

CIMEDART

39#4



• ZOMERPERIKELLEN •

4

Kort
Berichten

5

Cover Story
Aristoteles betrapt!
Pooyan Tamimi Arab

6 – 10

Semantisch solipsisme
Wouter Beek

In dit nummer kunt u de drie winnende stukken lezen van de Cimedart Essaywedstrijd 2009:

11 – 15

Ware vriendschap wacht?
Katleen Gabriëls
Derde plaats

16 – 20

Wilders' Wig
Mark de Vries
Tweede plaats

21 – 25

Moreel winkelen werkt niet
Pepijn Vloemans
Eerste plaats

26 – 31

Interview met Robert Pippin
door Arnold de Groot en
Jens van 't Klooster

32 – 36

Recent
Boekrecensie

37 – 39

Briefwisseling tussen
Angela Grooten en
Karen Vintges

40 – 43

Opediept 11
Scripties uit het
UvA archief

44 – 45

Krisis
Sharon Hagenbeek

Advertentie

ATHENAEUM BOEKHANDEL



Roger Scruton -
Beauty.

Oxford U.P. - 273 blz. - Gebonden - € 17,35

Scruton explores the concept of beauty, asking what makes an object - either in art, in nature, or the human form - beautiful, and examining how we can compare differing judgements of beauty when it is evident all around us that our tastes vary so widely.

A B

WWW.ATHENAEUM.NL

A B

Vaak zijn het precies de paar maanden die ook onder niet-filosofen als 'zomer' bekend staan waarin de werktrein van een UvA-filosoof in een boemeltje lijkt te veranderen. De wereld draait wat trager, de e-mail droogt op en de ingesleten routine vindt zich steeds vaker voor een dichte deur: 'Tijdens vakantie gesloten'. Het zijn deze momenten waarop stuurse filosofie plaatsmaakt voor zelfreflectie en bezinning, het academische paper voor de persoonlijke notitie. Deze Cimedart bevat dan ook genoeg van dit alles. Met een blik vol papiernostalgie op de toekomst van nu digitaal tijdschrift *Krisis*, een gedachtewisseling tussen docenten aan onze afdeling, en een diepte-interview met de man die zijn Spinozalezing wijdde aan het begrip 'zelfbewustzijn' kunt u met deze Cimedart uw eigen zomerbespiegelingen nog een keertje herbeleven.

Maar er is meer.

Tevens presenteren wij in dit nummer met trots de essays van de winnaars van de eerder dit jaar georganiseerde essaywedstrijd. Drie winnaars die elk gelauwerd werden op Festival Drift, nadat ze kritisch geselecteerd waren tijdens het voorafgaande jurydiner. Zo'n selectie – u raadt het – was niet makkelijk. Hoewel het heerlijk vertoeven is heeft jureren tijdens het eten namelijk ook zo z'n nadelen. Het betekent dat vakkundig wikken en wegen gelijke tred moet zien houden met een Bourgondische inname van spijzen en drank. Zorgvuldig plannen is hier geboden, en het was dit maal louter dankzij het toetje dat onwrikbare knopen op het nippertje konden worden doorgehakt. Met vakkundige precisie, dat gelukkig wel. Pepijn Vloemans' 'Geweten met kassakorting' – de uiteindelijke favoriet over onze hedendaagse winkelzeden – heeft u misschien al gelezen in *De Groene Amsterdammer*. Beide andere essays, over Geert Wilders' politieke strategie en over digitale vriendschap, verschijnen hier voor het eerst.

Wellicht trok ook de omslag reeds de aandacht, maar niet alleen om het toch wat bizarre sculptuurtje waar meer over te lezen is in onze vaste Beeldrubriek. Nee, juist ook om wat er bóvenstaat. Met 39#4 staat Cimedart namelijk op het randje van alweer een veertigste jaargang, iets wat in het nieuwe academisch jaar zeker niet onopgemerkt zal blijven. Overigens, toen hijzelf veertig jaar oud was zwierf Jean-Baptiste Cimedart rond door Europa, waarschijnlijk om inspiratie op te doen voor zijn uitgebleven magnum opus, en deed hij plaatsen aan waar zelfs wij nog nooit van gehoord hadden. Ook het tijdschrift zelf, hoewel conservatief nog altijd op papier, blijft graag haar horizon verruimen. Zo staan er nieuwe rubrieken in de planning, mogen we in dit verse academisch jaar een aantal nieuwe redactieleden verwelkomen, en zijn we sinds kort bovendien op netwerksite Facebook te vinden. En wacht, om u voor te zijn: Cimedart heeft er tweeëndertig vrienden.



Spinozahoogleraar 2009/2010 bekend: Moira Gatens

Robert Pippin had zijn hielen nog niet gelicht of er was alweer een Spinozahoogleraar voor het op handen zijnde studiejaar uitgenodigd. In 2009/2010 zal de Australische filosofe Moira Gatens van de universiteit van Sydney de gelegenheidsleerstoel bezetten. Gatens is gespecialiseerd in onder andere Spinoza (!) en in filosofie van het feminisme. In het onder haar redactie samengestelde boek *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* komen deze twee interesses samen. Gedurende haar tijd in Amsterdam zal zij onder andere een mastercursus en enkele lezingen geven.

Verhuizing logici

Sinds mei 2009 is er vrijwel geen logicus meer te bekennen in het filosofiegebouw aan de Vendelstraat. De logici en ook enkele taalfilosofen hebben hun boeken bij elkaar geraapt en zijn verhuisd naar het ILCC op het Sciencepark. Op deze plek is onder andere de Master of Logic gevestigd, waardoor nu alle daarin verenigde disciplines in de Watergraafsmeer gehuisvest zijn.

Gemeenschappelijke ruimte wijsbegeerte

Er wordt ongetwijfeld nu en dan nog een traan om gelaten, maar de verhuizing van de filosofiebibliotheek naar de UB aan het Singel heeft ook wat opgeleverd. Niet alleen is er een vergaderzaal gemaakt en zijn er enkele flexplekken voor medewerkers ingericht, sinds enige tijd heeft ook de achterste zaal van de voormalige bibliotheek een nieuwe functie. De lang verwachte gemeenschappelijke ruimte 3.06 is inmiddels in gebruik genomen, en kan bereikt worden via het rechter trappenhuis van het Vendelstraatgebouw. De gemeenschappelijke ruimte moet de functie van ontmoetingsplek voor studenten en docenten krijgen. Voor wie het zich graag gemakkelijk maakt: er is inmiddels een bankstel geplaatst.

ARISTOTELES BETRAPT!

In het Metropolitan Museum of Art bevinden zich een aantal kunstwerken met filosofen als onderwerp, bijvoorbeeld het beroemde schilderij van Socrates door Jacques Louis-David, een Romeinse kopie van een beeld van Epicurus, Aristoteles in groffe toetsen weergegeven door Rembrandt, etc. Maar het meest vermakend is een bronzen aquamanile van Aristoteles die door een jonge dame wordt bereden!? Hij kijkt om als een zielig dier en zij pakt zijn achterwerk en trekt aan zijn grijze haren.

Het beeldje is ongeveer zeshonderd jaar oud en gemaakt in de Zuidelijke Nederlanden of het oosten van Frankrijk. Een aquamanile is een liturgische schenkan voor de handwasning van de priester, maar werd ook thuis gebruikt alvorens te eten. In de Middeleeuwen hadden deze vaak de vorm van een beest, waarbij de staart het handvat vormde en de bek de schenktuit. Waarom is het beest deze keer de Filosoof, zoals Aristoteles destijds respectvol genoemd werd?

Het is allemaal de schuld van één man, Henri d'Andeli. Deze Middeleeuwse grappenmaker is waarschijnlijk geboren in Normandië en studeerde en schreef in Parijs. Zijn bekendste werk is zijn *fabliau* genaamd *Lai d'Aristote**. *Fabliaux* ontstonden in Frankrijk en zijn korte satirische en vaak erotische vertellingen, dankbaar gebruikt door groten zoals Boccaccio en Shakespeare.

In het verhaal van d'Andeli probeert Aristoteles, leraar en mentor van Alexander de Grote (hiervoor overigens bestaat geen concreet historisch bewijs), de jonge monarch te scheiden van zijn geliefde Phyllis. De jongedame nam namelijk alle tijd van Alexander in beslag waardoor hij zijn politieke verplichtingen verzaakte. Wanneer Alexander door Aristoteles wordt overtuigd neemt zijn vrouw wraak op de oude filosoof.

Ze zorgde ervoor dat ze vaak alleen was met Aristoteles. Met losse haren danste ze dan op blote voeten en zong zachtjes naar zijn oren. Al snel heeft de mooie Phyllis haar prooi verleid en probeert hij haar te kussen en met haar adem één te worden. Ze weigert en eist een teken van zijn liefde: hij moet kruipen en haar dragen als een paard! Alleen dan weet ze dat de filosoof het echt meent, loog ze. Aristoteles, een trots lid van de allerbesten en eraan gewend slaven bevelen te geven, was nu plotsklaps haar slaaf geworden en gehoorzaamde onmiddellijk. Voordat ze haar grap uithaalt vertelt ze stiekem wat er gebeurd is aan Alexander. Als ze de filosoof eindelijk berijdt zingt ze triomfantelijk dat de gekke verliefde meester haar draagt! Alexander weet dan dat hij moet kijken en kan zijn ogen niet geloven.

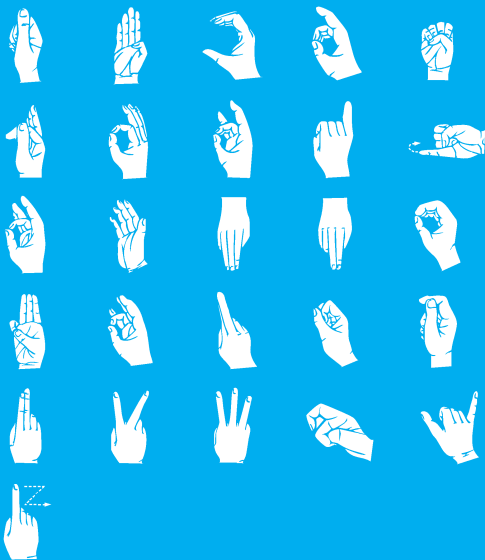
Toen Alexander zijn meester wilde doden excuseerde deze zichzelf door te stellen dat als zelfs hij, een oude wijze, door een vrouw kon worden misleid, een jonge man zoals Alexander al helemaal makkelijk bedrogen kon worden. Het was allemaal eigenlijk een ethische les voor de vorst. Vermaakt door de sofistieke verdediging van de beschaamde Aristoteles vergeeft de koning hem. Alexander kende nu de lessen van de Filosoof wel en had geen last meer van zijn adviezen.

Dit verhaal werd door oppervlakkige strenge geestelijken misbruikt als voorbeeld van het gevaar van de vrouw. Zonde begon met de vrouw en door haar sterven wij, de mannen, allemaal. Maar wat is het diepere moraal van deze allegorie? De invloed van logos op de gekmakende eros is als een druppel die valt op een oceaan. Het maakt een paar rimpels en verdwijnt, meer niet. PA

* (circa 1220, beschikbaar op openlibrary.org)

Semantisch solipsisme

BETEKENISTHEORIE EN COMMUNICATIE



Wouter Beek

Met 26 letters kunnen we een oneindig aantal verschillende woorden maken, en met een beperkte hoeveelheid woorden – de Van Dale bevat er ongeveer honderdduizend – kunnen we een potentieel oneindig aantal zinnen samenstellen. Zo zijn we in staat om met een zeer beperkt arsenaal alles te begrijpen wat mensen ooit gedacht hebben of ooit nog eens gaan denken. De praktijk van deze onbeperkte inzetbaarheid van beperkte middelen heet ‘communicatie’.

Nu houdt de traditionele betekenistheorie volgens sommige filosofen te weinig rekening met de context waarin een zin wordt gebruikt. Er worden weliswaar alternatieven geboden, maar deze zijn doorgaans niet formeel-theoretisch van aard, en dus niet in staat om de oneindige toepasbaarheid van eindige middelen te verklaren. Is het mogelijk om met het concrete gebruik dat mensen van taal maken rekening te houden en tegelijkertijd een formele theorie die communicatie kan verklaren te hanteren?

FORMELE SEMANTIEK

Centraal staat de vraag hoe het mogelijk is dat we met zo weinig linguïstische middelen een schijnbaar onuitputtelijk aantal gedachten kunnen communiceren. Volgens Frege komt dit doordat de betekenissen in de taal compositioneel zijn opgebouwd. Deze opbouw voltrekt zich parallel aan de compositionele opbouw van de syntaxis. De zin ‘Theaetatus vliegt’ is opgebouwd uit de woorden ‘Theaetatus’ en ‘vliegt’. Door aan beide woorden de juiste betekenis te geven en door de juiste regel voor het combineren van deze twee betekenissen te gebruiken, kan de betekenis van de zin automatisch (bijvoorbeeld door een machine) worden bepaald.

De discipline die betekenissen aan woorden toekent en regels voor het combineren van betekenissen parallel aan de syntactische regels verzint, heet semantiek. Het mooie aan dit vakgebied is dat het ons in staat stelt om (deelgebieden van) de menselijke communicatie uit te leggen in termen van een beperkte machinerie die toch helder geformuleerd is. De theorie is abstract, in die zin dat de notie van concreet taalgebruik er niet in voor komt. Het enige wat we over de spreker en de toehoorder hoeven te zeggen, is dat ze dezelfde betekenissen aan woorden toekennen en dezelfde combinatierregels hanteren (plus dat ze dit van elkaar weten).

Maar ondertussen is het een inherente eigenschap van taal dat zij wordt gebruikt. Bijvoorbeeld om iemand te beledigen, of om iemand mee uit te vragen, of beide. Is het nu werkelijk mogelijk om in een abstracte semantiek op het gebruik geënt linguïstisch gedrag uit te leggen?

EEN KLEINE AANPASSING

Er lijken zich problemen voor te doen zodra we bedenken dat onze taal niet alleen woorden als ‘Theaetatus’ en ‘vliegt’, maar ook woorden als ‘ik’ en ‘morgen’ bevat. Alhoewel ‘Theaetatus’ Theaetatus betekent en ‘vliegt’ vliegt, kan ‘ik’ niet louter ik betekenen en ‘morgen’ niet louter morgen. Want als ik ‘ik’ zeg, dan bedoel ik Wouter, terwijl wanneer jij ‘ik’ zegt je _____ bedoelt. Iets soortgelijks geldt voor ‘morgen’, want daar bedoel ik nu Koninginnedag 2009 mee, maar morgen bedoel ik er de dag na Koninginnedag 2009 mee.

De semanticus laat zich de kaas echter niet zo makkelijk van de formele boterham eten, en is daarom met een slimme oplossing gekomen. We moeten hiervoor een bescheiden stapje buiten de ivoren toren van de formele abstractie zetten. Dit doen we door een beperkt aantal eigenschappen van de context van het gebruik van een zin te betrekken bij het vaststellen van de betekenis van die zin. Voorbeelden van dergelijke eigenschappen zijn de spreker voor het bepalen van de betekenis van ‘ik’, en het tijdstip van uitspraak voor de betekenis van ‘morgen’.

We hebben nu dus niet langer een volstrekt op zinnen gebaseerde theorie van communicatie. Want nu moeten spreker en toehoorder niet alleen de betekenissen van de woorden en de combinatierregels van die woorden in zinnen met elkaar delen, maar ze moeten ook nog een aantal eigenschappen van de context van het concrete gebruik van die zinnen delen. Toch is de syntactische structuur nog steeds theoretisch primair, in die zin dat de betekenisopbouw nog steeds compositioneel is, en dus in overeenstemming met Freges uitleg van menselijke communicatie. Dit komt doordat de contextuele factoren aan de hand van de syntax, op lexicaal niveau, geïntroduceerd worden.

