archeologie, kosmologie, literatuurwetenschappen, sociologie — ontbreekt soms

“Ook in andere wetenschapsgebieden ontbreekt soms de mogelijkheid om toetsbare en falsifieerbare hypotheses op te stellen.”

de mogelijkheid om toetsbare en falsifieerbare hypotheses op te stellen. Breder gesteld, in alle wetenschappelijke disciplines waar het

ontbreekt aan de mogelijkheid om voldoende betrouwbare reconstructies van de werkelijkheid te maken, zijn er vergelijkbare problemen als die door Vasterling met betrekking tot de evolutionaire psychologie genoemd worden. Dat neemt niet weg dat het verhelderend is om de sterke en zwakke punten van de diverse takken van wetenschap helder te krijgen, inclusief die van de evolutionaire psychologie. Tot slot: Vasterling neemt het de evolutionaire psychologie kwalijk dat zij ten onrechte claimt een harde wetenschap te zijn. Het wezenkenmerk van “harde” wetenschap is het hanteren van betrouwbare en reproduceerbare onderzoeksmethodes, het hanteren van assumpties is daarvoor geen criterium. De methodes die de evolutionaire psychologie gebruikt, voldoen aan deze eis en het aannemen, verifiëren en falsificeren van assumpties is een taak voor zowel harde en minder harde wetenschapsdisciplines.

∞ Het kroonstuk ∞

Interview met Harm Boukema over zijn promotie en afscheid van de faculteit

Ralph van den Boom en Lars Cornelissen

Het is bijna 40 jaar geleden dat Harm Boukema begon met doceren aan de Radboud Universiteit Nijmegen (toen nog Katholieke Universiteit Nijmegen). Op 1 juli 2010 om 15.30 uur is hij gepromoveerd, aan de vooravond van zijn pensioen. We treffen hem op een maandagmiddag in zijn niet vaak bezochte werkkamer (hij werkt vooral thuis) op de zestiende verdieping. Splijstof vraagt hem naar zijn op dat moment nog ophanden zijnde proefschrift en de geschiedenis ervan. We leggen gezamenlijk de lange weg af die naar ‘de bekroning op zijn persoonlijke ontwikkeling’ heeft geleid.

Wat is het onderwerp van uw proefschrift?

“Het onderwerp is heel specifiek, het proefschrift heet “Russell’s Second Paradox” en heeft als ondertitel “A Dialectical Analysis of “On Denoting””. Welnu, “On Denoting” is een artikel van Russell dat hij in 1905 geschreven heeft en dat heel beroemd is, omdat daarin zijn ‘theory of descriptions’ voor het eerst naar voren komt. Er zit een heel moeilijke passage van zo’n twee pagina’s in waar een heel verhaal aan vastzit. Het gaat om een duister argument tegen zijn vroegere opvattingen — ook misschien tegen Frege — waar veel analytisch filosofen zich op gestort hebben. Mijn proefschrift is dus zeer specifiek, op de vierkante millimeter en ambachtelijk. Ik heb nog nooit een filosofische tekst gezien die zo moeilijk is als die van Russell en ze vereist dan ook een soort vakmanschap ten aanzien van hoe je met een tekst omgaat.”

Het gaat dus vooral om close-reading?

“Het gaat om een vorm van close-reading, maar ook om een interpretatie van de historische achtergrond. Russell heeft zelf over die passage later nooit meer iets gezegd, terwijl er in 1980 een manuscript ontdekt is dat vlak voor het artikel “On Denoting” is geschreven. Daaruit blijkt dat hij zijn beroemde ‘theory of descriptions’ ontdekt heeft naar aanleiding van datzelfde duistere probleem dat in die passage stond. Mijn proefschrift gaat dus ook over het wegmoffelen van de oorsprong van die theorie. Dat kan ook wel beschouwd worden als op de spits gedreven specialisme. Tegelijkertijd is het een soort filosofische detective.”

“De ondertitel van mijn proefschrift is nogal uitdagend. ‘Dialectische analyse’ is een onverwachte woordcombinatie. Het gaat om een stukje geschiedenis van de analytische filosofie dat ik analyseer op een manier die in de analytische filosofie niet gebruikelijk is. Er bestaat volgens mij een be-

paald dogma binnen de analytische filosofie. Dat wil ik loslaten en in plaats daarvan een ander soort analyse promoten. Het verschil met de benaderingswijze van de analytische filosofie komt voort uit mijn achtergrond in de continentale filosofie. Ik ben mij in de loop der jaren veel met analytische filosofie gaan bezighouden; het heeft in mij een ommekeer teweeg gebracht en ik heb ook toenadering gevonden. Desondanks ben ik nooit een ‘aanhanger’ geworden en is er een distantie gebleven. Die wil ik op het spel zetten; het woord ‘dialectisch’ duidt hier op de rest van de Hegeliaanse achtergrond die ik heb. Mijn proefschrift beweegt zich, wat de benaderingswijze betreft, in een soort niemandsland tussen analytische en continentale filosofie. Het is een soort van overbrugging tussen beide.”

U heeft het over een “dogma binnen de analytische filosofie”. Kunt u dit toelichten?

“In mijn proefschrift noem ik het *the axiom of external difference*; een andere benaming is ‘axioma van absolute identiteit’. Het betekent dat hetzelfde nooit geraakt kan worden door verschillen. Er moet een territoriumverdeling zijn tussen wat hetzelfde en wat verschillend is. Toegepast op een voorbeeld waar iedere filosofiestudent wel van gehoord heeft — het verschil tussen de morgenster en de avondster in verband met Freges *Sinn* en *Bedeutung* — betekent ze het volgende. De waarheid van de uitspraak “de morgenster is dezelfde als de avondster” eist dat er identiteit is; de informativiteit daarentegen, eist verschil. Op het vlak van de *Bedeutung* is er, aldus Frege, identiteit, maar er is verschil op een ander vlak, het vlak van de *Sinn*. ‘Morgenster’ en ‘Avondster’ zijn twee verschillende *Sinne* die verwijzen naar hetzelfde object (namelijk Venus). Dat verschil is niet bij het object terug te vinden; astronomisch gezien is er maar één iets. Mijn proefschrift gaat voor een belangrijk deel over dit punt. Het gaat mij om het verschil dat er gemaakt wordt tussen ‘morgenster’ en ‘avondster’, dat op het vlak van de *Bedeutung* niet terug te vinden zou zijn. (Hier geeft Boukema ons graag een korte les met behulp van het schoolbord op zijn werkkamer — zoals het een ervaren onderwijzer betaamt.) Ik beweer dat er ook een astronomisch verschil is tussen de morgenster en de avondster. Het gaat om verschillende posities van Venus ten opzichte van de aarde en de zon, posities *waarin* Venus kan verkeren. Ik laat een ‘anderszijn’ toe, zonder dat het betekent dat er iets anders is. Ben je bereid te erkennen dat *hetzelfde* verschillende vormen aan kan nemen? Daar gaat het me om.”

Het gaat in uw proefschrift dus niet zozeer om een thema?

“Je kunt het niet begrijpen als je denkt dat het louter om een thema gaat; het is een poging de vruchtbaarheid van een onbekende en vreemde benade-

ringswijze te laten zien, die ik het etiket ‘dialectische analyse’ heb opgeplakt. Ik pas die toe op een berucht stukje geschiedenis dat een knooppunt is in de geschiedenis van de analytische filosofie. Hoewel er sinds de jaren ’80 een groeiende belangstelling is voor de ontstaansgeschiedenis van de analytische filosofie, pretendeer ik door de distantie die ik heb ten opzichte van die analytische filosofie beter haar geschiedenis te kunnen begrijpen. In eerste instantie was er toenemende aandacht voor Wittgensteins geschiedenis (die aanvankelijk door de bril van de *Wiener Kreis* was vertekend). En zo is het ook met Russell op gang gekomen. Er zijn in de loop der jaren allerlei manuscripten ontdekt. Mijn proefschrift behandelt daar een onderdeel van. Het onderzoek sluit dus aan bij het historische besef van de ontwikkeling van de analytische filosofie. Maar ik doe dat vanuit een wat rare achtergrond, omdat ik niet ben opgegroeid in de analytische filosofie.”

Een lange voorgeschiedenis

U noemde al kort uw achtergrond. Kunt u wat meer vertellen over de voorgeschiedenis van uw proefschrift?

“Ik heb een wiskundige achtergrond. Voordat ik met filosofie begon, hield ik me bezig met wiskunde, natuurkunde en astronomie. Toen ik begon met filosofie zocht ik naar filosofen met een andere manier van denken of die andere perspectieven konden bieden, die misschien ook ver afstonden van de exacte vakken waar ik bekend mee was. Het existentialisme, maar ook de dialectiek interesseerden mij veel. Hegel — als een soort aartsvader van de moderne dialectiek — was een filosoof waar je dan vanzelf bij uitkomt. Door die interesse voor Hegel kwam ik bij Jan Hollak terecht, zowel een Hegelkenner als hegeliaan met een katholieke neothomistische achtergrond. Hij zat in Amsterdam, maar had ook een leerstoel in Nijmegen. Toen ik was afgestudeerd, heeft hij mij gevraagd om zijn assistent te worden en zo ben ik hier terechtgekomen. Na een tijd waarin ik mij vooral het hegelianisme eigen wilde maken was er mijn eerste keerpunt. Hoewel ik geloofde in die dialectiek, had ik weerstand nodig. Ik wilde niet zomaar een Hegelspecialist worden. Mijn belangstelling was toen ook niet historisch, maar systematisch.”

“Ik wilde niet zomaar een Hegelspecialist worden.”

Had dit te maken met uw wiskundige achtergrond?

“Ik had wel altijd al belangstelling voor het historisch verband van de filosofie met de natuurwetenschap, maar verder wilde ik me ook de dialectiek ei-

gen maken. Ik wilde haar toepassen op iets nieuws. In dat verband ben ik me toen met analytische filosofen gaan bezighouden. Voor mijn gevoel stonden zij ook wat dicht bij mijn exacte achtergrond. Ik ben me in eerste instantie gaan bezighouden met de *speech act theory* van Austin. Die werd vaak geroemd in die tijd. Zijn theorie stond dicht bij de taalwetenschap en bracht filosofen en wetenschappers bij elkaar. Er stonden algemene dingen op het spel. Mijn interesse ging en gaat vooral uit naar de methodische vraag *hoe* je denkt. Die wilde ik uitvechten op het terrein van iets specifiek. Ik zocht er een voorbeeld bij, maar wat het thema was kon me eigenlijk niet zoveel schelen. De kritische tegenstand die ik vond bij de analytische filosofen heeft een vruchtbare invloed op mij gehad. Het punt van mijn kritiek op Austin was dat hij blind is voor tegenstellingen — dat laatste komt ook terug in mijn huidige proefschrift. Dit is ook wat ik over heb gehouden aan de dialectiek: niet een soort hiërarchie, maar een analyse waarbij je oog hebt voor tegenstellingen. Dat is veel belangrijker dan het specifieke thema.”

Hoe is dit na uw eerste onderzoek een rol blijven spelen?

“Ik ben me na Austin met Wittgenstein gaan bezighouden. Ten aanzien van zijn theorie over familiegelijkenissen kwam eigenlijk hetzelfde punt naar voren. Wederom zag ik hierin een exactheid die met een soort starheid gepaard ging. Wittgenstein heeft echter een speciale rol gespeeld voor mij, anders dan Austin, die ik gewoon op de snijtafel legde en probeerde te bekritisieren. Ik voelde dat er bij Wittgenstein een zwaardere achtergrond aan vastzat. Ik ben me gaan verdiepen in zijn biografie en spirituele achtergrond en dat heeft een enorme impact op mij gehad. Toen ben ik ook mijn continentale houvast een beetje verloren. Ik ben echter geen aanhanger van Wittgenstein geworden, dus ben ik ergens — eind jaren '80 — in de oceaan tussen het continent en de Angelsaksische wereld terechtgekomen.”

“Ik heb me dus gestort op Wittgenstein; met name de jonge Wittgenstein heeft een diepe indruk op mij gemaakt. Ik heb me met zijn achtergrond en met Tolstoj beziggehouden waar ik nog niets van wist. Het was een hele openbaring voor me; ik wilde me verplaatsen in het vertrekpunt van Wittgensteins filosofie, hoe hij begonnen is met Frege en Russell, en wilde daar zelf ook kritisch mee omgaan. De verdieping in Frege bleek ook een hele verrassing voor mij. Hoewel ik nog niet zo'n hoge pet op had van Russell, wilde ik hem er ook bij betrekken: hij was immers voor Wittgenstein van belang geweest. Zo kwam ik uit op Russells argument tegen Freges *Sinn* en *Bedeutung* en dat bracht mij op het thema van mijn proefschrift .”

Dus uw proefschrift heeft een geschiedenis van zo'n 25 jaar?

Het heeft inderdaad een enorm lange geschiedenis. Een paar jaar na mijn ommekeer, zo rond 1990, kwam ik op het onderwerp. Ik had zelf kritiek op

Frege gegeven, in dezelfde lijn als Russell had gedaan. Ik wist weinig van hem af – ik dacht dat hij maar een oppervlakkige flierefluiter was. Russell stond in mijn ogen ergens ver onder Frege en Wittgenstein. Bijna iedereen die ik kende dacht er ook zo over. Ik had dus mijn eigen invalshoek op de problematiek in Frege's werk en toen ik Russell las ging er opeens een lichtje branden. Via het gekke stukje waar mijn proefschrift over gaat ben ik bij Russell binnengekomen. Ik ben andere geschriften van hem gaan lezen, met name zijn *Principles of Mathematics*, eigenlijk wel zijn geniaalste werk, dat in 1903 is geschreven.

“Van Russell dacht ik dat hij maar een oppervlakkige flierefluiter was.”

Russell heeft me ook een beetje bevrijd van het zwaartillende van de Wittgensteiniaanse spiritualiteit. Na een aantal jaar van verdieping in dit thema ontdekte ik dat er historisch zoveel aan vastzit. Dat wist ik niet. Toen hoorde ik van mijn promotor, Göran Sundholm, dat dat manuscript (van *On Denoting*) ontdekt was. Het was op dat moment nog niet uitgegeven, dus ik heb een kopie van de geschreven tekst besteld. Ik had een specifieke invalshoek om die tekst anders te lezen en daarin door te dringen. Doordat ik in het begin er teveel van mezelf in las, moest ik leren afstand te nemen en me in Russell te verdiepen. Het is een hele nieuwe ervaring voor mij geweest en een indrukwekkende ontmoeting. Het ging om een heel andersoortige denkwereld – anders dan bij Frege en Wittgenstein – waar ik uiteindelijk veel waardering voor heb gekregen. Het doel van mijn proefschrift is echter niet om Russell te promoten, hoewel ik hem acht. De inzet van mijn proefschrift is om hem op een kritische manier te benaderen die ook historisch interessant is. Ik wil dus iets blootleggen waar de analytische filosofen te star voor zijn om het te kunnen zien. Dat is denk ik het belang van mijn proefschrift.”

De bekroning op een persoonlijke ontwikkeling

U liet al een aantal keer doorklinken dat er eerdere proefschriften waren. Dit is echter uw eerste officiële proefschrift. Wilde u wachten tot het juiste moment?

“Dat is een moeilijke vraag, maar ik wil hem niet uit de weg gaan. Het heeft maar een haar gescheeld of ik was op Austin gepromoveerd. Mijn toenmalig promotor was Jan Hollak, mijn leermeester. Ik vereerde hem ook wel een beetje en voelde me nog behoorlijk afhankelijk. Ondanks dat ik het goed vond dat hij mijn leermeester was, was analytische filosofie eigenlijk niet zijn terrein en niet zijn achtergrond. Het heeft voor hem ook wel even geduurd om te begrijpen dat het mij om de methode ging en niet zozeer om

het thema. Dat het niet lukte om het af te krijgen, kwam doordat ik me verplicht voelde er nog allerlei literatuur bij te zoeken. Daarnaast heeft Jan Hollak misschien niet een harde hand gehad in de begeleiding. Tegelijk kon ik het op dat moment niet zo goed hebben dat ik bezig was met iets dat een heleboel mensen niet begrepen. Ik wilde juist graag begrepen worden. Het thema lag niet zo lekker in het gehoor en was vrij technisch; ik vond niet direct de weerklank waarop ik hoopte. Toen was er een aanleiding om een verhaaltje te houden over Wittgenstein — met wie ik ook al een beetje bezig was geweest — zijn familiegelekenissen en beschouwingen over spel. Ik maakte hier een zelfde soort punt als ik nu in mijn proefschrift doe, maar het lag wat leuker en ook omdat het net iets populairder was dacht ik: “Weet je wat? Ik gooi het om, ik schrijf dáár m’n proefschrift over.” Toen ben ik met Wittgenstein in zee gegaan. Op dat moment had Hollak me dus terug moeten fluiten. Het was een soort zwakte van mij toen, nu nog misschien. Wellicht was het een beetje ijdelheid waardoor ik toen niet heb afgerond wat wel afgerond had kunnen worden. Ik was wat eenzaam en misschien te veel afhankelijk van applaus.”

Bij Wittgenstein is Hollak ook nog uw promotor geweest?

“Ja, en toen nam hij afscheid, in ’85. In 1990 werd Göran Sundholm mijn promotor. Met Wittgenstein kwam ik in een veel zwaarder persoonlijk gevecht. De stem van m’n academische geweten vertelde me dat ik niet alleen een stukje tekst op de snijplank kon leggen, maar dat ik de achtergrond van Wittgenstein beter moest begrijpen. Ik raakte in een heel ander vaarwater terecht dat een gigantische ommekeer bij mij teweeg heeft gebracht, maar dat niet zo gunstig was voor het voltooiën van een proefschrift. Nu was het niet zo dat mijn ontwikkeling stagneerde en ook niet zo dat het met Austin niet lukte, maar het probleem was dat mijn ideeën soms sterker waren dan ikzelf.”

Maakte dit dat u uiteindelijk niet op Wittgenstein promoveerde?

“Mijn proefschrift ging over Wittgensteins familiegelekenissen, een onderdeel uit zijn latere filosofie. Die begon ik steeds beter te begrijpen, maar die kun je eigenlijk niet begrijpen zonder de *Tractatus*. In ’85 heb ik daar samen met Sundholm college over gegeven. Maar die *Tractatus* kun je ook niet begrijpen zonder Frege en Russell. Ik werd dus als het ware de geschiedenis in getrokken. Daardoor werd het te omvattend en groot. Gelukkig ontdekte ik rond die tijd het punt bij Russell. Ik dacht: “Eindelijk heb ik weer iets kleins.””

