

SPLIJT|STOF

Jaargang 37

Kerstnummer

SPLIJT|STOF
Jaargang 37 | Kerstnummer

Splijtstof
Jaargang 37, nummer 2
Kerstnummer 2008

Colofon

Splijtstof

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

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

Redactie:

Carli Coenen (hoofdredacteur)
Nynke Boef (secretaris)
Luuk Geurts (penningmeester)
Alex Dijk (eindredacteur)
Anco Peeters (webmaster)
Monique ter Brugge, Anouta de Groot,
Jorrit Kiel, Femke Kok, Judith Martens,
Bart van Oost, Paulien Snellen, Judith
Steenkamer, Karin van der Zwan

Omslag: Jorrit Kiel

Illustraties: Rob Compaijen

Redactieadres:

Postbus 9103
6500 HD Nijmegen
splijtstof@phil.ru.nl
Gelieve kopij per mail aan te leveren.
Splijtstof heeft tevens een postvakje bij het
Algemeen Secretariaat (E.15.30).

Splijtstof is verkrijgbaar bij de koffienis van de Faculteit der Filosofie (E.15) en in het universiteitsfiliaal van boekhandel Dekker van de Vegt. Het blad kost twee euro. Studenten betalen één euro.

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

Inhoudsopgave

De introductiedialoog	8
<i>Tim Miechels & Nathan Tax</i>	
Impressies van eerstejaars	10
<i>Ingeleid door Jorrit Kiel</i>	
Over de vrijheid van de wil	14
<i>Thomas Baumeister</i>	
Een pleidooi voor misvattingen	36
<i>Koen Verbene</i>	
Are we Theorising or Simulating?	40
<i>Jorrit Kiel & Anco Peeters</i>	
De Islam in Nederland	44
<i>Marjolein de Boer</i>	
Conceptualisations Cross Borders when People Do	55
<i>Alex Dijk</i>	
Interview with a Romanian Student	62
<i>Judith Martens</i>	
Philosophy in Romania	67
<i>Anco Peeters</i>	
An Interview with Grahame Lock	72
<i>Tjeerd van Hoorn</i>	
Die Möglichkeit der moralischen Verantwortung innerhalb des stoischen Weltbildes	81
<i>Paulien Snellen</i>	
Uit hoeveel steden bestaat Berlijn?	97
<i>Jonne Hoek</i>	

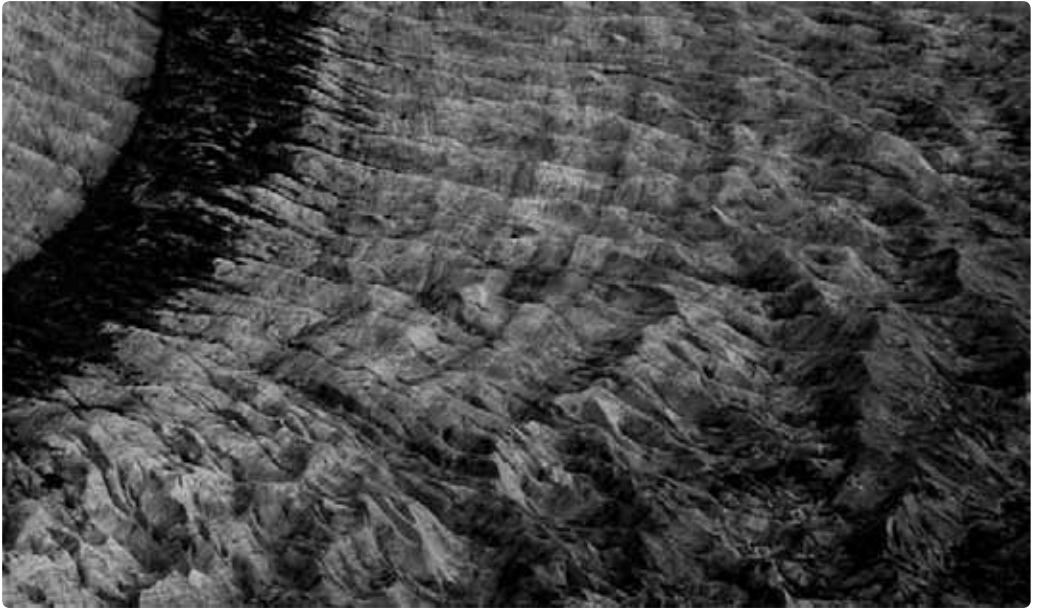
Illustratieverantwoording

De foto's die u in deze *Splijtstof* vindt, zijn een teken van Rob Compaijen's fascinatie voor de natuur. Hij houdt ervan om vooral in het voorjaar en de zomer met zijn fototoestel de natuur in te trekken. Hij fotografeert veel insecten, maar ook landschappen vindt hij interessant.

“De hier afgedrukte foto's zijn abstracte landschapsfoto's, gemaakt op een vakantie in het zuiden van Zwitserland. Wat je ziet zijn detailopnames van gletsjers. Gletsjers hebben me altijd geboeid en het leek me een uitdaging om te proberen niet de immense grootsheid ervan weer te geven, maar me te concentreren op de structuren in het ijs.”

Rob Compaijen is een vijfdejaars student filosofie van de Radboud Universiteit Nijmegen, die sinds september 2007 deelneemt aan de *Research Master*. Hij heeft gekozen voor een programma bij de vakgroep Wijsgerige Ethiek, waar Paul van Tongeren zijn begeleider is. Binnen dit programma houdt hij zich vooral bezig met het denken van Søren Kierkegaard en Friedrich Nietzsche.

De foto bij de rubriek 'filosoof op de arbeidsmarkt' heeft de geproteteerde zelf beschikbaar gesteld. Bij de 'Romania special' zijn enkele foto's geplaatst die gemaakt zijn door verschillende studenten tijdens hun verblijf in Romenië.



Redactioneel

Beste lezer,

U heeft het vast gemerkt: het is winter geworden. De bomen zijn kaal, de winterjas gaat aan en het wordt alweer om vijf uur donker. Snel springen we van onze fiets of uit onze auto om de behaaglijke warmte van ons huis binnen te stappen. Binnenkort zullen we met zijn allen proosten op de 2009^{de} geboortedag van Jezus Christus en vieren dat we 2008 heelhuids en redelijk gelukkig hebben overleefd. In deze gure, donkere tijd doen we dat graag samen. Alle ingewikkelde conflicten op het wereldtoneel ten spijt lijkt de wintertijd in Nederland een tijd van verzoening, een nader tot elkaar komen, een oplossen van ruzies. Is het de gezelligheid van de lichtjes? Zijn het de cadeautjes die we verwachten te krijgen? Is het omdat we deze tijd continu moeten feestvieren, met elkaar? Hebben we aan het eind van een jaar eindelijk eens de tijd om te reflecteren op wat er allemaal gebeurd is? Of draait het om het feit dat het zo koud is en we warmte bij elkaar zoeken? Zou verzoening in de zomer moeilijker zijn dan in de winter?

Voor filosofen is verzoening wellicht hoe dan ook gemakkelijker. Credo's als pluralisme en eenheid in verscheidenheid bieden misschien de uitkomst. Wanneer je accepteert dat je niet hetzelfde hoeft te denken, maar er juist plezier in schept dat je niet hetzelfde denkt, is er ook weinig reden om ruzie te maken. Niet voor niets komen de filosofen van deze faculteit niet alleen aan het eind van het kalenderjaar (de winter) maar ook aan het einde van het academisch jaar (de zomer) bij elkaar om zich na een jaar discussiëren over te geven aan allerlei vreugd en jolijt, onder het genot van heerlijke hapjes en drankjes.

Splijststof is blij dat ze hieraan een bijdrage kan leveren. Met genoeg presenteert *Splijststof* u het kerstnummer. Zoals u gewend bent, daagt ook dit rijkelijk gevulde nummer u uit tot filosofische reflectie en discussie. Vind de verzoening niet in een overdadig kerstdiner en liedjes onder de kerstboom, maar lees de *Splijststof* en discussieer. De uiteenlopende vragen en bespiegelingen van onze auteurs bieden u daartoe velerlei mogelijkheden. Hen wil ik daarvoor hartelijk bedanken.

Onderwijl richt *Splijststof* haar pijlen alvast op het nieuwe jaar. Zoals u ongetwijfeld heeft opgemerkt, ziet *Splijststof* er anders uit. De *Splijststof* die u in uw hand heeft is een maatje groter dan voorheen. Tevens is het binnenwerk aan stilistische vernieuwing onderworpen. Onze nieuwe eindredacteur, Alex Dijk, heeft zijn creatieve talenten ingezet om *Splijststof* een professioneler uiterlijk te geven.

Behalve dat *Splijststof* u uitdaagt tot reflectie, reflecteert ze ook op zichzelf. *Splijststof* bestaat bij de gratie van haar lezers. Daarom vindt u in dit nummer een

enquête, waarin wij u vragen om een evaluatie van deze kersteditie en *Splijststof* in het algemeen. U kunt deze inleveren in de box op *Splijststofs* vertrouwde plek op de vijftiende verdieping van het Erasmusegebouw. Bij voorbaat hartelijk dank.

Naast *Splijststof* zelf, is ook de redactie aanzienlijk veranderd. We hebben afscheid genomen van Joka Feenstra, Eloy Weterings en Annemarie Ketting. Ik wil hen alle drie bedanken voor hun goede inzet en enthousiaste bijdrage. In het bijzonder nog de aandacht voor Joka, die als hoofdredacteur samen met de redactie *Splijststof* uit het slop heeft getrokken en Eloy, die als eindredacteur *Splijststofs* lay-out heeft verfiynd.

Daarnaast hebben we een flink aantal nieuwe redactieleden verwelkomd: Nynke Boef, Alex Dijk, Anouta de Groot, Judith Martens, Judith Steenkamer en Karin van der Zwan. Alex Dijk heeft de functie van eindredacteur overgenomen, Nynke Boef vervult de functie van secretaris. Allen: van harte welkom bij de redactie van *Splijststof*!

We hopen dat deze kersteditie wat filosofisch licht en warmte kan schenken in de komende donkere en gure tijd. Kruip bij de open haard of naast de kerstboom, schenk uzelf wat warme chocolademelk in en sla uw *Splijststof* open. Verbeeld u dat u weer een eerstejaarsstudent bent en zonder vreemde blikken de kroegen van Nijmegen kunt afstruinen. Geniet van de winterse taferelen vastgelegd door Rob Compaijen. Droom weg naar Roemenië, Berlijn of China. Laat u inspireren door de afscheidslezing van Thomas Baumeister en twijfel aan uw eigen vrije wil. Discussieer met uw partner/vrienden/familie over de vraag of verzoening wel mogelijk is. En mocht u woedend/geïrriteerd/opstandig/verdrietig/enthousiast worden van deze *Splijststof*, aarzel niet en laat uw reactie horen!

Beste lezer, veel leesplezier gewenst en *last but not least* een mooie kerst en een heel goed 2009!

Namens de redactie,

Carli Coenen
hoofdredacteur

De introductiedialoog

Tim Miechels en Nathan Tax

Thrasymachos: “Maar Socrates, is een dergelijke introductieweek niet heel erg saai en vervelend? Een week lang gemaakt gezellig doen met allemaal onbekende mensen, dat is toch geheel en al niet fijn? En is het voorts niet zo dat introducties alleen maar leiden tot beschadigingen van de ziel door de geneugten die de studenten zich toestaan en dat zij zich, door dit feit, nooit meer optimaal zullen kunnen toelagen op de studie?”

Socrates: ”Nou Thrasymachos, bepaalde argumenten, vooral die over geneugten, klinken best redelijk. Toch ben ik het met je conclusie geheel en al niet eens, en met jouw toestemming zal ik proberen aan te tonen waarom niet.”

Thrasymachos: “Vooruit dan maar.”

Socrates: “Welnu, laten wij dan voorts beginnen bij het begin van een introductieweek die ik laatst heb bijgewoond, wat tevens aansluit op jouw vorige argument. Stel je namelijk voor, dat je op de allereerste dag van zo’n introductieweek aan komt lopen bij een standje vol met voor jou onbekende filosofen. Natuurlijk voel je je dan in het begin niet op je gemak, en is dat even tamelijk eng. Daar zou jij dan de conclusie uit trekken dat je ongelukkig wordt van zo’n introductieweek, is het niet?”

Thrasymachos: “Dat is inderdaad de conclusie die ik zou trekken ja. Een hele redelijke lijkt mij.”