Volgens sommige filosofen, doorgaans ‘contextualisten’ genoemd, is de notie van betekenis die we hierboven hebben gegeven echter nog steeds onvolledig. Volgens hen moeten we een veel drastischer stap in de richting van het gebruik van zinnen zetten. Neem als voorbeeld de zin ‘Het regent’. Wanneer we uitsluitend naar de syntax kijken kunnen we afleiden dat het hier een gebeurtenis betreft, namelijk regenen. Maar voor het verklaren van communicatie lijkt dit nog niet voldoende te zijn, want wanneer iemand tegen mij zegt: ‘Het regent,’ dan wil diegene daarmee duidelijk maken dat het op een bepaalde plek regent. Maar in onze eerder beschreven aanpak kennen we enkel betekenissen toe aan lexicale elementen, en nergens in de zin ‘Het regent’ komt een indicatie van de geografische locatie waar het regent voor. De invulling van deze ‘verborgen term’ is afhankelijk van het gebruik, want nu ik thuis zit bedoel ik met ‘Het regent’ dat het in Slotervaart regent, maar toen ik gisteren op mijn werk zat en zei: ‘Het regent’, bedoelde ik dat het in de Watergraafsmeer regende. De zin ‘De appel is groen’ kan onder verschillende omstandigheden verschillende dingen betekenen. Bijvoorbeeld dat de helft van de buitenkant van de appel groen is, of dat de gehele buitenkant van de appel groen is, of iets daartussenin, of dat de appel van binnen groen is, enzovoort. Wat ik bedoel wanneer ik zeg dat de appel groen is, maakt deel uit van de betekenis van de zin ‘De appel is groen’. Maar wanneer dit voor ieder woord geldt dan is het duidelijk dat de betekenis van iedere zin in de taal alleen nog maar vastgesteld kan worden ten opzichte van de context waarbinnen die zin wordt gebruikt.

Gelukkig zijn er nog steeds filosofen, doorgaans ‘minimalisten’ genoemd, die krانig aan de formeel-semantische notie van betekenis vasthouden. Volgens een minimalist betekent ‘Het regent’ gewoon dat het regent, punt uit. En de betekenis van de zin ‘De appel is groen’ is gewoon dat de appel groen is, punt uit. Het is niet verwonderlijk dat voor veel minimalisten Frege’s verklaring voor het succes van menselijke communicatie een belangrijke reden is om aan zinnen alleen maar deze ‘minimale’ betekenissen toe te kennen. Het probleem is echter dat de minimale proposities die de minimalisten zo overhouden niet toereikend lijken te zijn om geslaagde communicatie te kunnen waarborgen. Zo maakt de plaats waar het regent geen deel uit van de betekenis van de zin ‘Het regent’, terwijl dit wel in de communicatie wordt overgedragen. Een ander voorbeeld: met het uitspreken van de zin ‘Alle studenten hebben Wetenschapsfilosofie gehaald’, wordt niet gecommuniceerd dat alle studenten het vak Wetenschapsfilosofie hebben gehaald. Er wordt, met betrekking tot een bepaald gebruik, mee bedoeld dat alle studenten uit de bachelor Wijsbegeerte aan de UvA, uit werkgroep 3, het vak Wetenschapsfilosofie hebben gehaald. Dergelijke uitbreidingen van de gecommuniceerde betekenis zijn echter niet af te lezen aan de vorm van de uitgesproken zin. Ook minimalisten erkennen dat met een uitspraak van de zin ‘Het regent’ veel meer wordt uitgedrukt dan enkel de minimale betekenis dat het regent. De verdere aspecten die vanuit deze minimale betekenis voor de volledig uitgedrukte betekenis zorgen, worden door hen echter aan niet-compositionele en niet-semantische processen overgelaten. Maar dit betekent dat een essentieel deel van de communicatie pas in het niet-compositionele en niet-semantische gedeelte van de theorie wordt verantwoord. Want ik kan met de zin ‘De appel is groen’ bedoelen dat de appel groen is wanneer die geschild en gewassen is, eventuele bruine plekken zijn weg

gesneden, en de belichting aan bepaalde voorwaarden voldoet. Het overgrote gedeelte van de gecommuniceerde inhoud wordt dan door de pragmatiek, en niet de semantiek, bepaald.

CONTEXTUALISME EN COMMUNICATIE

Hoe zit het dan met de contextualisten, kunnen zij wel een toereikende uitleg van communicatie geven? Contextualisten laten het idee van abstracte betekenissen op zinsniveau helemaal los. Zo houden zij alleen nog maar concrete situaties van zinsgebruik over. In het concrete taalgebruik komt een woord w binnen een aantal situaties s_1 tot en met s_n voor. Vervolgens stellen zij dat mensen een taal leren door de overeenkomsten tussen deze waargenomen situaties te onthouden, bijvoorbeeld door elke keer de waarneming van een appel te onthouden. Vervolgens wordt deze overeenkomstige waarnemingsinhoud aan het woord dat steeds in deze situaties werd uitgesproken gekoppeld, bijvoorbeeld het woord ‘appel’. Zulke contextualistische betekenistheorieën zijn gebaseerd op het idee dat betekenissen aan woorden kunnen worden toegekend, waaruit dan weer de betekenissen van zinnen volgen, zonder dat deze verandering in schaal – van woorden naar zinnen – gebaseerd is op Frege’s principe(s) van compositionaliteit. Niet alleen de syntax, maar ook een onbekend aantal eigenschappen van de context, waaronder de intenties van de spreker, spelen in de opbouw van de betekenissen van zinnen een noodzakelijke rol. Maar deze contextuele eigenschappen zijn zelf niet gestructureerd, waardoor het een open vraag blijft hoe de betekenissen moeten worden gecombineerd om tot een succesvolle theorie te komen die betekenissen aan zinnen toekent. Het lijkt nu alsof beide richtingen, zowel het formeel-semantisch minimalisme (à la Frege) als het contextualisme, het succes van communicatie niet kunnen verklaren.

Het probleem, zoals hierboven beschreven, komt er grofweg op neer dat een betekenis-theorie die alleen naar zinnen kijkt te abstract is, terwijl een betekenis-theorie die zich op uitspraken richt te specifiek is, in die zin dat het niet meer duidelijk is hoe deze nog tot een (algemene) theorie kan leiden. Ik zou dan ook willen suggereren dat er een tussenstap moet worden ingebouwd. Deze tussenstap bestaat uit de praktijken waarbinnen zinnen worden gebruikt. Laten we hier eerst een voorbeeld van bekijken.

Ik heb als taak gekregen om appels te gaan sorteren. De persoon die mij in die taak onderwijst zegt steeds wanneer zij een appel opzij legt: ‘Deze appel is groen’. Ik merk op dat de appels die zij opzij legt voldoen aan de kenmerken die ik zou beschrijven met de woorden ‘de appel is groen aan de buitenkant’. Ik hoef me nu geen zorgen te maken, zoals de contextualisten deden, of ik niet eigenlijk een veel gecompliceerdere beschrijving moet hanteren, bijvoorbeeld over de mate waarin de appel groen is, de belichting, et cetera. Mocht een van deze additieve (in de context saillante) aspecten van het groen-zijn van de appel voor het voltrekken van mijn taak relevant zijn, dan zal mijn gebruik van de zin ‘De appel is groen’, zoals toegepast op appels die groen zijn aan de buitenkant, worden gecorrigeerd. Door middel van correctie kan ik dan bijvoorbeeld erachter komen dat mijn werkpartner met de zin ‘De appel is groen’ bedoelt dat minstens de helft van de oppervlakte van de appel groen is.

Een onderdeel van mijn oplossing is dat de betekenis-theorie die zo gegeven wordt niet meer voor een natuurlijke taal, bijvoorbeeld het Nederlands, werkt. We ruilen de notie van een taal in voor de veel bescheidenere notie van een praktijk. De betekenis-theorie die het communicatieve vermogen van de spreker en de toehoorder weergeeft genereert alleen de beteke-

nissen van linguïstische expressies in zoverre deze in de praktijk voorkomen en een functie ten behoeve van die praktijk hebben. Het cruciale onderscheid met de hierboven problematische geblesene theorieën is dat we ons binnende hier gesuggereerde aanpak niet meer hoeven af te vragen in hoeverre we additionele contextafhankelijke factoren moeten toevoegen om de betekenis van zinnen in het algemeen (dat is, voor alle mogelijke vormen van gebruik binnen een taal) te geven. Onze theorie hoeft enkel betekenissen te genereren die voldoende zijn om het specifieke communicatieve doel binnen deze of gene praktijk te beschrijven. Aangezien onze betekenistheorieën – voor elke praktijk één – enkel nog het taalgebruik binnen een praktijk hoeven weer te geven, is het aantal contextuele factoren waar we rekening mee moeten houden beperkt tot alleen die factoren die voor het voltooiën van de in de praktijk gelegen doelen noodzakelijk danwel handig zijn. Dit betekent dat, met het oog op individuele praktijken, een compositionele, en slechts in beperkte mate contextafhankelijke, betekenistheorie volstaat. De kritiek van contextualisten op niet-contextualistische betekenistheorieën dat de zin ‘De appel is groen’ van alles en nog wat kán betekenen, is pas van toepassing wanneer één van deze mogelijke betekenissen een rol speelt binnen een praktijk. Zolang dat niet het geval is zal één expressie volstaan om een arbitrair aantal mogelijke, maar niet actuele, functies te vervullen.

Hebben we het probleem nu niet gewoon verplaatst naar de manier waarop we tussen verschillende praktijken moeten wisselen? Ik denk het niet. Ik ga ervan uit dat een praktijk relatief eenvoudig te identificeren is, aangezien binnen een praktijk bepaalde normen voor correct en niet-correct gedrag gespecificeerd zijn ten opzichte van een beperkte variatie van contextuele factoren; denk hierbij onder andere aan trivialiteiten als het feit dat ik op kantoor een hele andere set van praktijken verwacht dan in de bioscoop. Dit betekent dat onze betekenistheorie, door het theoretische belang van de praktijk waarin we ons bevinden, nu voorgoed de ivoren toren van de abstracte, van iedere vorm van gebruik gespeende, semantiek heeft verlaten. Tegelijkertijd betekent dit echter niet dat we, zoals de contextualisten denken, geen gebruik meer kunnen maken van de traditionele conceptie van formele semantiek: binnen iedere praktijk wordt de betekenis van expressies geheel beschreven door een formele betekenistheorie. Aangezien het aantal contextuele factoren dat voor een praktijk relevant is eindig is, kan de aanverwante betekenistheorie tussen spreker en toehoorder gedeeld worden en zodoende communicatie verklaren.

Katleen Gabriëls has indicated you are a Friend

I'd like to add you to my professional network on LinkedIn.

View invitation from Katleen Gabriëls

Ware vriendschap Wacht?

sociale netwerksites stellen netwerken
gelijk aan vriendschap sluiten

Geen virtueel profiel aanmaken op LinkedIn, Netlog, MySpace of Facebook kan nefast zijn voor je reële toekomst en carrière. De onmiskenbare populariteit van sociale netwerksites mag dus niet verbazen. Dat zij hun doel bekrachtigen onder het misleidende voorwendsel van 'vriendschap sluiten' lijkt niet eens erg te zijn. Het doel heiligt de middelen.

Toch?

Katleen Gabriëls

'Ik heb een vriend minder vandaag, want gisteren had ik er nog 199... Wie?' jammerde iemand onlangs op Facebook. Dit geval van defriending, de nieuwste hype in internetland, viel niet in goede aarde bij het meisje dat haar vrienden-aantal plots zag slinken. Mogelijk lijdt zij aan *friendship addiction*, een nieuwe sociale ziekte waar volgens de Britse psycholoog David Smallwood vooral vrouwen gevoelig voor zouden zijn. Gezien het aantal vrienden op netwerksites een maatstaf is geworden voor populariteit en succes, dreigt het gevaar van vriendenverslaving.

Sinds de komst van het internet is het heel normaal om over virtuele of online vrienden te praten en eisen termen als 'friendship addiction', 'defriending' en 'friend request' een plaats in onze terminologie op. Sociale netwerksites als MySpace en Facebook bestendigen vriendschap met een simpele klik op de virtuele knop. Wie wilt ingaan op iemands 'friend request', klikt op 'accept'. Dan verschijnt de bevestigende boodschap 'x and y are now friends' in de virtuele publieke ruimte, zodat andere vrienden kunnen zien dat het goed is. Voor wie liever niet ingaat op een 'friend request' is er steeds de 'ignore'-knop.

W e juichen best niet te vroeg om die heerlijke simpelheid, want er liggen virtuele kapers op de kust die, als we pech hebben, tot de realiteit doordringen. Te losbandig omgaan met de 'ignore'-knop kan psychologische schade veroorzaken bij de persoon van wie het vriendschapsverzoek genegeerd wordt. Hij of zij zou zich afgewezen kunnen voelen, wat tot (meer) onzekerheid leidt. Met het ontbinden van vriendschappen, het fameuze 'defriending', gaan we beter ook doordacht om, want het zou wel eens in ons nadeel kunnen werken. 'Ontvrienden' kan volgens de Amerikaanse socioloog Mark Granovetter gevaarlijk zijn omdat de zwakke vrienden die we liever verwijderd zien ons net meer kans bieden in het vinden van een nieuwe job of toekomstige werkgever dan de sterke schakels uit de vriendenlijst.

Vriendschap is, naast liefde, het hoogste goed en bijgevolg kunnen we de geneugten ervan nooit genoeg smaken. We willen allemaal graag, althans op sociale netwerksites, elkaanders vriend zijn. Of dit is om 'echte' vriendschap te bestendigen of omdat we ons alvast aan iemand binden die later nog van pas zou kunnen komen, is nooit geheel duidelijk. Het zou uiteraard naïef zijn om te denken dat vriendschap voor de opkomst van het internet een makkelijk te definiëren begrip was. Toch lijkt het er veeleer op dat sociale netwerksites een slechte, maar slimme keuze maakten toen ze beslag legden op het woord 'friend'. Het was, ter bevordering van zowel de virtuele als de reële realiteit, beter geweest om te spreken van 'contact person' of 'network'.

Volgens Van Dale is netwerken 'het creëren, uitbouwen en onderhouden van sociale contacten om informatie te verkrijgen waar men in zijn beroep of carrière zijn voordeel mee kan doen' en net dat 'voordeel' lijkt de spil te zijn in het opmaken van virtuele profielen. We zijn niet zozeer uit op vriendschap, een begrip dat door sociale netwerksites overigens als gestructureerd en controleerbaar wordt voorgesteld, maar wel op netwerken, wat natuurlijk altijd tot vriendschap kan uitgroeien. Doordat sites als Facebook en MySpace 'vriendschap sluiten' en 'netwerken' als inwisselbare termen hanteren, lijken de termen ook voor ons samen te vallen.

Uiteraard zijn netwerken, het hebben van connecties en boutades als 'ons kent ons', altijd al van belang geweest. Zij die liever geen naamkaartjes uitdelen of graag wegblijven van strategisch gekozen recepties, krijgen wel eens het stigma 'naïef' toebedeeld. De netwerk mogelijkheden werden exponentieel opgedreven sinds de komst van zorgvuldig uitgewerkte netwerksites. Oppervlakkige receptiegesprekken kregen zo een digitale variant in de meestal nietszeggende zinnestjes, omschreven als 'social messaging', die bij sites als Twitter tot doel gesteld worden.

Toegegeven, het onderscheid tussen vriend en netwerk is altijd vaag geweest en een (latente) vorm van 'uit zijn op eigen voordeel' is nooit uitgesloten bij vriendschap. Maar de sociale druk om te netwerken, onder het mom van vriendschap, ligt erg hoog in onze maatschappij, die netwerken lijkt te sacraliseren. Er is een vreemde wisselwerking ontstaan tussen de al bestaande vormen van netwerken en de opkomst van virtuele netwerkmogelijkheden. Beide drijven elkaar tot ongekende hoogten op waardoor er overal – virtueel en reëel – genetwerkt moet

worden. Bovendien is het volstrekt normaal om toe te geven dat we erop uit zijn om voordeel uit anderen te halen. Op sociale netwerksites kunnen we, voor het geval dat nog niet duidelijk was, als standaardmogelijkheid steeds aanduiden dat we op zoek zijn naar 'networking'. We consumeren virtuele mensen, binden ze digitaal aan ons vast, en dan is het aan ons om ervoor te zorgen dat we de knop 'delete' niet te vaak gebruiken, gezien ook de zwakke schakels in onze vriendenlijst ons ooit de job van ons leven kunnen bezorgen.