We kunnen dus concluderen dat waar u bij Austin een inhoudelijke tekortkoming tegenkwam, u dankzij Wittgenstein dichter bij de analytische filosofie bent komen te staan waarbij uw continentale achtergrond aan u bleef trekken en dat u via de geschiedenis van Wittgenstein uitkwam bij Russell?

“Dat klopt. Er was iets van die continentale achtergrond wat overbleef in het gevecht met de analytische filosofie. Het is een soort constante factor in mijn ontwikkeling gebleven, naast dat ik steeds meer gevoel heb gekregen voor de geschiedenis in een breder perspectief. Russell heeft voor mij diepere betekenis, omdat hij me bevrijd heeft van het minder gezonde aspect van Wittgensteins filosofie en juist weer een klein thema heeft geboden. Ik ben me toen in Russell gaan verdiepen en het werd steeds groter, steeds meer perspectieven openden zich. In 2006 heb ik besloten om het hele project op te geven en niet meer te promoveren. Ik had de behoefte om met andere dingen bezig te zijn. Ik had twee artikeltjes geschreven en was ook naar de Russellarchieven in Canada geweest. Het was goed en gezond het project vaarwel te zeggen. In 2008 was er vervolgens de gelegenheid een praatje te houden voor wiskundigen en het leek me leuk iets te vertellen over Russells paradox. Dat ging goed en vrij snel daarna kwam het plan om het proefschriftproject toch weer op te pakken en dat ook te doen voor mijn afscheid. Ik dacht: “Weet je wat, ik maak het af.” Ik wilde het over de beroemde paradox gaan hebben, maar op het allerlaatste moment, afgelopen najaar, heb ik besloten om ook dat weer te laten vallen en terug te gaan naar mijn oorspronkelijke onderwerp. Ik had daar natuurlijk al veel over geschreven, maar ben opnieuw begonnen, waarbij ik er voor het eerst in geslaagd ben een heleboel weg te laten.”

Op welke manier raakt uw onderzoek de actualiteit?

“Mijn onderzoek raakt de actualiteit op een niet voor de hand liggende manier. Het raakt de actualiteit in de zin dat het voortkomt uit een worsteling om in het reine te komen met het onderscheid ‘analytisch-continentaal’. Het is een splitsing die er is, waarvan sommigen zeggen: “Dat hebben we nou wel achter ons gelaten.” Ik vind dat je je daartoe serieus moet verhouden, ook om niet zomaar voor één van die richtingen te kiezen of voor postmodernisme te kiezen als dé oplossing of wat dan ook. Het raakt de actualiteit hoe je in de filosofie staat, maar het standpunt dat ik verdedig is niet geïnspireerd door aanwijsbaar politieke gebeurtenissen. Mijn punt is dat tegenstellingen van belang zijn, overal. Maar we vinden het moeilijk om tegenstellingen onder ogen te zien en te erkennen dat we van veel dingen eigenlijk niet zoveel begrijpen. Deze visie op de filosofie schept een filosofische distantie tot de filosofie die naar ik hoop spiritualiteit, wetenschappelijkheid en historische belangstelling met elkaar verenigt. Ik meen dat het oog hebben voor tegenstellingen uiteindelijk een verzoenende werking heeft.”

“Met ‘distantie’ — het is misschien niet het goede woord — doel ik op mijn distantie ten aanzien van theoretische constructies. Ik kijk naar waar een filosoof vanaf wil en waar hij naartoe wil, dat is een tegenstelling. Dit heb ik in al mijn colleges in toenemende mate toegepast. Het is volgens mij een heel belangrijk punt, een punt van communicatie zou je kunnen zeggen. Het schept distantie tot waar ik zelf naartoe wil of vanaf wil en distantie tot de bouwsels die deze of gene filosoof allemaal naar voren brengt; het voert naar de tegenstelling waarin die zelf betrokken is. Het werpt een ander licht op de filosofie dan veel filosofen geneigd zijn te doen, maar het raakt ook het hart van de filosofie. Ik wil me niet boven de filosofie verheffen of me buiten haar geschiedenis stellen. Je kunt niet als een voyeur de geschiedenis van de filosofie bestuderen: je moet er zelf aan deelnemen en je moet ook zelf dan maar proberen kritisch te zijn en te kijken wat daaruit komt.”

Toekomstmuziek

Hoe beschouwt u uw proefschrift in het licht van uw naderende pensioen?

“Ik hoop dat het enige weerklank zal vinden. Het is absoluut niet conventioneel en ook heel ambachtelijk. Er is goed over nagedacht.”

Waar schuilt het ambachtelijke precies in?

“Het ambachtelijke zit ‘m in de tekstanalyse en hoe ik daarmee omga. Misschien zijn er mensen die dat het meest waarderen. In de tientallen jaren die ik heb lesgegeven moest ik natuurlijk teksten uitleggen. In de loop der jaren heb ik ontzettend veel gekeken naar filosofische teksten, heb geprobeerd ze te analyseren, ben aangelopen tegen dingen die ik niet begreep en heb geprobeerd daar eerlijk mee om te gaan. Dat is uiteindelijk de enige vruchtbare manier. In al die jaren heb ik steeds meer gezien dat het punt van die tegenstellingen ook bij het analyseren van een tekst hét punt is waar eigenlijk

*“Als je het probleem begrijpt,
heb je eigenlijk de oplossing.”*

alles om draait. Het punt van die tegenstellingen is weliswaar heel algemeen, maar het wordt hier toegespitst op het analyseren van tekst. Mijn proefschrift

blinkt niet uit doordat je bedolven wordt door een heleboel teksten. Het ambachtelijke schuilt er in dat ik met heel weinig tekst heel veel doe. Dit is het resultaat van heel veel ervaring met teksten en het onder ogen zien dat je iets niet begrijpt; dit is wat ik studenten ook probeer mee te geven in opdrachten. Ik heb niet echt een methode in de vorm van een recept, hoogstens

wat richtlijnen. ‘Tegenstellingen’ is ook maar een kreet. Dit is natuurlijk zelf ook een bepaalde vorm van tegenstelling: als je een probleem hebt — problemen kom je overal tegen — dan heeft iedereen de neiging te denken: “Laten we gauw kijken naar de oplossing.” De les die je moet leren is je af te vragen wat het probleem eigenlijk is, een les die je van de wiskunde kunt leren. Als je het probleem begrijpt, heb je eigenlijk de oplossing.”

Wat zijn uw toekomstplannen met betrekking tot uw proefschrift?

“Ik heb nog geen concrete plannen. Wellicht ga ik nog voor een semester naar Canada, maar dat gaat in ieder geval niet het komende semester gebeuren. Ik zou het heel leuk vinden als er mensen zijn die belangstelling voor dit proefschrift hebben. Hoe het valt weet ik nog niet en dat wil ik ook een beetje afwachten: nog bijna niemand heeft het gelezen. Hopelijk geeft een officiële uitgever het ooit uit. Ik heb een wat verlate carrière, maar voorlopig wil ik nog wel iets met het proefschrift doen. Het is echter niet zo dat ik afscheid neem met een promotie, omdat ik doctor wilde worden. Om die academische graad gaat het me niet. Het is meer zo dat ik een geschiedenis heb gehad waarin dat niet lukte. Dat is wat dramatisch geweest, ook voor mijzelf. Ik heb er ongelofelijk veel energie in gestopt en heb weliswaar gefaald om dat eerder tot een succes te laten komen, maar ik heb niet gefaald in mijn ideeën. Ik werd eerder overweldigd door mijn ideeën en was er niet sterk genoeg voor. Alsmaar door is er een zeer vruchtbare ontwikkeling geweest waar ik ontzettend veel aan heb gehad en waar ik erg dankbaar voor ben. Het bezig zijn met Russell heeft ook enorm veel opgeleverd. Dat heb ik heel erg leuk gevonden, hoewel ik er op het laatst onder begon te lijden. De wereld mag het zien en er mag best aandacht aan besteed worden. Voor mij is dit een eerste stap en die mag een vervolg hebben. Daarover heb ik niets te zeggen, maar ik vind wel dat dit proefschrift het verdient om als boek uitgegeven te worden. Misschien moet het dan nog wel wat omgewerkt worden en heb ik daar wat raad van anderen voor nodig.”

Maar we mogen het proefschrift beschouwen als een soort bekroning op uw persoonlijke ontwikkeling?

“Zeker, zeker.”

Wat zijn uw voornemens voor na uw promotie?

“Nou, ik zou wel wat meer in de tuin willen doen, daar houd ik ook veel van. Ook zou ik graag wat meer reizen, zonder dat ik verplichtingen heb. Ik wil vast ook nog wel een heleboel schrijven, maar in de eerste plaats ligt er ontzettend veel wat nooit is uitgegeven. Verder wil ik ook gewoon wachten

en zien wat er op me af komt. Al die tijd heb ik met een enorme energie en inspiratie verschrikkelijk hard gewerkt, dat durf ik met mijn hand op mijn hart te zeggen. Ook voor dit proefschrift. Mijn vrouw stond er ook versteld van, dat ik dat kon! Er zijn ook wel eens momenten geweest dat het stagneerde of dat ik ontevreden was en het allemaal weer in de prullenmand ging, maar het heeft ook heel veel hele leuke dingen opgeleverd.”

Welke rol speelde het onderwijs hierin?

“In het onderwijs ben ik altijd heel enthousiast geweest, wat door sommige [zeg maar gerust alle, red.] studenten ook gewaardeerd is. Het heeft een heleboel opgeleverd in de zin van een ontwikkeling van mijzelf. Ook heeft het voor tal van nieuwe punten en ideeën gezorgd, die ook vaak een onofficiële vorm hebben gekregen. Dan bleef het veelal bij een probeersel, een paper voor een bepaalde gelegenheid of in een tijdschrift dat er eigenlijk niet zo geschikt voor was. Zo’n 90 tot 95 procent van wat ik geproduceerd heb, heeft mij nul punten opgeleverd. Punten hangen niet af van wat je doet, maar van *waar* het gepubliceerd is.”

Dan mag dit een tien opleveren?

“Ja, maar nou mag ik ze niet meer hebben, want ik ben dan ontslagen. Die punten die ik nu zal krijgen gaan ook weer verloren, want ik kan ze niet innen. Het levert dus wederom nul punten op.”

De aard der werkelijkheid — een non-dualistische benadering

De aanname van een objectieve werkelijkheid buiten onszelf: de basis van angst en vervreemding

Han van den Boogaard

Gewoonlijk nemen we, zonder daar verder ooit over na te denken, aan dat er een objectieve werkelijkheid buiten onszelf bestaat. Deze aanname impliceert dat er een wereld bestaat die losstaat van onszelf als waarnemer ervan, en onafhankelijk is van het feit of ze waargenomen wordt of niet. Maar hoe graag we het ook zouden willen, de waarheid van die aanname kan nooit bewezen worden. Want al onze waarnemingen vinden plaats in ons bewustzijn. Al onze waarnemingen zijn zonder enige uitzondering niet meer dan mentale impressies. Ook de waarneming van een externe werkelijkheid in welke vorm dan ook kan dus nooit iets anders zijn dan een mentale impressie. Toch nemen we het bestaan van een externe werkelijkheid gewoonlijk als vanzelfsprekend aan zonder er verder stil bij te staan. Het is een aanname die onmogelijk bewezen kan worden, en is derhalve niets meer of minder dan een metafysische aanname.

Het bestaan draagt door deze aanname, vanaf het moment dat we in staat zijn erover na te denken, altijd een element van bedreiging en vervreemding in zich. Want uit alles wat er over gezegd wordt moet je opmaken dat het meer is dan puur *zijn*, dat het inhoud heeft, en dat je zelf een persoon bent die losstaat van die inhoud en zich ertoe dient te verhouden. We moeten ons zien te handhaven temidden van een eindeloze hoeveelheid potentieel bedreigende objecten. Dat ‘moeten’ maakt ons nerveus, zeker als we nog jong zijn en iets van ons leven moeten gaan maken. Maar ook als we veel ouder zijn en er meer van denken te begrijpen, blijft een gevoel van onbehagen als een langgerekte ondertoon op de achtergrond aanwezig. We blijven nerveus, want elk moment moeten we onszelf overeind houden en ons leven inhoud geven. We blijven het bestaan onophoudelijk leven inblazen, bang dat het anders leegloopt en we zelf reddeloos achterblijven in een uitgestrekte, levenloze ruimte, alleen met onszelf.

Ooit werd ik me in de uitgestrekte ruimte van Noord-Afrika zo bewust van dat gevoel dat het me de adem benam. De lucht leek al bijna uit het landschap te zijn gelopen, en de minste tegenslag zou me onherroepelijk reddeloos achterlaten tussen dorre, zwijgende bergketens en eindeloze vlakten vol stenen. Ik was blij met elk zuchtje wind dat me influisterde dat ik er nog was. Tot ik plotseling besepte dat ik de wind nog nooit gehoord had. Ik had nog nooit een berg gezien, of een steen, of mijn eigen hand. Ik zag in dat

ik nog nooit één van die dingen *op zichzelf* had gezien of gehoord. Wat ik altijd had gezien, wat ik altijd had ervaren, was *het geheel*. Elke ervaring was altijd een ervaring van heelheid geweest. Nooit had ik een losse berg of steen of hand gezien. Nooit had ik een losse boom gezien met daaromheen een effen, contourloze ruimte. Altijd was er veel meer geweest: de grond waarin die boom geworteld was, de lucht erboven, het geluid van stemmen of de wind, het gevoel van mijn voeten op de grond, de gedachten over de boom, de lucht of mezelf, een lichaam naast het mijne, de vochtigheid van de lucht, mijn overweging om te blijven staan of door te lopen. Ik zag dat elke ervaring ogenschijnlijk op te delen is in duizenden deelervaringen, maar dat er in feite altijd maar één ‘ding’ aanwezig is, dat er maar één ding ‘aan de hand’ is: *dit*.

Zo is al het vergankelijke voor mij in een ander daglicht komen staan. Het laat zich aanzien als een eindeloze reeks tijdelijke manifestaties van *dit*: van een zijn dat in wezen geen naam en vorm heeft, maar slechts ervaren kan worden *als* naam en vorm.

Advaita of non-dualiteit

In de meest gangbare (metafysische) filosofieën wordt er zeer zelden verwezen naar de onmiddellijkheid en de diepte van de eenheidservaring. Ongewijfeld is dat te wijten aan het feit dat de degenen die deze filosofieën formuleerden zich vrijwel uitsluitend baseerden op het rationele denken. Hun op rationele basis uitgewerkte gedachtegangen liet de subjectieve ervaring het liefst zoveel mogelijk buiten beschouwing, ervan uitgaand dat die te weinig ruimte laat voor algemene conclusies.

De leer van de non-dualiteit vormt hierop wellicht de enige uitzondering, omdat zij zich wel op de onmiddellijke, subjectieve ervaring baseert. Non-dualiteit (in het Sanskrit ‘Advaita’ — ‘niet-twee’ — genoemd), werd als coherente leer voor het eerst geformuleerd door Shankara (c. 780 — 820), een filosoof en theoloog uit de provincie Kerala in Zuid-India. Hij interpreteerde de klassieke filosofische geschriften van India in het licht van het monisme, en schreef alleen werkelijkheid toe aan een onverdeelde Eenheid die hij omschreef als *Brahman*. Alle pluraliteit en differentiatie werden door hem beschreven als illusie.

Non-dualiteit probeert te verwijzen naar het niet-conceptuele aspect van het bestaan, en beschouwt het conceptuele aspect ervan als illusoir. Dat niet-conceptuele aspect valt per definitie niet te beschrijven — het dient rechtstreeks gekend te worden zonder tussenkomst van concepten. Ondanks het feit dat non-dualiteit als leer gebruik maakt van concepten, probeert het

met die concepten slechts aan te duiden dat bewustzijn alles is wat er is. Een bekende non-dualistische leraar uit de vorige eeuw, de evenals Shankara uit Zuid-India afkomstige Sri Ramana Maharshi, gebruikte in dit verband vaak de metafoer van de doorn die gebruikt wordt om een doorn die in de voetzool is gedrongen te verwijderen. Is die doorn eenmaal verwijderd, dan worden beide doornen weggegooid en vergeten.

Paradoxaal genoeg is de leer van de non-dualiteit, of Advaita, ‘wetenschappelijker’ te noemen dan onze gebruikelijke materialistische premisse van een objectieve, externe wereld, want ze baseert zich op de onmiddellijke, rechtstreekse ervaring van ons bewustzijn, in plaats van op een metafysisch concept. Het concept van een externe wereld is niet primair, maar slechts een mentale constructie gebaseerd op zintuiglijke impressies, en dient daarom net als alle concepten mentaal geïncorporeerd te worden, terwijl de zelfevidente ervaring van het bewustzijn preconceptueel is en niet ontkend kan worden.

Non-dualiteit als verwijzing naar de onmiddellijke ervaring

De leer van de non-dualiteit leert ons, kort samengevat, dat de werkelijkheid niet is:

- wat je vertelt is dat ze is
- wat je denkt dat ze is
- wat je gelooft dat ze is
- wat je wilt dat ze is
- wat je denkt dat ze zou behoren te zijn

Via de methode van het *neti – neti* (noch dit, noch dat) heeft de klassieke Advaita getracht het ongrijpbare van de onmiddellijke, rechtstreekse ervaring onder woorden te brengen. In een meer westerse context wordt echter toch vaak de vraag gesteld:

als het dat allemaal niet is,
wat is het dan *wel*?

Wat in elk geval vastgesteld kan worden is dat het alleen rechtstreeks ervaren

kan worden, en geen optel- of aftreksom is van ideeën, redeneringen en conclusies. Alles wat je kunt denken, fantaseren of zeggen over dat wat je bent, is het in elk geval *niet*, want dat is een concept, een (steeds terugkerende) gedachte *binnen* dat wat je bent – het Geheel van alle ervaringen. Ieder concept, ieder denkbeeld is per definitie een beperking, een verdeling van dat Geheel, terwijl het in werkelijkheid onbeperkt en ondeelbaar is.

“Ieder concept is per definitie een beperking. Het Geheel van alle ervaringen is ondeelbaar.”