Socrates: “Ja, maar stel nou dat je, als je eenmaal goed en wel zit, het meteen met iedereen goed kan vinden. En sterker nog, dat iedereen het goed met elkaar kan vinden, dat de woorden over en weer vloeien als ware het de wijn op het Thracische festival. En stel dan dat dit zo is, terwijl we pas aan het begin van de middag van de allereerste dag zijn. Stel dan bovendien dat de gezelligheid de rest van de week alleen maar zal groeien, omdat deze mensen die elkaar mogen elkaar dus steeds beter zullen leren kennen, en dus steeds meer mooie eigenschappen aan elkaar zullen ontdekken. Zou dit dan niet heel positief zijn?”

Thrasymachos: “Wat weet je de boel weer mooi te verdraaien Socrates, maar ja, als je het zo zegt, zou dit inderdaad een logische gevolgtrekking zijn.”

Socrates: “Mooi. Als we dit dan hebben vastgesteld, zouden we dan niet ook moeten zeggen, dat dit gezelschap nog gelukkiger zou worden, indien het vergezeld was van een groep wijze filosofen, Mentores geheten, die het gezelligheidsniveau van deze groep tot ongekende hoogtes zouden brengen? Dan zou dat toch noodzakelijk moeten leiden tot een hoger niveau van gelukszaligheid bij de aankomende studenten?”

Thrasymachos: “Wellicht heb je daar een punt, mijn beste Socrates, maar laat mij eerst het volgende voorbeeld uitleggen. Stel nu dat een groep van die mensen die het zogenaamd vanaf het eerste ogenblik met elkaar heeft kunnen vinden, tezamen een markt oploopt, om daar de mensen met plastic muntjes (wat dat dan

ook moge zijn) hun drank te zien kopen en om ze daar op het platteland te horen zingen met een vrolijke vrouw onder de boeren, Leontine Snoeren; denk je dan niet, mijn beste Socrates, dat ze daar juist doodongelukkig van zouden worden?”

Socrates: “Als jij gelijk zou hebben, Thrasymachos, waarom zouden al deze mensen zeggen dat ze een geweldig introductieweekend gehad hebben? En het voor geen goud hadden willen missen, terwijl ze geheel en al hun plezier ontleenden aan het aangenaam samenzijn buiten deze markt, in het donker, terwijl met bierdopjes (wat dat dan ook moge zijn) de mythen van de overlevering werden nagespeeld, die beantwoorden aan de grote angsten van de geketende mensen. Het ongeluk, waarover je spreekt, is geheel en al afwezig bij hen, die slechts een spel spelen te midden van en toch buiten de marktlui. Zou je hen dan niet juist gelukkig prijzen?”

Thrasymachos: “Natuurlijk Socrates, je hebt gelijk.”

Socrates: “Zouden wij dan niet, in tegenstelling tot wat jij in het begin zei, Thrasymachos, moeten concluderen dat een week optrekken met onbekende mensen helemaal niet vervelend is en dat de gezelligheid geheel en al niet gemaakt is, maar uit het plezier van de betrokkenen voortkomt? Zouden wij tevens niet kunnen zeggen, dat een introductieweek meer voordelen en geluk voor de aankomende studenten oplevert, dan drank en andere geneugtes kunnen afbreken? Is het dan niet zo dat een introductieweek bijdraagt aan de zelfverwerkelijking en gelukszaligheid van deze mensen, hetgeen door niets dan de invloed van de Mentores-filosofen tot stand gebracht wordt? Is het daarmee niet een uitsluitend mooie en positieve ervaring?”

***“Natuurlijk
Socrates, je
hebt gelijk.”***

Thrasymachos: “Bij Zeus Socrates, het is je weer gelukt! Als je het zo stelt dan kan ook ik inderdaad tot niets anders dan dezelfde conclusie komen als jij hem daar opstelt. Vooral je argument van de Mentores-filosofen heeft mij overtuigd. Ik zie nu het belang en het plezier van introductieweken. Ik kan al niet meer wachten tot volgend jaar!”

Socrates: “Dat kan ik me goed voorstellen Thrasymachos, en ik ben blij dit te horen. Ik moet nu echter naar de markt om drank te kopen. Tot ziens Thrasymachos, het was mij een waar genoegen.”

Thrasymachos: “Tot ziens Socrates, bedankt voor het verlichten van mijn verduisterde ziel.”

Impressies van eerstejaars

ingeleid door Jorrit Kiel

De volgende stukjes zijn geschreven als deel van een reeks opdrachten voor de propedeusecursus ‘Academische Vaardigheden’. Het doel van de cursus is studenten kennis te laten maken met en het ontwikkelen van de algemene academische vaardigheden die voor de studie belangrijk zijn. Deze stukjes zijn geschreven met de vraag naar de problemen die studenten tijdens hun eerste paar weken met betrekking tot hun studie filosofie hebben ervaren.

Een opdracht ‘Vrij schrijven’ voor Academische Vaardigheden, propedeuse filosofie

Nathan Tax

Op 7 september 2008 vond geen college plaats; het was immers op een zondag dat een jonge filosoof zich achter een computerscherm bevond en zich boog over de opdracht die de docent Academische Vaardigheden had opgegeven. Wat wilde het lot? Er moesten maar liefst vier stukjes geschreven worden, iedere week één, tot het einde van de periode. Ieder stukje moest een wijsgerig probleem betreffen dat de student tijdens de colleges van die week was tegengekomen. Onze nieuwe wijsgeer wist zich echter tot overmaat van ramp geen enkel probleem te bedenken, aangezien de tot nu toe behandelde lesstof op de universiteit reeds was besproken in de lessen van de goede oude middelbare school.

Of dan toch...? Misschien was de beste jongen nu toch op een interessant probleem gestuit, dat zich versholen had gehouden in de combinatie van de opdracht zelf en de problemen die hij ermee had. “Immers,” zo bedacht hij, “is het eigenlijk niet ook een probleem dat ik me geen problemen kan bedenken?” Ergens in zijn geest fluisterde zijn filosofische deel dat daarover de nodige vragen nog gesteld moesten worden. Ergens anders zei natuurlijk een of ander sceptisch of sofistich deel, behalve dat het belachelijk was dat het ook deel zou uitmaken van diezelfde geest, dat dit nooit een probleem kon zijn waarover een goed stuk tekst van 200 tot 400 woorden geschreven kon worden.

Toch ging de in tweestrijd gescheurde jongen maar aan het werk en probeerde hij zich te bedenken wat in ’s hemelsnaam geschreven zou kunnen worden over het probleem dat hij geen problemen had. Ineens viel hem een interessante inval of zelfs een helder inzicht ten deel: de vraag of hijzelf misschien nu werkelijk niet meer probleemloos was, had zich van hem meester gemaakt en was doorgedrongen tot in zijn bewustzijn (of: mind). Hij had nu werkelijk een probleem om over te schrijven! Maar toch had hij geen problemen... en eigenlijk toch weer wel. Wat was dit voor een vreemde, paradoxaal aanvoelende situatie waarin hij zich bevond? Zijn reflectieve vermogen bracht ongeveer een volgende meditatie voort:

“Blijkbaar heb ik geen problemen met de collegestof zelf; ik begrijp alles tot

nu toe prima en zelfs als dat niet zo is, dan ervaar ik het in ieder geval wel als zodanig. Dit kan er dus onmogelijk voor zorgen dat ik ergens de indruk vandaan haal dat ik problemen heb met de collegestof. Immers, een probleem is toch alleen een probleem als degene, die het probleem verondersteld is te hebben, er last van heeft? Hoe kan iemand een probleem hebben als de persoon waar het om gaat er geen weet of last van heeft?” De Ouden kwamen ook hier weer van pas: ‘Slecht handelen bestaat niet, men kan alleen maar onwetend zijn; de kennis en wijsheid die de onwetendheid wegdrijven, zullen leiden tot goed handelen!’ Zoals men zich op die manier niet bewust is van slecht handelen, zo is ook ‘het hebben van geen probleem’ als probleem (of juist als geen probleem?) in het geval van onze filosoof niets anders dan een product van zijn eigen onwetendheid. Maar heeft hij nu met deze wetenschap nu niet toch een probleem?

Dus, wat heeft hij nu? Misschien heeft hij door het toegestane aantal woorden te overschrijden een nieuw en werkelijk probleem gecreëerd waarvan hij zich wel direct bewust is; omdat hij nu over dit nieuwe probleem moet filosoferen en omdat dit probleem ook opgelost moet worden, zal hij zichzelf daar maar over gaan buigen buiten deze tekst.

De filosofie en haar carrièrekansen

Sent Wierda

“Verder van je buut af – anders ben je hem nog een keer”, zei het negenjarige meisje op het schoolplein op een pestende, doch lieve manier, terwijl ze de regels van het spel ‘verstoppertje’ in de gaten hield. En deze wijsheid is juist ook wat de filosofiestudent goed in de gaten moet houden. Ook al is het een ‘verheven’ beroep waar deze voor wordt opgeleid, het is ronduit moeilijk om er later een carrière in te vinden.

Nu, nog steeds in de propedeutische fase, moet er al worden gekeken welke master de student wil gaan doen. Juist daar zit al het probleem. Een onderzoeksmaster, het beste wat je met je studie kan bereiken, geeft je de meeste kansen later, op de arbeidsmarkt, maar juist ook in een academische carrière. Toelatingseisen zijn onder andere een 7,5 gemiddeld op alle vakken binnen de bachelor. Dus begin er nu al mee om achten en negens te halen! Of je zou je moeten gaan richten op een ‘filosofie van de (...)’- master, alleen daarvoor zou je ook moeten voorbereiden en al enigszins een andere studie ernaast gaan doen. En welke dan?

Filosofie studeren begint nu heel veel op ‘verstoppertje’ te lijken, alleen is het geen kinderspel meer. Volgens mij moet ik me maar goed gaan verstoppen in streberig en ijverig studeren en die hoge cijfers binnen slepen, evenals me goed te gaan verstoppen bij andere studies voor een uitgebreid minoren-pakket. Zal je me vinden... bij Psychologie, of Informatiekunde, of toch goed verstoppt bij de harde bèta studies? “Filosoof van geboorte, maar pas klaar met studeren bij de dood!”, lijkt het gevolg.

“Buut Sent!”, hoorde ik het meisje roepen in mijn dromen de daarop volgende nacht.

SPLIJT|STOF

Splijtstof staat altijd open voor reacties

Heb je een mening over een bepaald artikel of over *Splijtstof* als geheel en wil je dit met ons delen, stuur je reactie dan naar:

splijtstof@phil.ru.nl

Splijtstof zoekt schrijvers

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

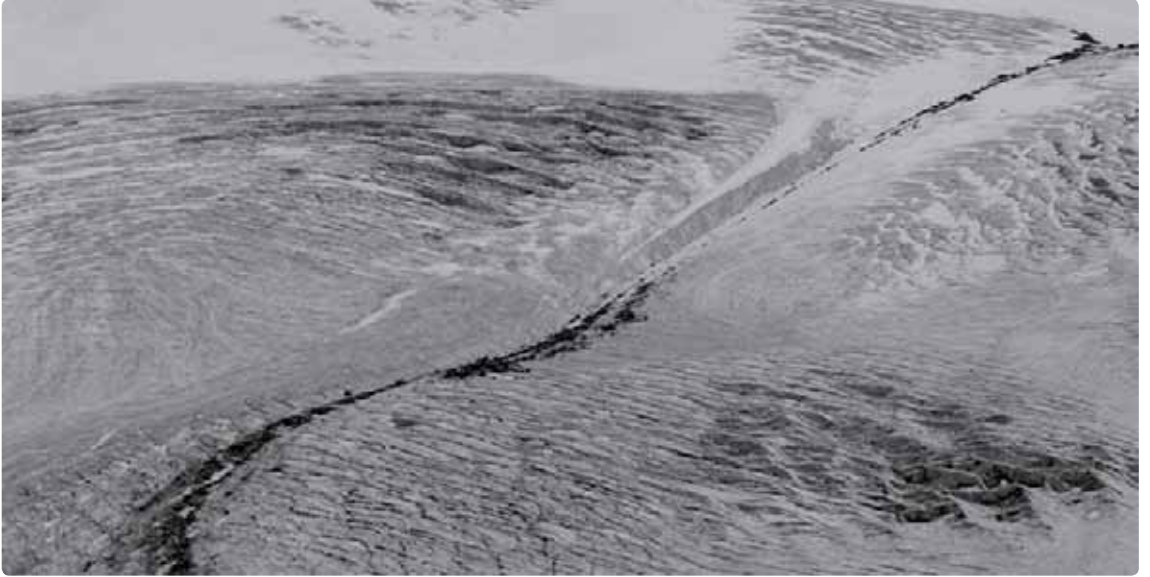
splijtstof@phil.ru.nl

Wil je *Splijtstof* thuis ontvangen?