De gedachte 'o, jij wilt mijn vriendje zijn, wat mooi, ik wil jouw vriendje zijn' is een stuk zoeter dan 'ik wil je niet per se tot vriend, maar je kan wel handig zijn in mijn carrièreplanning'. Onder de noemers 'friend' en 'friend request' klinkt het veel minder erg dat we uit zijn op voordelen voor onze toekomst. 'Vriend' is de term, de 'mantel der vriendschap', die de instrumentalisering van de ander moet bedekken. Via virtuele vriendenlijsten weten we perfect wie we via wie kunnen leren kennen. Omgekeerd geldt het natuurlijk ook, maar als we de ander als middel gebruiken, wordt het besef dat we zelf ook 'gebruikt' worden minder erg. Via online uitnodigingen voor feestjes worden gastenlijsten zichtbaar en via 'attending', 'not attending' en 'maybe attending' kunnen we zien wie erop aanwezig zal zijn en zo op vinkenslag zitten. Bovendien schuimen werkgevers en headhunters, steeds op zoek naar nieuw talent, de sociale netwerksites af. Op die manier wordt de verantwoordelijkheid nog duidelijker in onze handen gelegd. Als we niet meedoen, en ons curriculum vitae bijvoorbeeld niet op LinkedIn plaatsen, lopen we misschien kansen mis. Zelfs wanneer we niet volledig overtuigd zijn van de kracht van sociale netwerksites, blijven we liever trouw aan de gedachte 'baat het niet, dan schaadt het niet', dan dat we ervan wegblijven.

'Generatie Wij', zoals het huidige tijdperk genoemd wordt omdat individuen vandaag de dag meer houvast zoeken bij de ander, ontmoet elkaar maar al te graag via sociale netwerksites. Die tonen dat het goed gaat met het collectieve gevoel, zeker op Facebook, waar voor de minste aanleiding een groep wordt opgericht. Dat samenklitten en de daaruit voortkomende, al dan niet virtuele, vriendschap lijken een tegengif te bieden voor de individualisering en het egoïsme die zo lang de orde van de dag bepaalden. We leven collectief mee met drama's, richten rouwregisters op, zijn collectief verantwoordigd en echoën 'yes we can!'. Maar zijn we, als het er op aankomt, wel zo nieuwsgierig naar de ander? Wij kiezen meer dan ooit zélf met wie we omgaan, wat in sociale netwerksites wordt herleid tot het principe van 'ignore' of 'accept'. We moeten er bijgevolg voor zorgen dat we ook zélf gekozen zullen worden en hiervoor ligt de verantwoordelijkheid alweer in eigen handen. We zouden het bijna als heilzaam moeten beschouwen dat er nog sociologen zijn die duidelijk maken dat we iedereen aan ons moeten binden, omdat ook zwakke schakels voordeel kunnen opleveren.

Het zich tot elkaar verbinden via sociale netwerksites heeft ook een solitaire kant. De mogelijkheid tot een grote virtuele populariteit, terwijl het individu in kwestie in wezen eenzaam achter de computer zit, is steeds reëel. Het aantal vrienden op netwerksites geeft zin en betekenis, hoewel het niet duidelijk is wat dat nu precies betekent. Hoe meer vrienden we hebben, hoe meer zelfbevesti-

ging én publieke bevestiging we krijgen, want alles verloopt via de virtuele publieke ruimte. Het is positief voor ons imago als er vooraanstaanden, in welke zin dan ook, in onze virtuele vriendenlijst staan, ook al geven we zo enkel aan dat we die, in het beste geval, persoonlijk kennen. Hoe die relatie zich precies verhoudt, is minder belangrijk. Valse profielen in 'Fakebook' worden lang niet altijd opgemerkt, omdat het voor veel mensen belangrijker is om 'er een vriend van te zijn', daar dat ook 'instant' status voor zichzelf oplevert. We moeten er bovendien goed uitzien, laten onze foto's altijd even via Photoshop passeren, want kijken en bekeken worden is even belangrijk in virtuele als niet-virtuele werelden.

Sociale netwerksites zijn handig om onze PR te verzorgen en bieden de ideale uitweg om campagne te voeren. We zijn verheugd wanneer we oude vrienden via virtuele wegen terugvinden, ook al waren we in feite al vergeten dat we ze eigenlijk vergeten waren. Toch zou het oneerlijk zijn om de voordelen van sociale netwerksites niet te onderstrepen. Ze bieden onder meer een ideale mogelijkheid om contacten te onderhouden met vrienden en familie, al dan niet in het buitenland. Natuurlijk lijdt niet elke gebruiker aan 'friendship addiction', net zoals niet iedereen psychologische schade oploopt na 'ontvriend' te zijn geworden. Sociale netwerksites hebben zowel voor- als nadelen en geen van beide mag verabsoluteerd worden.

Maar als vriendschap sluiten tot hetzelfde niveau als netwerken herleid wordt, zouden we dan niet beter een voorlichtingscampagne uitdenken onder de weluidende titel 'Ware Vriendschap Wacht', inclusief brochures waarin we terugkeren naar de basis van waarden en vriendschap? Natuurlijk niet. Hoewel bepaalde stemmen maar al te graag beweren te weten hoe we 'ware' moeten definiëren, bij voorkeur in relatie tot God, blijkt de werkelijkheid minder duidelijk. Het is niet zo eenvoudig om vriendschap en netwerk te onderscheiden, gezien beide termen in feite altijd verstrengeld geweest zijn. 'Ware vriendschap' wacht trouwens niet, maar heeft tijd nodig om uit te groeien. Virtuele ontwikkeling is belangrijk vandaag de dag, dus voor onthouding moet niet gepleit worden. Vriendschap en netwerken zijn evenzeer van belang, maar het mag duidelijk zijn dat het laten samenvallen van die termen niet zo onschuldig is als op het eerste gezicht lijkt. 'Generatie Wij' mag bovenal de persoonlijke kritische blik niet kwijtraken in al de vreugde van het wij-gevoel. In 'Generatie Wij' zijn 'ik' en 'ons kent ons' ook van tel, en dat 'ik' moet er helaas steeds voor zorgen dat hij of zij gekozen wordt.

Graag veel vrienden en netwerken hebben is op zich niet negatief, maar wordt dat wel als het uitgroeit tot een uitwas van een consumerende vrije marktmaatschappij waarin het doel de middelen heiligt. Vreemd genoeg lijkt de maatschappij ook hier dezelfde oplossing als altijd bij aan te bieden. Als we te veel geconsumeerd hebben, dan slanken we toch gewoon af? Na 'montignac' en 'weight watchers' heet het nieuwe dieet nu 'defriending'. Hartstikke gezellig toch, dat virtuele sonjabakkeren!



Wilders' Wig

Mark Leon de Vries

De door het gerechtshof in Amsterdam gelaste vervolging van Wilders heeft tot veel weerstand geleid in Nederland. Ook tegenstanders van Wilders' ideeën menen dat diens standpunten niet in de juridische, maar in de politieke arena bestreden moet worden. Zo stellen Dick Pels en August Hans den Boef in *De Groene Amsterdammer* van 13 februari dat 'de zaak Wilders laat zien dat de vrijheid van meningsuiting in onze grondwet te beperkt is geformuleerd'. Zulke betogen gaan veelal gepaard met een oproep om Wilders en zijn medestanders binnen deze politieke arena feller te bestrijden dan tot noch toe gebeurt. Prangend probleem is echter, dat daarbij niet wordt uitgelegd *hoe* dit zou moeten gebeuren. Ook Pels en den Boef komen niet verder dan een pleidooi om Wilders 'harder aan te pakken' en 'van scherpere repliek te dienen'. Links Nederland, de PvdA voorop, is op het terrein van de immigratie en integratie – het enige terrein waarop Wilders zich profileert – zo bevangen door de angst om soft te lijken, dat het geen geloofwaardig antwoord kan formuleren op diens al hardere, veelal discriminerende standpunten.

Het is zaak om niet alleen te pleiten voor een scherper antwoord, maar om hier ook inhoudelijk vorm aan te geven. Nu Wilders steeds meer naar extremisme en discriminatie neigt, zou dit welbeschouwd een taak zijn voor politici en commentatoren vanuit het gehele democratische spectrum van de politiek. De partijen ter rechterzijde voelen zich echter dusdanig electoraal bedreigd door de opkomst van de PVV, dat zij eerder geneigd zijn diens standpunten over te nemen dan deze krachtig te bestrijden. Het is daarom vooral aan de progressieve partijen om een helder, kritisch en onbevangen tegengeluid op te werpen. Dit tegengeluid moet vooral ook politiek effectief zijn en daarvoor is het van belang de politieke strategie van Wilders te begrijpen, aangezien die strategie de basis vormt voor diens succes. Het loont hiervoor de moeite om een historisch uitstapje te maken, want Wilders' stijl vertoont verrassende overeenkomsten met de succesvolle politiek van de conservatieve beweging in Amerika, die zich van radicale splintergroepering binnen de Republikeinse partij, binnen twintig jaar tot het centrum van de macht wist te manoeuvreren.

Net als Wilders, legde de conservatieve beweging in haar programma de nadruk op een betrekkelijk klein aantal issues. Zoals Wilders hamert op het gevaar van de Islam, op problemen rond integratie en op het onvoorwaardelijke recht op vrijheid van meningsuiting, zo hamerde de conservatieve beweging op het verbieden van abortus, op het terugdringen van de federale overheid en op het recht op wapenbezit. De kracht van deze strategie bestaat er uit dat zulke kwesties de bevolking diep verdelen en voor velen als principekwestie gelden. Daarom hebben zij een relatief groot aandeel in het stemgedrag en kunnen zij gebruikt worden om een wig te drijven in de aanhang van politieke tegenstanders. In Amerika worden dergelijke kwesties dan ook aangeduid met de term *wedge issue*. De arbeiders en lagere middenklasse in grote delen van het midwesten en zuiden van Amerika, die decennialang trouw hadden gestemd op de Democratische partij, waren in de jaren tachtig bereid om op Reagan te stemmen, mede omdat die beloofde een einde te maken aan wat zij zagen als de uitverkoop van traditionele Amerikaanse normen en waarden en om de orde in het land te herstellen na de roerige jaren zestig en zeventig. In de verdere loop van de jaren tachtig en negentig groeide de politieke strijd om deze kwesties uit tot een heuse *culture war*, die op sommige momenten elke andere politieke strijd leek te overschaduwen.

Op een vergelijkbare manier weet Wilders stemmen te trekken bij vrijwel alle andere partijen (alsook een klein legertje traditionele niet-stemmers), met zijn eindeloze pleidooien tegen een vermeende islamisering van Nederland en voor een onvoorwaardelijke vrijheid van meningsuiting. Er is blijkbaar een behoorlijk segment van de bevolking dat deze twee kwesties belangrijk genoeg vindt om er de stemkeuze door te laten bepalen, ongeacht het verdere programma van de PVV. Het is althans onwaarschijnlijk dat veel mensen zich hebben laten beïnvloeden door het lijstje bijeengeraapte standpunten dat voor verkiezingsprogramma door moet gaan. Wilders hanteert de islamofobie en de vrijheid van meningsuiting op dezelfde manier als de conservatieve beweging in de VS deed met abortus, homoseksualiteit en drugsgebruik: als wig om kiezers weg te drijven bij andere partijen die op een groot aantal andere punten de voorkeur zouden hebben.

Eén aspect dat opvalt aan deze *wedge issues*, is dat zij zich beperken tot het culturele en politieke domein en nooit gaan over sociaaleconomische vraagstukken. In Amerika is dit terug te zien in het paradoxale feit dat het veelal de armste staten in het binnenland zijn, die het betrouwbaarst stemmen op Republikeinse kandidaten. Dit ondanks het feit dat Republikeinse politici sinds de jaren tachtig consequent een neoliberale agenda hebben nagestreefd die deze regio's niet ten goede is gekomen. In *What's the Matter with America?* is historicus en polemist Thomas Frank op zoek gegaan naar een verklaring voor deze paradox in zijn geboortestaats Kansas – een van de armste staten van het land en een van de betrouwbaarste Republikeinse bolwerken.

Frank's conclusie is dat de Republikeinen, door het niet aflatende gebruik van een klein aantal *wedge issues*, er in zijn geslaagd het besef van sociale klasse los te koppelen van economische status. Dat begon volgens hem met Ronald Reagan, die zich presenteerde als 'the champion of traditional values', maar wiens beleid in praktijk vooral gericht was op 'the revival of unregulated capitalism'. De frustratie van al die mensen die niet hebben kunnen profiteren van de neoliberale hausse van de afgelopen decennia, heeft zich zodoende eerst en vooral gericht op een vermeend progressieve elite met een afwijkend waardesysteem en niet op de economische elite die jarenlang profiteerde van de verregaande deregulering. Deze strategie is nergens beter herkenbaar dan in een door een conservatieve pressiegroep uitgegeven reclamespotje uit 2006, waarin de Democratische partij wordt afgeschilderd als een 'tax-hiking, government-expanding, latte-drinking, sushi-eating, Volvo-driving, New-York-Times-reading, body-piercing, Hollywood-loving, left-wing freak show.'

Ondertussen zijn de Republikeinen in de bijna dertig jaar dat zij de politieke agenda in Washington grotendeels domineerden er niet in geslaagd om abortus te verbieden, het aantal echtscheidingen terug te dringen of de hoeveelheid geweld op televisie te verminderen. Wel slaagden Reagan en later Bush jr. er in om met *voodoo economics* de gezondheidszorg te vernielen, de ongelijkheid te laten stijgen tot ongekennde hoogte, de schuldquote te laten exploderen en op de valreep de gehele wereld op te zadelen met de ernstigste economische crisis in decennia.

De aanvallen van de conservatieve beweging op de progressieve elite zijn van dezelfde toon als de aanvallen van populistische politici in Nederland op de 'grachtengordel-elite' en de 'politiek correcte linkse kerk'. Ook Wilders benadrukt in zijn retoriek traditionele Nederlandse waarden en een hang naar orde en tucht. Ook Wilders werpt zich op als de woordvoerder van het ressentiment tegen globalisering en neoliberalisme. Terwijl ook Wilders in zijn verkiezingspamflet een sociaal-economisch beleid propageert dat van dezelfde hete lucht lijkt gebakken als de *supply-side* theorieën waarop het beleid van Reagan was geïnspireerd. Zo wil hij de inkomstenbelasting met zestien miljard verlagen en 'minder ministeries en minder ambtenaren'. Net als Reagan denkt Wilders blijkbaar dat de overheid er niet is om problemen op te lossen, maar dat de overheid zelf het belangrijkste probleem is. Een terugtrekkende overheid zal in werkelijkheid echter betekenen dat de onzekerheden en risico's voor individuele burgers nog meer toenemen. Zodoende voedt dit beleid op termijn het ressentiment waarop het vervolgens zelf teert.

Juist dit is het punt waarop Wilders kan en moet worden aangevallen. Tot nu toe heeft Wilders er altijd voor gezorgd dat hij de politieke strijd uitsluitend aangaat op zelfgekozen terrein. Het trieste feit wil, dat het simplisme van zijn schijnbaar principiële standpunten en zaligmakende oplossingen het bij veel kiezers winnen van de complexiteit en nuance die nu eenmaal eigen is aan een progressieve, of zelfs maar realistische, benadering van deze problemen. Ongetwijfeld zijn deze principes vaak schijnheilig (zoals het eisen van een vrijheid van meningsuiting, terwijl hij de koran wil verbieden) en zijn de geboden oplossingen in werkelijkheid onuitvoerbaar, maar zolang de gevestigde partijen geen alternatief bieden zullen steeds meer mensen bereid zijn hem een kans te geven het allemaal toch eens uit te proberen.