Non-dualiteit verwijst naar de ervaring van leegte of ego-loosheid. Die houdt in dat er in feite nooit een verschil te maken is tussen jezelf en de wereld der verschijnselen. Elk onderscheid daartussen is fictief. In werkelijkheid bestaat er alleen maar bewustzijn. Dat verschijnselen een bestaan op zichzelf zouden hebben, wordt gezien als een fundamentele illusie. Daarbij is het van groot belang te zien dat niet de verschijnselen zelf de illusie vormen, maar het idee dat ze permanentie bezitten.

Dit basisinzicht is geen kwestie van weten of kennen. Het gaat voorbij aan alle vormen van kennis. Non-dualiteit kan eerder beschouwd worden als een uitnodiging om in je eigen onmiddellijke ervaring te kijken of de werkelijkheid ondeelbaar Eén is — dus om te *zien* dat vorm leegte is, en leegte niets anders dan vorm. Wat hiermee bedoeld wordt is dat alle verschijnselen (vormen) die gekend kunnen worden leeg zijn, omdat ze uitsluitend bestaan uit het *kennen* zelf, ofwel bewustzijn. Wat niet verandert, het kennen der dingen, het bewustzijn, is de enige constante in ieders bestaan. Die constante aanwezigheid (als dat wat zich nu voordoet) is daarom het enige wat werkelijk te noemen is. Binnen de klassieke Advaitaleer wordt dit principe omschreven als *Tat Tvam Asi*: Dat is wat je Bent.

Alle verschijnselen bestaan dus uitsluitend als het proces van het kennen zelf, en niet als los van bewustzijn bestaande objecten. Verschijnselen zijn *vormen* van bewustzijn. Het zelfstandig bestaan en de permanentie van een verschijnsel of object is daarmee niet meer dan een idee, een *concept*. Dit geldt ook voor het verschijnsel 'ik'. 'Ik' is geen losstaande, afgescheiden entiteit die zich temidden van andere losse entiteiten moet zien te handhaven. Je staat niet los van alles wat zich aan je voordoet. In tegendeel: wat zich voordoet is de *vorm* die jij, het geheel, op dat moment aanneemt. Er kan geen onderscheid gemaakt worden tussen jou en de werkelijkheid als geheel — ze zijn identiek.

Binnen de meer eigentijdse varianten van de leer van de non-dualiteit is de nadruk steeds meer komen te liggen op het basisuitgangspunt in ieders bestaan: *ik ben* of *ik besta*. Aan dit uitgangspunt kan niet getwijfeld worden, want om er aan te kunnen twijfelen, moet je al bestaan.

Dit 'er zijn' kan *bewustzijn-op-zich* genoemd worden, of *leegte*. Het heeft geen eigenschappen of kenmerken. Het is pure potentie, zuivere mogelijkheid waarin alles kan verschijnen. Het is (nog) niet ingevuld. Het staat buiten de tijd en is dus niet onderhevig aan verandering. Dat wat je bent kent geen begin of eind. In werkelijkheid ben je nooit geboren en zul je nooit sterven. Je gaat nooit ergens heen: de dingen gaan door jou heen.

Bewustzijn is geen object, het is niet 'iets'. Het is datgene waar alles wat

een begin en een eind heeft uit voortkomt en weer in verdwijnt, zonder dat het er zelf in welke zin ook door verandert. In die zin is Bewustzijn te vergelijken met de ruimte, die niet verandert als je er iets inzet en het daarna weer weghaalt, en met de spiegel, die niet verandert als er iets in weerspiegeld wordt.

Bewustzijn is dus geen object, maar de ‘ruimte’ waarin alle objecten verschijnen. Het kan daarom niet waargenomen of gekend worden (want dan zou het alsnog een object zijn). Het is vergelijkbaar met het oog, dat alles kan zien behalve zichzelf, of met de vinger, die alles kan aanraken behalve zichzelf.

Omdat bewustzijn niet waargenomen kan worden, kijken we er overheen, terwijl het het centrale gegeven in ons bestaan is. Je kunt bewustzijn niet zien, je kunt het alleen maar *zijn* — jouw ‘er zijn’ is het ‘er zijn’ van alle dingen, de voorwaarde en grondslag voor alles wat zich voordoet.

Herkenning van de natuurlijke staat: bevrijding van angst en vervreemding

Non-dualiteit beschouwt bewustzijn als de enige realiteit, maar erkent wel de mogelijkheid van bewustzijn om vorm aan te nemen. Bewustzijn wordt ervaren als een opeenvolging van vluchtige, tijdelijke vormen. Tijdens de waaktoestand wordt het ervaren als alles wat je ziet, hoort, voelt, proeft, ruikt en denkt; tijdens de droom als alles wat zich in de droom voordoet. Tijdens de diepe slaap of bewusteloosheid neemt bewustzijn *geen* vorm aan. Vandaar dat je daar geen concrete herinnering aan hebt: je hebt dan immers niets waargenomen of meegemaakt.

Het herkennen dat bewustzijn de enige realiteit is, want het enige wat permanent is, is het herkennen van je ware natuur. Dit herkennen van wat je bent onthult je natuurlijke staat, je eigen ‘er zijn’ zonder enige verdere invulling, dat nooit afwezig is geweest. Het is in essentie een niet-weten, een onbegrensd openstaan voor alles. Naar deze openheid en welwillendheid wordt vaak, bijvoorbeeld binnen het christendom, verwezen door middel van het woord ‘liefde’.

Zolang de identificatie met de persoon blijft bestaan, zolang het zoeken en het grip willen houden op het bestaan doorgaat, blijft die liefde onbereikbaar. Die onbereikbaarheid wordt misverstaan als de onbereikbaarheid van de ander, en zorgt ervoor dat je bang bent en blijft om te leven en te sterven. Het voelt als een mangel die geen ontsnapping toelaat. Als persoon moet je iets van je leven maken, moet je slagen, en tegelijkertijd moet je de dood zo lang mogelijk zien te ontlopen. Als persoon wil je overleven, koste wat kost.

Pas als de persoon doorzien wordt, kan ook de angst voor de dood verdwijnen. Want wie is er dan nog om te sterven?

De verkramping tot persoon, tot eindig en kwetsbaar verschijnsel, creëert onvermijdelijk een gevoel van vervreemding. Angst en onbehagen zullen net zo lang als basisgevoel aanwezig blijven tot je ziet en ervaart dat je *het geheel* van verschijnselen bent, de ruimte waarin ze plaatsvinden. Die ruimte kan per definitie nooit ‘sterven’ of verloren gaan, want die was er al voor je jezelf als persoon begon te ervaren en zal ook blijven bestaan als je dat niet meer doet. En toch kun ‘je’ die angst ook waarnemen, niet als persoon, maar als het Geheel, als het leven waarin dat verschijnsel plaatsvindt. En als je haar waarneemt, weet je dat je haar niet bent.

Het loslaten van alle concepten, alle verhalen die aan verschijnselen en gebeurtenissen vastzitten, biedt een ongeken- de vrijheid en ontspanning. Het bestaan wordt dan ervaren zonder verleden, onbesmet, als altijd schoon en nieuw. Dat is, in essentie, wat bedoeld wordt met de eenheidservaring — een ervaring waar binnen de filosofie weinig aandacht aan is besteed, maar die in zijn conceptloosheid wel de kern van iedere ervaren werkelijkheid in zich draagt.

*“Binnen de filosofie is
weinig aandacht besteed
aan de eenheidservaring.”*

Filosoof op de Arbeidsmarkt

Door Anco Peeters en Bas Leijssenaar



Babs van den Bergh (1964) studeerde van 1983 tot en met 1990 wijsbegeerte aan de Universiteit Utrecht. Na verschillende functies op het gebied van onderzoek en advies te hebben bekleed, werkt ze nu als directeur Onderzoek en Wetenschapsbeleid bij het Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap (OCW). In die functie heeft zij onder andere direct onder voormalig minister Ronald Plasterk gewerkt. Ze stond aan de wieg van Filosofie Magazine en gaf vorig jaar een workshop bij de allereerste Bedrijvendag Filosofie in Nijmegen. Splijststof zocht haar op 28 mei op, om haar op de 15e verdieping van het ministerie van OCW in Den Haag nader te interviewen over haar loopbaan en haar interesse voor filosofie.

Kunt u een korte schets van uw loopbaan geven?

“Na de lagere school ging ik naar het Stedelijk Gymnasium in Leeuwarden. Eén van de eerste middelbare scholen die filosofie in het eindexamen had. Dat was een flinke stap, aangezien ik op school had gezeten in Brabant. Ik kon als bèta filosofie kiezen in de vierde klas in plaats van Grieks of Latijn, wat ik wel prima vond. We hadden een bevlogen docent en het was echt een interessant vak.”

Maar dan moet uw interesse voor filosofie al aan het eind van uw lagere schoolperiode duidelijk zijn geworden.

“Klopt. Op de uitslag van een school- en beroepskeuzetest uit die tijd stond: “Opvallend is haar wijsgerige manier van denken en formuleren.” Tijdens mijn afstuderen kreeg ik die van mijn moeder: die had ze bewaard. Maar in Leeuwarden bleek dat die manier van denken goed paste. Toen ik van school ging was de conjunctuur niet zo goed en wilde ik iets breedts gaan studeren waarmee ik alle kanten opkon. Groningen was te dichtbij en te bekend, iedereen uit Leeuwarden ging in Groningen studeren. Bovendien heerste er toen in Groningen de discussie of filosofie opgeheven zou worden, iets wat overigens nooit gebeurd is. Amsterdam was mij te groot dus werd het Utrecht. Uiteindelijk niet zo’n inhoudelijke keuze dus.

Utrecht was toen heel sterk in de historische benadering van de wijsbegeerte en in de logica. Maar de systematische filosofie was veel minder aanwezig, mensen als Hans Achterhuis zaten ergens anders. Achteraf had ik het wel leuk gevonden om zo’n type docent te hebben. We hadden natuurlijk wel goede docenten, maar geen docenten die aanzetten tot het ontwikkelen van een eigen filosofie. De geschiedenis van de filosofie is een uitstekende basis,

maar het leert je niet primair om zelf algemene theorieën te construeren. En ik ben bang dat ik zo een beetje in de analytische versukkeling ben geraakt. Ik ben erg goed geworden in het analyseren en afbreken van andermans verhalen, maar niet zozeer in het opbouwen van eigen thesen.

Ik ben ver gekomen in de logica. Maar om daar uiteindelijk mee door te gaan, moet je haast wel wiskundige zijn. Dat ging me iets te ver en ik kwam terecht in de ethiek. Tijdens mijn studie heb ik veel student-assistent-schappen gehad, in de faculteitsraad gezeten en was ik student-lid van het faculteitsbestuur. Voor het bezig zijn met die praktische zaken kreeg je toen nog studie-uitstel. Dat maakte waar-

schijnlijk ook dat ik vlak voor mijn afstuderen een telefoontje kreeg van Paul Schnabel, toen decaan van de Netherlands School of Public Health in oprichting, nu directeur van het

Sociaal en Cultureel Planbureau. Hij zocht iemand om hem te ondersteunen bij het opzetten van die post-doctorale opleiding publieke gezondheidszorg. Vanuit de ethiek, waarin ik bezig ben geweest met bio-ethiek en gezondheidsethiek, ben ik daarop ingegaan. Dit betekende anderhalf jaar als zijn assistent met hem meereizen om verschillende mensen te spreken en afspraken vast te leggen. Zo leerde ik de universitaire wereld nog beter kennen. Beleidszaken leren kennen, mensen leren kennen en zo het begin van een netwerk opzetten. Dat was heel leuk, maar uiteindelijk werkte ik alleen ondersteunend en was ik dus een slaafje. Paul Schnabel kan zelf heel goed schrijven, dus alles wat ik schreef werd overgeschreven. Het was heel goed en leerzaam als introductie in dat type werk. Maar ik wilde toch wat zelfstandiger werk gaan doen.

Vanuit de oude club, de ethiekgroep in Utrecht, kreeg ik toen weer een telefoontje: of ik manager wilde worden van een, vooral uit de derde geldstroom¹ gefinancierde, nieuwe groep: het Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht. Ondersteund vanuit de universiteit verzorgden we onderwijs voor (dier)geneeskunde, psychologie en farmacie. Daarnaast deden we opdrachtonderzoek voor derden, bijvoorbeeld voor het Ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport over euthanasie. Voor het Ministerie van Landbouw deden we onderzoek naar stier Herman en schaaap Dolly. Dat hebben we een aantal jaar gedaan en we zijn ook flink gegroeid: toen ik begon waren we met vijf personen en we eindigden met vijftwintig man. Dat ging heel goed en het was voor ons leuk om op zo'n jonge leeftijd samen zoiets op te bouwen.”

“Ik ben bang dat ik een beetje in de analytische versukkeling ben geraakt.”

¹ Waar de eerste geldstroom een vast bedrag is dat een universiteit eigenhandig verdeelt en de tweede geldstroom projectgeld is die onderzoekers zelf moeten binnenslepen van publieke organisaties, is de derde geldstroom de financiering door vooral private instellingen, als bedrijven en non-profitorganisaties.

Hoe was de samenstelling van dit Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht? Veel filosofen of juist een meer interdisciplinaire samenstelling?

“Het was meer interdisciplinair: we hadden juristen, veel filosofen, een theoloog, een diergeneeskundige, een verpleegwetenschapper en verschillende artsen. Een brede basis. Dat werd dan gesteund door de afdelingen ethiek van de theologie- en de wijsbegeertefaculteit. Die waren middels twee hoogleraren de wetenschappelijke steun. Dat hebben we met ontzettend veel plezier gedaan.”

Hoe is die overstap gegaan van ondersteunend werk, als assistent bij Paul Schnabel, tot leidinggevend werk, als manager van een groep?

“Nou, ook dat was vanwege mijn baantjes bij de Faculteit Wijsbegeerte. Die kenden mij en hebben mij toen opgebeld. Ik had toen nog niet veel werkervaring, maar het ging om een groep jonge mensen en zij wisten wat ze aan mij hadden. Het was bovendien een duo-baan: samen met een jurist/theoloog, en die was ook als pas-afgestudeerde aangenomen. Die kon de contracten opstellen en juridisch advies geven. En ik wist wat meer van het reilen en zeilen van de faculteit, haar financiën bijvoorbeeld, omdat ik in haar bestuur had gezeten. Maar verder was het natuurlijk ook vooral uitproberen.

Het werk was zowel inhoudelijk als aansturend, maar vooral aansturend. Er kwamen wel promovendi langs die inhoudelijke zaken inbrachten, waarover wij dan nadachten of en hoe we dat konden ‘vermarkten’, om die term maar te gebruiken. Voor een kwart was het werk inhoudelijk en voor de rest aansturend. De inhoudelijke kant zat vooral in het nadenken over wie we konden helpen, dat had te maken met de geldstromen. Welke partijen zijn geïnteresseerd in wat we kunnen doen? Hoe organiseren we het vervolgens zo dat we doen wat zij willen en toch onze onafhankelijkheid kunnen bewaren? We hebben bijvoorbeeld eens problemen gehad met een patiëntenvereniging: die wilden dat wij gewoon opschreven wat zij vonden. Dat ging natuurlijk niet.”

Hoe bewaar je dan je onafhankelijkheid als je in je financiering zo afhankelijk bent van het leveren van diensten?

“Door van tevoren hele goede afspraken onderling te maken. In het voorbeeld wat ik net noemde, moesten we uiteindelijk een medewerker ontslaan bij gebrek aan inkomsten: als de opdrachtgever geen objectieve weergave van ons onderzoek wil opschrijven, maar het naar eigen hand gaat zetten, dan moet hij dat zelf maar doen. Die opdracht hebben we dus teruggegeven. Dit is natuurlijk vervelend.

Maar goed, ik dacht na een aantal jaar dat de wereldproblemen een stuk groter waren dan stier Herman. Toen ben ik via voor het college van bestuur van de universiteit gaan werken op onderzoeksbeleid, ook hier omdat ze me al kenden. Ik dacht toen: “Nu kom ik nooit meer weg van de Uithof (de campus in Utrecht, red.), want ik werk er nu al tien jaar.” Vervolgens ben ik naar een organisatie- en adviesbureau gegaan: Boer & Croon. Daar heb ik drie jaar gezeten en veel plezier gehad, maar ik dacht op een gegeven moment: dit is niet mijn wereld. Mensen werken daar over het algemeen heel hard en zijn heel slim, maar het werk is weinig reflectief. Dat was in 2001. In die tijd vond men dat de overheid minder aan externe adviesbureaus moest besteden, dus de markt zag er niet zo goed uit. Daarom wilde ik de publieke sector in en solliciteerde bij de Adviesraad voor Wetenschap- en Technologiebeleid. Daar heb ik vijf jaar als adviseur gewerkt. Wij adviseerden de regering op wetenschaps- en innovatiebeleid. Voor zowel OCW als Economische Zaken. Voor die raad heb ik een aantal adviezen voorbereid, dat was veel studieuzer, eigenlijk ongeveer wat we voor het Centrum voor Bio-ethiek deden: het schrijven van stukken en het houden van interviews. De laatste twee jaar was ik daar secretaris-directeur. In die functie kwam ik veel hier op het ministerie: wij adviseerden OCW en administratief valt die raad ook onder dit departement. Dus nu adviseren ze mij!” (*gelach*)

Een mooie sprong! Hoe kwam u uiteindelijk hier terecht?

“Tot mijn verbijstering werd ik op een dag gebeld door de toenmalige directeur Onderzoeks- en Wetenschapsbeleid die zei dat ze een nieuwe directeur zochten: “Wil jij dat niet doen?” Waar kwam dat vandaan? Welnu, de secretaris-generaal van het ministerie kende ik via mijn werk in de Adviesraad. En de minister, Ronald Plasterk, kende ik omdat ik adjunct-secretaris was geweest van de commissie “Biotechnologie bij Dieren”, ik deed naast mijn baan als manager dat werk in opdracht. Hij was lid van die commissie. Toen hadden we al een zeer intensieve samenwerking gehad, omdat hij, als het meest actieve lid, mij drie keer per week opbelde over bijvoorbeeld de notulen en de adviezen. Bovendien was hij iemand aan wie ik ook zelf dingen kon vragen over genetica. Dus wij kenden elkaar goed. Daarna, toen ik eerst voor het college van bestuur ging werken en vervolgens voor Boer & Croon, hebben we heel sporadisch contact gehouden. Op het moment dat hij een nieuwe directeur zocht en iemand mijn naam liet vallen was hij blijkbaar voor.