Neem dan een abonnement. De kosten bedragen €12 per jaargang (drie nummers). Studenten betalen €9. Vraag het abonnement aan door het formulier in te vullen op:

www.ru.nl/filosofie/splijtstof

SPLIJT|STOF



Over de vrijheid van de wil

Gedachten aansluitend bij het boek van Peter Bieri:
*‘Das Handwerk der Freiheit’*¹

Thomas Baumeister

I. Vrijheid bij Hume

De vraag naar de vrijheid van de wil, de vraag wat deze vrijheid is en of ze bestaat, de vraag van wat gebeurtenissen van handelingen onderscheidt, wanneer van vrijwilligheid en verantwoordelijkheid sprake is, al deze vragen zijn niet opgehouden om mensen bezig te houden. Dat geldt niet slechts voor theoretici en filosofen, maar voor iedereen die over onze morele praktijken nadenkt. Dat wij mensen verwijten maken, ze prijzen en ze lof toezwaaien, ze beschuldigen en veroordelen en verantwoordelijk stellen, al dat schijnt *de vrijheid van de wil* te vooronderstellen, namelijk *het vermogen anders te handelen dan wij deden*. Recentelijk hebben experimenten en beweringen uit de neurowetenschappen de aandacht van bredere kringen getrokken. Vooral de op een vrij smalle, experimenterende basis stoelende aanname dat de vrijheid van de wil niet bestaat en dat overal strikte causale noodzakelijkheid heerst wordt vaak niet zonder een gevoel van een bevrediging vernomen en zelfs toegejuicht. “Ik heb het toch altijd geweten, vrijheid bestaat niet,” of “Ik ben het niet geweest, mijn hersenen hebben zo beslist,” hoort men dan de mensen met graagte zeggen.

Nu is de vooronderstelling dat de hersenprocessen volledig causaal gedetermineerde processen zijn, tot nu toe onbewezen. Vooral dienen wij ons af te vragen wat hier eigenlijk als weerlegd en bewezen beschouwd wordt. *Wat betekent überhaupt wilsvrijheid?* Hebben wij met een *helder en consistent begrip* te maken, of behelst deze notie tegenstrijdigheden, die zoals sommige filosofen menen, ons noodzaken het hele begrip overboord te gooien? “Whatever definition we may give of liberty,” schrijft David Hume in zijn *Enquiries*, “we should be careful to observe two requisite circumstances; first, that it be consistent with plain matter of fact; secondly that it be consistent with it self.”² Voordat wij ons met de beweringen van de neurowetenschappen inlaten, is het dus van centraal belang om tot een consistente notie van wilsvrijheid te komen.

Sommige neurowetenschappers vertrekken in hun weerlegging van de wilsvrijheid graag van Kant’s definitie van de zogenaamde *transcendentale vrijheid*, die bijzonder makkelijk te weerleggen schijnt. Vrijheid namelijk *als het vermogen om een reeks van veranderingen spontaan dat wil zeggen van zelf, als het ware vanuit niets te beginnen*. Deze definitie is slechts één mogelijke invulling van dit begrip naast anderen en vaak wordt ook over het hoofd gezien dat voor Kant deze definitie niet het laatste woord is. Want bij licht bezien is deze spontaneïteit bij Kant niet vrij van voorwaarden, in tegendeel: een vrije spontane wil is voor Kant een redelijke wil, zelfs een zuiver redelijke wil, een opvatting die uiteraard ook weer problemen tot gevolg heeft.

Hoe kunnen wij überhaupt tot een consistente notie van de vrijheid van de wil komen en ons een weg door de jungle van theorieën en filosofische literatuur banen? Ik nam een recent boek van Peter Bieri als uitgangspunt, met de nogal therapeutisch klinkende titel: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*.³ Het boek leest vrij goed, ook omdat de auteur als in een dialoog mogelijke tegenwerpingen ontzenuwt en hun genese tracht te achterhalen. De lezer ziet zich door Bieri's plastische presentatie van de toedracht enerzijds tot tegenspraak uitgedaagd en ziet zich anderzijds steeds door de vraag achtervolgt: "Heeft Bieri niet tenslotte toch gelijk?" Het boek is vrij van technische details, wat het betoog overzichtelijk maakt maar soms tot te grote vereenvoudiging leidt. Hoewel de auteur de term determinisme vermijdt, verdedigt hij een *deterministische opvatting van de wilsvrijheid*, wat reeds zeer paradoxaal klinkt. Of, en in hoeverre deze opvatting overtuigend is wil ik hier bespreken. Peter Bieri's visie herinnert in talrijke opzichten aan David Hume enerzijds en ze is anderzijds tamelijk representatief voor een hedendaagse tendens. Ik zal de opvatting van Bieri daarom soms ook een neo-Humeaanse positie noemen.

Wat betekent überhaupt wilsvrijheid?

Om mijn betoog overzichtelijk te houden wil ik eerst een stap in de geschiedenis terug doen en op David Hume, de stamvader van deze opvattingen teruggrijpen. Hij beheerste de kunst om in een aantal pagina's elegant en bondig te presenteren waarvoor anderen een heel boek nodig hebben. Dus laten wij Hume zelf aan het woord. Section VIII van zijn *Enquiries* handelt *Of Liberty and Necessity*, over vrijheid en natuurnoodzakelijkheid. Hij wil hier laten zien dat menselijk handelen aan dezelfde noodzakelijkheid onderworpen is als de processen in de materiële natuur.

"It is universally allowed that matter in all its operations is actuated by necessary force and that every natural effect is so precisely determined by the same energy of its cause that no other effect, in such particular circumstances could possibly have resulted from it." (Hume, 82)

Het natuurgebeuren is dus beheersd door een 'necessary connection' van 'causes and effects'. Wat is nu een 'necessary connection'? Hume is op dit punt zeer bescheiden en terughoudend. Hij schrijft:

"Beyond the constant conjunction of similar objects and the consequent inference from one to the other we have no notion of any necessity or connection." (Hume, 82)

Noodzakelijke verbanden bestaan dus in de constante opeenvolging van gebeurtenissen: op een gebeurtenis van het type A volgt steeds een gebeurtenis van het type B, waardoor de geest de gewoonte vormt om van het bestaan van A tot het bestaan van B te concluderen. Wij zien dus slechts een constante associatie, een tamelijk losse verbinding en geen dwingende band tussen twee verschillende gebeurtenissen. Hume schijnt dit zelfs met een zekere opluchting te constateren,

omdat het op die manier makkelijker lijkt om natuurnoodzakelijkheid met vrijheid te verzoenen (to reconcile).

Wat zegt hij nu over vrijheid, liberty?

“By liberty we can only mean a power of acting or not acting, according to the determinations of the will: that is if we chose to remain at rest, we may; if we chose to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one who is not a prisoner and in chains.” (Hume, 95)

Vrijheid is voor Hume dus *handelingsvrijheid*. Het toonbeeld van vrijheid is voor hem de vrije man of vrouw, die niet door uitwendig geweld, door ketenen of gevangenis muren wordt gehinderd om dat te doen wat hij of zij wil. Maar is de wil zelf ook vrij? Waar komen de ‘determinations of the will’, die ons handelen leiden, vandaan: berusten ze op andere determinanten of ontspringen ze uit onze vrije keuze? En waarop is die dan gegrond? Kunnen wij ons willen zelf naar gelieve en in onbeperkte ongebondenheid zelf bepalen en in zekere richting leiden? Hume zal het bestaan van een dergelijke vrijheid van de wil ontkennen.

Hij steunt hierbij op twee argumenten. (1) op onze kennis van de menselijke natuur en (2) op de innerlijke onmogelijkheid van de vrijheid van de wil, in de zin van absolute ongebondenheid.

Over het eerste argument het volgende: Onze ervaringen van mensen leren ons dat in hun handelen dezelfde wetmatigheid heerst als die wij in alle andere natuurverschijnselen kunnen waarnemen. Hume schrijft: “The same motives always produce the same actions. The same events follow from the same causes. Ambition, avarice, self-love, vanity, friendship, generosity, public spirit” (Hume, 83); dat zijn en zullen altijd de drijfveren van menselijk handelen zijn.

“Thus it appears (...) that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between cause and effect in any part of nature.” (Hume, 88)

Menselijk handelen is in hoge mate berekenbaar en voorspelbaar, waardoor elke vorm van menselijke interactie van politiek en van sociaal en economisch handelen pas mogelijk wordt. Natuurlijk kunnen wij niet ieder gedrag met precisie voorspellen, evenmin als wij in de natuur het weer met exactheid kunnen voorspellen. Maar dat neemt niet weg, aldus Hume, dat menselijk gedrag evenzeer als het weer aan constante natuurwetten gehoorzaamt.

Over het tweede argument: Hume verstaat onder een absolute wil absolute ongebondenheid, een vermogen van onvoorwaardelijke zelfbepaling. Hij noemt deze vrijheid ook ‘liberty of indifference,’ de vrijheid om onze wil in deze of gene richting te bepalen, ongeacht welke (it makes no difference). Onze zelfwaarneming, meent Hume, zou ons het bestaan van een dergelijke vrijheid kunnen voorspiegelen. Want onze verbeelding ontwerpt steeds handelingsmogelijkheden, waaruit de onjuiste opvatting ontstaat dat deze mogelijkheden voor ons daadwerkelijk open zouden staan.

Maar waarin bestaat nu de interne onmogelijkheid van een dergelijke ‘liberty of indifference’? De ‘liberty of indifference’ hebben wij blijkbaar nodig om het verantwoordelijk-zijn van de handelende veilig te stellen en te verklaren. Want slechts iemand die ook anders had kunnen handelen – zo lijkt het althans – kan voor zijn daden verantwoordelijk worden gesteld. Echter juist de ‘liberty of indifference’ ondergraaft – aldus Hume – de verantwoordelijkheid. Want een dergelijke ‘unbedingte,’ van elke voorwaarde onafhankelijke vrijheid, is een onpersoonlijke, een volstrekt bepalingloze vrijheid die van de bijzonderheid, van het karakter en de wezensaard en de motieven van het individu is losgekoppeld.

“When actions do not proceed from some cause in the character and disposition of the person who performed them they can never redound to his honour, if good, nor infamy, if evil. The actions themselves may be blameable; they may be contrary to all the rules of morality and religion: But the person is not answerable for them; and as they proceeded from nothing in him that is durable and constant and leave nothing of that nature behind them, it is impossible he can, upon their account, become the object of punishment or vengeance. According to the principle therefore, which denies necessity, and consequently causes, a man is as pure and untainted after having committed the most horrid crime, as at the first moment of his birth, nor is his character anywise concerned in his actions, since they are not derived from it, and the wickedness of the one can never be used as a proof of the depravity of the other.” (Hume, 98)

Als de daad niet in het karakter van een persoon, haar motieven en beweegredenen verankerd is, dan kan de persoon niet voor de daad verantwoordelijk gemaakt worden.

Het lijkt er echter op dat door Hume’s visie de persoonlijke verantwoordelijkheid evenzeer ondergraven wordt als in de door hem bevochten opvatting van de indeterminist. Als alles wat er bestaat, ook het karakter van de handelende en dus ook de ‘determinations of his will’, een causale voorgeschiedenis heeft, die *vastlegt* hoe een handeling moet verlopen, dan verschuift ook de verantwoordelijkheid weg van de persoon naar de causale antecedenten, tenslotte naar God als de eerste beweging van alles.

Hume’s antwoord op dit bezwaar kan hier niet in detail worden besproken. Slechts zoveel: Hume meent dat dat soort metafysische vragen voor de mens niet beantwoordbaar zijn. De mens aldus Hume, “has to return, with suitable modesty, to her true and proper province, the examination of common life” (Hume, 103). Wij dienen ons op de bodem van de levenservaring en van het controleerbare te houden. Dit alles is zeker zeer behartigenswaardig, met betrekking tot ons probleem kan dit antwoord echter niet bevredigen. Want de vragen: “In hoeverre ben ik vrij en verantwoordelijk?” en “Had ik überhaupt anders kunnen handelen dan ik deed?”, ontstaan immers juist uit onze reflectie op ‘common life’ en ‘common opinion’. Hieruit komt immers de zojuist besproken moeilijkheid vandaan,

dat noch de aanname van een ‘liberty of indifference’, noch de ‘doctrine of necessity’ ons tevreden kan stellen.