Het is niet verstandig om op een praktische logenstraffing van zijn ideeën te wachten. In plaats daarvan zouden de linkse partijen Wilders niet alleen moeten aanvallen op zijn inhoudelijk verwerpelijke, maar retorisch vaak sterke standpunten aangaande de islam en integratie. Het zet veel meer zoden aan de dijk om Wilders' kiezers een alternatief te bieden. Al 'normaliseert' de PVV-stemmer, zoals de *Volkskrant* onlangs berichtte, hij of zij is nog altijd lager opgeleid en minder draagkrachtig dan de gemiddelde Nederlander. Veel van deze mensen zijn absoluut niet gebaat bij een zich terugtrekkende overheid, die burgers overlaat aan de tucht van de markt. Die overheid moet zich dan wel serieus rekenschap geven van wat deze kiezers dwars zit. Niet voor al deze problemen kan de overheid een pasklare oplossing bieden, maar zij kan er wel voor zorgen dat burgers weer het idee krijgen dat de overheid een geloofwaardig en betrouwbaar raamwerk biedt met een minimum aan economische en sociale stabiliteit.

De laatste les die men uit de Amerikaanse ervaring kan trekken, is dat het weinig effectief is om politici als Wilders te negeren of te ridiculiseren. Tot ver in de verkiezingen van 1980 was een groot deel van het progressieve establishment er van overtuigd dat het Amerikaanse electoraat niet zou kiezen voor een populistische acteur uit Californië. Acht jaar later had Reagan, ondanks een enorme periode van economische groei, de staatsschuld laten exploderen en de sociale zekerheid voor arbeiders en de lagere middenklasse uitgehold. De conservatieve achterban groeide en radicaliseerde ondertussen alleen maar verder, mede omdat de Democraten zich lieten meesleuren in de *culture wars* in plaats van een eigen politiek programma te formuleren dat hieraan kon ontstijgen.

Zeker moeten Wilders' politieke tegenstanders hem krachtig van repliek blijven dienen wanneer hij zich racistisch uitlaat over onze islamitische landgenoten, maar tegelijkertijd moet men de hand reiken naar zijn kiezers en zich realiseren dat islamofobie ten dele een kanalisering is van de groeiende onzekerheid onder de bevolking. Juist in de huidige crisis, kunnen 'ouderwetse' linkse ideeën als eerlijke spreiding van welvaart, kennis en macht deze onzekerheid temperen en een groot deel van de bevolking binden ongeacht hun culturele of etnische achtergrond.



MOREEL WINKELLEN WERKT NIET

Pepijn Vloermans

Dit essay verscheen eerder in
De Groene Amsterdammer
no. 21, 20 mei 2009

Er wordt vaak gezegd dat een betere wereld bij jezelf begint. Als hiermee bedoeld wordt dat ik uit ideële overtuiging mijn afval moet scheiden en biologische spinazie moet kopen, is het mijn stellige overtuiging dat die betere wereld zal uitblijven.

De toename van de wereldbevolking en de toenemende consumptie van producten zullen, wanneer beschikbare hulpbronnen gelijk blijven of afnemen, leiden tot conflicten. Ecosystemen degraderen en uitgestorven dieren komen nooit meer terug. Grote groepen vluchtelingen zullen over de planeet zwerven. Er zal permanent oorlog gevoerd worden over schaarse hulpbronnen. Onze afhankelijkheid van energie, delfstoffen en voedsel die uit alle werelddelen komen en die onvermijdelijk in prijs zullen stijgen, zal ons tot dezelfde bloedige geopolitieke beslissingen dwingen die de Verenigde Staten hebben genomen in Irak.

Tenzij er iets verandert. Het is een illusie dat deze gedragsverandering teweeg zal worden gebracht door de keuzes van morele consumenten, of door maatschappelijk verantwoord ondernemende bedrijven. Laten we beginnen met het laatste.

De mens is een dier dat aan zelfbedrog doet. Zelfbedrog stelt de meeste mensen in staat om met frisse zin te werken, zonder dat ze iedere dag belast worden met de vraag of het werk beantwoordt aan bepaalde morele eisen. Wanneer het morele inzicht van een werknemer groter wordt dan de aanwezige hoeveelheid zelfbedrog, wordt hij rusteloos. Een rusteloze werknemer zal proberen informatie in te winnen die hem gerust kan stellen.

Een werknemer van Shell die zich ongerust maakt over de rol van het oliebedrijf in Nigeria, maar na het lezen van de brochure over verantwoord ondernemen opgelucht constateert dat er humane projecten worden ontplooid, heeft een niet ongebruikelijke hoeveelheid zelfbedrog tot zijn beschikking. Daarbij moet de afdeling

communicatie die de brochure heeft verzorgd ook lof worden toegestoken. Het lijkt me voor veel bedrijven noodzakelijk dat de effectiviteit van de afdeling communicatie gelijke pas houdt met de toenemende ongerustheid van werknemers, klanten en maatschappelijke organisaties.

Zo bezien is maatschappelijk verantwoord ondernemen het systematisch voorwenden van ethische keuzes. Hieraan ligt het simpele mechanisme ten grondslag dat aandeelhouders liever hun geld persoonlijk aan goede doelen schenken dan anoniem via een bedrijf dat echt maatschappelijk verantwoord onderneemt. Wat niet wegneemt dat er ook een paar echte morele bedrijven zijn. Het zijn er alleen te weinig, en ze zijn te klein. In de internationale concurrentieslag zijn de bedrijven die echt duurzaam, worden geheide verliezers. Hun kosten nemen toe en klanten en investeerders lopen over naar de concurrent.

Dit brengt ons op de doctrine van het moreel winkelen. Moreel winkelen is het brengen van een geldoffer voor ethisch verantwoorde producten, om op die manier de wereld te verbeteren. Net als bij maatschappelijk verantwoord ondernemen wordt van de 'invloed van de consument' veel verwacht. Maar waarom, vraag ik me af, moet moreel winkelen geld kosten? Iemand belonen door de toekomst van Nederland, de natuur, of de uitbuiting van bananenplukkers erbij te halen, lijkt me slechts effectief voor een selecte groep consumenten. Deze consumenten krijgen van het kopen van biologische spinazie een fijn ecologisch of humaan gevoel van binnen. Ik zou dit willen betitelen als ecologisch masochisme.

De problemen waarvoor de wereld zich gesteld ziet, zullen niet ophouden te bestaan door het ethische gedrag van consumenten. Het idee dat een betere wereld bij jezelf begint, berust namelijk op de onjuiste redenatie dat wanneer alle individuen datgene doen wat in hun macht ligt om de wereld te verbeteren, de wereld beter wordt. Onjuist hieraan is dat er te weinig moreel winkelende dieren zijn, en dat zelfs zij niet in staat zijn om langdurig idealen na te streven, wanneer afwijking niet wordt bestraft. Daarnaast hebben met name ecologische idealen de neiging om aan kracht in te boeten wanneer er concrete keuzes gemaakt moeten worden. Bij de kassa van de Albert Heijn zie ik vooralsnog meer Euroshopper dan biologisch afgerekend worden.

Mensen worden in hun consumptiepatroon door veel krachtige mechanismen bewogen. Een bijzonder krachtig mechanisme is de prijs van producten, en dus geld. Zolang biologische spinazie duurder blijft dan gewone spinazie heeft ethische consumptie een krachtig mechanisme als vijand. Men dient zich af te vragen of geld een wenselijke vijand is.

Ook het publiciteitsmechanisme is problematisch. Een kort reclamespotje van het Wereld Natuur Fonds te midden van een minutenlange aanprijzing van consumptiegoederen heeft veel weg van de Palestijnse mediavorlichter die de Israëlische mediacarroussel op zijn pad treft.

Ten slotte is er tijd, of het gebrek daaraan. Het morele dier besteedt vaak een substantieel deel van zijn tijd aan het voldoen aan zijn ideale consumptiepatroon. Op de hoogte blijven van de discussies of biologische bonen die uit de Sahel komen beter zijn dan bespoten bonen uit de polder, of dat het afwassen van een beker beter is dan het weggooien van plastic kopjes, gaat niet vanzelf.

Moreel winkelende dieren zijn dus in de minderheid, en moeten daarnaast voortdurend strijd leveren met de drie krachtige vijanden prijs, informatie en tijd. Zijn consumenten ooit te temmen tot betrouwbare kopers van duurere producten?

In Regels voor het mensenpark stelt Peter Sloterdijk dat het humanisme heeft gefaald in het temmen van mensen. Hoe kunnen wij een beroep doen op het ethische koopgedrag van het gros van de bevolking als het gros van de bevolking tegelijkertijd wordt geheersenspoeld met reclames voor producten? Het opvoeden van mensen tot verantwoorde consumenten boekt slechts matige vooruitgang, met nu en dan een terugval. De decennialang gevoerde campagnes van overheidswege tegen zwerfvuil hebben nooit het gewenste effect gehad. Stille tochten tegen zinloos geweld geven een fijn gevoel, maar hebben de doelgroep ook nooit bereikt.

Sloterdijk stelde voor om eens te kijken of er aan onze genen te sleutelen valt om toekomstige catastrofes te voorkomen. Er is echter een simpeler, en minder controversiële oplossing. Het begint ermee om het idee dat een betere wereld bij jezelf begint voortaan als een achterhoedegevecht te beschouwen. Pas wanneer de consument zich door een collectieve beslissing aan de mast laat binden, voorzie ik een iets betere wereld.

Er zijn drie concepten die verduidelijken waarom het initiatief vanuit de consument of het bedrijf een achterhoedegevecht is: de taak van de overheid, het principe dat de vervuiler betaalt, en de gevestigde belangen.

Laten we beginnen met de taak van de overheid, door het aanbrengen van een helder onderscheid tussen overheid, consument en burger. Ik wil noch in de supermarkt, noch in de directiekamer van een bedrijf lastiggevallen worden met een beroep op een duurzame maatschappij. De overheid is verantwoordelijk voor een duurzame, eerlijke maatschappij, de consument is verantwoordelijk voor de duurzaamheid van zijn bankrekening, het bedrijf is verantwoordelijk voor de winst van zijn aandeelhouders. De taak van de overheid is niet het verdedigen van bedrijven. De taak van de overheid is ook niet het opvoeden van burgers. De taak van de overheid is keuzes te maken die wij als individu onmogelijk kunnen maken. Als de overheid haar taak goed uitvoert, kunnen bedrijven hun afdeling maatschappelijk verantwoord ondernemen opheffen, en hoeven consumenten zich veel minder zorgen te maken of ze wel 'groen' bezig zijn. De goedkoopste producten zijn dan simpelweg het minst vervuilend.

Dit laatste is het principe dat de vervuiler betaalt. Van de SP tot de VVD schijnt er een consensus te zijn dat dit een goed principe is. De geschiedenis leert ons echter dat consensus over een principe niet verward moet worden met de invloed hiervan op de maatschappij. De constitutie van de VS bevatte heldere principes over gelijkheid en vrijheid, maar de slavernij en de annexatie van indianenland werden hiermee niet in overeenstemming bevonden. Vandaag is het in overeenstemming met het principe dat de vervuiler betaalt dat ik voor een foai van Amsterdam naar Alicante kan vliegen. Of dat ik voor een kilo varkensvlees vijf euro betaal. Of voor een kilowattuur elektriciteit een kwartje.

Gevestigde belangen waren ten tijde van de slavernij in de VS een machtige vijand van het gelijkheidsprincipe. Gevestigde belangen zijn ook nu een vijand van het principe dat de vervuiler betaalt. Een belangrijk gevestigd belang is de politieke angst voor de afname van koopkracht. Alleen al de suggestie daarvan drijft het electoraat tot waanzin. Het probleem is dat er al zoveel koopkracht is dat wij het niet meer zien, en dat de negatieve gevolgen van onze enorme koopkracht zich vaak niet in Nederland doen gelden.

Een even belangrijk gevestigd belang is aandeelhouderswaarde. Die is over het algemeen niet gebaat bij strenge regelgeving. Aandeelhouderswaarde is gebaat bij het sluiten van convenanten. In die convenanten wordt beloofd om zuiniger aan te doen, als de overheid geen vervelende wetten invoert. Ik ontken niet dat convenanten soms werken. In Napels kan het inhuren van de Gomorra ook heel goed werken. Het probleem van convenanten is dat iedereen er zo blij mee is. Toen de olieprijs in de zomer van 2008 plotseling steeg was bijna niemand blij. Ik concludeer hieruit dat de stijging van de olieprijs een krachtiger mechanisme is dan het sluiten van convenanten.

Ondanks het principe dat de vervuiler betaalt, zijn er dus gevestigde belangen die de invloed van dit principe onschadelijk maken. De overheid zegt: de consument moet zelf de juiste keuze maken. De bedrijven zeggen: we zijn druk aan het vergroenen, echt waar, dus blijf kopen en val ons niet lastig met vervelende wetten.

Ik zeg: maak slechte producten zo duur dat ik ze niet meer wil kopen. Mijn advies aan hen die moreel winkelen, en aan al die maatschappelijke organisaties, afdelingen maatschappelijk verantwoord ondernemen en andere geïnteresseerden die om de een of andere reden opgezadeld zitten met een surplus aan moraliteit, is dan ook: vraag om strengere wetten.

Een wet waar vandaag nog om gevraagd kan worden is een verbod op de verkoop van 'fout hout'. Op dit moment importeert Nederland tropisch hardhout dat gekapt wordt op een ecologisch en sociaal kortzichtige manier. Er is wel een uitstekend keurmerk, Forest Stewardship Council (fsc), dat de sociale en ecologische omstandigheden van de houtkap controleert, zodat kaalkap of uitbuiting van de bevolking wordt vermeden in landen waar de overheid zwak of corrupt is. Als de import van hout dat niet duurzaam is gekapt bij wet verboden wordt, is dit een stabielere oplossing dan de kwestie uit handen te geven aan miljoenen calculerende burgers. De kans dat de som van al deze calculaties tot dezelfde uitkomst leidt als een wettelijk verbod is nul. Een wettelijk verbod leidt daarentegen tot een kans van bijna honderd procent dat ongecertificeerd hout niet meer gebruikt wordt. Geen poging om de consument uit eigen wil aan te zetten tot het kopen van goed hout zal zo effectief zijn als deze keuzereductie.

Om echte rentmeesters van deze planeet te worden hebben we ingrijpende en collectieve oplossingen nodig. Het idee dat de wereld een handje te helpen is door duurere ethische producten te kopen, dient dan ook zo snel mogelijk verwijderd te worden uit de samenleving, omdat het een schadelijk idee is. Als u een moreel winkelend dier bent, besef dan goed dat een betere wereld niet begint bij anders consumeren, maar bij anders stemmen bij de verkiezingen.



Duits idealisme met Amerikaanse marketing Interview met neo-hegeliaan: Robert Pippin

Door Arnold de Groot en Jens van 't Klooster
Foto van Brechtje Keulen

In het voorjaar van 2009 was Robert B. Pippin in Amsterdam om de Spinoza-Leerstoel te bekleden. Cimedart sprak met hem, op de dag na Koninginnedag. Hij blijkt geheel geïntegreerd te zijn: zijn vrouw heeft op de vrijmarkt sjaals gekocht en ze hebben zelfs een fiets verkocht. Ook hun hond is meegekomen, en het leven in Amsterdam ('very peaceful and tolerant, dense but without friction') bevalt hen goed. Het gesprek draait natuurlijk om Hegel, met wie Pippin zijn hele filosofische loopbaan al bezig is.

Robert Pippin moet wel een zeer calvinistisch arbeidsethos hebben, gezien het CV dat op zijn website staat. Vermeld staan al zijn lezingen en gepresenteerde papers (op aanvraag kan het nog gedetailleerder), met een eindeloze lijst van boeken (twaalf) en artikelen (meer dan honderd), en een eveneens eindeloze erelijst van onderscheidingen en prijzen. Al meer dan dertig jaar is Pippin bezig met heel de moderne Europese filosofie, of het nu gaat om metafysica of ethiek, om epistemologie of politieke filosofie. Beroemd is hij echter vooral vanwege zijn veel gelezen studies over Hegel, beginnend met *Hegel's Idealism* (1989).