Het is nu bijna twee jaar geleden dat ze dat telefoontje pleegden. Ook voor deze baan heb ik dus niet gesolliciteerd. In dit geval zou ik weer zeggen dat het een kwestie is van goed je netwerk onderhouden én laten zien dat je goed werk levert. Het was een aanbod dat ik niet kon weigeren. Binnen de overheid was het een post waarvan ik dacht dat ik er ook echt voor gekwali-

ficeerd was: voor elk ander directeurschap dat ze me hadden aangeboden zou ik gedacht hebben dat ze daar mij niet voor moesten hebben. Maar hiervoor dus wel, mijn werk bij de Adviesraad, mijn ervaring op het gebied van wetenschapsbeleid en het feit dat ik de universitaire wereld goed kende, zorgden daarvoor.”

Nu bent u hier terecht gekomen. Wat houdt uw huidige werk in?

“Het grote verschil met mijn vorige banen is dat we hier in dienst staan van een bewindspersoon: de minister. Die staat volledig in de schijnwerpers en wil dus bijvoorbeeld scoren, iets wat ik pas de afgelopen twee jaar heb geleerd. Daar heb je van tevoren wel vage noties van, maar hoe dat precies werkt in het departement dat wist ik niet. Dat is nauwelijks te vergelijken met de universitaire politiek waar ik ook mee te maken heb, dus met NWO, de KNAW en de VSNU.² Het verschil zit vooral in het feit dat iedere minister, in mijn geval Plasterk, linten moet en wil knippen. Die wil iets neerzetten en in de krant komen: die wil na vier jaar laten zien, dát heb ik bereikt. En de Tweede Kamer moet overtuigd zijn dat dit ook goede dingen zijn. Daar zijn wij als departement volledig dienstbaar aan. Elke minister brengt bovendien zijn eigen achtergrond mee, de volgende zal dat ook hebben. We moeten gaan bekijken wat precies de koers zal zijn. Maar de hiërarchie is heel duidelijk: als hij iets vraagt dan wijken andere zaken daarvoor. Die structuur was behoorlijk nieuw voor mij. In de universitaire wereld zijn er ook ontzagwekkende mensen, maar uiteindelijk win je het daar op argumenten en niet op je positie.”

Maakt u wel eens een spanning mee tussen datgene wat u moet uitvoeren en uw filosofische geweten?

“In principe kan dat inderdaad voorkomen. Ik heb het geluk dat mijn beleidsterrein niet een heel politiek gekleurd onderwerp is: iedereen vindt kennis belangrijk. Wetenschap is in principe neutraal. Ronald komt zelf uit het veld dus hij is iemand die dat onderschrijft. Dat je vanuit de overheid ingrijpt op een experiment bijvoorbeeld, of tegen een universiteit zegt dat ze iets niet mogen onderzoeken, dat is ondenkbaar, ook juridisch. De dierproeven staan misschien ter discussie vanwege de Partij voor de Dieren, maar verder niet. Het toewijzen van geldstromen is heel moeilijk, maar niet iets waarmee je snel met je geweten in strijd komt.

Natuurlijk moet je omgaan met de autonomie van de universiteiten en de druk van verschillende pressiegroepen maar dat valt wel mee. In de hui-

² Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek, de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen en de Vereniging van (Samenwerkende) Nederlandse Universiteiten.

dige partijprogramma's van de politieke partijen wordt veel gesproken over onderwijs, maar weinig over wetenschapsbeleid. Daarmee omgaan zal nog zeker een uitdaging vormen.

Terug naar mijn werk. Bij het adviseren van de minister heeft de politiek het primaat. Na de verkiezingen als er misschien een andere minister zit, moeten we dan ook verdergaan met de visie van *die* bewindspersoon. We zijn nu nog veel aan het voorbereiden voor na 9 juni, zoals het beschrijven van lopende zaken op zo'n manier dat de status duidelijk is en dat er met een nieuwe minister richting aan gegeven kan worden. Een voorbeeld is een rapport wat we nu in de la hebben liggen over *Open Access*. Op het moment worden veel artikelen in wetenschappelijke tijdschriften gepubliceerd die lang niet voor iedereen toegankelijk zijn, bijvoorbeeld omdat de abonnementen duur zijn. We willen ernaar streven dat de Nederlandse universiteiten hun werk zoveel mogelijk publiceren zodat het voor het publiek, wereldwijd, toegankelijk is. Het idee erachter is dat het geld van de publieke sector gebruikt wordt om onderzoek te doen en dat de resultaten daarvan dan ook voor het publiek toegankelijk moeten zijn."

Hoe komt de wijsbegeerte terug in uw huidige werk?

"Neem bijvoorbeeld het rapport waar ik het net over had. Misschien komt er straks een minister die dit juist niet wil. Dan moet je een zekere afstand kunnen nemen tot het werk dat je gedaan hebt. Ik denk dat we in dit geval slechts een keuze hebben tussen voorop lopen in de wereld of achter andere landen aanlopen als zij het invoeren. Maar je volgt de minister in zijn keuze. Het nemen van die afstand zou ik een vaardigheid uit mijn filosofiestudie noemen. Daartegenover staat natuurlijk mijn engagement om hiermee bezig te zijn.

Verder is het natuurlijk de analytische scherpte: de minister op pad sturen met goede argumenten zodat hij zich kan weren in de Tweede Kamer. De kunst is om dit op drie blaadjes A4 op te kunnen schrijven, waar sommige ambtenaren de neiging hebben het op te kloppen. Vooral deze wijsgerige manier van schrijven, gestructureerd, bondig en argumentatief sterk, is iets waar ik in mijn huidige baan veel aan heb."

Hoe ziet een dag in het leven van Babs van den Bergh eruit?

"Ik heb per dag acht tot tien afspraken, vaak samen met een collega die tijdens zo'n bijeenkomst punten opschrijft en die later uitwerkt. Zo weet ik wat de gemaakte afspraken zijn en wat er gedaan moet worden. Per dag krijg ik dan ook zo'n vijf centimeter aan papier om door te werken: notulen, tijdschriften die interessant zijn voor mijn werk, rapporten en ga zo maar door. Daarnaast doe ik veel gevarieerde dingen, van het in de gaten houden

van de departementsbegroting tot het oplossen van ruzies op het secretariaat. De hiërarchie waar ik het net over had werkt namelijk ook naar beneden toe. Daarom is het fijn dat we ook regelmatig overleg hebben met de 25 directeuren van ons ministerie: we kunnen elkaar goed ondersteunen en het is makkelijker om met persoonlijke frustraties bij een collega aan te kloppen die ongeveer hetzelfde meemaakt als jij. Verder ga ik ongeveer één keer in de zes weken met de minister mee naar de Tweede Kamer. Dan neem ik dit mee (*ze laat een tot de nok gevulde en forse dossiermap zien*) en word ik geacht de minister op alles wat hierin staat te kunnen adviseren. Ik heb dan ook weleens meegemaakt dat ik het antwoord niet zeker wist, het toch gaf en de minister het naar de Kamer moest verkopen. Achteraf bleek ik, tot mijn grote opluchting, gelijk te hebben.”

Heeft u tot slot nog advies voor de filosofiestudent die een functie als ambtenaar ambieert?

“Voor mijn specifieke functie was het handig geweest als ik gepromoveerd was. Zelf had ik daar niet perse interesse in, maar het zou de omgang met bijvoorbeeld externe partijen toch een stuk gemakkelijker maken. Je wordt minder snel serieus genomen als je als niet-gepromoveerde over onderzoeksbeleid meepraat. Bij mijn aanstelling hier was men er eigenlijk vanuit gegaan dat ik al gepromoveerd was. Gelukkig wilde men mij nog steeds hebben! Op het moment zou ik niet willen promoveren, hoewel ik mensen ken die tijdens hun VUT aan een promotie begonnen. Misschien dat ik dat nog eens ga doen.

Zorg er verder voor dat je je sociale vaardigheden op orde hebt: in mijn geval was het natuurlijk heel expliciet zo dat ik veel gevraagd ben voor functies, maar je hebt er altijd iets aan als je een goed onderhouden netwerk hebt en mensen jou op waarde kunnen schatten. Wat er uiteindelijk uit voortkomt heb je natuurlijk moeilijk zelf in de hand, maar het is wel een belangrijke factor. Daarop aansluitend: ik denk dat ik vooral gevraagd ben omdat ik *goed* en *helder* kan schrijven, precies die zaken die een gedegen filosofieopleiding je bijbrengt. Je hebt misschien gezien dat er nu nauwelijks beroep op die vaardigheid wordt gedaan, wat ik soms wel eens jammer vind. Filosofen kunnen als geen ander argumentatief schrijven. Durf dat ook als kracht naar buiten te brengen!”

*“Filosofen kunnen
als geen ander
argumentatief
schrijven. Durf dat
ook als kracht naar
buiten te brengen!”*



Sun, sea, and aesthetics

Nationale Carrière­dag Filosofie 2010

Ward Derks

Een jaar geleden organiseerde de Faculteit der Filosofie haar allereerste Bedrijvendag. Dit werd terecht een historisch moment genoemd voor onze faculteit. Voor het eerst stonden de Nijmeegse filosofiestudenten oog in oog met hun onbetwistbare kwaliteiten op de arbeidsmarkt. Een jaar later werd succesvol en met trots aan deze dag beantwoord met wederom een inspire­rende dag, ditmaal voor filosofiestudenten uit het hele land. In samenwerking met Jeroen Linssen (onderwijs­directeur van de Faculteit der Filosofie), F.C. Sophia en de Stichting Studieverenigingen Filosofie (SSF), hebben Arne Gorter en Iris van Heesch deze eerste Nationale Carrière­dag Filosofie georgani­seerd. Op deze dag waren filosofiestudenten aanwezig uit Amsterdam, Rot­terdam, Utrecht, Leiden, Groningen, Nijmegen en München. De organisatie heeft daarmee zijn pretentie waargemaakt om filosofiestudenten te trekken uit het hele land; één student is zelfs speciaal uit het buitenland naar deze dag gekomen.

De Nationale Carrière­dag stond in het teken van ‘de filosoof als car­rière­rijger’, twee woorden die in eerste instantie niet meteen met elkaar in verband worden gebracht. Is een filosoof wel geïnteresseerd in een ‘carrière’? Zijn filosofen überhaupt in staat zich uniek te onderscheiden van anderen op de arbeidsmarkt? Zo ja, waaraan herkent hij dat en hoe pakt hij dit aan? De filosoof lijkt voor een moeilijke opgave te staan wanneer hij afgestudeerd is, maar klopt dit met de werkelijkheid? Zijn de kwaliteiten van de filosoof onbekend op de arbeidsmarkt? Bij de afgestudeerde filosofen en academici die tijdens de Nationale Carrière­dag een workshop verzorgden zagen wij in levenden lijve dat het tegendeel bewezen werd.

Na een hartelijk ontvangst in het College­zaal­com­plex gaf Bas Kortmann, rector magnificus van de RU Nijmegen, een welkom­st­woord voor de deel­nemers. Ook hij sprak over ‘carrière’ en ‘filosofie’ als twee afzonderlijke woorden die niet vanzelfsprekend gecombineerd worden. “Een vooroordeel staat die verbinding in de weg.” Men twijfelt blijkbaar over de beroepsmogelijk­heden van de afgestudeerde filosoof. “Waartoe ben je immers in staat als je filosofie hebt gestudeerd? Ondanks het vooroordeel krijgen we van alumni toch een positief antwoord op deze vraag.” Kortmann verwees vervolgens naar de kwaliteiten van de filosoof zoals het leggen van verbanden, het onderscheiden van hoofd- en bijzaak, het logisch redeneren en het kritisch na­denken. Allemaal kwaliteiten of vaardigheden die de afgestudeerde filosoof

in staat stellen om zich te onderscheiden op de arbeidsmarkt. “Werkgevers vinden afgestudeerde studenten interessant. Niet omdat het betweters zijn, maar omdat ze kwaliteiten hebben. De afgestudeerde filosoof is ook zo’n student met kwaliteiten.” Volgens Kortmann vinden we overal filosofen. Velen gaan het onderwijs in of doen onderzoek, maar we zien ze ook in bedrijven of in eigen filosofische praktijken. Als we kijken naar waartoe de filosoof in staat is, dan zien we dat de filosoof ‘waarden’ kan toevoegen aan organisaties door middel van ‘overtuigende argumenten’. Maar hoe maak je dat aan een bedrijf duidelijk? Op deze vraag gaf Kortmann geen antwoord. Hij hoopte dat de deelnemers dit zelf zouden achterhalen bij de workshops en de gastsprekers.

Filosofie en Leiderschap

Na het uitdagende welkomstwoord van Bas Kortmann gaf Eric Bolle, filosoof en manager, een kleine lezing over de afgestudeerde filosoof. Als manager heeft hij talloze mensen aangenomen en is hij vaardig op het gebied van het solliciteren. Zijn visie op de toetredende filosoof op de arbeidsmarkt kon de deelnemers van de Nationale Carrièredag een verruimend beeld geven van de situatie in het heden.

Bolle begon met het idee van de filosofie in het algemeen als een vak met de meeste tradities. Tradities die ver terug gaan in de geschiedenis van het denken. De filosofie kan men ook wel zien als de oudste wetenschap, maar ondanks dit gegeven is zij niet het oudste beroep. Is het wel een beroep? Een gedurfde, maar terechte vraag. Als we namelijk terugkijken op de geschiedenis, dan lijkt de filosofie veeleer een vrijetijdsbesteding dan een beroep. De filosoof wijdt zijn leven volledig aan de studie of aan die overheersende begeerte naar wijsheid. Wat dat betreft kan iedereen zich volgens Bolle misschien wel ‘filosoof’ noemen, maar dat doet er niet toe. Wat er toe doet is dat de afgestudeerde filosoof, als het op een beroep aankomt, overal met zijn kwaliteiten terecht kan, ondanks het feit dat hij/zij niet tot een beroep is opgeleid. Naast de meest vanzelfsprekende opties, zoals onderwijs of onderzoek, vinden wij overal filosofen terug.

Volgens Bolle zijn filosofen in staat geregeerd te worden en zelf te regeren. Filosofie gaat namelijk ook over leiderschap. Deze samenhang vinden we al terug bij Empedocles en is in het perspectief van Bolle vanzelfsprekend. In zijn boek *Filosofie & Leiderschap* geeft Bolle een weergave van hoe filosofie en poëzie kunnen helpen bij het tot stand brengen van een beter beleid en beter leiderschap. ‘De filosoof als leider’: wellicht klonk dat voor sommige, ambitieuze filosofiestudenten als muziek in de oren.

Tegen het einde van de lezing kon Bolle het toch niet laten ons even wat tips mee te geven voor de arbeidsmarkt. Zo zei Bolle met humor dat hij, ondanks de werkeloosheid die hem af en toe ten deel valt, zich geen zorgen maakt om zijn pensioengeld (dat hij naar eigen zeggen niet echt heeft opgebouwd). “Het is allemaal lang niet zo erg. Er valt best mee te leven.” Niet de meest aanmoedigende tip voor filosofiestudenten, maar wel eerlijk. Verder kan snel promoveren na je studie van belang zijn voor degenen die daar naar streven. Weet goed wie je bent, wat je kwaliteiten zijn en hoe je die het beste kunt presenteren. Als je dan solliciteert, houd dan in je achterhoofd dat een filosoof niet meer en niet minder kansen heeft om een baan te krijgen.

Gewoon aan de slag

Dirk Steen is Director of Global Planning bij Amnesty International. Zijn lezing bleek goed aan te sluiten op de lezing van Bolle. Steen begon met de stelling dat Eric heroïsch en romantisch is ten opzichte van de afgestudeerde filosoof, waar hij heel anders tegen aan bleek te kijken: “Ikzelf ben meer een lafaard.” Steen wilde veeleer de zaak relativiseren en de filosofiestudenten een realistisch beeld geven van hun mogelijkheden.

Volgens Steen is goede raad bij het afstuderen erg duur. Men komt niet altijd op het juiste pad terecht. Neem daarom advies aan en “proef ervan, maar slik het niet meteen door. Je kunt het altijd nog uitspugen.” Moet je namelijk op je Curriculum Vitae drie studies hebben staan of net als Steen “toch maar die cursus beeldhouwen die je zo interessant vond”? Uiteindelijk gaat het om je persoonlijke ontwikkeling. Ben je als afgestudeerd filosoof nu wel of niet bijzonder? Volgens Steen niet. “Al die kwaliteiten. Ik zie ze wel bij mezelf, maar lang niet bij alle andere filosofen,” aldus Steen met een knipoog. Volgens hem is vooral één ding zeker. Met drie studies of een cursus beeldhouwen ben je als afgestudeerd filosoof niet bijzonder, maar eerst en vooral een academicus met eigen ervaringen. Je moet gewoon aan de slag gaan; niet aarzelen, maar gewoon werken. Dan pas kom je er echt achter wat je kwaliteiten zijn en wat je leuk vindt. Je kunt wel sterk gaan analyseren wat je mogelijkheden zijn, maar wees vooral niet bang om die eerste stap daarna te zetten.

Ter afsluiting spreekt Steen over het merk (*the brand*) ‘filosoof’. Tegenwoordig begint de filosofie steeds populairder te worden en krijgt zij steeds meer erkenning op de arbeidsmarkt. De filosoof die zich steeds meer gaat identificeren met het merk. De filosoof als publiekstrekker. “Wees niet bang om dit merk te gebruiken. Je identiteit wordt namelijk gekenmerkt door creativiteit. Maak daar gebruik van!” Ongetwijfeld aanmoedigende woorden voor de filosofiestudent.

Eric Bolle reageerde kort na de lezing nog even op Steens laatste punt. Volgens Bolle moet je als afgestudeerde filosoof zelf bepalen of je de arbeidsmarkt opgaat als ‘filosoof’ (*the brand*) of als ‘academicus’. Waar Bolle heroïsch is met zijn filosofie en leiderschap lijkt Steen een lafaard die de filosoof niet extra bijzonder vindt. Beiden lijken het er over eens te zijn dat de filosoof, als academicus, wel degelijk iets te bieden heeft op de arbeidsmarkt. De gastsprekers waren er zeker in geslaagd om de deelnemers uiterst nieuwsgierig te maken naar de workshops.