Ik zal Hume nu niet verder volgen en hem slechts als een springplank gebruiken om de stelling te lanceren dat bij de explicitering van de noties vrijheid en verantwoordelijkheid, bij vele filosofen een *structureel conflict* optreedt, het *conflict tussen bepaaldheid en onbepaaldheid*, van ‘*determinateness*’ en ‘*indeterminateness*’, van bepaald worden (of zijn) en zelfbepaling. De noties van vrijheid en verantwoordelijkheid leiden tot een begrippelijke collisie tussen twee vereisten, zodat wij zoals sommige filosofen voorstellen, de notie van wilsvrijheid maar beter überhaupt overboord kunnen gooien, een radicale stap die ook niet echt bevallen kan.⁴ Wij komen dus in een cirkelbeweging terecht, van ‘Unbedingtheid’ worden wij naar ‘Bedingtheid’ gestuurd en van hier naar ‘Unbedingtheid’ *ad infinitum*.

II. Gründe

Hoe kan men zelfbepaling en bepaald-zijn met elkaar verzoenen? Deze vraag klinkt buitengewoon abstract. Misschien is het de ongenueanceerde terminologie: onbepaald, zelfbepaald, bepaald, gedetermineerd en niet-gedetermineerd, die een oplossing of een bevredigende beschrijving van de situatie tegenhoudt.⁵ Men doet er daarom goed aan zich niet op deze begrippen blind te staren maar ze terug te plaatsen in de context waaruit ze voortgekomen zijn: het menselijke handelen. Vooral dient men de vraag te stellen of ‘bepaald’ met betrekking tot menselijk handelen werkelijk hetzelfde betekent als ‘bepaald’ bij natuurprocessen.

Om het kort te houden zal ik bij de klassieke traditie van de handelingstheorie aanknopen, waar niet de begrippen ‘bepaald’ of ‘onbepaald’, maar het verband tussen handeling en redenen, het verband van *redenering*, *bij zich of met elkaar te rade gaan*, *beslissing* en *uitvoering* van het besluit centraal staat. In de klassieke traditie van de handelingstheorieën van Aristoteles, Thomas van Aquino, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel en ook bij recente auteurs, treffen wij telkens het verband van handeling en rationaliteit, van handeling en redenen en redeneren aan. Menselijk handelen is in centraal opzicht door redenen geleid. Het wordt *verklaard* door naar redenen te verwijzen en *gerechtvaardigd* of kritisch in ogenschouw ge-

***Menselijk
handelen is
door redenen
geleid***

nomen door naar de redenen van de handelende terug te gaan. Deze redenen kunnen expliciet bewust zijn, of tot gewoonte verworpen zijn en zich in de vorm van gevoel en een soort intuïtief oordeelsvermogen uiten. En, het is de notie van *redenen*, redenen die soms volstrekt inzichtelijk, soms meer of minder inzichtelijk

kunnen zijn, die het mogelijk maakt zelfbepaling met bepaald-zijn te verzoenen. Want wie *vanuit eigen inzicht* handelt *is* – zo lijkt het – zowel *bepaald* als ook *zelfbepaald* zonder in lege willekeur te vervallen. Ook al erkennen wij dat wij in hoge mate door anderen bepaald zijn, door maatschappelijke conventies, door normen die ons kunnen verblinden en bevoogden en ons aan eigen overwegingen kunnen

hinderen, zo verliest toch, zo meen ik, de notie: *uit eigen inzicht handelen* niet haar betekenis. Hoe beperkend voorgegeven kaders ook mogen zijn, ze openen ook pas de ruimte waarin willen, eigen besluiten en eigen overwegingen mogelijk zijn. Praktisch redeneren heeft betrekking op: (1) doelstellingen, namelijk of ze in het licht van andere doelstellingen, verstandig of niet verstandig zijn, (2) het gebruik van middelen, of ze wel geschikt zijn om het doel te bereiken en (3) normen, op waardenopvattingen, of een bepaalde doelstellingen bij een persoon past. In het verband van dit college kan ik slechts zeer summier op de natuur van redenen (raisons, reasons, Gründe, ragioni) wijzen. Toch denk ik dat wij op die manier beter uitgerust zijn om naar het boek van Bieri te kijken en ons probleem van de wilsvrijheid wat nader tot een oplossing te brengen.

1. Tussen vrijheid en een speelruimte van overleg, van afweging van redenen bestaat een hecht verband. Voor vrijheid en ook voor de vrijheid van de wil is een speelruimte van mogelijke overwegingen voorondersteld. Waar een mens niet over voldoende gezichtspunten voor overleg beschikt, wegens gebrek aan ervaring, gebrek aan intelligentie en verbeelding, wegens dronkenheid, vermoeidheid, paniek, verslaving, zware neurotische storingen, door vooroordelen, door opvoeding enzovoorts, is zijn speelruimte van vrijheid beperkt. Menselijk handelen is natuurlijk niet altijd per se redelijk handelen, noch zijn er altijd expliciete redeneringen, soms zijn er helemaal geen redeneringen in het spel, zoals bijvoorbeeld: "Ik eet nu een ijsje." Maar het beweegt zich, ook bij triviale zaken en bij handelingen uit gewoonte, in *de ruimte van redenen*, in *'the space of reasons'*.
2. Handelingsredenen behoren in de meest ruime zin van het woord tot het rijk der oorzaken. Maar redenen en gronden verschillen in belangrijk opzicht van natuuroorzaken, van gewone oorzaken. Redenen kunnen *goed* of *slecht* zijn, min of meer of in hoge mate *inzichtelijk*, *'einleuchtend'*, min of meer *plausibel*, *doordacht*, *juist*, *gerechtvaardigd*, *overtuigend*, *begrijpelijk*, *acceptabel*, *na te voltrekken*. Redenen zijn *aanvechtbaar*, ze kunnen *discutabel*, *twijfelachtig* enzovoorts zijn, allemaal bepalingen die op natuuroorzaken (natural causes) niet van toepassing zijn. *Deze zijn dat wat ze zijn*, maar nooit overtuigend of onovertuigend, inzichtelijk of oninzichtelijk.
3. Verder: Tussen redenen, overwegingen en besluiten en doen of uitvoeren bestaat een verband dat eerder verwant is met de relatie tussen premissen en conclusies in een syllogisme dan met de relatie tussen oorzaak en werking in natuurprocessen. Logische verbanden in strikte zin bestaan uiteraard alleen tussen uitspraken, proposities en niet tussen proposities en handelingen. Maar zo veel is duidelijk dat het *'because'*, het *om wille van*, het *'weil'*, *'pour-quoi'*, een *'omdat'* in logische zin is en niet een *'omdat'* in zuiver causale zin. (De sneeuw smelt omdat het warm wordt. Dat het warm wordt is *voor* de sneeuw zeker niet een *grond*, een *reden* om tot smelten over te gaan.) Het is deze quasi logische relatie die sinds Aristoteles onder de titel van het praktische syllogisme bediscussieerd wordt, een discussie waarop wij hier niet zullen ingaan.

4. Natuurlijk volgen handelingen niet automatisch uit het inzicht. Het inzicht veroorzaakt de lichamelijke beweging niet. De mens moet zichzelf in beweging zetten. Bovendien: de evidentie kan verbleken, de overtuiging kan aan het wankelen raken, andere belangen kunnen tot twijfel leiden enzovoorts, waardoor men af kan dwalen of genoodzaakt is om opnieuw te reflecteren. Het vermogen om te reflecteren als zodanig, denk maar aan Hamlet, is uiteraard niet voldoende om tot handeling te komen. Mensen moeten iets willen, dit wil zeggen nadrukkelijk belang hechten aan iets, pas hierdoor krijgt de ruimte van overweging gerichtheid en oriëntering.
5. Wij hadden het zojuist over inzichtelijk, over *volstrekt inzichtelijk* of over meer en minder overtuigend. Met andere woorden er bestaan gradaties van zekerheid, van ‘certainty’ met betrekking tot de goedheid, de juistheid, de wenselijkheid van handelingswijzen en van de overtuigingskracht van handelingsredenen. Sommige redenen en overwegingen, bijvoorbeeld die van morele aard, kunnen tegen elk twijfel bestand zijn. Anderen zijn in mindere of meerdere mate aanvechtbaar. Met de woorden van Anthony Kenny: ‘reasons are defeasible’. En – nu komt mijn stelling – *het is deze ‘defeasibility’, aanvechtbaarheid, reveideerbaarheid van redenen, het ontbreken van een laatste zekerheid waardoor keuzes, beslissingen – in een emphatische zin van het woord, dat wil zeggen een initiatief van de kant van het subject – nodig worden.*⁶

Kiezen heeft te maken met afwegen (maar misschien ook met gewicht *geven* aan iets) in situaties die meer of minder transparant zijn en die dus het initiatief van de handelende, besluitvaardigheid nodig maken. Durf en de bereidheid tot risico nemen zijn in verschillende mate vereist. De ongewisheid opent een speelruimte waardoor onvermijdelijk, de *liberum arbitrium*, een moment van het arbitraire in het spel komt. Veel filosofen, waaronder ook Peter Bieri zien in deze rest van arbitrariëteit, het spookbeeld van de boven besproken absolute vrijheid, de ‘liberty of indifference’ optreden, die zich aan elke redenering onttrekt en in strikte zin grondeloos is. Wat hij niet ziet is dat deze speelruimte structureel met het wezen van ‘Gründen’, redenen tot handelen samenhangt, omdat juist op dit gebied graden van inzichtelijkheid, van plausibiliteit en overtuigingskracht mogelijk zijn. Wat aanvankelijk goed leek kan in het licht van verdere overwegingen en van de gevolgen, een problematische kant laten zien, twijfelachtig worden, waardoor de mens op zijn keuzevrijheid wordt aangesproken. Hier is mijn interventie, mijn initiatief gevraagd, mijn bereidheid om risico’s op mij te nemen, juist omdat de situatie zich niet volledig laat doorzien.

III. Peter Bieri

Laten wij nu het boek van Peter Bieri bekijken.⁷ Zijn beeld van de wilsvrijheid oriënteert hij aan nogal melodramatische voorbeelden: de chef van de Résistance die, tussen plicht en neiging, besluit omwille van het goede doel zijn geliefde dood te schieten. De emigrant die tussen zelfbehoud en loyaliteit aan zijn familie moet

kiezen. Kortom, het gaat om de grote keuzes waarvoor een mens kan komen te staan. Het grote gebied van de alledaagse beslissingen en handelingen, die vaak veel dieper gaande consequenties hebben, blijft onderbelicht.

De handelingstheorie die achter Bieri's beschouwingen staat is bovendien zeer summier en globaal, zoals hij zelf zegt en soms de dingen zelfs vertekend. (Bieri, 40). Bieri spreekt veel over redenen, overwegingen, afwegingen enzovoorts, maar op het specifieke karakter van redenen in onderscheid met andere soorten van oorzaken gaat hij niet in. Hierdoor ontgaat hem dat redenen graden van overtuigingskracht kunnen hebben, hetgeen zijn weerslag op Bieri's conceptie van wilsvrijheid heeft, zoals nog zal blijken.

Handelingen definieert hij als gebeurtenissen die door '*einen Willen*' geleid, voortgebracht of veroorzaakt worden. Met *willen* bedoelt hij hier niet een zogenaamd wilsvermogen, maar iets wat wij in het Duits eerder 'Wollen' zouden noemen. Het willen, schijnt hij voornamelijk als een bepaalde *mentale episode*, als *een gebeurtenis* op te vatten; het willen wordt door hem in zekere zin tot aparte substantie gemaakt, en als *factor* in een gesloten causale keten gezien. Bieri neigt ertoe handelen als een keten van gebeurtenissen, als een continue stroom van 'Geschehnissen' te begrijpen, een stroom die ik weliswaar zelf ben, maar waarin eigenlijk geen ruimte voor een handelende te vinden is. "Sein Willen setzt den Raskolnikoff in Bewegung." Hij wordt door zijn willen vooruit gedreven tot zijn fatale daad. Dat zijn voor Bieri zeer typerende formuleringen. (Bieri, 43)

Bieri's opvatting en zijn argumenten herinneren aan Hume en hij komt in zekere zin in dezelfde moeilijkheid terecht. Ook hij verdedigt de 'doctrine of necessity'. Volgens Bieri behoren handelingen tot de orde van het begrijpelijke; het 'verständliche'. (Een volstrekt onbegrijpelijke handeling zullen wij geen handeling willen noemen.) Een handeling begrijpen betekent ze vanuit haar oorzaken, haar voorwaarden, 'Bedingungen', dus vanuit de wil, vanuit het willen te begrijpen.