Omdat veel filosofen zich tegen Hegel hebben afgezet, zichzelf gedefinieerd hebben in onderscheid met Hegel, vragen we meteen naar Hegels tamelijk extreme receptie in de geschiedenis van de filosofie. 'Veel mensen zien Hegel als het eindpunt van de grote metafysische traditie, die Kant met zijn kritieken eigenlijk al zou hebben vernietigd. Hij is de laatste bij wie in de filosofie alles samen kwam. De vraag na Hegel was dus: wat nu? Hoe moet het verder met de filosofische reflectie? In de Angelsaksische filosofie kwam er de taal filosofie, in Europa de levensfilosofie en de hermeneutiek.

'Later is Hegel opnieuw als oppositiefiguur verschenen. Na de Tweede Wereldoorlog was de vraag 'What went wrong?', wat is er misgegaan met de Duitse intellectuele traditie die onderdeel was van een cultuur die de nazi's voortbracht? Hegel werd gezien als anti-liberaal, anti-modern, als denker van het collectivisme, waartoe ook Herder en Nietzsche behoorden:

iemand die niet de waarde van de individuele vrijheid had gezien. Eigenlijk is Hegel wel vaker teruggekeerd, maar meestal om direct weer neergehaald te worden. *They dig him up to kill him again.*

‘Er is tevens de zienswijze waarin Hegels filosofie een voortzetting is van Kants project – dat is mijn opvatting. Dat idee gaat terug op een groep onderzoekers in Heidelberg, Duitsland, onder wie Dieter Henrich, die in de jaren zestig Hegel als meer dan een figuur in de geschiedenis van de filosofie begonnen te behandelen. Ook is er met de heropleving van het pragmatisme bij mensen als Sellars, Rorty en McDowell nieuwe belangstelling voor Hegel gekomen. En Charles Taylor heeft natuurlijk veel invloed gehad op het communitarisme in de politieke filosofie, alhoewel het communitarisme zoals we dat nu kennen niet Hegels positie is. Hegel is overigens weer wel de bron van een kritiek op het methodologisch individualisme en een soort monadologisch liberalisme. Tenslotte is er dan Axel Honneth met zijn theorie van de erkenning die op Hegel teruggaat.’

Er zijn verschillende manieren om met filosofen als Kant en Hegel om te gaan. Enerzijds bestaat er het historische, filologische scholarship dat probeert uit te pluizen wat iemand precies gedacht heeft en daarin dan zo dicht mogelijk bij de tekst blijft. Maar er is ook de school, waartoe Pippin behoort, die interpreteert ‘in order to philosophize’. ‘Je verdedigt dan een historische positie als de juiste positie. Je probeert te achterhalen wat iemand gemotiveerd heeft te denken wat hij dacht, en je kijkt of uit de stellingnamen die iemand doet nog meer te concluderen valt. Je moet dan wel met enige sympathie lezen, omdat je nog moet uitvinden wat iemand bedoeld kan hebben met op het eerste gezicht onbegrijpelijke noties als ‘die Aktualität des Begriffs’. Robert Brandom heeft wat dit betreft een zinnig onderscheid gemaakt tussen kritiek de dicto en kritiek de re.’

Wat is er de re dan zo interessant aan Hegels werk, vandaag de dag? ‘Allereerst is er Hegels begrip van de ervaring. Kant heeft de noodzakelijke voorwaarden van de ervaring uitgewerkt, maar Hegel bekritiseert Kants onderscheid tussen aanschouwing en begrip, en komt van daaruit met een meer holistische benadering van de ervaring. Daarnaast is er Hegels opvatting van de moderniteit en zijn theorie van de normativiteit van begrippen, terwijl in de politieke en sociale filosofie zijn ideeën van vrijheid en vervreemding relevant zijn. Überhaupt is in de praktische filosofie Hegels theorie van agency relevant, voor mensen van Davidson tot Anscombe; Hegel gaat in tegen zowel behaviorisme als tegen een post-humeaans causaliteitsidee waarin innerlijke toestanden een oorzakelijk verband hebben met handelingen.’

Dit laatste thema werkt Pippin uit in zijn meest recente boek: *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Practical Life*. Een van de belangrijkste thema's waarvoor Pippin vindt dat Hegel hedendaagse filosofische relevantie heeft, is vrijheid. Hegel benadert vrijheid – heel ongebruikelijk – namelijk niet als een probleem van de vrije wil. In een artikel uit 2006 ging Jürgen Habermas wel in op de wilsvrijheid (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54:4). Zijn uiteenzetting resulteerde in een kentheoretisch dualisme met de mens als actor (het eerste persoonsperspectief) en als waarnemer (derde persoonsperspectief). Habermas vroeg zich vervolgens af hoe dit dualisme te verzoenen is met een ontologisch (naturalistisch) monisme, oftewel: hoe Kant en Darwin te verenigen? We vragen Pippin of Hegel niet eigenlijk al zo iets doet: ‘Ja, dat klopt. Hegel maakt het verschil tussen natuurfilosofie en de filosofie van de geest. Dat zijn weliswaar verschillende delen van zijn Encyclopedie, maar dat betekent niet dat die verschillende onderwerpen verschillende soorten objecten zouden zijn. Het verschil is geen metafysisch verschil, maar een verschil dat afhankelijk is van ‘expla-

natory appropriateness’. De verklaring die je gebruikt hangt dus af van de context. Alles is te beschrijven als een neurofysiologisch proces. Als je echter een interne beschrijving geeft, dus van iemands redenen, dan hebben die redenen geen betrekking op deze processen. Om iemand een bedoeling toe te schrijven kun je niet verwijzen naar iemands hersenen. Dit is dus voor Hegel inderdaad een praktisch verschil, zoals bij Kant. Echter, anders dan bij Kant houdt Hegel geen ontologische scheiding tussen die twee domeinen – het zijn verschillende manieren van spreken.’

Pippin maakt een luchtige combinatie tussen ideeën uit het Duitse idealisme en het vocabulaire van Amerikaanse pragmatisten. Hij benadert Hegel vanuit vragen over normen voor betekenis, normen die in zijn ontologie een fundamentele positie krijgen. Op de plaats van een dualisme komt een ontologisch monisme van de Geest (Geist), wat begrepen kan worden als het geheel van geleefde normen die geldig zijn binnen een samenleving. Voor Hegel is er daardoor geen scheiding of tegenstelling tussen het noumenale en het fenomenale. Die tegenstelling is eigenlijk veeleer een tegenstelling tussen verschillende aspecten van de geest. Binnen een samenleving gelden normen om op het ene moment over iemand te praten als een object en op het andere als een persoon. Hegels manier van tegenstellingen overwinnen is typerend voor zijn benadering van traditionele filosofische problemen. Pippin benadert ook andere filosofische problemen op deze wijze: ‘In mijn Spinoza-lezing heb ik het gehad over het begrip “zelfbewustzijn”. Zelfbewustzijn is evengoed een praktisch fenomeen. Iemand begrijpt zichzelf pas in een intersubjectieve context als individu. Het is geen introspectie waarin iemand zichzelf als object ziet, maar een status die niet los kan staan van iemands sociale omgeving. Zelfbewustzijn bestaat binnen bepaalde historische gemeenschappen steeds in een bepaalde mate; de redenen om iemand als ‘zelfbewust’

te beschouwen, veranderen in en door de tijd. Dit maakt ze desondanks niet willekeurig. Het verschil tussen Hegel en iemand als Rorty is dat Hegel niet vervalt in relativisme. Wat geldt als een rechtvaardiging voor het gebruik van begrippen verandert door de tijd, maar er zit wel progressie in.’

Als criticus van verschillende vormen van relativisme is Hegel voor Pippin een denker met hedendaagse relevantie die een positie inneemt die ingaat tegen de hedendaagse post-foucaultiaanse filosofie: ‘De Verlichting heeft zichzelf altijd opgevat als een grote menselijke triomf ten opzichte van voorgaande gemeenschappen. Het gevoel dat er een verschil bestaat tussen de Verlichting en andere culturen probeert Hegel filosofisch te rechtvaardigen. Hij laat zien wat de vooruitgang van de moderniteit is ten opzichte van de oudheid en de vroegmoderne tijd. Dit verschil formuleert hij in termen van subjectiviteit, de individuele vrijheid, die zich in verschillende culturen in verschillende mate verwerkelijkt. Aspecten daarvan zijn in alle culturen terug te vinden. We hoeven echter niet alle culturen te beschouwen als zijnde op precies dezelfde weg van ontwikkeling. Hegel maakt een verschil tussen vooruitgang en achteruitgang, maar dat neemt niet weg dat er verschillende wegen mogelijk zijn.’

‘Hegel zelf had echter vrij beperkte, eurocentrische opvattingen en was niet zo geneigd aspecten van zijn ideaal van de moderniteit in andere culturen terug te zien. Desondanks is Hegel een universalist. Hij gelooft in algemeen geldige waarden van vrijheid en gelijkheid. Anders dan zijn tijdgenoten en bijvoorbeeld Kant ziet hij echter dat zulke normen altijd een specifieke historische verschijning binnen een specifieke cultuur zijn. Hegel kijkt naar universele normen als deel van een bestaande cultuur – daarbuiten kunnen normen niet bestaan. Eigenlijk kijkt hij dus steeds naar de wijze waarop die moderne vrijheid in een

bepaalde cultuur gerealiseerd is. Dit betekent niet dat hij de toekomst zou kunnen voorspellen. Wel is er in sommige culturen een grote mate van ongelijkheid, waarin individuele vrijheid dus niet voor iedereen verwezenlijkt is – de ene kaste beweert bijvoorbeeld meer waard te zijn dan een ander kaste, of er is een aristocratie die op basis van afstamming zichzelf hoger acht. Volgens Hegel zijn zulke sociale vormen instabiel, want irrationeel, en zullen ze daarom na enige tijd weer verdwijnen. De mensen in zo'n cultuur hebben een uniek soort ongenoegen over die irrationaliteit. Het is de filosoof die kan articuleren wat er mis is met een dergelijke cultuur, deze irrationaliteit kan benoemen. Daarom heeft de filosoof een belangrijke functie in het streven naar een betere, meer gelijkwaardige samenleving.'

Aan het einde van zijn boek *Hegel's Practical Philosophy* benadrukt Pippin dat de filosofie volgens Hegel de wereld probeert te begrijpen, en dat het voor de filosofie onmogelijk is om aan Marx' eis haar te veranderen, te voldoen. 'Marx zag een rol voor de filosofie tot het moment van haar verwezenlijking, tot het moment dat het uitgedachte ideaal praktijk zou zijn geworden. Filosofie was een kracht in de samenleving, of zou dat moeten zijn. Maar zoals Adorno heeft gezegd: dat moment is in zekere zin verzuimd, er blijven namelijk altijd problemen met die verwezenlijking, en filosofie moet daarbij de vinger aan de pols houden. De moderniteit is, zoals ik als een variatie op Hegel heb geformuleerd in mijn boek *Modernism as a Philosophical Problem*, oneindig.'

Is dat dan de rol van de filosofie, het articuleren van tegenstellingen binnen de moderniteit? 'Ja, het is het proberen te zien van de sporen van de rede, "die Spuren der Vernunft" – een begrip van Adorno, of nee, van iemand anders, who was it?' Wat betreft de taak van de filosofie onderschrijft Pippin dus kritische theorie. Maar de diagnose van de Dialektik der Aufklärung deelt hij overigens niet. Hij ziet dialectiek

positiever: 'De Hegeliaanse dialectiek is niet zo abstract als Adorno beweert, niet zo totaliserend. Het zoeken naar tegenstellingen kan tot verandering en verbetering in dat zelfbegrip leiden. En die reflectie is ook niet alleen mogelijk door middel van Proust en Schönberg. Zo zie ik, in tegenstelling tot Adorno, in de massacultuur niet een monistische 'cultuurindustrie'. In bijvoorbeeld Hollywoodwesterns of jazz vind je kritiek en reflectie op tegenstellingen in het moderne zelfbegrip. Een andere bron daarvoor is voor mij het werk van Henry James. Bij hem zie je gebeuren hoe 'Amerika' een zelfbegrip als politieke natie ontwerpt.

'En neem ook de kunst. Daarin zijn vanaf ongeveer het einde van de negentiende eeuw zo snel zoveel ontwikkelingen geweest dat je als filosoof niet meer kunt zeggen: "dit is goede kunst". In de moderniteit heeft de autoriteit van de schoonheid van de natuur afgenomen. In Hegels esthetica speelt het al geen rol meer. In het modernisme gaat het om de conceptuele dimensie van kunst, het idee of het principe, om intelligibiliteit. Je zou kunnen zeggen dat kunst in die ontwikkeling zelfbewust is geworden. In mijn artikel *What Was Abstract Art? (From the Point of View of Hegel)* beargumenteer ik dat Hegel abstracte kunst dus wel had weten te waarderen.'

Rondom Pippin is er de laatste jaren op de Amerikaanse universiteiten in Pittsburg en Chicago een filosofische stroming ontstaan van neo-hegelianen. We vragen Pippin hoe die school zich ontwikkeld heeft: 'Het begon met Wilfrid Sellars. De voorzitter van de filosofieafdeling van Penn State, waar ik toen studeerde, overtuigde hem om een college te komen geven. Daarvoor nam hij één keer in de week het vliegtuig en gaf dan een college over Kant dat mij volledige overweldigde. Hij was zelf ook met Hegel bezig; de ondertitel van zijn boek *Empiricism and the Philosophy of Mind* is "Hegelian Meditations". Die interesse heeft hij nooit echt uitgewerkt, maar toch was er een gedachte:

IF KANT IS HERE, COULD HEGEL BE FAR BEHIND?

Sommige studenten, waaronder ik, gingen toen naar Duitsland om onderzoek te doen. Zo is de aandacht voor Hegel langzaam gegroeid.



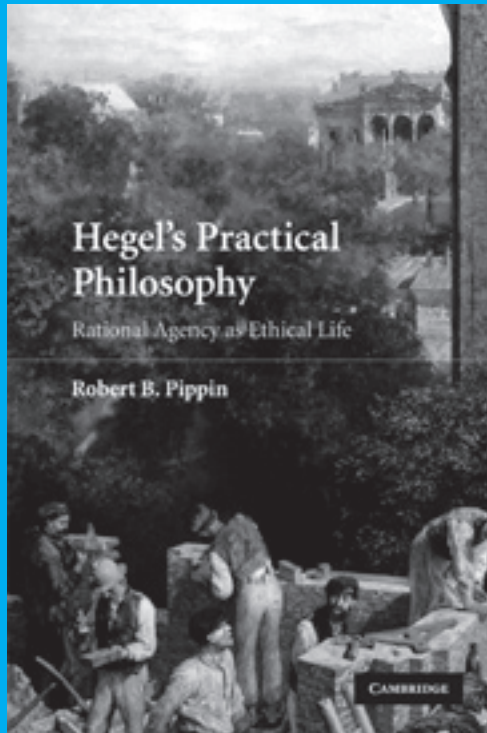
'Recentelijk hebben twee veelbesproken filosofen Hegel ook weer in de context van de hedendaagse filosofie geplaatst: Robert Brandom en John McDowell. Brandom richt zich op collectieve normativiteit, McDowell op de rol van begripelijkheid in de waarneming. Met de manier waarop zij die onderwerpen relateren aan Hegel en de geschiedenis van de filosofie in het algemeen, is er een soort lingua franca ontstaan, waarin dus ook die klassieke denkers functioneren.