Na afloop van de workshop verzamelde iedereen zich weer in het Collegezalencomplex voor een gezamenlijke afsluiting van de Nationale Carrièredag. De deelnemers deelden onderling hun positieve en negatieve ervaringen en er heerste mijns inziens een enthousiaste sfeer. Misschien had iedereen gewoon zin in de onmisbare borrel aan het einde van dag, maar een dergelijke conclusie lijkt mij toch te weinig recht doen aan de dag. De sfeer was uiteraard te danken aan de zeer interessante workshops en de uitstekende organisatie van de hele dag. Ter afsluiting werd er nog even gezamenlijk gereflecteerd op het thema van de dag, ‘de filosoof als carrièretijger’. Men concludeerde dat de ‘filosoof’ wel ambitieus kan zijn, maar dat hij niet op geld gericht is. De ‘filosoof’ als *brand* heeft te maken met de zelfpresentatie, het zelfbewustzijn en de zelfontplooiing van de afgestudeerde filosoof. Bevestig je daarmee de vooroordelen over de filosoof? De één vindt van wel en de ander van niet. Voor Jeroen Linssen was het na afloop wel duidelijk: “studeren blijft ook belangrijk”.

Hieronder volgen verslagen van een aantal workshops die werden gegeven tijdens de dag.

Workshop van Paul van Beers: De filosoof als adviseur



Anne Jaspers

Tijdens de workshop *De filosoof als adviseur* stonden de ervaringen van Paul van Beers centraal, maar was er vooral ook volop de mogelijkheid tot het stellen van vragen.

Paul van Beers studeerde bedrijfskunde en filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Tijdens zijn studie focuste hij zich op het gebied van de Openbare Orde en Veiligheid (OOV), door onder andere een onderzoek

bij de politie. In 2002 is hij afgestudeerd en gaan werken als onderzoeker bij het Centrum voor Ethiek. Hij is niet verder gegaan als onderzoeker, omdat hij de interactie met de samenleving miste.

Nadien is hij veel gaan solliciteren, maar vond lange tijd niks geschikts. Als overbrugging is Van Beers nog een tijd taxichauffeur geweest. Tot hij bestuurlijk adviseur op het gebied van OOV bij het kabinet van de commissaris van de koningin van de provincie Zuid-Holland werd. Interessant aan deze functie waren de maatschappelijke relevantie en de doelgerichtheid. Maar deze functie nodigde niet uit om een betere filosoof te worden. Wat hij wel kon vanuit de filosofie was een tegengeluid laten horen, maar dit was vaak een ondankbare rol. Omdat hij graag een meer zichtbaar advies wilde geven is hij weggegaan bij de provincie.

Hij heeft toen zijn CV op een carrièresite gezet en geluk gehad dat hij hierop een leuke reactie van het adviesbureau Twynstra Gudde ontving. Hier is Van Beers organisatieadviseur op het gebied van OOV geworden. Een concreet voorbeeld van zijn bezigheden is de opdracht om een nieuw programma van de politie over financieel-economische criminaliteit te beoordelen. Als adviseur bekijk je het plan kritisch en geef je advies. Bijvoorbeeld: dat er een duidelijke langetermijnvisie ontbreekt of dat de doelen niet duidelijk genoeg geformuleerd zijn. En van zulke opdrachten heb je er zo'n zeven of acht tegelijkertijd.

Van Beers merkte al gauw dat er in de commerciële sector een grotere stimulans is om je eigen kwaliteiten te ontwikkelen, je bent meer een eigen ondernemer. Wat hij in deze functie met name in kon brengen was zijn *common sense*. Verder de kennis die hij op had gedaan bij bedrijfskunde en de vaardigheden die hij op had gedaan bij filosofie. Zelf zou hij zichzelf niet karakteriseren als filosoof. Maar toen hij zijn collega's vroeg of ze aan hem merkten dat hij filosofie had gestudeerd kreeg hij een heel duidelijk 'ja' te horen.

Als afsluiting gaf Van Beers aan de deelnemers ook een aantal tips mee. Waaronder de tip dat je niet alles hoeft te willen doen en dat het daarom belangrijk is om bewuste keuzes te maken. Zo blijft voor hem de maatschappelijke relevantie voorop staan. En ook de tip dat het belangrijk is om ondernemend te zijn in wat je wilt bereiken. Bijvoorbeeld door middel van een tweede studie, vrijwilligerswerk of de focus binnen je studie. Door betrokken te zijn bij wat je doet, komen de kansen vanzelf wel. Maar het is wel belangrijk om deze dan ook te grijpen.

Workshop van Frank Verdonk: Whodunnit — Filosofie en de opsporing

Christian Lask

Een van de centrale vragen van de Nationale Carrièredag was die naar de vaardigheden van een afgestudeerde filosoof. Waarin zijn we goed? Behalve natuurlijk in het lezen van verschrikkelijk moeilijke teksten die ons heel af en toe ook nog eens het gevoel geven dat de schrijver het contact met de wereld al een tijd lang kwijt was.

Frank Verdonk gaf er een simpel en onverwacht antwoord op: afgestudeerde filosofen kunnen nuttig werk verrichten bij de politie. Hij zelf studeerde in 2002 af aan de Radboud Universiteit Nijmegen en vervulde sindsdien een aantal verschillende functies vóór hij in 2007 aan een Master of Criminal Investigation begon. Het onderwerp van zijn afstudeerscriptie was de toepassing van falsificatie in opsporingsonderzoek naar kapitale delicten, dit zijn onder andere moord en doodslag, ontvoering en gijzeling en zedenmisdrijven. Hier ziet de geschoolde filosoof meteen de link tussen filosofie en de politie — een onverwachte link weliswaar, maar geen onaannemelijke.

De workshop was bedoeld om ons zelf te laten ondervinden waarom filosofen geschikt zijn voor de opsporing. Frank Verdonk liet ons aan de slag gaan met een misdaad die onderzocht moest worden: een man lag naast zijn kleine vrachtwagen op de snelweg en reageerde niet meer. De politie trof hem dood aan. Snel was duidelijk dat hij was neergeschoten. Het ging om een groenteman die op weg was om groenten voor de volgende ochtend te kopen. Dit deed hij regelmatig en hij had altijd een groot bedrag aan contant geld bij zich. Was hij dus overvallen? Eerste reactie: het is aannemelijk dat de dader(s) hem kende(n). Maar waarom op de snelweg? Waarom niet in een rustigere straat? Dat is toch helemaal niet slim?! Je moet er niet van uitgaan dat de daders even rationeel handelen als jij het, achteraf bekeken, zou hebben gedaan, zei Verdonk. Touché. Na een groot aantal vragen en brokjes informatie was de zaak bijna opgelost. De groenteman was inderdaad overvallen.

Maar wat had de filosoof nou als filosoof bij kunnen dragen aan dit onderzoek? Volgens Verdonk zijn filosofen er in getraind om tunnelvisie tegen te gaan. Dat dit van groot belang is in een onderzoek, laat onder andere de Schiedammer Parkmoord in 2000 zien. Hier werd eerst een onschuldige veroordeeld voordat middels DNA-onderzoek kon worden aangetoond wie de echte dader was. De Commissie Posthumus onderzocht hoe deze fout kon worden gemaakt. Eén van de punten die uit het rapport van de commissie bleek, aldus Verdonk, was dat er sprake was van tunnelvisie. Zo werden

bijvoorbeeld deskundigen gekozen die het met de vermoedens van de politiegagenten eens waren. Verdonk denkt dat hier met name filosofiestudenten goed werk zouden kunnen verrichten. Dat echter niet iedereen dit zo ziet, liet Verdonk natuurlijk ook weten. Veel mensen zitten niet te wachten op mensen die kritische vragen stellen. Maar dat wisten we ook wel.

Kortom: het was een leuke en zeer vermakelijke workshop. Alleen: wij Sherlock Hegels hadden graag meer dan een uur de tijd gehad om de zaak op te lossen.



Workshop van Jan Willem Wennekes: Verkoop jezelf zonder je ziel te verkopen

Yentl Demirel

Jan Willem Wennekes studeerde kunstmatige intelligentie en filosofie in Groningen. Momenteel werkt hij als creatief ondernemer onder de naam Zep-tonn. Doel van de workshop: leren hoe je je eigen spoor uit kan zetten, met Jan Willem Wennekes als sprekend voorbeeld.

Tijdens de workshop ontstaat langzaam maar zeker een beeld van de carrièreontwikkeling van Jan Willem. Na zijn afstuderen werkte hij een jaar als consultant, daar mocht hij de trucjes die hij beheerste (programmeren, websites bouwen) toepassen. Al snel werd duidelijk dat dit werk niet genoeg voldoening gaf. Volgens Jan Willem is het op dat moment zo klaar als een klontje: zolang je je niet als een vis in het water voelt, zit je op de verkeerde plek. Na deze vervelende ervaring ging Jan Willem aan de slag als zelfstandig ondernemer. De belangrijkste stelregel hierbij was: blijf bij jezelf en richt je op dingen waar je goed in bent.

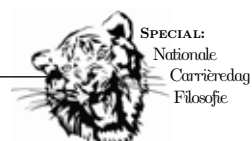
Nu blijft de vraag hoe dit een gemiddelde filosofiestudent zal helpen. Want niet iedereen blinkt uit in het maken van kunstzinnige designs. Daarnaast is het lastig te bepalen welke richting op te gaan. Niet iedereen weet zo duidelijk wat hij wil. Jan Willem biedt handvaten: begin met kijken naar wat je goed kan. Het is niet vreemd hier eens een gesprek over te voeren met goede vrienden of ouders. Kijk ook eens naar wat er in je vrije tijd gebeurt, naar je hobby's. Maak je blik zo breed mogelijk en zoom alleen in op datgene waar je goed in bent, niet op datgene wat je moet verbeteren. Dat neem je als beginpunt. Volg je deze basisprincipes, dan komt de rest vanzelf.

Natuurlijk kan er dan nog van alles misgaan, variërend van praktische bezwaren tot naïef zelfinzicht. Maar daar moeten we ons volgens Jan Willem niet al te veel zorgen over maken. Hij legt uit dat veel mensen zo onzeker

zijn dat ze geen grote uitdagingen aangaan, terwijl het ze gemakkelijk zou lukken. Want wie uitgaat van het onmogelijke, heeft weinig concurrentie.

Aan het einde van de workshop legt Jan Willem de titel van zijn workshop uit. Werken doe je namelijk met ZIEL: met Zelfvertrouwen (neem initiatief, durf te kiezen), met Identiteit (zoek uit waar jij goed in bent), met Echtheid (blijf altijd jezelf) en met Liefde (passie). Zo vermijd je het gevoel van plicht: werk altijd voor jezelf en nooit voor een ander. Vind een balans tussen de 3 p's: plezier maken, poen verdienen en prestige.

Vanwege tijdsdruk is er helaas geen tijd meer voor het interactieve deel van de workshop, maar het wordt ons van harte aangeraden eens uit te gaan zoeken waar we nou eigenlijk precies in uitblinken. Met deze tip sluit Jan Willem de workshop af en zijn we allemaal een stukje zelfvertrouwen rijker.



Workshop van Loes de Jong: Socratisch gesprek en de filosofische praktijk

Jonne Hoek

Toen Loes de Jong meer dan tien jaar gelden afstudeerde op de praktijk van het socratisch gesprek merkte één van haar examinatoren cynisch op: 'Zo, dus u gelooft serieus dat de filosofie in tegeltjeswijsheden verwoord kan worden.' Inmiddels is deze naïeve afkeer van de filosofische praktijk overal verdwenen. De Jong heeft haar eigen filosofische praktijk en helpt talloze bedrijven en instellingen om via het socratisch gesprek de filosofische vragen boven tafel te krijgen. De workshop die ze vandaag geeft bestaat uit twee delen: eerst zullen we zelf een kleine oefening maken in het *zoeken* naar vragen, daarna is er gelegenheid voor het *stellen* van vragen.

De oefening lijkt op het eerste gezicht simpel: neem een alledaags voorval en probeer de filosofische vraag die erachter schuil gaat te ontwaren. Dit kan in principe over alles gaan: de afwas, een luid telefoongesprek in de treincoupé of een aanvaring op je werk. Je zou denken dat een beetje filosoof hier zijn hand niet voor omdraait, maar in de praktijk blijkt dit toch tegen te vallen. De vragen die na een kwartier boven tafel zijn gekomen hebben nog niet het stadium bereikt dat ze voor filosofische reflectie geschikt maakt. Idealiter zijn de vragen volgens De Jong doorgeabstraheerd, losgeweekt van de directe casus zonder de praktische relevantie te verliezen en formuleerbaar in vijf woorden. Ga er maar aan staan.

De bedrijven waarmee De Jong werkt nemen meestal in teams deel aan de workshops. Vaak komen er dan vragen over verantwoordelijkheid en lo-

yaliteit centraal te staan. Sommige mensen verwachten ook concrete oplossingen aangereikt te krijgen. Die komen dan van een koude kermis thuis. Is er eenmaal een vraag geformuleerd dan gaat het er niet om deze te beantwoorden. De vraag moet juist aanleiding geven tot een nadere beschouwing van de concepten die eruit naar voren treden; wat bedoelen we hier eigenlijk mee en vooral: hoe willen we erover nadenken?

Maar wat is nu het verschil tussen een praktisch filosoof en een praktisch psycholoog? Beide stellen immers vragen en proberen de onderste steen boven te halen. “Uiteindelijk kijkt de psycholoog naar gedrag en de oorzaken daarvan. De filosoof kijkt naar de handelingen en overtuigingen die hieraan ten grondslag liggen. Wat dat betreft lijkt de socratische praktijk enigszins op het zogenaamde ‘neurolinguïstisch programmeren’ met het belangrijke verschil dat de filosofen niet op gedragsverandering uit zijn.”

De Jong is ook werkzaam geweest binnen de politiek. De vraag in hoeverre ook de politiek gebaat zou zijn bij een socratische methode is bij haar daarom aan het juiste adres. “In de politiek kan men niet zo gemakkelijk de socratische methode toepassen, hier *gaat* het namelijk om de verschillen, het debat, de strijd. Je kunt politici hoogstens leren hoe ze beter met elkaar het debat aan kunnen gaan.”

Hoe wordt je bekwaam in praktijkgerichte socratische gesprekken? Hier bestaat volgens de Jong maar één weg: doen. Opleidingen, stages, afkijken, oefenen, alle middelen zijn geoorloofd. Als laatste tip geeft De Jong nog mee vooral contact op te nemen met de Vereniging voor Filosofische Praktijk (VFP).



Workshop van Dirk Steen:

De afgestudeerde filosoof: heel bijzonder of heel gewoon?

Stefan Schevelier

Voor de ene bezoeker van de Carrièredag is het nog geen issue, maar voor de andere komt de arbeidsmarkt nu al akelig dichtbij. Voor beide is het een goed moment om de hoofdvraag van Dirk Steens lezing te stellen: Is de afgestudeerde filosoof nu heel bijzonder of juist heel gewoon? Dirk steen verzorgde eerder op de dag al samen met Eric Bollen een lezing en daar had hij het antwoord al weggegeven, de filosoof is zo bijzonder nog niet.

Maar voordat ik daar wat meer over zal vertellen volgt een kort verslag van de workshop. Daarvoor moeten we naar de derde verdieping van het Erasmus gebouw. De opzet van de tafels en de aanwezigheid van een flipover wijst er al op dat dit een interactieve workshop wordt. Dat wordt gelijk

bevestigd als Steen de workshop opent. In plaats van dat hij het voortouw neemt en een verhaal uit de doeken doet, neemt hij rustig de tijd om bij iedere deelnemer de belangrijkste vragen te inventariseren.

Daarbij blijkt gelijk dat de bezoekers veel vragen hebben. De meesten zijn hier met een concrete vraag naartoe gekomen. Daarbij valt het Steen op dat de vragen in twee categorieën te verdelen zijn. Aan de ene kant de vragen die specifiek gaan over werk in opdracht van een NGO en aan de andere kant meer algemene vragen, zoals vragen over de filosoof en welke vaardigheden hij op de arbeidsmarkt nodig heeft.

Aan de hand van die twee onderwerpen wordt het verhaal van Steen in tweeën gedeeld, te beginnen met het verhaal over NGO's. Daarvoor moeten we natuurlijk iets weten van Steens achtergrond. Zeven jaar geleden begon hij als afgestudeerd filosoof zonder noemenswaardige ervaring op zijn CV bij het Nederlands Centrum voor Inheemse Volken (NCIV). Langzaam maar zeker kreeg hij daar steeds andere en hogere functies. In de kleine gemeenschap van het NCIV kon hij snel stijgen, maar bereikte hij op een gegeven moment een plafond. Dat maakte hem geschikt om meer dan honderd andere kandidaten af te troeven in een sollicitatie bij Amnesty International.

De functie die hij nu bekleed bij Amnesty is die van *director of global planning*. Op die positie verzorgt hij vanuit Londen de globale strategie van Amnesty International. Hierbij is hij zowel abstract bezig, bijvoorbeeld wanneer hij denkt over de missie, visie en waarden van Amnesty. En hoewel dat zeer dat zeer filosofisch klinkt, is hij ook veel *hands-on* bezig wanneer hij simpelweg een project op zet en begeleid. Uit zijn verhaal werd duidelijk dat de NGO markt, zeker tijdens de crisis, niet de gemakkelijkste is. Geld is namelijk schaars in deze sector. Desalniettemin geeft Steen het advies om maar vooral te beginnen, desnoods onder het eigen niveau en als vrijwilliger.

Maar wat moeten filosofen doen, voordat ze deze arena überhaupt betreden? Wat wordt er van studenten verwacht als ze afgestudeerd zijn? Wat was bijvoorbeeld doorslaggevend in dat sollicitatiegesprek met Amnesty? Op basis van zijn eigen ervaring moest Steen concluderen dat bedrijven zeer pragmatisch te werk gaan, ze nemen aan wat ze nodig hebben, het is moeilijk je daar op voor te bereiden.

Wat Steen ook leek te zeggen was dat je de arbeidsmarkt moet benaderen met een doel, niet simpelweg met een breed arsenaal aan vaardigheden, bestuurstaken en bijvakken. Zorg dat je eerst goed voor ogen hebt wat je wilt bereiken, wat je daarbij belangrijk vindt en dan volgt vanzelf hoe je dat kunt bereiken en wat je daarvoor moet doen. Het concept van een strategy-map helpt je bij het schematiseren van zo'n plan, maar zoals ook werd opgemerkt, dat doen we allemaal impliciet al.