"Die Freiheit des Willens liegt [nicht in seiner Unbedingtheit, sondern] darin, dass er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Urteilen." (Bieri, 45)

"Ich könnte auch etwas anders wollen, wenn ich anders urteilte." (Bieri, 80)

Toch zijn wij niet volstrekt onmachtig met betrekking tot dit wilsgebeuren.

"Wir können mit unseren Gedanken Einfluss auf unseren Willen nehmen. Überlegend können wir an unserem Willen arbeiten und darüber bestimmen, wie er sein soll." (Bieri, 54)

Of, hoe ik wil dat hij zou zijn.

"Die Freiheit des Willens, wie wir sie bisher beschrieben haben, liegt in der Größe der Phantasie und der Selbsterkenntnis." (Bieri, 70)

Dit alles klinkt op het eerste gezicht vrij acceptabel en verder niet aanstootgevend in onze oren.

Het verband tussen redenen en handelen, beschouwt Bieri – ik zei het al – als een noodzakelijk verband: de antecedenten van de handeling: gedachten en overwegingen, zijn voldoende gronden voor het optreden van de handeling. Over de aard van deze noodzakelijkheid en over de vraag of redenen van andere soorten oorzaken onderscheiden zijn, laat Bieri zich echter niet uit, wat nadelige gevolgen heeft, zoals nog zal blijken. Toch is hij blijkbaar van mening dat er tussen redenen en zogenaamde natuuroorzaken in wezen geen principiële verschil bestaat. Ook overwegingen ontstaan niet uit het Niets, ze hebben een voorgeschiedenis, aldus Bieri, die *vastlegt* hoe zijn handelen en besluiten uitvalt. Deze formulering: dat de wil door de voorgeschiedenis in het samenspel met tegenwoordige factoren de toekomst, mijn handelen *vastlegt* komen wij in Bieri's boek heel vaak tegen.

Hiermee komt hij in dezelfde moeilijkheid terecht die wij ook bij Hume zagen opkomen. Bieri meet deze moeilijkheid in een fictieve dialoog tussen Rasnikoff en de rechter heel breed uit. Hoe kan er, als alles *vastgelegd* is, überhaupt van verantwoordelijkheid sprake zijn? Bieri wil het conflict oplossen door aan te tonen dat de

*Willen is
altijd willen
van iets*

toekenning van verantwoordelijkheid en de *stelling* dat het wilsleven door en door bepaald/bedingt is, aan *twee verschillende taalspelen* toebehoren. De deterministische aanname is louter *descriptief*, ze

beschrijft een bepaalde *stand van zaken*. De *toekenning* van verantwoordelijkheid, het iemand *verantwoordelijk stellen* daarentegen, is helemaal geen descriptieve taaldaad. Veeleer wordt hier *een bepaalde status verleent*. “*Ich mache Sie verantwortlich,*” zegt men in het Duits, “Ik stel U verantwoordelijk;” en een dergelijk verlenen van een status is nóch waar, nóch onwaar, evenmin als de uitspraak: “Ik open nu de zitting,” waar of onwaar kan zijn. En daarom kan men volgens Bieri zonder tegenspraak *allebei* doen: beweren dat de wil door en door bepaald is. En, de persoon verantwoordelijk stellen voor zijn of haar daden.

Wat is hierop te antwoorden? Welnu, dat toekenning van verantwoordelijkheid weliswaar niet waar of onwaar, maar wel gerechtvaardigd of ongerechtvaardigd, juist of onjuist, verstandig of onverstandig, fair of unfair kan zijn. De twee niveaus, het descriptieve en het performatieve zijn niet absoluut gescheiden, maar hangen nauw met elkaar samen. Want iemand moet de *facto* aan bepaalde voorwaarden voldoen om überhaupt verantwoordelijk gesteld te kunnen worden en voor verantwoording in aanmerking te komen.

Overtuigend is Bieri's manoeuvre dus zeker niet en de vraag is, wat dwingt hem om zich in deze moeilijkheid te verstrikken? Zijn hoofdwapen in de verdediging van zijn positie bestaat, zoals bij Hume, in de weerlegging van een overspannen voorstelling van vrijheid, in de kritiek van het fantasma van een absolute vrijheid, van ‘*einem unbedingten Willen*’, een ‘*liberty of indifference*’. Zijn argumenten, die hij heel uitvoerig presenteert, zijn wij in wezen al tegengekomen. Een ‘unbedingte’, absoluut ongebonden wil, een volstrekt lege spontaneïteit, is helemaal geen *bepaalde* wil en überhaupt geen *wil* te noemen. Want willen is altijd *willen van iets*, het is *gerichtzijn op iets* dat begerenswaardig of in een bepaald

opzicht als goed verschijnt. Willen is altijd *intentioneel* op toekomstige toestanden, handelingen *betrokken*. Geen begeren zonder dat er iets begerenswaardig is, althans begerenswaardig lijkt. Deze intentionaliteit van de wil is geen beperking van de vrijheid van de wil, maar een voorwaarde om van willen en vrijheid te kunnen spreken. Want voor vrijheid, vrijwilligheid in volle zin van het woord is het zelfs noodzakelijk dat mensen *in iets* geïnteresseerd zijn en echt iets voor iets over hebben.

Ook de andere argumenten treffen wij reeds bij Hume aan: een ‘unbedingter Wille’ is geen bepaalde wil, *geen persoonlijke wil*, want het verband tussen de handelende en de handeling is opgeheven. En als hij toch mogelijk zou zijn dan zou hij een puur *toevallige*, een *gekke*, een *onberekenbare een onbegrijpelijke wil* zijn. De onmogelijkheid van een dergelijke wil is het scharnier waar Bieri’s hele overweging om draait. *Omdat voor hem het alternatief tussen een volledig onbepaalde wil en een volledig door antecedenten vastgelegde wil een compleet alternatief, een volledige disjunctie is, komen wij in het dilemma van het begin terecht.* Of wij vatten wilsvrijheid zo op als Bieri het doet met alle nadelen van dien, of wij zetten de notie van wilsvrijheid helemaal overboord.

IV. ‘Moderate Unbedingtheit’?

Is er echt geen derde mogelijkheid om uit deze impasse te geraken? Bestaat er niet zoiets als een “moderate Unbedingtheit,” een gematigde vorm hiervan? Ook deze mogelijkheid tracht onze auteur uit te sluiten, want de gematigde vrijheid haalt ons – in zijn ogen – dezelfde moeilijkheden op de hals als de onverantwoordelijke: de handeling wordt van de persoon en het rijk der gronden gescheiden.

Laten wij de zaak van dichterbij bekijken. De verdediger van de gematigde onvoorwaardelijkheid, “moderate Unbedingtheit,” zal het volgende zeggen: het gaat ons helemaal niet om een vrijheid met een onbeperkte speelruimte van mogelijkheden. “Was wir im Auge haben ist ein Spielraum von viel kleinerem Umfang. Wir räumen natürlich ein, dass es für den fraglichen Willen einen Rahmen von Bedingungen geben muss, der ihn zum Willen von jemandem und zu einem Willen macht, der auf eine bestimmte Situation antwortet. Doch dann kommt ein Punkt, [aldus de imaginaire tegenstander van Bieri], wo es trotz aller Vorgeschichte offen ist, was der Betreffende wollen wird. Er kann so gut das eine wie das Andere wollen. Es gibt nichts was eindeutig darüber bestimmte, welches es sein wird. Es ist diese Art von letzter Offenheit welche die Freiheit darstellt.” (Bieri, 276-277)

Bieri bestrijdt dat het fenomeen hier juist beschreven is. Hij meent dat ook deze rest van ‘*unbedingter Freiheit*’, dezelfde gebreken vertoont als de onbegrensde ‘Unbedingtheit’. Namelijk dat de binding aan redenen opgeheven is en het gebied van het begrijpelijke verlaten wordt.

Hij knoopt aan bij zogenaamde substantiële beslissingen waar het om de kern van mijn leven en mijn identiteit gaat.

“Kann sich der Emigrant [die op het punt staat zijn familie in de steek te laten en in handen van de Gestapo te laten vallen] als jemanden verstehen, dessen Entscheidung so oder anders ausfallen kann, ohne dass es Dinge in ihm – Erinnerungen, innere Bilder, Überlegungen – gibt, die schliesslich die Oberhand gewinnen und ihn fahren oder bleiben lassen? Kann er sich als jemanden sehen, der eine Münze wirft [zoals bij onbelangrijke dingen volgens Bieri mogelijk is] und also dem Zufall überlässt? Er kann es nicht, jedenfalls dann nicht, wenn er sich als jemanden sehen will, der seine Freiheit ausübt. Wenn es nämlich so wäre, dass der Zufall darüber bestimmte, was er wollen und tun wird, und nicht sein überlegen, dann *handelte es sich gar nicht um eine Entscheidung* und somit auch nicht um die Ausübung von Freiheit. Und dieser begrifflichen Beobachtung entspricht auch etwas in der Erfahrung: Gerade *weil* der Emigrant aus Freiheit darüber bestimmen möchte, was er tut, wird er so lange mit sich kämpfen, bis die einen inneren Bedingungen den anderen gegenüber die Oberhand gewonnen haben und den Willen nun festlegen. Erst wenn er den Eindruck hat, dass es jetzt kein Zufall mehr ist, was er will, wird er im Bewusstsein der Freiheit zur Ruhe kommen. Würden ihn die Umstände zu einem Zeitpunkt zum Handeln zwingen, wo im Inneren noch alles in der Schwebelage ist, sodass es für ihn wie ein Zufall aussehen müsste, was er will und tut, so wäre das eine Erfahrung von vereitelte Freiheit.” (Bieri, 277-278)

Het gaat Bieri dus om den *Abschluss der Willensbildung*, om de definitieve vastlegging door het tegen elkaar afwegen van alternatieven.

“Es gehört zur *Logik* und zum Sinn des Entscheidungsprozesses, dass ich weiss: Am Ende werde ich nur das eine wollen und tun können. (...) das Nachdenken über die Alternativen ist insgesamt ein Geschehen, dass mich zusammen mit meiner Geschichte, am Ende auf einen ganz bestimmten Willen festlegen wird (...). Genau darin besteht die Freiheit der Entscheidung.” (Bieri, 287-288)

Bieri gelooft hiermee bewezen te hebben dat er in principe slechts één antwoord in de betreffende handelingssituatie mogelijk en gerechtvaardigd is. Er kan – onder ideale omstandigheden – steeds een antwoord gevonden worden, die de wil bindt. Maar waarom zou dat zo zijn? Uit de logica van beslissingsprocessen volgt slechts, dat mensen naar één bevredigend antwoord *streven* en dat *één overtuigend antwoord niet bij voorbaat uitgesloten* is, er volgt echter niet dat er daadwerkelijk altijd een dergelijk antwoord bestaat. Misschien zijn er meerdere antwoorden van hetzelfde gewicht, zoals de blik op het complexe landschap van het menselijk handelen en de kunst van de tragedie, de komedie en de tragikomedie ons kunnen laten zien.

Het wordt nu duidelijk wat Bieri's argumentatie bezielt: (1) Hij gelooft dat de aanname van gelijkwaardige oplossingen ons naar het dilemma van de lege vrijheid terug zal voeren en dus daarom verworpen moet worden. (2) Onafhankelijk hiervan leeft bij Bieri blijkbaar een rationalistisch vooroordeel, een rationalistisch grondvertrouwen (misschien ook een securiteitsverlangen), waardoor alle onrust in de wil tenslotte gekalmeerd wordt: voor elk handelingsprobleem is tenslotte maar één oplossing te vinden, waardoor de interventie van de persoon, het risico van de beslissing in eigenlijke emfatische zin van het woord overbodig wordt. Het

antwoord *wijst zich van zelf*, als men lang genoeg over de alternatieven nadenkt, die de mens tenslotte op een oplossing vastleggen.

Ik denk dat Bieri niet voldoende oog heeft voor wat wij reeds als de ‘*defeasibility of reasons*’ zijn tegen gekomen. Hierover straks en afsluitend nog een paar opmerkingen.