'Toch is er nog steeds een grote anti-historische vleugel in de filosofie van de geest. Toen McDowell in zijn Locke Lectures over Hegel begon is hij door velen als analytische filosoof afgeschreven. Bij sommige onderwerpen waar volledig systematische filosofen zich mee bezighouden, wordt ook heel weinig aan Hegel gerefereerd. In de cognitiewetenschap worden wel thema's besproken waar Hegel iets over gezegd heeft, zoals over collectieve geest, maar toch wordt hij daar bijna niet gereciperd. Hier zijn verschillende redenen voor. Ten eerste kost het veel tijd en moeite om je in Hegel te verdiepen. Je moet je verdiepen in een vocabulaire met termen als 'der Begriff' en 'an und für sich-sein', waarbij ook een achtergrond in andere denkers in de geschiedenis van de filosofie nodig is. Ten tweede werkt de organisatie van de universiteit behoorlijk tegen. Je zit of in een Duits idealisme-afdeling, of in een taal filosofie-afdeling, en dan kan het zelfs gevaarlijk zijn om met zulke thema's geassocieerd te worden. Door veel tijd in Hegel te investeren – en hetzelfde geldt eigenlijk voor bijvoorbeeld Nietzsche – neem je professioneel een risico, hoewel het tegenwoordig al wel wat geaccepteerder is. Zelf kan ik overigens moeilijk zeggen dat ik gemarginaliseerd ben, met alle onderscheidingen die ik ondertussen gehad heb. Uiteindelijk lijkt me dat je het risico ook gewoon moet nemen, want het kan wel veel opleveren: 'Do what you want, just do it well.'

Vrij zijn kun je niet alleen

Hegels praktische filosofie volgens Robert Pippin

Recensie van: Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008



In de filosofie van vandaag de dag is er de gewoonte haar in deelgebieden in te delen en te organiseren. Graag plakken we overal een label op: dit is taalfilosofie, zij doet aan epistemologie, die vakgroep houdt zich bezig met esthetica, hij is professor in de antieke filosofie. Of we maken een onderscheid tussen een systematische en een historische benadering, of tussen theoretische en praktische filosofie, of tussen continentaal en analytisch. Soms kom je echter een filosoof tegen die zich niet zo gemakkelijk in een hokje laat stoppen. Robert Pippin van de University of Chicago is zo iemand. Hij is een Hegelkenner, maar schrijft voornamelijk systematische boeken. Zijn werk behoort zowel tot de theoretische als de praktische filosofie, valt zowel onder metafysica als onder ethiek als onder cultuurfilosofie. Beter gezegd: zijn werk onttrekt zich aan dit soort indelingen. En dat maakt het interessant. Zelf heeft hij in een interview aangegeven ongeveer het volgende motto te volgen: *'Just find great philosophy wherever you can find it'*.

Het vorig jaar verschenen *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life* mag typerend zijn voor Pippins vruchtbare wijze van filosoferen. Pippin, in het afgelopen semester Spinoza Hoogleraar aan onze universiteit, gaat daarin evenzeer in debat met de hedendaagse praktische filosofie van met name Anscombe, Korsgaard en Honneth als dat hij Hegels werk induikt. Hij interpreteert Hegels 'praktische' filosofie, voorzover je bij Hegel op een geïsoleerde manier van praktische filosofie kunt spreken, en verdedigt die ook als de juiste.

In de praktische filosofie, aldus Pippin, draait het om vrijheid. Wanneer spreken we van een vrije handeling en niet slechts van een natuurlijke gebeurtenis? Als iemand redenen weet te geven voor wat hij deed – maar wanneer is dat het geval? Wat geldt als een reden?

De precieze uitleg hiervan geeft Pippin in het boek, aan de hand van Hegels werk. Omdat ik daarin nog niet zo thuis ben als Pippin, kan ik zijn interpretatie en verdediging niet op niveau beoordelen. Wel kan ik uiteenzetten hoe we Hegels 'theorie' van vrijheid ongeveer moeten begrijpen. Ik zeg met nadruk 'ongeveer', omdat juist bij dit boek de uitgebreidheid en de nauwkeurigheid van de uitleg het boek maken tot wat het is.

PIPPINS LEZING VAN HEGEL

Dat neemt niet weg dat er een hoop interessants over het boek te melden is. Pippin geeft in zijn introductie aan dat hij er geen bijzondere aanpak op na houdt. Hij probeert 'gewoon' de ongebruikelijke claims die Hegel naar voren brengt te begrijpen. Noch loutere tekstexegese en -parafraze, noch pure (*'textfreie'*) begripsanalyse acht hij, los van elkaar, erg nuttig. In plaats daarvan wil hij met Hegel meedenken en op basis van Hegels gedachten doordenken. Interpretatie is daarvoor wel stap één, en Pippin weet dan ook op het eerste gezicht onbegrijpelijke zinnen te 'vertalen' naar meer inzichtelijke standpunten. Pippin doet op die manier wel de nodige moeite om het bestaande beeld van Hegel als de obscure filosoof van de Absolute Geest, of van de *Weltgeist* die zich in de wereld ontvouwt, te ontkrachten.

Al in zijn eerdere werk, zoals *Hegel's Idealism*, heeft Pippin laten zien hoe hij Hegels filosofie als voortzetting van Kants kritische project leest, en niet als vervolg op de cartesische rationalistische metafysica. In *Hegel's Practical Philosophy* is er een belangrijke rol weggelegd voor Kants notie van 'zichzelf de wet geven', omdat Pippin Hegels begrip van de geest als 'product van zichzelf' ermee verbindt, en ook omdat die notie in de hedendaagse praktische filosofie bij met name Christine Korsgaard van grote betekenis is.

Hegel's Practical Philosophy is geen boek voor beginners. Het is een integrale benadering van de verschillende aspecten van Hegels praktische filosofie, en het is moeilijk het geheel te behapstukken. Ook al is het boek helder gestructureerd en geschreven, je moet al enigszins thuis zijn in zowel Hegels filosofie als in de praktische filosofie (theorieën van *agency* en vrijheid). In het tweede hoofdstuk wordt Hegels begrip van geest uiteengezet, daarna wordt Kants praktische filosofie behandeld en zijn notie van zichzelf de wet geven, en vervolgens legt Pippin uit hoe Hegel met zijn speculatieve filosofie ('de verwerkelijking van het begrip') op Kant voortborduurde. En dat is dan alleen nog maar het 'voorwerk'. Daarna komt Pippin dan met de verschillende dimensies van vrijheid en de betekenis van Hegels theorie van erkenning voor zijn begrip van vrijheid. Een boek rijk aan inzichten dus, maar je moet er wel even voor gaan zitten.

IN VRIJHEID HANDELEN

Al in de introductie komt Pippin met de belangrijkste claims van Hegels praktische filosofie. Zo komt vrijheid neer op ten eerste het hebben van een bepaalde reflexieve en deliberatieve houding tot jezelf, en ten tweede het in een bepaalde relatie tot anderen staan, het deelhebben aan bepaalde praktijken van erkenning. Hoe moeten we dit begrijpen? In min of meer eigen woorden wil ik dat hier duidelijk maken. Om een hoop uitleg te omzeilen, blijf ik daarbij vrij ver van Hegels begripslogica en encyclopedisch systeem, en laat ik zijn specifieke vocabulaire voor wat het is (zoals voor- en-op-zichzelf-zijn, de Idee en negativiteit, volgens Pippin *'the heart of the heartland in Hegelianism'*.)

Allereerst moeten we vaststellen dat de mens een geestelijk wezen geworden is, en derhalve niet meer volledig naturalistisch te begrijpen is. De mens is ook nog steeds een natuurlijk wezen, maar niet meer op een onmiddellijke ma-

nier. ‘Geworden’, ‘niet meer’ en ‘nog steeds’: deze geestelijke toestand is het gevolg van een ontwikkeling. Geest is uit de natuur naar voren gekomen met het complexer worden van het gedrag van samen levende mensen. Pas met deze ontwikkeling naar geest is het mogelijk van vrijheid te spreken: precies omdat we niet meer onmiddellijk, als automaten, op onze omgeving reageren. Geest is geen ‘*Seelending*’ (geest is überhaupt geen ding, benadrukt Pippin), maar heeft te maken met een bewust zijn, met de houding die we ten opzichte van de omgeving hebben, met een zekere gerichtheid of gezindheid, met het hebben van een instelling, van een oriëntatie (Pippin gebruikt hier het Engelse woord *mindfulness*). Deze houding ontstaat door bemiddeling met de ervaring, doordat we gevormd worden en doordat we leren. Geest is iets graueels: je kunt een dergelijke houding in meerdere of mindere mate hebben. Aan het eindpunt staat de volledig vrije, reflexieve houding. (Vrijheid is dus niet, zoals bij Kant, een of-of kwestie.)

Het hebben van deze houding is niet slechts een individuele aangelegenheid. Geest heeft vooral ook te maken met de manier waarop we elkaar benaderen en op elkaar reageren, en met hoe dergelijk gedrag ook institutionele vorm heeft gekregen. Zoals gezegd, geest is ontstaan binnen een complexer geworden praktijk van samenlevende mensen, of, anders gesteld, geest is een praktijk, een praktijk die we zelf tot stand hebben gebracht. Begrijpen hoe dat precies is gegaan – volgens Pippin in feite Hegels project – zou nog een heel boek opleveren. Het gaat erom dat wij mensen onszelf alleen maar kunnen begrijpen als wezens die niet langer onmiddellijk (‘natuurlijk’) op onze omgeving reageren en dat dat samenhangt met het feit dat we deelhebben aan een praktijk waarin we elkaar verantwoordelijk houden voor wat we doen, elkaar naar redenen vragen en elkaar die verschaffen.

De normativiteit die het menselijk handelen met dit vragen naar en geven van redenen kenmerkt, is volgens Hegel dus een historisch en sociaal product. Dat moeten we niet opvatten als zou dat een proces zijn dat zich buiten ons om voltrekt, dat met historische omstandigheden en sociale factoren te verklaren is. Om het Hegeliaans te zeggen: behalve een objectieve kant heeft de ontwikkeling van die normativiteit ook een subjectieve kant: praktische reflectie en deliberatie hebben hun plaats. Nog Hegeliaans: geest, als deze normatieve praktijk van het geven van redenen, is een ‘product van zichzelf’. Om dat uit te leggen wendt Pippin zich tot Kants praktische filosofie en Korsgaards interpretatie ervan. Daarin staat de notie van ‘zichzelf de wet opleggen’ centraal. Het belangrijkste inzicht daarbij is dat waarde en normativiteit tot stand komen als gevolg van het gebruik van de zuivere praktisch rede, de individuele reflectie die resulteert in kracht van wet. Dat is voor Hegel echter nog niet genoeg.

DE SOCIALE DIMENSIE

Hegels bekende kritiek op Kants praktische filosofie is namelijk dat daarin de formele individuele reflectie die normen moet bekrachtigen, hoe belangrijk ook, als zodanig tekortschiet. Hegel benadrukt de onontkoombare sociale dimensie van deze praktische rationaliteit. Ten eerste stel je niet puur op jezelf vast wat de betekenis is van wat je doet – dat wordt bepaald door de praktijk, een zo te noemen veld van betekenis, waar je in zit en waar je je niet geheel van los kunt maken. Ten tweede krijgt een specifieke handeling gedeeltelijk ook pas betekenis door de reactie en receptie van anderen erop. Je kunt voor jezelf bepaalde intenties hebben en die uitspreken, maar het kan zijn dat anderen aanleiding hebben die niet te erkennen, en in plaats daarvan op basis van bijvoorbeeld je handelen in het verleden of je persoonlijkheid (aspecten die volgens Hegel zeer met elkaar verbonden zijn en niet los van elkaar begrepen moeten worden), je andere of

helemaal geen intenties toe te schrijven. Wat je doet hangt in die zin dus niet alleen van jezelf af.

Hegel benadert vrijheid dus als iets dat met de collectief bereikte toestand van geest en de praktijk van intersubjectieve erkenning te maken heeft, en niet, opvallend genoeg, als een probleem van keuze- en wilsvrijheid. Verantwoordelijkheid begrijpt Hegel niet als het resultaat van een causale relatie tussen een handeling en de intentie of de wil of de keuze die daaraan vooraf gaat – precies omdat de betekenis van wat je doet mede van anderen afhangt. Dat neemt de grond voor verantwoordelijkheid niet weg, alleen vat Hegel die anders op: verantwoordelijkheid, en vrijheid, bestaan omdat we die elkaar toeschrijven, omdat we elkaars redenen en intenties erkennen en elkaar daarmee als in vrijheid handelende personen erkennen. In zijn geheel vormt dat erkennen een praktijk, een praktijk die we actief maken, maar die in zekere zin ook aan ons vooraf gaat, namelijk doordat pas binnen die praktijk van een actief maken en een (vrij en verantwoordelijk) wij gesproken kan worden.

SITTLICHKEIT

Deze sociale praktijk is niet een soort collectieve, culturele of gemeenschappelijke substantie, maar bestaat dus uit dat wederzijdse erkennen en dat geven van en vragen naar redenen. Dat is belangrijk om te benadrukken, want Hegel wordt er soms wel van beschuldigd een soort anti-liberale gemeenschapsdenker te zijn bij wie bestaande sociale feiten (het intersubjectieve of het objectieve) prioriteit hebben over de individuele morele reflectie (het subjectieve). Hegels punt is echter juist dat beide niet zonder elkaar begrepen kunnen worden.

Ook bij Hegel is het geven van redenen door het subject, diens praktische rationaliteit, de *conditio sine qua non* voor vrij handelen. Maar redenen zijn alleen wel sociaal bepaald, in de zin dat wat als reden geldt, qua inhoud en geldigheid, gedragen wordt door een ‘gemeenschappelijke vorm van ethisch leven’, in Hegels term: *Sittlichkeit*. Reflectie, het praktische delibereren, vormt een aspect van het hebben (en actief aannemen) van de sociale rollen in zo’n gemeenschap. Want pas als moeder, burger, advocaat, vriend enz. ben je in staat zinnig inhoudelijk te reflecteren. Die rollen zijn niet alleen maar gegeven, zijn niet alleen maar passief, maar kennen ook een actief element: we maken ze ons eigen, we nemen die rollen op ons. En daarin schuilt weer een moment van redelijkheid, van reflectie, van vrijheid, en daarmee is er ruimte de invulling van een rol te wijzigen. De gewoonten en zeden van een gemeenschap hoeven dus niet, kunnen zelfs niet, klakkeloos gevolgd worden. Maar de bestaande regels en normen en de sociale rollen van samenlevende mensen zijn wel de uitkomst van een rationele praktijk van het vragen naar en geven van redenen, hebben daarin hun rechtvaardiging en kunnen daarom als een bron van autoriteit gelden.

De ‘sociale-rollen-theorie’ van vrijheid moet dus begrepen worden op het niveau van betekenis. In vrijheid handelen moet binnen de grenzen van het zinnige blijven om als zodanig begrepen te kunnen worden, en dat begrip is iets dat collectief tot stand komt. Zoiets als een volledige verandering van de betekenis van die sociale rollen en hun bijbehorende redenen bestaat daarom ook niet, of althans hoogstens over langere tijd. Want de betekenis wordt gedragen door de praktijk (of door het *gebruik* – er is hier uiteraard een interessant link naar Wittgenstein). Waar we de vrije ruimte hebben om iets aan de inhoud van die rollen, van wat we doen en waarom, te veranderen, zijn we dus ook afhankelijk van anderen in die praktijk voor de betekenisvolheid van die verandering.

Vrijheid staat of valt daarom met de erkenning die we al dan niet verkrijgen. Die erkenning is niet iets formeels; het gaat niet om een act van toekenning of om een afspraak of een contract. Die erkenning is iets van de praktijk: van hoe we met elkaar omgaan, hoe we elkaar bejegenen en op elkaar reageren. Vrij zijn kun je dus niet alleen.

VRIJHEID ALS SOCIALE PRAKTIJK

Een voorbeeld van wat het betekent in vrijheid te handelen, heeft Pippin gegeven met het schilderij ‘Metselaars op een bouwplaats’ (1875) van Adolph Menzel, dat de voorkant van het boek siert. We zien metselaars bezig in de bouw. Er wordt gewerkt *tegenover* de natuur (de bomen), maar met materiaal *uit* de natuur (stenen, cement) en met een ideaal op het oog (de bouwwerken op de achtergrond). Sommige metselaars overleggen, anderen zijn zwijgend aan het werk – maar ook zij zouden desgevraagd kunnen uitleggen wat ze doen. Het werk is op elkaar afgestemd; elke deeltaak heeft zijn functie en betekenis in het geheel. Als geheel is het werk een rationele onderneming, die aansluit op maar niet te reduceren valt tot de natuurlijke behoefte aan beschutting, die poogt een plan tot werkelijkheid te maken en zo iets betekenisvol tot stand te brengen.