Wat je dus meeneemt naar de arbeidsmarkt is niet zo bijzonder interessant; we hebben allemaal verschillende doelen en denken dat er uit één opleiding, ook één type mens komt. Dat is een illusie. Op de arbeidsmarkt is er weinig tot geen vraag naar zeer specifiek opgeleide filosofen en de opleiding levert ook veel verschillende mensen af. Misschien moet de filosoof zich meer gaan zien als één van velen op de arbeidsmarkt, eerder dan de persoon die het licht buiten de grot heeft gezien. “Filosofen?” Steen bedoelt het niet negatief, maar: “Niet zo heel bijzonder dus.”



Workshop van Bart Huydts en Babs Ligthart: De kurk waar we op drijven

Stefan Schevelier

Het is niet meteen duidelijk waarover de workshop gaat als je de titel *De kurk waarop we drijven* leest. Maar de workshop zelf is heel duidelijk: wij filosofen moeten onszelf leren verkopen.

Het is bijna een cliché, maar bij praktisch alles dat met werken te maken heeft schieten bij filosofen de nekharen omhoog. Geld, winst, marketing, het lijken bijna vieze woorden voor de filosoof. Daarin lijken we misschien wel wat op kunstenaars, die ditzelfde imago aan zich hebben kleven. Bart Huydts daarentegen is een ondernemer met meer dan twintig jaar ervaring op zak, voor hem is ondernemen dan ook een *way of life*. De combinatie van filosofie en ondernemerschap moet wel iets goeds opleveren. Huydts is nu werkzaam als directeur van het *Art Business Centre* van ArtEZ, daar brengt hij kunstenaars de kunst van het ondernemen bij.

Babs Ligthart, afgestudeerd in de bedrijfscommunicatie, is werkzaam bij het informatiepunt ondernemerschap op onze universiteit. Van daaruit probeert ze door middel van workshops als deze het ondernemerschap te promoten. Dankzij GO! (Gelderland Onderneemt), een project van de provincie om ondernemerschap te promoten, kunnen Huydts en Ligthart dit voor onze faculteit doen. Maar wat is dat nu eigenlijk, ondernemersschap?

Dat werd tijdens de presentatie in twee stadia duidelijk. De eerste stap was de ontdekking van ondernemerschap als je tweede beroep. Het contrast met het berustende tempo van een filosofiecollege was groot toen we met een razend tempo door slides heen vlogen op zoek naar dat tweede beroep. Daarvoor moeten we nadenken over onder andere succes en identiteit. Hoe vinden we overeenstemming tussen wie we zijn en wat we verkopen? Wat vind ik belangrijk en wat wil ik daarvoor doen? Wat moet ik doen om succesvol te worden in wat ik wil doen? De vragen lijken bijna cliché, maar zoals Huydts

benadrukt, dat is het taalgebruik dat je bijna *moet* gebruiken. Een conclusie die bij iedereen een goede weerklank vindt, is dat ondernemen vooral betekent een eerlijk product maken, waar je als persoon achter kan staan.

De tweede stap bestond uit een kennismaking met *branding*. Daarvoor haalde Huydts de bekende volksfilosoof Bas Haring van stal, een man die van zijn naam een gedeeld begrip heeft gemaakt. Haring kan boeken en lezingen verkopen door er simpelweg zijn naam aan te verbinden. Hij heeft net als Coca-Cola en Heineken een merk neergezet. Het publiek kon het niet nalaten Huydts er op te wijzen dat Haring toch vooral geen ‘echte’ filosoof is, maar Harings product is toch wel echt filosofie.

Pak het verkopen van je product slim aan, was de volgende tip van het duo. Maak van je product een melkkoe, maar sla daarin niet door. Zoek je *Unique Selling Point* op, om nog een term uit de managementwereld te gebruiken. Ligthart en Huydts houden de workshop interactief en continue worden we uitgedaagd zelf na te denken. Om daarin zelf het voortouw te nemen komt Huydts voortdurend met voorbeelden uit zijn eigen ervaring aan. Langzaam maar zeker wordt duidelijk dat wij filosofen ook kunnen ondernemen.

Al iets over tijd beginnen we nog aan een evaluatieronde. Kunnen wij filosofen iets met deze tips? De één sprak het wel aan, de ander moest van het hele ondernemen niets weten. Een derde zag een eerlijk product wel zitten, maar kon niets met het concept van *branding*. De aanwezige filosofen reageerden met gemengde gevoelens, het blijven immers filosofen.



Workshop van Eric Bolle: Jobmarketing voor filosofen

Ward Derks

Eric Bolle heeft filosofie gestudeerd aan de Universiteit van Amsterdam en is daar afgestudeerd in de esthetica van het Duitse idealisme. Na zijn filosofieopleiding is Eric op vele verschillende terreinen werkzaam geweest. Zo is hij senior adviseur geweest bij de BMC Groep (Bindels Management Consultants), directielid ruimtelijke ontwikkeling en handhaving van de provincie Brabant en directeur Academie voor Architectuur en Stedenbouw van Fontys Hogescholen. Eric draagt het onderwijs een warm hard toe, maar zijn grootste interesse ligt in de combinatie van filosofie en leiderschap.¹ Kortom Eric Bolle is uitermate geschikt om de filosoof te vertellen wat zijn kwaliteiten zijn op de arbeidsmarkt.

¹ Voor meer informatie over Eric Bolle en dit thema: www.ericbolle.nl

De workshop van Eric Bolle had de indeling van een sollicitatiegesprek. Tot mijn grote verbazing had maar één persoon zich aangemeld voor deze workshop. Daar had Eric blijkbaar geen moeite mee, want hij liet de workshop gewoon doorgaan, en zo kreeg de workshop ook echt de vorm van een één op één sollicitatiegesprek. De deelneemster aan het sollicitatiegesprek was Anne Colder, oud student moleculaire levenswetenschappen en filosofiestudent. Zij had ter voorbereiding haar CV meegenomen om te laten zien wat haar werkverleden en competenties zijn. Ik had als verslaggever het privilege om het sollicitatiegesprek tot in de puntjes te mogen volgen. Hieronder volgt een sterk ingekorte weergave van het sollicitatiegesprek, om een beeld te geven van de workshop:

- Eric: Waar gaan je interesses het meeste naar uit op de arbeidsmarkt?
- Anne: Onderwijs zie ik op het moment niet zo zitten, dat is meer iets voor later in mijn leven, maar het onderzoeken van wetenschappelijke ontwikkelingen en het bekendmaken daarvan in de media vind ik wel interessant.
- Eric: Voor je loopbaanoriëntatie is het in ieder geval belangrijk dat je contacten zoekt binnen een bepaald werkgebied en systematisch te werk gaat met netwerken. Heb je helden waar je tegen op kijkt?
- Anne: Niet zozeer, ik moet eerst ook nog een keuze maken welke kant ik op wil.
- Eric: Voor die keuze moet je zo dicht mogelijk bij jezelf blijven, maar dat blijft heel moeilijk. Wat doe je zoal als je helemaal niets hoeft te doen?
- Anne: Het liefst iets maken. Daar horen stukjes schrijven ook bij.
- Eric: Dat past wel in het beeld van journalistiek. Wat vind je van tijdschriftenjournalistiek of redactiewerk?
- Anne: Daar wil ik me wel in gaan verdiepen. Ook een traineeship bij de overheid lijkt me interessant.
- Eric: Daar weet ik wel meer vanaf.
- Anne: Ik heb nu een vacature bij de Algemene Rekenkamer voor ogen, maar weet niet zo goed wat ze bedoelen met termen als 'omgevingsbewustzijn' en 'conceptuele flexibiliteit'.
- Eric: Omgevingsbewustzijn heeft te maken met je 'politieke antenne', namelijk weten wat je bestuurders willen en hoe je ze kunt bijsturen en op de hoogte houden van zaken. Met conceptuele flexibiliteit bedoelen ze de vaardigheid om hetzelfde steeds weer in een andere context en andere woorden te vertellen. De kern proberen eruit te halen en dat binnen een context te plaatsen. Iets waar jij wel toe in staat bent als academicus. Daarnaast ben je ontwapenend en heb je wel een duidelijke lijn voor ogen wat betreft je wetenschappelijke interesses.

Voor Anne bleek dat Eric een zeer scherpe analyse heeft gemaakt van haar mogelijkheden op de arbeidsmarkt. Daarbij sprong er één element uit, namelijk 'het vertalen van wetenschappelijke/filosofische informatie naar de leek'.

Na afloop van het gesprek, was ik in het bijzonder geïnteresseerd in de meerwaarde die Anne bezit als filosofiestudent. Welke rol speelt de filosofie nu in dit gesprek? Het antwoord van Eric was tot mijn verbazing negatief. "De filosofie speelt hier geen enkele rol. Vooral het feit dat Anne academicus is speelt een rol en dat ze filosofie heeft gestudeerd is wel een pluspunt. Qua loopbaanoriëntatie sluit haar studie echter niet aan op de arbeidsmarkt." Het onderscheidende element van de filosoof lijkt hier dus te ontbreken, maar wat bedoeld Eric dan met 'pluspunt'? Helaas heeft Eric daar geen antwoord op gegeven.



Workshop van Marcel Metze en Wim de Jong: *De filosoof als independent scholar*

Ward Derks

Dr. Marcel Metze is historicus, journalist en auteur. Als onderzoeksjournalist schreef hij tientallen boeken, artikelen, essays en columns over de geschiedenis van bedrijven en hun verschillende beleidsvormen, financiën, economische trends en verschillende management issues. Opvallend aan het werk van Marcel is het feit dat hij zijn onafhankelijkheid als zijn handelsmerk ziet. Hij promoveerde in 2004 op een biografie van Anton Philips, een boek over Philips Electronics dat managementboek van het jaar 2006 werd. Op dit moment is Marcel bezig met een politieke biografie van Royal Dutch Shell die eind 2010 verschijnt.²

Wim de Jong, afgestudeerd historicus en filosoof, werkte als stagiair aan dat project over Shell mee. Wim is in 2008 begonnen aan een promotietraject aan de afdeling Politieke geschiedenis van de Radboud Universiteit Nijmegen.

De workshop begon met een praatje van Marcel over zijn leven als onderzoeksjournalist en hoe hij daar terecht is gekomen. Nadat Marcel was gestopt met zijn studie psychologie leek journalistiek niet de eerste keuze. Totdat hij tijdens een reis in Peru tegen een staking aanliep waarna hij zich geïnspireerd voelde om daarover een stuk te publiceren. Hij raakte vooral geïnteresseerd in het schrijven van achtergrondartikelen. Dit bleek niet gemakkelijk in de wereld van de journalistiek. Na een aantal stageplekken en een lange tijd oriënteren is Marcel zich gaan specialiseren in het schrijven

² Voor meer informatie over Marcel Metze en zijn werk als onafhankelijke journalist: www.metze-research.com.

over economische kwesties. “Voor je loopbaanoriëntatie helpt het om te zoeken naar een zekere specialisatie en om daar lang mee bezig te zijn.”

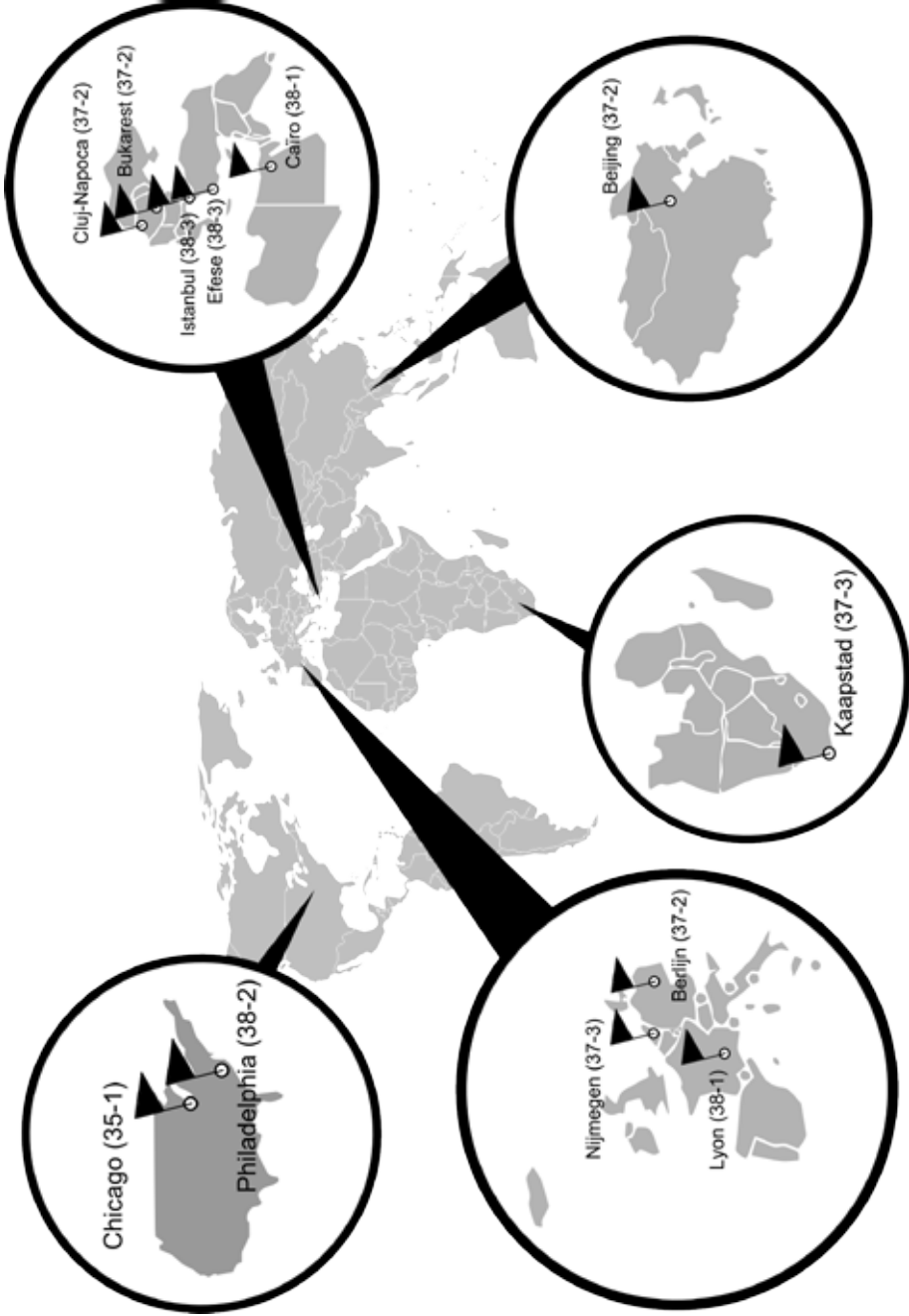
Als zelfstandige heeft Marcel veel stagiairs die voor hem allerlei naslagwerk doen. Stagiairs zoals Wim zijn vooral bezig met het verzamelen van artikelen, schrijven van samenvattingen en het doen van archiefwerk. Volgens Marcel zijn academische stagiaires het meest geschikt voor dit werk. “Zij zijn goed in staat om de kern uit het verhaal te halen, analytische samenvattingen te maken en de ontwikkelingen van een bepaalde kwestie in het geheel weer te geven.” Ook voor Wim bleek een onderzoekjournalistieke stage een erg goede keuze om zijn academische en filosofische kwaliteiten en vaardigheden te gebruiken in de praktijk. “Als academicus kan ik mijn weg daar goed in vinden.”

Ter verdere invulling van de workshop werd ons gevraagd een essay te lezen van Marcel over de bonussen van topmanagers genaamd *Winner-take-all*. Het betreft de opkomende mentaliteit van topmanagers om tot de top van de inkomensladder te willen behoren. Marcel hoopt hier de verhouding weer te geven tussen het politieke besluit om de beloningen van topmanagers te verminderen en de continuïteit van topmanagers om toch naar die beloning te blijven streven. Aan de deelnemers werd gevraagd wat hen nu het meeste opviel aan de tekst. Daar kwamen verschillende antwoorden op, maar de kern was duidelijk: Marcel probeerde met de tekst vooral de onderliggende mechanismen zichtbaar te maken, die niet veranderen, terwijl er wel wordt gesproken over verandering. Een boeiende tekst met een kritische blik op het beleid van de topmanagers.

Tot slot gaf Marcel nog een tip mee aan ons filosofen. “De filosoof is een goede academicus en dat werkt in je voordeel binnen de journalistiek, want de hele redactiewereld zit vol met academici.” Mocht je dus als filosoof interesse hebben in een baan bij de journalistiek, aarzel niet en ga ervoor!



In den Vreemde



Al enige tijd verkent Splijtstof in de rubriek "In den Vreemde" de wereld. Op deze kaart is aangegeven op welke plaatsen Splijtstof de laatste jaren is geweest. Achter elke plaats staat het jaargang en nummer van de uitgave waarin die plek is beschreven.

Off the Record

Door Paulien Snellen



Tim Houwen:

“De bewijslast ligt bij diegenen die niet op vakantie gaan.”

Voor ‘Off the record’ ontmoet ik deze keer Tim Houwen. Hij promoveert momenteel op het onderwerp ‘populisme’ aan de Radboud Universiteit Nijmegen bij de vakgroep Sociale en Politieke Filosofie. We treffen elkaar in het warme, bruine café Samson. Aan een gezellig tafeltje bij het raam kijken wij uit over het terras en de voorbijgangers. “Waarom willen al deze mensen zo graag op vakantie?”, vraagt Houwen zich af.

Nu moet u niet denken dat Houwen zich dit afvraagt, omdat hij zelf niet op vakantie zou willen. Deze zomer reist hij af naar Tanzania om zijn broer op te zoeken. Zijn journalistieke achtergrond zet hem ook aan om vragen te stellen bij algemene en actuele thema’s. En in het licht van de op handen zijnde zomervakantie (ten tijde dat dit nummer verschijnt, de net achter de rug zijnde zomervakantie) is het tijd om na te denken over de vraag waarom de meesten van ons tijdens die vakantie niet thuis blijven, maar het nodig vinden om ‘op vakantie te gaan’.