Maar laat ik eerst nog in het kort bij Bieri’s scenario het volgende zeggen:

1. Hij gaat uit van de sterk geïdealiseerde situatie waarin de mens ruim de tijd heeft om te kunnen nadenken. Mensen handelen echter vaak in stresssituaties; de tijd dringt, andere mensen dringen aan. Oordeelsvermogen, besluitvaardigheid en bereidheid om kleine of grote risico’s te nemen, zijn hier vereist. Vooral door het laatste kan of *moet* zelfs er een moment van willekeur, van het arbitraire, van de gok, het menselijk handelen binnendringen. Nu zou Bieri deze mogelijkheid misschien toegeven, maar eerder als een uitzonderingsgeval beschouwen, en niet tot de alledaagse normaliteit van het wilsleven rekenen.⁸
2. Bieri beschrijft de moderate onvoorwaardelijkheid reeds op tamelijk tendentieuze wijze. Uitgaande van het geval dat iemand gelooft met gelijkwaardige (en in een bepaalde situatie elkaar uitsluitende) handelingsmogelijkheden te maken te hebben, beschrijft hij de wil van de betreffende persoon als een volstrekt ongebonden, zelfs capricieuze wil, die zijn verantwoordelijkheid aan het toeval afstaat, waarvan het handelen het persoonlijke karakter en de begrijpelijkheid verliest en voor wie het niet uitmaakt welke van de klemmende alternatieven gerealiseerd worden. “Er kann so gut das eine wie das Andere wollen,” schrijft Peter Bieri. (Bieri, 277) Maar dat is nu

*Misschien zijn
er meerdere
antwoorden van
hetzelfde gewicht*

juist *niet* de situatie van iemand die door elkaar uitsluitende of zelfs tragische alternatieven klem gezet wordt en de *druk van de verantwoordelijkheid* op zijn schouders voelt. Hij kan immers niet anders dan zowel A als ook B *willen*, en dat is juist het conflict dat de handelende noodzaakt om zelf de beslissende stap te zetten, om zijn lot en dat van anderen zelf in handen te nemen. “Niets of niemand kan je de beslissing afnemen,” zegt men dan. Anders dan Bieri meent, is hier niet van een ont-personalisering sprake, maar juist van een hoge mate van personalisering. Je moet de dingen tot je persoonlijke aangelegenheid maken, je moet *karakter* tonen, de verantwoordelijkheid aanvaarden, ook voor de negatieve, ongewenste consequenties van je besluiten en handelen. – Kierkegaard, Heidegger, Sartre en anderen, hebben het verband van keuze en angst, sterk beklemtoont, misschien te eenzijdig, want bij Heidegger in *Sein und Zeit* en bij de Sartre in *L’Être et le Néant* ontbreekt de notie van handelingsredenen, van Gründen, van raisons. Bij Bieri met zijn rationalistisch getint optimisme schijnt de balans echter naar het andere extreem door te slaan. Er is bij hem vaak van emoties sprake, maar *de angst voor de keuze*, het *gevoel van duizeling* waardoor een mens, die voor een belangrijke keuze staat, gegrepen kan worden, dat lijkt mij bij hem te ontbreken.

En hoe staat het met Bieri's verwijt van de onbegrijpelijkheid van dat soort vrije keuze acten? Dat een mens met betrekking tot twee elkaar uitsluitende handelingsmogelijkheden geëngageerd is en daarom zelf het initiatief moet nemen, dat heeft zeker niets onbegrijpelijks in zich.

Menselijk handelen laat zich uiteindelijk in de ogen van Bieri in een *stroom van gebeurtenissen* vertalen, een stroom die *ik* weliswaar *zelf* ben, maar waarin elke fase (hoe kunnen wij fasen eigenlijk überhaupt van elkaar onderscheiden?) door een voorafgaande fase gedetermineerd is. Natuurlijk heeft onze neo-Humeaanse filosoof daarin gelijk dat niemand in het wilde weg wil kiezen. Mensen zoeken naar aanknopingspunten die de weegschaal naar de ene kant laten overslaan. En zeker kan de twijfel hoe te handelen ook overwonnen worden, zoals bijvoorbeeld in Aischylos' *Danaïden* waar Pelasgos, de koning van Argos, na aanvankelijke aarzeling vastberaden kiest om zijn verwanten te beschermen en het risico van een oorlog te nemen, een oorlog die, zoals uit het laatste, verloren deel van deze trilogie bleek, hem en zijn polis in de ondergang zal storten.

Maar evengoed kan het gebeuren dat iemand in paniek in het wilde weg kiest; op grond van toevallige aanknopingspunten, momentane stemmingen, beelden en gedachten stappen of misstappen zet.

Mensen zoeken vaak naarstig naar *aanknopingspunten* om aan de ene mogelijkheid meer gewicht te geven dan aan de andere. Maar soms zijn dat meer bezwingingen dan echte substantiële gronden. Soms is het ook niet meer dan de laatste strohalm. Mensen proberen vaak zich zelf over te halen tot iets. Of ze proberen alvast voorbereidingen te treffen, waardoor de macht van de feiten de handelende tot op zekere hoogte de beslissing uit handen neemt.

Vaak is het moeilijk uit te maken of een mogelijkheid werkelijk meer gewicht heeft, objectief of subjectief, of ze daadwerkelijk *zwaarder weegt* ofwel meer gewicht krijgt *toebedeeld*. Weighing is heel vaak ook weighting, zonder dat er beslissende, echt sterke redenen in de zin van Peter Bieri in het geding zijn. Mensen proberen zich vaak van iets te overtuigen, praten zich iets aan, vaak is er hier een moment van zelfbedrog in het spel en kiezen mensen dan voor iets, nolens, volens, met min of meer gemengde gevoelens.

Juist de door Bieri vaak aangehaalde Raskolnikoff kan dat heel goed illustreren. Overigens heeft Dostojewski's personage met Bieri's beeld hiervan helemaal niets gemeen. Bij Bieri is hij een koelbloedige, op geld beluste moordenaar, die consequent op zijn doel aanstuurt en *door zijn willen onophoudelijk voortgestuwd wordt*. Dostojewski's Raskolnikoff daarentegen is een niet al te gezonde, jonge man, een student, vrij sympathiek, grillig, genereus, tamelijk in de war en zeer eenzaam. Maar nog belangrijker is dat hij met zijn overpeinzingen en wilsvorming volstrekt niet tot een afsluiting is gekomen. En juist *omdat* de hoofdzaak voor hem niet duidelijk is, begint hij alvast met voorbereidingen van zijn daad: een lus te maken in zijn lange jas om het moordwapen te kunnen opbergen, een zogenaamde pand te prepareren, de situatie te verkennen enzovoorts. En het zijn deze voorbereidingen, het toeval (een gesprek dat hij toevallig op de markt beluistert) en zijn eigen bijgelovigheid, die een eigen dynamiek ontvouwen en hem

met zich “meesleuren als iemand die met zijn jas in de spaken van een wiel, in de wielen van een kar terecht is gekomen,” aldus Dostojewski. Raskolnikoff is nog in de fase van overleg, van afwegen, het is eerder *een spel met mogelijkheden* en door dit spel begint hij zonder het te weten ook de gewichten te verschuiven die dan in zijn afwegen en handelen een bepalende rol zullen spelen. Reeds door tijd en gedachten aan iets te besteden en een mogelijkheid in overweging te nemen, zij het ook op speelse manier, wordt iets aan de situatie veranderd. Dus nadenken en afwegen is zelf al een soort gewicht geven; weighing als weighting.

Maar laten wij afsluitend terugkijken naar het hoofdpunt van Peter Bieri. Hij zal erop wijzen dat wij nu toch weer in de opvatting van een *grondeloze vrijheid* teruggevallen zijn en dat wil zeggen *het rijk der redenen* verlaten hebben. Toch herinneren wij ons aan dat, wat wij met Anthony Kenny, *‘the defeasibility of reasons’* genoemd hebben. Redenen zijn aanvechtbaar, of beter gezegd, wij kunnen ze op een schaal ordenen, van onbetwifelbaar goed, absoluut goed, relatief goed, tot heel slecht. Bijna elk handelingsproject, elke stand van zaken, die men te realiseren streeft, heeft meerdere kanten, een positieve, een chocoladekant, maar ook een schaduwkant, die min of meer zwaar weegt. Maar juist omdat het handelen zich voor een groot deel op het gebied van het onzekere beweegt, is er van de kant van de handelende, in meer of mindere mate, initiatief vereist, durf om beslissingen te nemen. *Het rijk der redenen wordt hier niet verlaten, want de zich hier openende speelruimte ligt juist in het wezen van redenen besloten.*

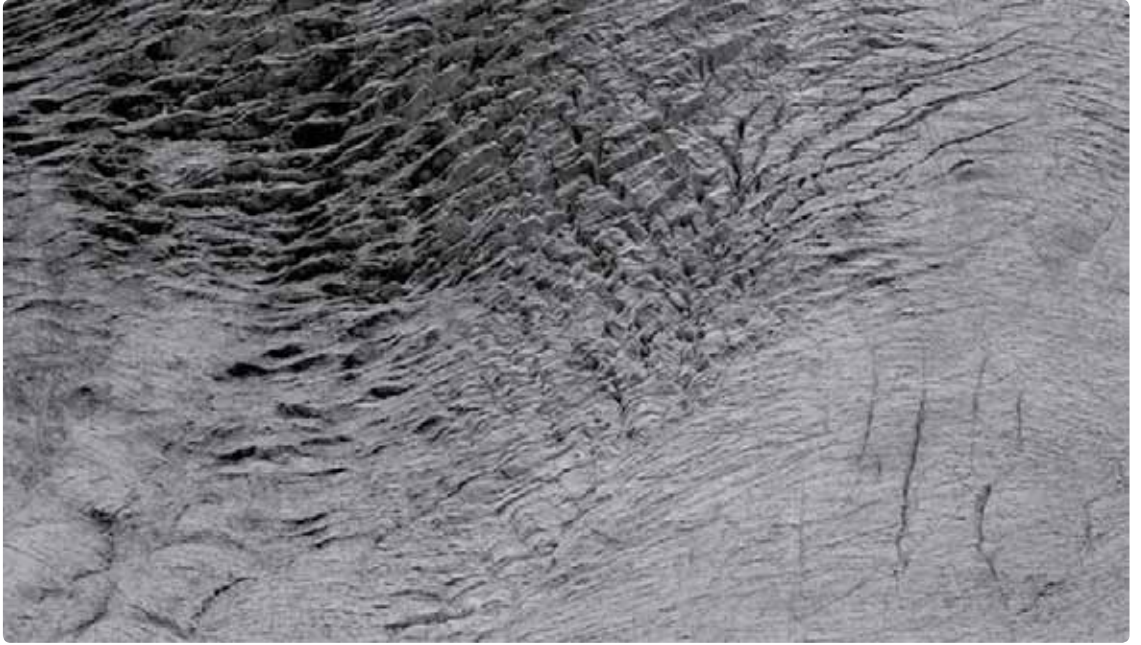
Ter bekrachtiging van deze opvatting kan ik hier nog afsluitend naar Thomas van Aquino verwijzen. In zijn *Summa Theologiae*, questio 13/6 bespreekt hij de vraag of de mens uit noodzaak of vrij kiest. Hij beantwoordt ze met: de mens kiest uit vrijheid: homo eliget libere et non ex necessitate.

Hij stelt: “in any particular good it can attend to the goodness there, but also to the lack of some goodness; this has the nature of an evil (...) the perfect good alone, which is beatitude cannot be apprehended as evil or as displaying any defect. Hence of necessity a man wants to be happy and cannot will not to be happy or to be unhappy. Now since, as we have seen, choice is of the means, not the end, it is of particular goods, not of the perfect good, which is happiness. On these grounds that choice is free, not necessary. Hence: 1. a conclusion does not always follow of necessity from the principles, but only when they cannot be true if it is not true. Likewise the end does not always necessitate the choosing of the means, because they are not always such that the end cannot be gained without them; or if they be such in reality, yet they are not seen in that light.”

Met andere woorden, de keuze heeft betrekking op middelen (die blijkbaar steeds particular goods zijn, die dus ook een schaduwkant hebben). En omdat tussen middelen en doel geen noodzakelijk verband bestaat, in die zin dat het doel slechts door bepaalde middelen bereikt kan worden en gezien de mogelijke nadelen die aan de middelen kleven (of schijnen te kleven), is er een speelruimte van keuzevrijheid gegeven.