Eén voorbeeld is misschien niet genoeg, maar geeft wel aan in welke richting we moeten kijken om vrijheid te begrijpen. Pippin geeft daarbij een intrigerende Hegel weer, wiens theorie van vrijheid tussen overdreven sterke noties van autonomie en ‘post-Foucauldiaans’ contingentiedenken in staat. Pippin geeft zelf aan dat het Hegeliaanse project om vrijheid als sociale en historisch gegroeide praktijk te begrijpen ook een hoop interpretatief werk omvat buiten het traditonele filosofische domein: onderzoek naar het modernisme in de kunsten, technologische ontwikkelingen, veranderingen in de religie, nieuwe media, de betekenis van ideologie, enzovoort. Voor een goed begrip biedt Pippins boek daarvoor alvast de nodige filosofie.

Lieve Angela,

Er verschijnen steeds meer briefwisselingen in de pers (misschien wel om het genre voor uitsterven te behoeden?) en nu ook maar eens in dit blad. Tenslotte is het onderwerp waarover ik je schrijf de filosofie.

Ben jij in april nog naar de *Nacht van de Filosofie* in Nijmegen geweest? Ik heb recent meegemaakt hoe Krisis (het ooit vanuit onze studentengeneratie opgerichte kritische filosofieblad) vierde dat het nu online verschijnt (www.krisis.eu). Het was best wel een chique avond in De Balie, met mensen in zwarte Parijse jurkjes en mooie pakken, en met champagne en heerlijke hapjes. De onderwerpen van de zeven korte lezingen varieerden van: het vooralsnog uitblijven van de echte digitale revolutie t/m het verdwijnen van het boek op de universiteiten, en daarna was er een feest. Wat me opviel was het grote aantal studenten. Het gaat goed met de nieuwe generatie!

Echt leuk was ook de ‘Drift’-nacht, georganiseerd door onze eigen studenten als alternatief voor de Amsterdamse Nacht van de Filosofie (de laatste kenmerkt zich tegenwoordig vooral door een hoog filotainment gehalte, is dat bij jullie in Nijmegen ook zo?) Bij Drift geen jurkjes maar wel veel zwarte colberts en gympen en bomvolle zaaltjes, in een soort kraakpand met veel bier en wijn. Onderwerpen varieerden van jeugdculturen in de Parijse banlieues en teknofeesten, de vraag of zinvol geweld bestaat, tot wat te doen met de economie en wat te denken van de neurowetenschappen. Ik doe maar een greep, want er was veel meer, en allemaal theoretisch uitdagend en betrokken. En dan hoor je nog steeds dat jongeren van nu niet meer intellectueel of geëngageerd zijn.

Een tijdje geleden moest ik in een tv programma iets zeggen over Hoger Onderwijs. ‘Good publicity,’ zei Jacques, ‘doe het nu maar!’, en hij deed het zelf ook net als Ruth. De interviewer was ook iemand die denkt dat de jeugd van nu alleen naar soaps kijkt. Een uur lang vertelde ik hem over hoe intellectueel, eager en geïnteresseerd onze studenten zijn. Maar hij nam alleen de anderhalve minuut waarin ik iets zei over dat langer studeren beter is, en was, vroeger, voor mens en maatschappij. Zo zie je maar weer de macht van de media.

Ik lees nu een interessant boek, *Media and the Restyling of Politics* (SAGE, 2003 red.), dat o.a. de huidige grote rol van Celebrities benadrukt in de politiek, waar de media dus een groot aandeel in hebben. Ik denk eigenlijk dat wij in de filosofie veel meer aandacht aan deze nieuwe media-politieke macht zouden moeten geven, en dan niet alleen maar in verketterende zin. Chantal Mouffe schreef een boek, *Over het politieke* (Klement, 2008 red.), waarin ze stelt dat rationele modellen van politiek tekortschieten omdat ze het affect niet verdiscounteren. Als je dat niet doet, zegt ze, kan zich dat in gevaarlijke populistische bewegingen uiten en tegen de politiek gaan organiseren. Maar Mouffe baseert zich helaas op de nazi-denker Carl Schmitt, die stelde dat het politieke altijd een antagonistisch vriend-vijanden denken behelst. Zij vindt dat dit antagonisme in de politiek moet worden omgezet in agonisme – oftewel gewone strijd. Maar je kunt beter zeggen, vind ik, met Foucault en Nietzsche, dat er altijd agonisme – machtsstrijd – is en dat dit kan ontsporen in antagonisme, in plaats van andersom antagonisme als uitgangspunt te nemen. Intussen heeft Mouffe wel een punt waar het de plek voor het affect betreft. Ook Spinoza-professor Robert Pippin vond dat er in de filosofie veel meer nadruk moet komen op politieke psychologie, in de lijn van Hobbes’

Lieve Karen,

aandacht voor competitie, angst en eigenbelang, van Lockes nadruk op de *desire for commodious living*, en van Rousseaus concept van medeleven, maar daar was het volgens hem wel zo'n beetje opgehouden. En dit terwijl de gangbare politieke psychologie niet verder komt dan statistisch onderzoek. Er is al met al nog veel te doen voor filosofen.

Nog even over onze studenten gesproken, ik vind wel dat ze wat ongeduldig zijn met het opdoen van kennis. Ze willen eigenlijk meteen al aan de slag met zelf denken en schrijven en onderschatten soms de noodzaak van het ontwikkelen van tools en kennis om zelf iets te kunnen bijdragen. Natuurlijk waren wij vroeger ook zo, en we zijn toch nog redelijk terecht gekomen. Of vind jij dat we de studenten meer moeten disciplineren, overhoren etc.? Hoe doen jullie dat bij cultuurfilosofie? Ik hoor graag van je over het Nijmeegse filosofie-avondje,

hartelijks, Karen

Heerlijk. De kunst van het briefschrijven. Ars Ecriptoria. Ondanks alle verschillende media blijft die heus wel bestaan. Je kunt het ook nog doen met vulpen met inkt op papier, dat geeft een *slow* effect, veel reflectiever en divergender. De Ars Conversatoria, van het onderhoudende gesprek, gaat ook verloren.

Of er in Nijmegen veel Parijse mode was bij de nacht van de Filosofie in LUX (vervanger van het vroegere illustere O'42, Politiek Cultureel Centrum, met ook lekker eten etc.) weet ik niet. Want ik let er nooit op. Extreme afwijkingen in kleding of haar of tatoeages zie ik wel, en dan denk ik altijd: 'klinisch symptoom van flippen. Wankele relatie met sociale realiteit. Let op'. Verder zie ik alleen maar uniformen van subculturen. Voor mij is dat allemaal hetzelfde. Merkjes enzo onderscheid ik niet. Een blur.

Filosofie in de Media: dat heeft niets te maken met Wijsbegeerte. Het is Leuk en Lekker emo-tv, met Bas Haring enzo, om iedereen het gevoel te geven 'dat jij ook best wel filosofisch bent ofzo'. En dat 'jouw gevoel er ook toe doet!'. Inderdaad, filo-tainment. Het is in. Iedereen heeft toch een Mening, geschoold of ongeschoold? En Heeft Recht Op Respect Voor Die Mening. 'Filosofie' is voor veel mensen hetzelfde als 'Spiritualiteit'. Tegenwoordig: 'Mindfulness' – Kassa! Dwepen met het Hogere. Het Diepere. Het Transcendente (moeilijk woord). Het 'Ermoettochietszijs-hiernaamaalsietsisme'. De Filosofie van een Onderneming? Nu noemen ze het: *Mission statement*. En de managers van de UvA, duur ingehuurd met geld voor extern consult (onzin-advies), bouwen dat soort prietpraat na. Het kost tonnen per jaar, die verdwazing.

Het Affect: Mouffe heeft gelijk, en dat zei Habermas al meer dan een jaar geleden. Hij, de grote Frankfurter, geeft toe dat mensen recht

hebben op spiritualiteit. Magie, Mythe, Religie, Ritueel. In Grenssituaties tussen leven en dood. Verlies. Irrationeel lot: Poros en Penia. Logos en Anangke. Eros en Thanatos. De natuur pakt ons, wij zijn materie. En die gaat kapot. Over die affecten in de politiek: Het volk is irrationeel. Want de drift, of de begeerte (Niet Thumos, niet Logos, die zitten hoog, in borst en hoofd, maar Eros, in de onderbuik) is irrationeel. Dat is toch niets nieuws. Schopenhauer. Nietzsche. En natuurlijk op zijn eigen apolitieke wijze: Freud.

De Media zijn sensatiebelust en oppervlakkig. Alles moet snel en kort. Met storende jingles en piepjes en zap-flitsen. 30 Seconden en een dom blond zangeresje als versiersel. Alleen bij *Het Gesprek* krijg je serieus de tijd voor je uiteenzetting. En diep in de nacht bij ZDF *Am Kamin*. Daar zie je onze eigen Ruth Sonderegger soms langzaam en langdurig geleerd schitteren tussen allerlei haantjes.

Met die jongelui komt het wel goed. Die studenten weten zoveel andere dingen dan wij, kunnen zo goed klassieke instrumenten en computer spelen, de kritische kennis neemt echt toe. Maar in andere media en op andere globale platformen.

In Nijmegen sprak op de Filosofie-nacht (Thema 'verzoening') naast Mient Jan Faber en Arjan Erkel, ook de Leuvense filosoof Rudi Visker, auteur bij SUN/Boom. Hij komt uit de IJsseling-stal, en weet alles (beter). Zijn Lacan-verleden is tegenwoordig wat weggemoffeld. Het ging over zijn boek *Vreemd gaan en vreemd blijven* (Boom, 2005 red.), over de Ander en Identiteit, buiten ons, in onszelf, en in groepen en culturen. Vooral bij Levinas. Zijn kritische analyse was heel knap en zijn diagnose diepgaand. Hij was geleerd, maar onbegrijpelijk voor het publiek. Het werkte als

een retorische hypnose, door de cryptische magische formules, en de bezwerende klanken, vreemdheid en gebaren. Begrip was er niet, het was veel te abstract, maar het was een totemistische dans, die fascinatie en onderwerping en roes uitlokte. Als een preek in tongen. De inhoud was oké, maar niet geschikt voor mondeling en groot publiek.

Filosofie is misschien entertainment in de media. Wijsbegeerte is misschien langzame beschouwing. Maar waarom kunnen wijsgerige beschouwingen niet in de media, zoals in Frankrijk en Duitsland?

groetjes, Angela

Het marmeren monisme van Nietzsche

De ontologie van de vicieuze cirkel.
 Doctoraalscriptie Geschiedenis van de Wijsbegeerte, Robert Snel (1983)

Nietzsche is de filosoof bij uitstek die in alerhande debatten kan worden ingezet om alerhande standpunten mee te staven. Robert Snel typeert hem in zijn doctoraalscriptie als een monist in de traditie van Spinoza. Nietzsches belangrijkste gedachten zijn zelfs direct terug te voeren op het werk van ‘de Hollandse vrijdenker’, beweert hij. Nietzsche verwijst minder vaak naar Spinoza dan die enorme invloed doet vermoeden, maar volgens Snel heeft Nietzsche Spinoza dan ook vooral ‘doorleefd’. Het monisme van Spinoza zit hem in zijn bloed. Daarom doet Snel in zijn scriptie een poging om, ‘als in een Romeinse villa, het marmer uit de oudere spinozistische tempel’ bloot te leggen. Hij wil de sporen van Spinoza’s gedachtegoed bij Nietzsche opgraven.

Waar zit dan precies die overeenkomst, dat marmer dat in Nietzsches villa nog te aanschouwen is? Robert Snel ziet het monisme van Spinoza terug in de gedachte van de eeuwige wederkeer, waarin al Nietzsches ideeën uiteindelijk samenkomen. De eeuwige wederkeer is bij Nietzsche niet zozeer een fysisch principe, betoogt hij, als wel een ontologie. Nietzsche heeft een theorie willen ontwikkelen die niet geldt als ‘de’, maar als ‘een’ waarheid. Het criterium van haar geloofwaardigheid ligt puur in haar a-priorische denkbaarheid. Omdat we de eeuwige wederkeer volledig kunnen denken, is ze, als ontologie, ‘waar’. Nietzsche zoekt naar een zelffundering van zijn gedachte. Daarmee plaatst hij zichzelf geheel in de traditie van het monisme sinds Spinoza: hij biedt een gesloten, immanente verklaring van de wereld.

Uit dit immanente principe volgt bij Nietzsche vanzelf de ethiek, die inderdaad overeenkomsten vertoont met die van Spinoza. Wat Spinoza *amor dei intellectualis* noemde, vinden we uiteindelijk bij Nietzsche terug als *amor fati*. Maar hier ligt ook meteen het fundamentele verschil tussen de twee filosofen. Spinoza ontwikkelde een abstract, geometrisch, beschouwend model van de werkelijkheid. Té beschouwend, naar Nietzsches smaak. In zijn ogen is het namelijk onmogelijk om zo’n afstandelijk perspectief in te nemen. We kunnen de werkelijkheid niet als eenheid van ‘zijn’ overzien, maar bevinden ons altijd in een opeenvolging van historische momenten, in het ‘worden’. De noodzakelijkheid van het bestaan moet volgens Nietzsche vanuit die beweging gevoeld, gewent worden. In plaats van een verstandelijke affirmatie van het bestaan (kennis), zoekt hij een hartstochtelijk, existentieel ‘ja!’. Nietzsches leer van de eeuwige wederkeer is Spinoza’s eenheidsfilosofie vanuit de existentie gedacht.

Robert Snel analyseert het werk van zowel Spinoza als Nietzsche zeer overtuigend. Zijn sterk betogende tekst straalt een indrukwekkende autoriteit uit – een autoriteit die hij onderstreept door consequent de pluralis majestatis te hanteren. Met zijn lange zinnen en archaische taalgebruik vraagt hij echter veel van de lezer. Hier en daar verzuimt hij veronderstelde kennis te expliciteren. Het is bovendien niet helemaal duidelijk in hoeverre zijn woorden zijn eigen, originele gedachten weerspiegelen. Maar al met al lijkt hij Nietzsche goed te hebben begrepen, wellicht beter nog dan de vermeende Spinozist zichzelf begreep. En daarmee mag zijn scriptie worden beschouwd als een van die spaarzame waardevolle toevoegingen aan de vertroebelde Nietzsche-exegese.

AV

Spinoza als mysticus

Onder het aspect van eeuwigheid.
 20e-eeuwste debatten over mystiek en rationaliteit bij Spinoza.

Doctoraalscriptie Annelie van Steenbergen, begeleid door Prof. dr. R.A. te Velde

Het sterke element van deze doctoraalscriptie ligt in het beschrijvende karakter ervan. Annelie van Steenbergen zet helder de twintigste-eeuwse discussies uiteen over de juiste interpretatie van Spinoza’s filosofie, waarin de vraag centraal staat in hoeverre Spinoza’s werk een mystieke interpretatie toelaat. Ze verdeelt de debatten in twee periodes: de discussie van voor de Tweede Wereldoorlog en die van na de Tweede Wereldoorlog.

Het felle debat van voor de Tweede Wereldoorlog wordt voornamelijk gevoerd tussen twee scholen, de ‘Haagse school’ en de ‘Rijnsburgse school’. De Haagse school geeft een mystiek-religieuze uitleg van Spinoza’s filosofie. De aanhangers van deze school doen dit door Spinoza’s filosofie hegeliaans te interpreteren, of door te stellen dat het beleven van de al-eenheid van de gehele natuur of God principieel buiten de mogelijkheid van het denken valt en dus gezien moet worden als gerationaliseerde mystiek. De Rijnsburgse school zet zich sterk af tegen een mystieke interpretatie en geeft een rationeel-intellectuele uitleg van de filosofie van Spinoza. In de woorden van Van der Tak, de belangrijkste exponent van die school: ‘Wie de rede als leidvrouw verliest en zijn geest toch op God richt, wordt mysticus, en geen wijsgeer.’