“Zelf vind ik het hartstikke leuk om te werken. Toch heb ik een drang om op vakantie te gaan.”, vertelt Houwen. “Misschien heeft het iets te maken met het willen ontsnappen uit het alledaagse. Volgens mij speelt de tijdservaring daarin een belangrijke rol. Wanneer je op vakantie bent, wordt het alledaagse ritme doorbroken. Je ervaart de tijd anders dan de gangbare tijd. Op vakantie staat de tijd stil. Misschien dat het daarom wel zo’n grote trend is geworden.”

Want een trend, dat is wat op vakantie gaan volgens Houwen is: “We apen elkaar na. Wat dat betreft zijn mensen misschien wel kuddedieren. Mensen gaan op vakantie, omdat anderen dat ook doen, waardoor mensen weer op vakantie gaan. En de bewijslast ligt bij diegenen die niet op vakantie gaan. Het is vanzelfsprekend dat je op vakantie gaat naar het buitenland. Als je niet gaat, of in Nederland blijft, moet je dat uitleggen. Wij hebben geen natuurlijk verlangen om op vakantie te gaan. Het is een trend.”

“Tegelijkertijd willen mensen ook geen toerist zijn onder de toeristen. De term ‘toerist’ is negatief. We gaan weliswaar omdat iedereen gaat, maar willen ons niet als een toerist gedragen en we willen daarom iets anders doen dan andere mensen. Je wilt op vakantie authentieke dingen zien. Daarom

vertellen mensen ook vooral over de bijzondere en gekke dingen die ze op vakantie hebben meegemaakt, in plaats van dat ze vertellen dat ze bijvoorbeeld de *Brandenburger Tor* hebben gezien. Mensen willen niet tot de toeristische massa behoren, maar zoeken uiteindelijk naar hetzelfde als hun buurman: een authentieke ervaring.”

Waarom gaan mensen op strandvakantie als ze eigenlijk op zoek zijn naar een authentieke ervaring? “Een strandvakantie zou voor mij een regelrechte hel zijn.” Houwen benadrukt dat hij niet wil zeggen hoe mensen hun vakantie moeten besteden. “Een strandvakantie is alleen echt niets voor mij. Zelf ga ik graag op wandelvakantie. Je staat dan echt stil bij de dingen die je ziet. Je neemt de dingen beter in je op. Je verliest je in de activiteit. Juist daardoor krijgen mijn gedachten de vrije loop en krijg ik soms spontane ideeën. Die kun je niet afdwingen. Misschien gaan anderen wel op strandvakantie vanwege het lekkere weer. Maar wellicht gaan ze ook omdat ze kuddedieren zijn.” Bij nadere reflectie voegt hij daar aan toe: “Dat geldt uiteraard ook voor mij en mijn wandelvakantie. Ik laat me adviseren door anderen waar ik mooie dingen kan zien en ben in die zin dus zeker niet uniek. Het type vakantie waar je van houdt, zegt iets over wie je bent. Maar het heeft ook weer met trends te maken. Sommige typen vakantie zijn in de mode, zoals backpacken nu. Iedereen wil daar iets unieks mee ervaren, maar doet uiteindelijk hetzelfde als iedereen.”

Juist omdat we vaak hetzelfde gaan bezichtigen als anderen wanneer we op vakantie zijn, vraag ik Houwen of zogenaamde toeristische trekpleisters niet juist een teken zijn van iets dat de moeite waard is om te zien. “Ja, dat klopt misschien wel. Echter, een safaritocht in Afrika, hoe mooi ook, heeft in mijn ogen iets aanmatigends, iets geësceneerds.” Zo klinkt op vakantie gaan mij moeilijk in de oren. “De authentieke ervaring waar je op vakantie naar op zoek bent, is dan ook niet vanzelfsprekend haalbaar. De geschiedenis van een land en de verhalen die je hoort, scheppen vooraf bepaalde verwachtingen. Je hoopt iets moois en bijzonders te zien, maar je kunt je het niet toe-eigenen. Ook kun je je niet tegelijkertijd ontdoen van andere toeristen én de trekpleister zien. Die andere toeristen krijg je er gratis bij.”

Kun je ook thuis op vakantie gaan, bijvoorbeeld door je de juiste ‘vakantie-houding’ aan te meten? “Vakantie staat vaak synoniem voor weggaan, maar om iets moois te zien hoef je je eigen stad niet uit. Om zoiets te ervaren hoef je niet naar verre oorden. Maar het is thuis wel moeilijker. Het mooie van op vakantie zijn, is dat je niet alleen de tijd anders ervaart, maar dat je ook fysiek van huis weg bent. Thuis blijven mensen op bezoek komen of opbellen. Daardoor kun je die tijdservaring niet intens beleven. Het is goed om even afstand te nemen van je werk. Op vakantie gaan is echt anders dan thuis.”

Rise and shine

Alex Dijk

One of things that I have become convinced of while studying philosophy, is that the ego, that miraculous thing that enables all of our first person perspectives, is a construct. I think it is a very real thing, but a product nonetheless, and as such it is subject to change. Even if what we imply by use of the word ‘ego’ is thought of as something that is no longer subject to any improvement — even if the concept of ‘ego’ is thought of as well-defined and not in need of any further clarification — to me this doesn’t mean any ego is a definite thing that is here to stay. I have been doing a lot of gardening lately, and have become quite persuaded by the idea that anything that doesn’t grow will die out. If even God has died, then — by Nietzsche! — so will the ego.

*“If even God has died,
then — by Nietzsche!
— so will the ego.”*

Ever since this realization, nightmares have become a thing of my past. Suspense, dread and fear can still be ingredients of the story set in my dream scenario, but I no longer wake up sweating, scared or relieved. I think it is because I’m no longer dreaming from the first person perspective. When I dream, the ‘I’ is set free and it drifts off into oblivion. The experience of the dream is handed down to the third person observer, who has no voice and no need to use one. It lacks any clear definition except that it is the observational centre in front of which everything takes place. But it’s more than that, because there is a significant connection between the centre of observation and the events unfolding — it is not an unbiased, unattached observation from a distance. The ‘third person’ may be mute, but it is not powerless. It is fascinated by an undeniable sense of involvement, because it seems to be the type of involvement which fuels the dream and drives it onward.

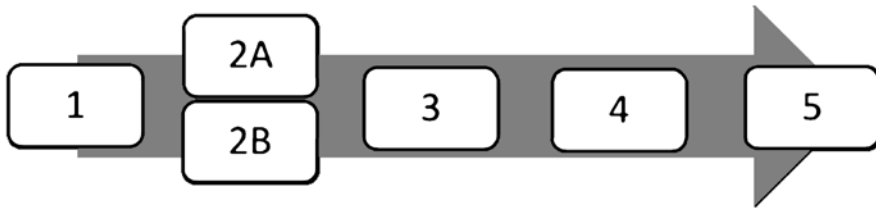
Anyway, I have become very good at sleeping, and at slamming down the snooze-button of my alarm clock. Every morning I want to postpone, for as long as possible, my waking up back into the first person perspective, back into the same old ego with its ifs and buts and wants and needs — not to mention its responsibilities. I negotiate with my sleeping (lack-of-)self, calculate the times of the immediate tasks at hand, and always press snooze at least once too often to wake up without a sense of imposed and inescapable urgency. I wake up pissed-off, cursing whomever thought up snooze-functions on alarm clocks, and myself, for not being able to resist the temptation of slumber. Placing the alarm clock out of reach only means that I get

to contrast the warmth and security of my own bed with the uncomfortable non-bed-world that I ever so briefly experience when sprinting to the snooze button and back — with nine minutes intervals.

This is why, when a friend of mine asked me to be a guinea pig for her to practice her Neuro-Linguistic Programming skills on, I agreed, hoping that she could help me get rid of my snooze-addiction.

The process of the particular exercise that Lillian subjected me to was two-fold. First, there was a brief interview during which the problem was explored and dissected. “Visualize the waking up and the snoozing you do now. Why do you do that — what reward do you get from acting this way?” It took some astute directing on my friend’s account, but in the end I was able to verbalize that I snoozed because it enabled me to continue the experience of freedom that I have when I am still asleep. It is the joy of remaining free of the burden of ‘self’ that drives me to snooze compulsively. Next question: “Visualize your end goal: to wake up on the first sound of the alarm. Why do you want that — how would that be rewarding to you?” Well, I wanted to wake up early, so that I could get my tasks out of the way quickly, so that I might finally find the time to do what is all-important to me — which is to write. I have consistently proclaimed that to me there is nothing more important than my ability to write — but I have hardly ever found a way of actually finishing any of it. I want to wake up in one go, so that I can start my day with all of the energy needed to not only do my chores, but also live my dream afterwards. “So what makes writing so rewarding to you then?” Whilst I was in the midst of conjuring up some kind of response to this question, the answer hit me. What makes writing so rewarding is the exact same experience as dreaming: there is no more ‘me’ to worry about when I am consumed by the act of writing. Dreaming and writing occur in the same ontological state; in both acts I have been replaced by a selfless, yet still somehow personally involved centre of observation through which meaning-laden events automatically unfold. Ergo: snoozing and waking up in one go both enable a very particular and addictive kind of freedom: not a freedom *I* experience — that is to say, not a freedom *of* myself, but a higher level freedom: a freedom *from* myself.

The second part of the Neuro-Linguistic Programming exercise was to actually physically move from your problem toward your solution, describing both of those points, along with all the intermediate steps, on several pieces of paper, which were then spread out. The route I came up with stretched out across the room and looked like this:



(1) Being fast asleep when the alarm sounds. (2a) Acknowledging that the sound of the alarm is part of the real world and (2b) consciously not pressing the snooze button. (3) Sitting up straight and focusing on the freedom that is the reward of waking up. (4) Killing the alarm and (5) getting out of bed in one go. After walking from (1) to (5) several times, focusing on the different feelings that pertain to each subsequent step, I was well on my way of programming myself out of my snooze addiction.

I have tried this for several weeks now. So did it work? Yes and no. The problem of my snooze addiction is definitely solved, but I never get to walk through all of the above steps in the morning. I just don't get round to it. Perhaps it has something to do with the one piece of paper that has not been depicted in the above scheme. Just above location (3) I had placed a piece of paper on the floor that represented my point of oversight. It was the third person perspective, from which the whole route could be overseen. I remember that in determining all the intermediate steps between (1) and (5) I had had a very hard time not including this point of oversight in the route itself. I guess that way I wanted to do justice to the same sense of involvement of the 'observational centre' that I mentioned before.

Just now, while writing this, a new thought struck me: perhaps there is no need to place 'the observational centre' completely outside of the boundaries of myself after all – it is merely a higher dimension of self in which all of the affects of the lower-self have no room. Maybe I just need some time to adjust to this next step of personal growth, maybe I'm just gradually growing out of the dominance of the first person perspective. Am I being ridiculous? Am I being too New Agey? Or am I on to something here?

Okay. So to conclude, let's get back to the question: did the NLP work? The final answer is: yes it did. How? What I think happened was that during this exercise I got to interact with the centre of observation that I still have

kind of a problem identifying myself with. It seems to have listened to me and I think it is because of this reason that I have found myself waking up exactly one minute before my alarm rings ever since. This is also why I am still so hesitant to identify myself with that 'higher self': it is because I am so in awe of it. Even something apparently insignificant as structurally waking up exactly one minute before my alarm goes off, just doesn't seem like something *I* could do. But it *is* what is happening, so... Well, I don't know. I guess I'll just have to sleep on it some more.

At least I did get to write today...

Filosofisch recept:

De zondige peren van Augustinus

Rob van der Sandt

De grote kerkvader Aurelius Augustinus (354-430) worstelde een leven lang met zijn zondige driften. In zijn jonge jaren verzuchtte hij:

Geef mij kuisheid en beheersing maar nu nog niet.¹

Augustinus, *Confessiones* VIII.7.17

Maar hij kwam tot inkeer en slaagde erin zijn vleselijke neigingen — hoezeer ze hem ook bleven achtervolgen — te onderdrukken. Hij werd daarbij geïnspireerd door de filosofische geschriften van de Romeinse woordkunstenaar Cicero en door de oproep van de apostel Paulus tot een kuis en ingetogen levenswijze.²

Er was in zijn tijd een ascetische monnik met verlichte ideeën, Pelagius. Deze ontkende het bestaan van de erfzonde, verkondigde dat de mensen een vrije wil hadden en dat ze als ze zich netjes gedroegen, naar de hemel konden. “Nee, nee, zo eenvoudig gaat dat niet”, zei Augustinus. Tot de zondeval konden Adam en Eva vrij beslissen, maar omdat ze zo dom (*insipientes*) waren om van die appel te eten zijn wij, hun nakomelingen, tot in de eeuwigheid verdoemd en staan ons de meest gruwelijke martelingen in de hel te wachten. Er is echter een sprankje hoop. God is namelijk goed en heeft door een daad van voorzienigheid een select groepje uitverkoren om alsnog naar de hemel te gaan.³

1 “Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo”. Deze vermaarde uitspraak blijft zangers en schrijvers tot de dag van vandaag inspireren. U hoort een vertaling in het koor in Robbie Williams’ “Make me pure” en Bond zegt in *Goldfinger*: “Oh Lord give me Chastity. But don’t give it yet!”

2 Cicero’s (nu verloren) *Hortensius* (*Confessiones* III.4). Zie voor de heilzame werking die Paulus op Augustinus uitoefende *Confessiones* VII.21 en in het bijzonder VIII.12 waar hij verhaalt hoe hij bij het openslaan van de Bijbel terstond getroffen werd door de volgende aanmoediging: “Laten [...] we ons onthouden van bras- en slemppartijen, ontucht en losbandigheid [...] geef niet toe aan uw eigen wil, die begeerten in u opwekt.”, *Brief aan de Romeinen* 13.13 [*De Nieuwe Bijbelvertaling*, Nederlands Bijbelgenootschap, Amsterdam 2004 (Querido)].

3 Dit geldt helaas enkel voor gedoopten. Ongedoopten inclusief kinderen hebben dus pech. Of liever gezegd ‘hadden’ pech. Tot de zestiger jaren van de vorige eeuw werden ongedoopte kinderen veelal anoniem op een stukje ongewijde grond begraven. In 2007 heeft Paus Benedictus XVI een document ondertekend dat een eind moest maken aan deze wantoestand. Een commissie van 30 theologen sterk was van mening dat de barmhartigheid van God zo groot is dat hij ook buiten hun schuld ongedoopten tot de hemel toe kan laten. Het is overigens geen officiële leerstelling. Fundamentalistische theologen die vasthouden aan de oorspronkelijke Augustiniaanse opvatting, de *tortores infantium* (i.e. kinderkwellers), zijn dus geen ketters en kunnen na hun dood gewoon van Gods aanschijn genieten.

De kerk deed Pelagius' opvattingen over de erfzonde in de ban,⁴ maar stelde toch dat Augustinus' opvatting verenigbaar is met de stelling dat de mens een vrije wil heeft. God weet niet alleen wie er gespaard zullen worden maar ook hoe wij allen vrij ons lot zullen kiezen. Tenminste zo luidt het verhaal.⁵

Maar ja, hoe kunnen we vrij kiezen als alles reeds tevoren vastligt? Zijn er dan wel alternatieven? En wat betekent 'vrije wil' onder deze interpretatie? Of zijn er vrije en niet-vrije keuzes? De jurist Calvijn was het niet met de interpretatie van de kerk eens en dacht orde op zaken te kunnen stellen. "God", zo sprak hij, "heeft in zijn almacht vooraf bepaald wie er gespaard zullen worden. Wie dat zijn ligt in alle eeuwigheid vast." Het vervelende is natuurlijk dat wij, het gepredestineerde volk,⁶ niet weten wat God in zijn oneindige wijsheid beslist heeft en dus maar af moeten wachten wat ons na onze dood te wachten staat. Tot de dag van vandaag wordt het gereformeerde kerkvolk met deze wrede doctrine onder de duim gehouden.⁷

4 Eerst op het Concilie van Carthago in 418. Vervolgens werden Pelagius' volgelingen op het Concilie van Ephese van 431 geëxcommuniceerd. Op het tweede Concilie van Orange in 529 dacht de kerk tenslotte de kwestie definitief te kunnen regelen: "De vrije wil is vernietigd door de eerste mens en kan enkel worden hersteld door de genade van het doopsel" (Canon 13).

5 Voor buitenaardse wezens is er meer hoop. In een interview *Aliens are my brother* in *L'Osservatore Romano* (mei 2008) stelt de hoofdastronoom van het Vaticaan, pater José Gabriel Funes, niet enkel dat God elders in het heelal intelligente wezens geschapen kan hebben maar ook dat sommige daarvan best vrij zouden kunnen zijn van erfzonde: "Wij, als leden van het menselijk ras, zouden wel eens de verloren schapen kunnen zijn." (http://www.catholicnewsagency.com/news/believing_in_alien_not_opposed_to_christianity_vaticans_top_astronomer_says). In maart 2009 verduidelijkte broeder Guy Consolmagno, curator van de meteorietenverzameling van het Vaticaanse Observatorium in Castel Gandolfo, het standpunt: "De Bijbel spreekt over vele niet-menselijke intelligente wezen, engelen bijvoorbeeld. Onze verwanten op andere planeten zouden zelfs hun eigen heilsgeschiedenis kunnen hebben — inclusief andere voorbeelden van de incarnatie van de tweede persoon van de heilige drie-eenheid. Wij staan open voor alle verrassingen die het heelal voor ons in petto heeft." (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/7918497.stm>).

6 *De massa damnata* of in gewoon Nederlands 'de verdoemde menigte'. Augustinus, *De Dono Perseverantiae* 35 en *De Civitate Dei* XXI.12.

7 Het *decretum horribile* (i.e. 'het huiveringwekkend besluit'), zoals Calvijn het zo treffend weet te verwoorden: "Decretum quidem horribile, fateor." (Calvijn, *Institutio Religionis Christianae* III.23.7, 1539). Voor Vondel was het ondenkbaar dat God onschuldige kinderen in de hel zou laten branden. Hij neemt in zijn hekeldicht "Decretum Horribile. Gruwel der verwoesting" (1631) het 'gedrocht' (v. 3) Calvijn, deze 'kinderduivel' (v. 20) en zijn 'verdoemelijke moordpredestinatie' (v. 43) grondig onderhanden:

*God rukt d'onnozelheid van moeders borsten af,
En smakt ze in 't eeuwig vier. Oh poel! o open graf.
Waar berg ik mij van stank? dar dit gedrocht [i.e. Calvijn] zijn poten
Noch branden aan Serveet en hem ten afgrond stoten,
Als een Godslasteraar; nadien dit schendig boek
In 's Hemels aanschijn spuwt dien gruwelijken vloek?*

De geursiveerde verzen citeren Calvijn. Met een toespeling op de Egyptische farao die de mannelijke kinderen van de Israëlieten voor de krokodillen liet werpen, tiert Vondel verder:

Is God de krokodil die 't vers geboren kind,
Aan d'oevers van de Nijl, voor lekkernij verslindt?
Wie droopt mij vlees met bloed? wat baat me 's Heren zuivel,
Indien mijn wichtje wordt een spijsje van den Duivel?
Of zal het eeuwig braân? en is het nimmer gaar?