Noten

- 1 Dit is de ingekorte tekst van het afscheidscollege van Thomas Baumeister op woensdag 24 september 2008 te Nijmegen.
- 2 David Hume, *Enquiries*, (1777) edited by Selby-Bigge, Oxford 1962, p. 95.
- 3 Peter Bieri (Bern, 1944) Naast essays over scepticisme, waarnemingstheorie en een klassieke monografie *Zeit und Zeiterfahrung: Exposition eines Problembereichs*, Frankfurt am Main 1972, heeft Bieri grote verdiensten voor de receptie van de analytische filosofie in Duitsland verworven. Recentelijk is hij ook als romancier bekend geworden.
- 4 Zo ziet bijv. Galen Strawson een conflict tussen bepaald-worden door redenen en vrije zelfbepaling. Hij beschouwt redenen blijkbaar als iets dat vreemd is aan het 'zelf'. Galen Strawson: *Libertarianism, Action and Selfdetermination* in: *Agents Causes, and Events. Essays on Indeterminism and Free Will*, ed. by Timothy O'Connor. Oxford U.P. 1995.
- 5 De term bepaald-zijn kan hier reeds voor verwarring zorgen, hij roept snel het beeld op van twee gegevens, dingen, waarvan de ene de andere bepaalt, beweegt, in de zin van een quasi fysiek contact, van een causale beïnvloeding enz. Namelijk alsof er 'een zelf' door *iets anders*, iets wat vreemd is aan het zelf bewogen, geraakt, ('affiziert, affected') wordt. Het gegeven echter, dat *mij een licht opgaat*, dat *mij iets inzichtelijk* wordt en dat ik *op grond van dit inzicht* handel kan door deze quasi-ruimtelijke, mechanistische beelden niet adequaat beschreven worden. En doet men dat toch, dan komt men al snel in de bovenbeschreven cirkel van bepalen en bepaald-zijn terecht.
- 6 Cf. Anthony Kenny: *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975, pp. 97-121.
- 7 Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001.
- 8 Zie zijn hoofdstuk over "den getriebenen Willen".



Filosoof op de arbeidsmarkt

De filosofische praktijk van
Agnes Berings

door Luuk Geurts

Introductie

Voor de rubriek ‘Filosoof op de arbeidsmarkt’ interviewt *Splijststof* afgestudeerde filosofen die van filosofie daadwerkelijk hun beroep gemaakt hebben. Deze keer spreken we Agnes Berings, die een filosofische praktijk aan huis heeft. Letterlijk aan huis, namelijk in een oud, verbouwd schuurtje behorend bij een oude boerderij in Velp (Grave). We, dat wil zeggen mede-interviewster Paulien Snellen en ik, ontmoeten Agnes in de Refter van de Radboud Universiteit Nijmegen, voorafgaand aan een symposium over spiritualiteit dat ze gaat bezoeken. In de drukke en rumoerige omgeving valt de rust op die Agnes uitstraalt en de grote open ogen die je aankijken. Ze spreekt in een rustig tempo, zoekt naar de juiste woorden. Woorden die soms direct voor handen zijn en soms ook worden gezocht en met veel voorzichtigheid op tafel worden gelegd.

Opleiding en ontwikkeling

Hoe is je weg naar een filosofische praktijk gelopen?

“Om te beginnen moet ik even één ding rechtzetten. Ook al is mijn filosofische achtergrond van grote invloed op mijn werk ik heb geen filosofische praktijk. Zo noem ik het althans zelf niet. Ik heb een praktijk voor lichaamsgerichte psychotherapie. Het woord lichaamsgericht drukt daarin voor mij iets heel belangrijks uit.

Voor die weg moet ik ver teruggaan. Sowieso heb ik vanaf het begin van mijn filosofie-opleiding in de hoek van de wijsgerige antropologie gezeten. Daarnaast volgde ik colleges psychologie en psychopathologie. Mijn scriptie schreef ik over zelfbedrog bij de fenomenoloog Max Scheler. Bij de fenomenologie en bij zo’n onderwerp voel ik mij nog steeds thuis. Hier ligt eigenlijk al de kiem voor wat ik later ben gaan doen.

Ik was sterk verankerd in de Westerse filosofie. Ik heb bij Hollak college gelopen, ik heb mij bezig gehouden met het Duits Idealisme, Hegel, Thomas van Aquino en Aristoteles. Naar aanleiding van wat persoonlijke problemen in die tijd ben ik therapie gaan zoeken. Via de reguliere therapie kwam ik uiteindelijk terecht in een wat alternatiever circuit. Daar maakte ik kennis met ideeën, die ik eigenlijk helemaal niet kon rijmen met mijn achtergrond. Ideeën waar ik aanvankelijk heel sceptisch tegenover stond. Vreemd genoeg vond ik daar wel de hulp die ik op dat moment zocht. Het gevolg was dat alle zekerheden van het filosofische bouwwerk langzaam maar zeker instortten en dat ik mij al tijdens mijn studie ben gaan verdiepen in wat meer alternatieve geestelijke stromingen die op de

universiteit eigenlijk nauwelijks aan bod kwamen en waar in zekere zin ook een taboe op rustte.

Buiten de universiteit ben ik cursussen intuïtieve ontwikkeling gaan volgen en heb ik mij ook veel met boeddhisme bezig gehouden. Het naar buiten treden is eigenlijk heel schoorvoetend gegaan, ook omdat ik er zeer wankel en onzeker in stond. Het behoorde tot mijn privé-leven.”

Maar waren filosofie en privé volledig gescheiden werelden?

“Helemaal niet. Maar ik ging wel over grenzen heen van wat daarvoor voor mij in de filosofie onomstotelijk vaststond. Deze zoektocht mondde uiteindelijk uit in een driejarige opleiding lichaamsgerichte therapie (*Polarity*) die ik in Engeland ben gaan doen. Toen ik die afgerond had, ben ik daar onmiddellijk mee aan de slag gegaan. Dat was in 1992. Voor mij was de praktijk een hele mooie combinatie van een...” en hier neemt Agnes wat denktijd, “filosofische, diepere geestelijke achtergrond en het heel concreet werken met mensen en hun lichaam, of hun lichaam als ingang tot het geestelijke. Later heb ik nog allerlei scholing gehad en uiteraard een verdere ontwikkeling doorgemaakt.”

De praktijk

Wie bezoeken zoal je praktijk en wat moeten we ons bij een bezoek voorstellen?

“De redenen waarom mensen bij mij komen zijn zeer uiteenlopend, maar over het algemeen zijn het mensen die al enige ervaring hebben met therapie. Toen ik begon waren het veelal mensen met lichamelijke klachten, maar dit interesseerde mij uiteindelijk toch niet echt. Ik heb toch meer belangstelling voor het geestelijke of psychische proces. Ik ben niet zozeer geïnteresseerd in mensen die ergens vanaf willen, maar in mensen die geïnteresseerd zijn in zichzelf. Ik ben nu eenmaal geen veredelde fysiotherapeut.”

En welke rol speelt filosofie hierin? Zie je filosofie terug in je eigen ontwikkeling of ook in een sessie met een cliënt?

“Op het eerste kan ik volmondig ja antwoorden: ik zie filosofie zeker terug in mijn eigen ontwikkeling. Over het tweede moet ik even nadenken... Het klinkt wellicht banaal, maar ik denk dat het filosofische vooral zit in de hele houding, niet in de zin van kant en klare filosofieën of mensbeelden. De houding om niets zonder meer voor waar aan te nemen, maar om overal vraagtekens bij te durven zetten; openheid, nieuwsgierigheid en eindeloos en precies willen weten. Tegenwoordig werk ik zo dat ik dicht op de huid van de mensen zit, alles serieus neem wat ze zeggen. Ik probeer een heel kort lijntje te houden met mijn cliënten, zo van “Hoe zit dat nu precies. Waar voel je dat als je dit zegt?” Ik laat het hele materiaal door henzelf aandragen, zonder daar van buitenaf iets aan toe te voegen en bevraag dat alleen. Het is een soort onderzoek – *inquiry* – van waaruit je een proces in stapt en dan gebeurt er wat.

Ik maak ook zeker gebruik van een aantal vaardigheden die ik aan mijn filosofische scholing te danken heb, bijvoorbeeld het uit elkaar houden van dingen die met elkaar verward worden, vertroebelingen ophelderen.

Kun je daar een voorbeeld van geven?

Oei, even denken... Het gaat er niet om inconsequenties uit de weg te ruimen. Die zijn er nu eenmaal en die hebben ook iets te betekenen. Maar meer, dat je makkelijk dingen met elkaar verbindt die helemaal niet noodzakelijk met elkaar verbonden zijn. Bijvoorbeeld, iemand die ik ken groet me niet en ik zeg tegen jou: "die vrouw kijkt op mij neer, want ze groet me niet." Of, dat je het opzicht of perspectief van waaruit je iets bekijkt toeschrijft aan dat iets, omdat je je niet van dat perspectief bewust bent. Bij voorbeeld: mijn onderhuidse angsten laten mij de dingen anders waarnemen dan ze in zich zijn, maar ik doe alsof er objectief gevaar is.

Soms zou je iets heel graag willen doen, maar je ontkracht het voortdurend door er in één adem aan toe te voegen: "Ja, maar...", en "Ik kan dat toch niet." In plaats van: "Okay, er is iets wat wil, dat laat ik nu even helemaal vrij komen en er is iets anders, de bezwaren, dat in een ander schriftje thuishoort, en dat bekijken we daarna." En dat je dat ontkrachten niet in de gaten hebt en daardoor in een impasse blijft hangen.

Wat ik verder leuk vind is het niet verstoeld te staan. Wel nieuwsgierig- of verwonderd-, maar niet geschokt-zijn door wat iemand je vertelt. Het maakt niet uit waarmee je komt, die houding bedoel ik. Wat je doet is de oordelen herkennen en eraf halen, om zo te laten zijn wat er is.

Daarom is het lichaam ook zo belangrijk, soms zit het hoofd er volkomen naast, dat vindt en bedenkt van alles. Het lichaam geeft een veel helderder beeld van wat er werkelijk aan de hand is. Je kunt gemakkelijk beweren dat je niet zenuwachtig bent, maar tegelijk met een knoop in je maag zitten; het lichaam liegt niet, het is een pure weergave. Wanneer het weer klopt, als je hoofd weer afgestemd is op je lichamelijke ervaring, dan heb je iets waars te pakken."

Wat voelen mensen als de behandeling voltooid is?

"Dan hebben ze het gevoel dat ze een aantal sleutels in handen hebben gekregen, waardoor ze in staat zijn dat proces zelfstandig door te maken. Hoewel een behandeling nooit echt voltooid is, het gaat eigenlijk altijd door. Je hebt jezelf wat beter leren kennen en je lichaamsbewustzijn is wat wakkerder. Maar het gaat verder dan alleen maar zelfkennis in die zin dat met het ophelderden van wat er aan de hand is zich iets oorspronkelijks herstelt. Er zijn nieuwe bronnen aangeboord. Je wordt onbezorgder, blijer, of minder angstig, je hebt meer rust, er komt ook echt iets voor in de plaats."

Lichamelijke en spiritualiteit

Wat is het grote verschil met psychotherapie?

"Ik wil niemand tekort doen die psycholoog is... Het wezenlijke verschil voor mij is dat in de richting waarin ik zit een gelaagdheid aangenomen wordt: onder de persoonlijkheidsstructuur die iemand door allerlei omstandigheden langzaam opbouwt – ook wel egostructuur genoemd – ligt een wezenlijke natuur die op hele

jonge leeftijd nog intact is en dan verstoord kan raken. Iets dat je ‘essentie’ zou kunnen noemen. Daar wordt niet vanuit gegaan door de psychotherapeut. Psychotherapie speelt zich meer af binnen één dimensie. Op het punt waar deze essentie opengaat, wordt het spiritueel. Daar verlaat je het gebied van de therapie. Die essentie is een aanname. Nou ja, iets dat je alleen maar ervaren kunt. Daar komt ook Max Scheler terug, die door velen verguisd wordt om precies hetzelfde: essentie. Heel veel mensen willen daar niet aan, ik weet niet precies waarom. Dat is eigenlijk wat er gebeurt in mijn praktijk, mensen komen zonder die aanname, ik heb het daar ook helemaal niet over, en langzaam maar zeker worden ze zelfbewust en dan ervaren ze van “Verrek, eigenlijk ben ik hartstikke sterk!” Niet omdat ik dat erin pomp, maar omdat ze dat in zichzelf ontdekken. Dat is echt een bevrijding. Het zwaartepunt wordt langzaam verlegd van het zelfbeeld dat je hebt en alle definities waarmee je jezelf geïdentificeerd hebt naar iets wezenlijkers dat daar onder ligt. Dit zelfbeeld en die definities worden ontkracht en er ontstaat iets anders. Het stopt in principe ook niet bij het opruimen van de dingen waar je in vast loopt, maar er opent zich een heel nieuw gebied en dat gebied is in principe eindeloos. En als mensen daar voor open staan, is heel prettig werken.”