Na de Tweede Wereldoorlog gaat het er zachtzinniger aan toe. De rationalisten doen de mystieke interpreten een handreiking en kennen Spinoza een bepaald soort mystiek toe. Dit doet bijvoorbeeld Herman de Dijn, die een contrast schept tussen het externe, neutrale (rationele, wetenschappelijke) standpunt, de *view from nowhere*, en de idee van God/de natuur die bij Spinoza verbonden wordt met een gevoel van blijdschap, wanneer alles, inclusief het denken van de denker zelf, ‘verschijnt als een loutere modificatie van een alomvattende, onpersoonlijke substantie.’ Dit ervaringsweten is volgens De Dijn zelf geen theoretisch-rationeel weten, maar wordt er wel door bepaald.

Na deze historische beschouwingen en in-tijdplaatsingen, komt het filosofische gedeelte. De auteur stelt de vraag of de filosofie van Spinoza waarlijk mystieke interpretaties toelaat. Ze analyseert Spinoza’s methode tot kennisverwerving – de reflexieve methode – en zet uiteen dat het voor deze methode noodzakelijk is een ware voorstelling te onderscheiden en af te zonderen van de overige voorstellingen. Deze ware voorstelling bestaat uit de al-ervolmaaktste voorstelling: een idee van God. Hierin ziet van Steenbergen de mogelijkheid van een mystiek element.

Dat een mystieke interpretatie van Spinoza dus mogelijk is, bewijst deze scriptie. Dat er veel andere interpretaties van Spinoza’s filosofie mogelijk zijn, bewijst deze scriptie echter ook. De scriptie bespreekt zo netjes de punten van controversie met betrekking tot het onderwerp en licht de verschillende posities toe. Daar blijft het echter bij; Annelie van Steenbergen loodst de lezer niet echt naar een helderder begrip van Spinoza’s filosofie, en dat is jammer.

MSC

Vrijheid, een ongedetermineerd geneuzel

Vrijheid, een gedetermineerd verlangen.
Doctoraalscriptie 0000
Marie-Louise van Haeren

In oeroude tijden was er eens een man, die, op een reis zijnde, door een snelvliedende rivier verhinderd werd zijn weg te vervolgen. Berustend ging hij aan den kant zitten om te wachten tot 't water voorbij gestroomd zou zijn. Hij zit er nog. Die man had geen inzicht in de natuur der dingen. Hij wist niet dat, wat hij als eindig beschouwde, eeuwig kon zijn. Hij beschouwde alles alleen uit een eindig oogpunt. Zulk een natuur- en wereldbeschouwing is niet die van Spinoza.

Zo begint een artikel van de Spinozist (is dat een beschermde beroepsgroep?) en privaats geleerde Willem Meijer (1842-1926). Zulk een bondig en tekenend pleidooi voor de filosofie van Spinoza als hierboven zal niet vlug uit de scriptie *Vrijheid, een gedetermineerd verlangen* van Marie-Louise van Haeren opreizen, al houdt deze zich echter wel keurig aan de door Meijer geschetste ideeën over eeuwigheid in Spinoza. Wanneer zij het vrijheidsbegrip van Spinoza onderzoekt, begint ze netjes bij het Oneindige: God. God, zo stelt van Haeren in navolging van Spinoza, is vrij in zijn oorzaak, hij is zijn eigen oorzaak, en vrij in het handelen naar zijn oorzaak. Voor de mens ligt dit uiteraard wat anders. De oorzaak van de mens is God. Maar als de mens zichzelf niet veroorzaakt heeft, hoe, zo vraagt van Haeren zich af, kan de mens dan vrij handelen in het licht van gedetermineerde oorzakelijkheid? Welke ruimte heeft de mens om vrij te zijn?

Nu, beste lezers, moet mij iets van het hart. Ik heb nog altijd de hoop dat mensen hun scriptie, en al helemaal hun doctoraalscriptie, schrijven vanuit enige vorm van relevantie. Vanuit de vraag: Waar draagt mijn werk aan bij? Als het werk al geen maatschappelijke relevantie vertoont, wat draag ik dan in ieder geval bij aan mijn geïsoleerde vakgebied? Ik ben van mening, en ik nodig tegenstanders van deze mening uit een vurig polemisch antwoord daarop in te sturen naar de redactie van dit tijdschrift, dat een scriptie iets moet opmerken dat nog niet opgemerkt was. Dit doet Marie-Louise van Haeren niet. De hele scriptie is een binnen de lijntjes kleurende oefening in het lezen van Spinoza.

Na een uitgebreide technische behandeling van een reeks citaten van Spinoza komen we er achter dat menselijke vrijheid een vorm van macht is. Menselijke onvrijheid wordt veroorzaakt door een onmacht over de aandoeningen van de buitenwereld die de mens gewoonlijk tot lijdend voorwerp maken (wind, andere mensen, belastingheffingen over erfenissen etc.). In een balanceeract die bedoelt aan te tonen dat we macht vooral in termen van kennis moeten zien, krijgen we vooral een inzicht in Spinoza's – hier nogal dualistisch toeschijnende – kentheorie. De mens verkrijgt kennis en dus macht over de wereld door zijn lichaam en zintuigen in te zetten in het verwerven van empirische kennis. Daarnaast verzorgt de geest, die een aangeboren idee van het Goddelijke heeft, kennis over de Goddelijke oorzaak van deze gebeurtenissen.

In een niet indrukwekkende synthetiserende salto aan het einde van de scriptie worden deze attributen weer één natuurlijke substantie, dus monistisch en badabiem, badaboem: de mens kan wel degelijk vrij zijn. Want ook al is zijn oorzaak gedetermineerd, als hij kennis heeft over de aandoeningen die zijn handelen beïnvloeden kan hij deze aandoeningen vermijden en is hij dus vrij om te handelen naar zijn gedetermineerde natuur.

De vraag is natuurlijk of we dan nog buiten komen. Een mens die de aandoeningen al van verre ziet aanwaaien zal zich wel drie keer bedenken voordat hij zich als lijdend voorwerp in de wereld stort. Ook Marie-Louise van Haeren vraagt zich aan het einde van haar scriptie dan ook hardop af wat de betekenis is van deze mens. Is die mens niet een beetje saai? Wat schieten we op als we gelatenheid door lijdzaamheid vervangen? Die vraag kunnen we niet, zoals Van Haeren denkt, beantwoorden met een suggestief citaat uit de *Ethica*. Sterker, haar scriptie heeft überhaupt nergens toe geleid.

TM

Op 10 april vierde het tijdschrift *Krisis* uitbundig zijn eenjarige digitalisering met een avond vol presentaties rondom het thema ‘boekverbranding’. Het filosofische tijdschrift heeft als een van de eersten de trend die in de bètahoek van de universitaire wereld al tot gebruikelijke gang is geworden overgenomen: het verschijnt alleen nog op het internet.

Dit was reden voor een feestelijke bijeenkomst en zoals gebruikelijk in filosofische kringen vonden de festiviteiten plaats in de vorm van *Stand-up Philosophy*: de sprekers volgden elkaar snel op met korte en zelfs grappige statements. De redactie van het tijdschrift had diverse sprekers gevraagd een eigen visie te geven op het thema boekverbranding. Het palet van die geboden perspectieven ging verder dan alleen maar de hedendaagse blik op het boek, en op de digitalisering die schuldig zou zijn aan de teloorgang van het boek. Want de gangbare aanname over de overlevingskansen van het boek, zo bleek al snel, is dat het drukwerk het wel kan vergeten – alle sprekers hadden daar wel wat aan op of aan te merken. De paniek over de status van het boek werd aange wakkerd of, geheel tegengesteld, juist gesust.

Zo vertelde Ellen Algera (masterstudent en docent filosofie, UvA) over de persoonlijke aard van het lezen van een boek. Ter illustratie toonde zij een pagina uit een boek waarin zij had zitten lezen; deze pagina uit het werk van Hegel stond helemaal vol met aantekeningen in de marges. Het lezen van een boek is een persoonlijke ervaring, waarbij ook de tastbaarheid van het boek een rol speelt. Is het boek zonder die persoonlijke, passievolle basis voor bibliofile wel te vervangen? De vraag moet, zo gezien, dus niet zozeer zijn wanneer het digitale tijdperk haar volledige vorm aanneemt, maar hoe ooit?

Dat het allemaal niet zo een vaart zal lopen, leerde Maarten Doorman (filosoof, criticus en hoogleraar Journalistieke Kritiek van Kunst en Cultuur aan de UvA) ons. Hij herinnerde het publiek aan de tijden van Don Quichote. In de zeventiende eeuw werden boeken ook al bedreigd in hun bestaan, misschien nog wel meer dan de digitalisering die nu het gekafte boek in gevaar zou brengen. Er worden tegenwoordig zelfs meer boeken gelezen dan ooit tevoren. Misschien is alle paniek dus wel paniek om niets. Frank van Vree (historicus en hoogleraar Journalistiek aan de UvA) vulde Doorman naadloos aan door te stellen dat de angst die wij ervaren om onze schatten, om de boeken, deel uitmaakt van een utopie – de digitale utopie. We gaan er zonder meer van uit het boek zal worden vervangen door digitalisering, terwijl dat niet per se zo hoeft te zijn. Door de verschillen tussen gedrukt en digitaal werk lijkt het überhaupt onnodig dat het boek van de digitalisering iets te vrezen heeft.

Georgi Verbeek (hoogleraar Moderne Geschiedenis te Leuven en professor Politieke Geschiedenis te Maastricht) wist op een andere manier tot kalme te manen. Met zijn historisch perspectief op boekverbranding leerde hij ons de voordelen van een boekverbranding kennen. De Universiteit Leuven kende in haar verleden meerdere tragische boekverbrandingen. Zo werd in de Tweede Wereldoorlog ‘de grote bibliotheek’ door de nazi’s verwoest. Andere landen, zoals de Verenigde Staten, reageerden hierop met veel financiële hulp om de collectie te herstellen. Niet alleen werd de nieuwe collectie aanzienlijk beter, ook verwierf de reeds vernietigde collectie faam om wat zij ooit zou zijn geweest. De gehele universiteit heeft internationaal aanzien verworven, juist met die nieuw gevestigde reputatie. Iets wat verbrand is, krijgt gelijk met terugwerkende kracht de absolute status van bijzonder waardevol. Dus als we een boek écht willen eren, dan moeten we haar laten ‘verbranden’ in het proces van de digitalisering.

Gelukkig hoeft de bibliofiel die nu terugdenkt aan alle prachtige boeken in zijn of haar bezit nog geen afscheid te nemen. De digitalisering heeft namelijk ook zo haar voordelen als we haar zouden omarmen. Iemand die de digitalisering bijvoorbeeld met open armen ontvangt is Jos Biemans (hoogleraar Wetenschap van het Handschrift in relatie tot de Beschavingsgeschiedenis en conservator handschriften van de Universiteitsbibliotheek van de UvA). Hij gaf tijdens de enerverende avond een uiteenzetting over inktvraat en was zelf uiterst gecharmeerd van het zwakke karakter van boeken. Hij benadrukte dat ‘digitaliseren’ in wezen behouden betekent.

Als het om behouden gaat, is Heleen Pott (hoogleraar Filosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en Universiteit Maastricht) niet zo blij met het werk van Darwin, zo gaf ze met een knipoog aan. Pott legde onder de titel ‘Fahrenheit 451 revisited’ uit dat Darwins werk, naast al het goede dat het voor de hedendaagse wetenschap heeft betekend, ook heeft geleid tot het toepassen van het principe van *survival of the fittest* als sociale theorie. Met Darwin is het recht van de sterkste alom geaccepteerd geraakt, zonder verdere discussie. Volgens Pott is een sociale theorie echter niet gemakkelijk af te leiden uit een biologische theorie.

Al met al is de strijd tussen het boek en de digitale publicatie nog lang niet beslist. Zoals gedurende de avond bleek, is het boek niet zonder meer te vervangen, maar ze is misschien wel beter te beschermen tegen haar teloorgang. Maar tegelijkertijd: misschien dat zij juist daardoor een deel van haar waarde verliest. Dankzij de digitale conservatie zijn geen verbrandingen meer mogelijk die een boek tot een mythisch iets te maken. Nee, juist met de boeken van nu kunnen we – dankzij de digitalisering – tot in de eeuwigheid doen. We zullen geen boek meer verliezen aan het vuur en daardoor zal er op die gronden nooit meer een écht bijzonder worden.

Het tijdschrift *Krisis* werd vereerd om zijn wedergeboorte; omdat *Krisis* de digitalisering omarmd heeft, is het tijdschrift bestendig geworden. U kunt er dus op rekenen dat de lezingen van 10 april 2009 tot in de eeuwigheid zijn terug te lezen op www.krisis.eu.

Foto van Omer Fast bij New Digital Gallery (2007), www.newdigitalgallery.com



Collection Dubai

Hüseyin Bahri Alptekin, Ivan Moudov, Fahretin Örenli, Mamali Shafahi, Nason Tur and Tarek Zaki.

De tentoonstelling Collection Dubai toont werk van kunstenaars die zich op verschillende wijzen bezighouden met verzamelen, of met het bijeenbrengen van materiaal dat vervolgens in een samenhangende vorm gepresenteerd wordt.

Opening zaterdag 5 september, 21.00

Afterparty met live performances, 22.30 - 03.00

Tentoonstelling van 6 september tot en met 25 oktober

UVA | Post | Suzanne Lydenburg | Jan Wolkstein | Gertjan Verbeek | Evert Blok | Katerina Stellingma | Hildebrand | Frits Bernus | Toonbaan | VSBKees

| Exhibition Space | Studios | Cinema | Media cafe

SMART
PROJECT
SPACE

NAU - RIJKSWAARDEN 115 - 1117
NL - 1034 HJ AMSTERDAM
PHONE - 31 20 12 7595
WWW.SMARTPROJECTSPACE.NL
IN DUBAI . NL

TENTONSTELLING DUBAI
NA - 24 12 00 - 25 00;
ZON 14 00 - 25 00 HUR

CATERPILLAR BUREAU
NA - 30 12 00 - 01 01;
VRI - 24 12 00 - 01 00;
ZON 14 00 - 01 00 HUR

LAB¹¹¹

theater
muziek
beeldend
fotografie
dans video radio
multimedia
literatuur
lezingen

De najaarscursussen beginnen eind september 2009.
Schrijf je nú in!

crea is de culturele organisatie van
de Universiteit van Amsterdam
Inlichtingen: 020 - 525 14 11

www.crea.uva.nl

September

Jaargang 39 | Nummer 4

2008 | 2009

Hoofdredactie:
Brechtje Keulen
Maarten Steenhagen

Cimedart is een uitgave van de afdeling Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam en verschijnt vier keer per jaar.

Eindredactie:
Arnaud Bom
Chrissy Meijns
Marla Krant
Manon Schotman

Voor alle studenten, docenten en medewerkers is Cimedart gratis verkrijgbaar op de afdeling. Geïnteresseerden kunnen Cimedart voor €15,- een jaar lang toegestuurd krijgen. Een steunabonnement is verkrijgbaar voor €30,-. Zie onze website.

Redactie:
Wouter Beek
Sharon Hagenbeek
Thomas Muntz

Verder werkten mee:
Kathleen Gabriëls
Angela Grooten
Karin Vintges

Bijdragen of reacties kunnen gestuurd worden naar: cimedart-fgw@uva.nl

Pepijn Vloemans
Mark Leon de Vries
Jens van 't Klooster
Pooyan Tamimi-Arab

Ingezonden stukken dienen zelf grondig geredigeerd en van spelfouten ontdaan te zijn alvorens ingezonden te worden. De redactie behoudt zich het recht voor ingezonden stukken in te korten.

Ontwerp:
Floor Wesseling

Druk:
Drukkerij Paesen

Website:
www.cimedart.nl



FILOSOFI
LOSOFILO
SOFILOS
FILOSOFI
LOSOFILO
SOFILOS
FILOSOFI



IX OPUS ADA 2009