Vondel, *Volledige dichtwerken en oorspronkelijk proza*, verzorgd en ingeleid door Albert Verwey, Amsterdam 1937 (Becht), pp. 925-926.

Het komt natuurlijk allemaal door die appel maar Augustinus hangt het op aan peren:⁸

Vlak bij onze wijngaard was een perenboom, vol met peren die noch qua uiterlijk noch qua smaak erg verlokkelijk waren. Om die af te schudden en mee te nemen gingen wij, een stel liederlijke pubers [...], in het holst van de nacht op pad. En we namen er vrachten van mee, niet om er ons aan tegoed te doen maar om ze voor de varkens te gooien. [...] ons genoeg bestond erin iets te doen wat verboden was. [...] Zie mijn hart, Heer, [...] laat het zeggen dat de oorzaak van mijn slechtheid niets anders was dan de slechtheid zelf. Het was verderfelijk en ik genoot ervan ten onder te gaan [...] niet iets in schande begerend maar de schande zelf.

Augustinus, *Confessiones* II.4

Hij deed het dus niet om de peren. Nee, die wierp hij voor de zwijnen. Zonde om de zonde. Dat is inderdaad zonde, doodzonde. En dat vraagt om een zondig recept. Met chocola dus. En als dat al geen zonde is dan leidt het er wel toe. Volgens de legende dronk de Aztekenkeizer Montezuma 50 koppen xocoatl per dag om zijn harem te kunnen bedienen.⁹ En de beroemde Italiaanse versierder Casanova serveerde het met champagne om potentiële slachtoffers in de stemming te brengen.

-
- 8 Nou ja, appel? Dat is een Romeins grapje. Het Latijnse woord voor appel is *malus* en dat betekent zowel appel als kwaad. In de Bijbel wordt enkel over een vrucht (Genesis 3:2-6) gesproken. Het was vermoedelijk een vijg en dat klopt ook beter met die blaadjes waarmee Adam en Eva geschrokken hun naaktheid verhulden. Die waren echt van de vijgenboom (Genesis 3:7). In de islamitische traditie hebben ze het altijd over vijgen en ook Michelangelo beeldt ze zo af op het plafond van de Sixtijnse kapel. Bovendien is het verhaal van die appel niet compatibel met tekst van de Bijbel. De tuin van Eden lag boven de Perzische Golf in Mesopotamië, ruwweg het hedendaagse Irak (Genesis 2:10-14). Daar hadden ze toen (6000 voor Christus!) nog helemaal geen appels. Appels hebben hun oorsprong in Centraal-Azië en kwamen pas later via de zijderoute in het Midden-Oosten en het westen terecht. Er wordt ook wel gezegd dat het de granaatappelboom (*punica granatum*) zou zijn. Dat is verdedigbaar. Granaatappels (die overigens niet verwant zijn aan onze appels en daar noch qua smaak noch qua uiterlijk op lijken), komen oorspronkelijk uit Mesopotamië en worden in het Oude Testament vaak genoemd. Ze waren in het Oude Egypte een symbool van vruchtbaarheid en we zien ze daar op grafschilderingen. Bij gebrek aan tekstuele evidentie voor de granaatappel-theorie houd ik het vooralsnog op vijgen.
- 9 De Azteekse drank xocoatl was koud brouwsel gebaseerd op gemalen cacao bonen. Montezuma dronk het ongezoet (ze hadden nog geen suiker) met chili en voegde om de drank — en zo ook zijn tong en lippen — bloedrood te maken achiote i.e. bixa orellana, nu E160 toe (terzijde, achiote is nog steeds een basisingrediënt voor lippenstift). De Spaanse veroveraar Cortés vond het een bitter goedje maar was gefascineerd door het feit dat cacao bonen als betaalmiddel golden (de Azteken lieten onderworpen stammen in cacao bonen betalen). Hij begon een plantage ‘om geld te verbouwen’ en bracht de bonen naar de Spaanse koning. De Spanjaarden mengden het met suiker, vanille, nootmuskaat, kruidnagel en kaneel, en creëerden aldus een delicatessen. Cacao was overigens niet goedkoop. De Spaanse historicus en schrijver Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (die Amerika in 1513 bezocht) meldt in zijn *Historia General y Natural de las Indias* van 1526 dat een slaaf 100 cacao bonen kostte, de diensten van een prostituee 8 tot 10 en dat je voor 10 bonen ook al een heel konijn kon eten. De liefhebber verwijs ik voor een collectie van diepgravende en in detail gedocumenteerde studies naar Louis Even Grivetti & Howard-Yana Shapiro (red.), *Chocolate. History, Culture, and Heritage*, Hoboken 2009 (Wiley & Sons).

Dat chocolade als afrodisiacum werkt lijkt meer dan een fabeltje te zijn. Cacao bevat fenylethylamine, een hormoon dat spontaan vrijkomt bij seksuele opwinding. Verder bevat het dopamine en serotonine. Dat stilt pijn en maakt vrolijk.¹⁰ Combineer het eens met aardbeien. Doop de aardbeien eerst in warme chocoladesaus en breng ze dan langzaam naar uw mond – met de vingers natuurlijk! Zelfs als de farmacologische werking uitblijft, is het optische effect onweerstaanbaar.

Terug naar de peren – en de chocola. En dat brengt me bij een klassieker van Escoffier: de peren van de overspelige Helena.

Poires Hélène¹¹

Ingrediënten

Peren; met vanille geparfumeerde siroop; vanille-ijs en gesuikerde vioolblaadjes.

Bereiding

Pocheer de peren in de siroop en laat ze afkoelen. Serveer ze op een bedje van vanille-ijs en garneer ze met de gesuikerde vioolblaadjes.¹²

Opdienen

Serveer met warme chocoladesaus¹³ (afzonderlijk serveren).

10 En het verklaart het verslavende effect. De werking van moderne antidepressiva berust op het feit dat ze het serotonineniveau verhogen. Vrouwen zijn er gevoeliger voor dan mannen.

11 Auguste Escoffier, *Le Guide Culinaire*, Parijs 1921 (Flammarion), p. 852. Hij creëerde het in 1870 – geïnspireerd op de opera van Offenbach *La belle Hélène*. Onder die naam is het de geschiedenis ingegaan, maar bij Escoffier heten ze gewoon ‘Poires Hélène’. Escoffier gaat bij zijn receptuur altijd uit van een stevige culinaire basiskennis en is zeer beknopt in zijn beschrijving. Voor de beginnende kok daarom wat extra informatie. Gebruik rijpe maar nog stevige peren – eerst schillen natuurlijk – en pocheer ze zo’n 10 minuten. Laat de puntjes met steel net boven het pocheervocht uitkomen. Controleer met een prikker op gaarheid. De peren zijn goed als de prikker er makkelijk in- en uitglijdt. Stooftjeperen zijn niet geschikt. Die hebben een paar uur nodig en smaken heel anders. Escoffier laat de chocoladesaus 20 minuten zachtjes koken. Ik adviseer u (al is het maar om een smeerbeel te voorkomen) het *au bain-marie* te doen – zie de voetnoot onder. De manieren om ze op te dienen zijn legio. U kunt ze heel laten (met steeltje), ze halveren of ze – heel decoratief – in een waaiervorm snijden.

12 Het suikeren van bloemblaadjes is niet moeilijk maar een vervelend geduldwerk. We hebben onbespoten viooltjes, een eiwit en heel fijne kristalsuiker nodig (met poedersuiker gaat het niet). Doe het eiwit op een schoteltje en klop het licht. Met een pincet doop je elk blaadje of elke bloem in het eiwit en vervolgens in de suiker. Leg de gesuikerde bloemen en blaadjes op een stuk vetvrij papier en droog ze in de oven op 50 °C (met de oven deur op een kier) tot ze mooi droog en bros zijn. Elisabeth de Lestrieux & Jelena de Belder, *De smaak van bloemen*, Zutphen (Terra), pp. 201-202. Vindt u dat teveel werk vervang de gesuikerde viooltjes dan door geschaafde amandelen.

13 Verwarm 100 gram verbrokkelde pure chocolade (mooie donkere met een hoog cacao gehalte, minstens 70 procent) met 1/8 liter room *au bain-marie*. Een theelepeltje vanillesuiker toevoegen en roeren tot je een gladde saus hebt. Als je op het laatst een klontje boter toevoegt gaat hij mooi glanzen.

Of maak de volgende moderne variant. Het verhult de peren en de chocolade. De zondigheid komt dan echt van binnen.¹⁴

Gebakken peren¹⁵

Ingrediënten

Vier peren (mooie rijpe — op hun ‘piek’); 40 gram gepelde amandelen; 100 gram boter; 50 gram suiker; geraspte schil en het sap van 1 sinaasappel; een vanillestokje; 70 gram chocolade (met een cacao gehalte van ten minste 70%); 16 velletjes filodeeg.

Bereiding

Pocheer de peren. Maak een mengsel van de fijngehakte amandelen, het sap en de geraspte schil van de sinaasappel,¹⁶ 70 gram boter en de chocolade. Voeg de suiker toe. Halveer het vanillestokje en schraap het zaad eruit. Maak met een keukenmachine een stevige massa van het geheel. Hol de gepocheerde peren aan de onderkant uit en vul ze met een bolletje van dit mengsel. Smelt de rest van de boter en bestrijk de velletjes filodeeg hiermee (als u ze even iets vochtig maakt breken ze niet). Bekleed iedere peer nu met vier vellen filodeeg (zet de peren met de onderkant op de velletjes filodeeg, vouw ze boven dicht). Bak ze dan zo’n 20 tot 30 minuten in een voorverwarmde oven op 170 graden tot ze lichtbruin en knapperig zijn.

Opdielen

Dien ze eens op met *fromage frais* of *crème fraîche* in plaats van vanille-ijs. En garneer ze — om in de stijl te blijven — met een paar gehalveerde vijgen of (decoratiever:) granaatappelpitten.¹⁷

Wijnadvies

Drink er een glaasje miswijn bij. Betere miswijn is gebaseerd op muskaatdruiven en dat geeft een krachtige, zoete dessertwijn.¹⁸ U kunt denken aan de ‘Vinum Eucharistiale Doux’ van de Trappisten Abdij Tegelen (voor

14 Ook deze variant heeft overigens een lange traditie. Gebakken peren werden vroeger op straat verkocht — door zogenaamde perenvrouwtjes. En de ongelukkige verkoopster die er per ongeluk te veel bereid had, bleef dan ‘met de gebakken peren zitten’.

15 Jamie Oliver, *Jamie. De basis van het koken*, Utrecht 2006/[2002], (Kosmos), p. 299.

16 Het gaat om de bovenkant van de schil. Het wit is bitter. Als u geen biologische sinaasappels heeft, boen ze dan eerst goed af. De gewone zijn bespoten met was. Dat is vies en is de schil dan niet te raspen.

17 Zie voetnoot 8 op pagina 3. En merk op dat Augustinus vlak voor zijn bekering onder een — jawel — vijgenboom zat te treuren (‘sub quadam fici arbore’, *Confessiones* VIII.12.29).

18 Voor de eucharistieviering mag dat met maximaal 1/3 water verdund worden. Dat gaat echter ten koste van de smaak en het resultaat is niet robuust genoeg om zich met dit nagerecht te kunnen meten. Wij serveren het dus onversneden.

€ 7,50 heeft u al een fles). Als u de wijn koopt via een wijnhandel die is aangesloten bij de Rooms Katholieke Vereniging van Nederlandse Miswijnhandelaren (RKVNM), zit u safe. Deze wijnen zijn goedgekeurd door de Nationale Raad voor Liturgie en hebben een certificaat van de locale bisschop. Zo niet, let er dan op dat bij krachtige soorten de toegevoegde alcohol druifgebaseerd is en dat het totale alcoholpercentage de 18% niet te boven gaat.¹⁹ Een mooie oude port kan dus ook. Dat is wat prijziger maar wel zo lekker. Bij veel katholieke priesters is port populair ‘omdat het niet zo snel bederft’.

Wilt u een dessertdrankje met een laag alcoholpercentage dan zou ik het bij perencider houden. Bijzonder gepast is de – meermaals bekroonde – perencider van het merk ‘Original Sin’.²⁰

19 De kerkelijke randvoorwaarden vindt u in A.J. Schulte, “Altar Wine”, in: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1907, (www.newadvent.org/cathen/01358a.htm).

20 De *New York Times* classificeerde deze creatie bij een blinde proeverij als een “top American cider”. Een ander panel karakteriseerde het als volgt: “Pale silvery straw color. Lightly perfumed aromas of pear and peach cocktail follow through on a round, foamy entry to a dry-yet-fruity medium body with sweet cream. Finishes with a fleeting, pear bobbing water, peach and pineapple yoghurt fade.”, (www.tastings.com/scout_beer.lasso?id=190459).

Auteursinformatie

Han van den Boogaard is opgeleid tot onderwijs- en ontwikkelingspsycholoog, en daarnaast ook tot acupuncturist. Hij is lange tijd werkzaam geweest in het hoger onderwijs als docent psychologie en is sinds 2001 werkzaam als psycholoog en behandelaar bij het Centrum voor Doofblinden van de Stichting Kalorama in Beek-Ubbergen. Sinds enkele jaren is hij eindredacteur van *InZicht*, een landelijk tijdschrift op het gebied van non-dualiteit.

Ralph van den Boom is bezig met zijn Master filosofie. In zijn scriptie op het vlak van de toegepaste ethiek houdt hij zich bezig met de morele dimensies rondom staatssoevereiniteit.

Pieter Coppens studeert filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen met een beurs van de *Stichting* Thomas More. Tevens studeerde hij Arabisch en Islam.

Lars Cornelissen is derdejaars student filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Yentl Demirel is derdejaars student filosofie en bezig met de verkorte bacheloropleiding religiewetenschappen. Ze werkt als student-assistent voorlichting bij Jeroen van de Korput.

Ward Derks is derdejaars filosofiestudent en tweedejaars theologiestudent aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij werkt daar tevens als studievoorlichter filosofie en komend jaar als studievoorlichter theologie.

Alex Dijk behaalde in 2008 zijn bachelor filosofie. Daarvoor studeerde hij af in de marketingcommunicatie. Hij verkoopt advertentieruimte voor een uitgeverij in Zutphen en is daarnaast werkzaam als Buitengewoon Ambtenaar voor de Burgerlijke Stand van de gemeente Brummen.

prof. dr. Ger Groot is hoogleraar Filosofie en literatuur aan de Radboud Universiteit te Nijmegen en doceert filosofische antropologie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Hij is medewerker voor filosofie en literatuur bij NRC-Handelsblad, columnist bij Trouw en levert regelmatig bijdragen aan wijsgerige, literaire en culturele tijdschriften.

Robin Hansen is tweedejaars student filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Jonne Hoek is zesdejaars student filosofie en werkte het afgelopen jaar binnen het kademie-assistentieproject Rede en Religie aan een onderzoek over religieuze tolerantie en de scheiding van kerk en staat in de werken van John Locke.

Anne Jaspers is masterstudent filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Christian Lask is vierdejaars filosofiestudent aan de Radboud Universiteit Nijmegen, lid van de FSR en mens.

Bas Leijssenaar is werkzaam als freelance historicus. Hij studeerde geschiedenis en studeert filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Onlangs rondde hij zijn masterscriptie op het gebied van de politieke geschiedenis af. Hij was academie-assistent bij het project ‘Grenzen en mogelijkheden van de dialoog tussen rede en religie’.

dr. Gilles van Luijelaar is universitair hoofddocent bij Biologische Psychologie, Donders Center for Cognition, Radboud Universiteit Nijmegen. Hij doet psychobiologisch onderzoek bij neurologische en psychiatrische diermodellen en ziektebeelden.

Judith Martens is studente filosofie en psychologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Dit jaar begint ze aan haar master psychologie.

René Nuijs studeert Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Anco Peeters schreef zijn bachelorscriptie over de filosoof Cicero. Hij verdiept zich voor zijn master in de cognitiefilosofie en de kunstmatige intelligentie.

prof. dr. Rob van der Sandt is hoogleraar Taalfilosofie en Logica aan de Faculteit der Filosofie van de Radboud Universiteit. Zijn interesses zijn veelzijdig. Zo is hij sinds 1979 actief bij de organisatie van de concerten Moderne Muziek in Nijmegen en is hij betrokken bij de ontwikkelingen in de hedendaagse kunst. Verder houdt hij van koken en in het bijzonder van de verwerking van authentieke en onconventionele ingrediënten.

Stefan Schevelier is derdejaars student wijsbegeerte aan de Radboud Universiteit Nijmegen en is werkzaam als voorlichter voor de Faculteit der Filosofie. De arbeidsmarkt is voor hem nog een ver-van-zijn-bedshow.

Paulien Snellen is researchmasterstudente filosofie bij de vakgroep Wijsgerige Ethiek aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Paula van Strien volgde de onderzoeksmaster Art history of the Low Countries in a European Context aan de Universiteit Utrecht. Zij studeerde in september jl. af en is nu masterstudent filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Piotrek Swiatkowski is een junior onderzoeker binnen de vakgroep Wijsgerige Antropologie. Hij schrijft een proefschrift over het werk van Gilles Deleuze en zijn verhouding tot de psychoanalyse.

dr. Marin Terpstra is universitair docent Sociale en Politieke Filosofie aan de Faculteit der Filosofie. In zijn onderzoek houdt hij zich vooral bezig met de problematische verhouding tussen politieke orde en religie. Op dit gebied ontving hij samen met dr. Inigo Bocken van het ministerie van OCW een subsidie voor een project met academie-assistenten.

Eloy Weterings is vijfdejaars filosofiestudent aan de Radboud Universiteit te Nijmegen.