Is het een gesprek en is er nog sprake van gespreksonderwerpen?

“Het wordt steeds minder een gesprek, het is een registreren van wat er gebeurt. Er ontvouwt zich iets, daar kijk je naar en als dat uitgesproken is, als je het hebt geraakt, dan kun je dat onmiddellijk ook in je lichaam voelen. Dat is heel wonderlijk. Wanneer je je bijvoorbeeld verdrietig voelt en erop gaat letten waar je dit precies voelt zonder het woord ‘verdrietig’ hierbij al te gebruiken. Je wordt jezelf gewaar door er heel fysieke benamingen aan te geven: ‘iets zwaars’, ‘heel koud’. Je raakt er dieper in en dan opeens blijkt het geen verdriet, maar bijvoorbeeld heimwee te zijn. Als je dat uitspreekt en het raakt de kern, dan gebeurt er onmiddellijk iets en dan voelt het meteen anders. Je praat eigenlijk op een wat ongebruikelijke manier. Je gaat heel fenomenologisch te werk, zou je kunnen zeggen. Al onderzoekend woorden geven aan wat er in je omgaat rond je eigen thema.”

Ik vraag mij af of iedereen geschikt is voor zo ‘n soort benadering.

“Er zijn verschillende redenen waarom het niet bij iedereen aanslaat. Soms hebben mensen zoveel ideeën over hoe het zit dat die openheid er gewoon niet is om er op een andere manier naar te kijken. En sommige mensen past het niet: die willen zingen of hardlopen of schilderen. Er zijn eindeloos veel vormen die hetzelfde effect hebben. Je moet het ook leuk vinden om woorden te vinden. Het



Agnes Berings

kan sommigen irriteren: “Lul toch niet zo!” of “Zit niet zo te wroeten!” Er hoort een voorliefde voor de taal bij, om de taal zo precies te gebruiken dat het woord er echt toe doet. Hoewel het niet altijd een woord hoeft te zijn. Het gaat er om dat het raakt. Stel het je zo voor alsof er magneten van een bepaalde pool liggen die erop wachten dat er ‘klik’ gebeurt. Dat doet het woord, het past. Dat moet je leuk vinden.”

Op de universiteit wordt aan onderzoek naar spiritualiteit gedaan bij de Faculteit der Theologie, maar wat heeft dit te maken met het spirituele waarover we eerder spraken?

“Voor mij en de school waarin ik mij thuis voel, heeft spiritualiteit ermee te maken dat alles doortrokken is van geest of van de *Logos*, de levenskracht. Het gaat erom dat er geen aparte gebieden zijn, maar dat, ook in het lichaam en het zintuiglijke, alles doortrokken is van *spirit*. Het gaat om belichaming. Niet dat je een soort kopvoeter bent, zoals kinderen dat tekenen, maar dat je de ideeën en overtuigingen die je hebt door je lichaam heentrekt en belichaamt. Dat er geen gescheiden gebieden zijn. Dit geldt tot in de grofste materie en de grootste zonde. Eigenlijk iets heel gewoons. Nu wordt spiritualiteit zo vaak als een speciaal gebied gezien naast de filosofie of de psychologie, het gaat dan naar het religieuze toe. Alsof er een hiërarchie in het geestelijke is. Haal de geest terug naar het gewone, het alledaagse, het stoffelijke.”

Wat bedoel je met het religieuze?

“Bij religie kun je dezelfde vraag stellen. Religie kun je ook op een sokkeltje plaatsen, aan de top van de piramide, dan hebben een hele hoop dingen daar niets meer mee te maken, maar dan heb ik er niets mee. Alles kan religieus zijn. Religie is in verbinding zijn met, met je bron, je oorspronkelijke kracht, met het Leven. Ook het meest banale, bijvoorbeeld lekker eten en drinken kan dat zijn. Al die scheidingen zijn valkuilen.

De toekomst

Is de filosofie-opleiding de juiste opleiding voor dit beroep?

“Ik denk dat je filosofie heel goed kunt gebruiken. Tenminste, als je als filosoof het verlangen hebt om de werkelijkheid te raken in wat die is. Een hoop filosofen hebben die ambitie helemaal niet, die zitten er vanuit hele andere motieven of verlangens. Maar als dit je ding is, dan is het heel zinvol om te doen. Helaas leer je zoiets niet in de filosofie-opleiding, het zou zinvol zijn om iets dergelijks in te voeren. Om een soort *inquiry* te doen met jezelf en ten aanzien van je ideeën. Om te voorkomen dat er een volkomen abstract bouwwerk komt vanuit je hoofd. Een bouwwerk waarin allerlei dingen verborgen zitten die verbonden zijn met je persoonlijkheid, je achtergrond, je voorkeuren; waar je wel van houdt, waar je niet van houdt; waar je voor bent en waar je tegen bent dat nooit bewust gemaakt wordt, terwijl dat ontzettend belangrijk is. Ik zou graag nu nog weer filosofie

willen studeren. Nog een keer er achteraan, omdat ik nu veel beter begrijp wat bijvoorbeeld Sartre en wat Plato gedreven heeft. Dat komt zo dichtbij, nu pas, door die andere weg ingeslagen te zijn.”

Studeren we te jong filosofie, moeten we eerst veertig jaar levenservaring hebben?
 “Nee hoor, maar langs die andere weg heb ik de levendigheid van het denken teruggevonden die ik in filosofie kwijtgeraakt was: leven.”

Wat zijn – met het oog op de toekomst – je plannen?

“Ik ben heel hard bezig mijn praktijk wat meer te laten groeien. Daar ben ik niet zo actief in geweest. De weg is voor mij belangrijker geweest. Ik heb altijd wat moeite gehad om naar buiten te komen en te zeggen: “Je moet bij mij zijn.” Dat is veranderd. Ik wil duidelijk meer zichtbaar zijn en laten horen wat voor werk ik doe en in welke traditie ik sta, dus momenteel laat ik een website maken. Tot nu toe was het allemaal heel privé. Ik heb lang het gevoel gehad wat in het verborgene te moeten blijven, ook wel omdat ik het eng vind om met dit werk aan allerlei cynische of zelfs agressieve meningen bloot te staan. Dat is nu aan het veranderen. Ik sta er stevig genoeg in, ik weet echt waar ik het over heb. Kom maar op!

En wat betreft de arbeidsmarkt... Wat ik heel leuk zou vinden, is om op plekken waar het echt nodig is – daarbij heb ik vaak aan de universiteit gedacht, omdat dat ook mijn eigen achtergrond is – een manier te vinden om dit soort werk te doen. Wat ik al zei: het zou voor filosofen ontzettend leuk zijn, maar ook in teams of op scholen, daar waar onderhuids allerlei dingen een rol spelen. Dat is wat ik voor de toekomst zie.”

Maar dan met dat verschil dat het geen filosofische praktijk is, maar wel eentje waar je veel met filosofie te maken hebt ...

“Misschien zou je het ook wél een filosofische praktijk kunnen noemen, maar omdat het lichamelijke zo sterk aanwezig is bij wat ik doe, kies ik er niet voor, niet omdat het niet filosofisch zou zijn. Het woord ‘filosofisch’ wekt een indruk die niet aansluit bij waar het om gaat, namelijk dat lichaam. Daarom vind ik het juist zo belangrijk dat in de filosofie het lichaam erbij betrokken wordt. Filosofie heeft alles te maken met lichamelijke, zintuiglijke en het uitzuiveren van je eigen standpunten. Als ik lichamelijke dichter bij de filosofie zou kunnen brengen, dat zou ik echt helemaal geweldig vinden.”

Met deze toch ook wel licht kritische toon sluiten we dit interview af en gaan we uit elkaar. Ik kijk terug op een interview dat voor mij in ieder geval de filosofische beroepspraktijk uit de verborgenheid gehaald heeft. Agnes, dank je wel hiervoor. Daarnaast, Paulien, ook bedankt voor je waardevolle en leerzame hulp bij dit interview.

Een pleidooi voor misvattingen

Koen Verberne

“Nee Koen, je snapt het niet, misschien dat Westerse media niet zijn te vertrouwen, maar Chinese media zijn dat wel. Journalisten doen namelijk heel goed onderzoek en worden door de regering gecontroleerd, dus de informatie klopt echt wel. Waarom zou de Chinese regering liegen?” Daar zat ik, nippend aan mijn kop koffie in een heerlijk zonnetje op de campus van de Beijing Language and Culture University, te luisteren naar de meest bizarre argumentatie die ik ooit gedurende mijn studententijd heb gehoord.

Het begon zes jaar geleden, toen ik in Nijmegen Culturele Antropologie ging studeren en bedacht dat ik ook een gedeelte van mijn studie in het buitenland wilde doen. Omdat ik naast antropologie ook filosofie studeerde was een buitenlandverblijf echter moeilijk in te passen. Daarom besloot ik pas na mijn master (politieke) filosofie naar het buitenland te gaan. Het leek me leuk om een exotische taal te leren en ik wilde dat mijn verblijf relevantie zou kunnen hebben voor mijn toekomstige baan. En zo kwam het dat ik voor een jaar naar Beijing ging om Chinees te studeren.

Mijn verblijf in China was geweldig en stond vooral in het teken van misvattingen. In dit artikel zou ik jullie graag rondleiden langs de mooiste misvattingen die ik gedurende mijn verblijf in China heb meegemaakt. Een opvallende keuze misschien, aangezien in Beijing de Olympische spelen werden georganiseerd, er rellen uitbraken in Tibet en er een zware aardbeving in een zuidelijke provincie heeft plaatsgevonden. Deze onderwerpen zijn echter in Nederlandse kranten en tijdschriften al zeer veel besproken. Vandaar iets anders; de pracht van misvattingen.

Ten eerste waren er de misvattingen die werden veroorzaakt in de communicatie met thuisblijvers. De meeste van mijn vrienden en familie dachten dat ik van alles wist over China, ‘want ik zat er toch zelf’. Echter, vanwege de Olympische Spelen was China niet uit het Nederlandse nieuws weg te slaan. Zo waren thuisblijvers geregeld beter op de hoogte van mijn omgeving dan ik zelf, met een hoogtepunt rond eind april. Ik citeer een mail:

Hi Koen,

Ik las vanmorgen in de krant dat de overheid in China bezig is om buitenlandse studenten te bewegen om tijdens de Spelen (tijdelijk) naar hun vaderland te gaan. Heb jij die signalen ook gehoord, en betekent dat iets voor jouw moment van terugkeer?

Groetjes,

Jan Verberne

Ik weet nog dat ik een tijdje beteuterd naar mijn scherm aan het staren was, voordat ik besepte dat ik echt geen idee had waar mijn vader over sprak. Dat wil zeggen, ik had niets gehoord, niet eens een gerucht en dat is bijzonder in 'internationale-studenten-land' ("Don't sleep tonight in your dorm, there will be an earthquake and the Chinese government is denying it!"). Het was pijnlijk om toe te geven, maar mijn familie wist meer van wat er achter de schermen van mijn universiteit afspeelde dan ik zelf.

Kom ik bij een tweede soort misvattingen en dat zijn de verschillende verwachtingen die thuisblijvers en ik hadden ten aanzien van communicatie tussen mij en hen. Sinds een paar jaar verzet ik mij tegen weblogs, omdat er zo'n totale wildgroei aan is. Daar denken veel mensen anders over, heb ik gemerkt. Dat leverde de volgende mails op:

Als je een weblog kunt maken, hoor ik het wel.

Nou, have fun daar en mocht die weblog nog eens komen....give me the address!

Ohja en heb je al een weblog? Ik zie je steeds niet online en ik heb al een tijdje niks gehoord.

De verhalen over Beijing komen vanzelf wel een keer op je weblog. Is die er trouwens al? Je weblog?

De verwachting of hoop van veel mensen dat ik mij zelf zou digitaliseren is in rook opgegaan. Het onbegrip dat het heeft opgeleverd was prachtig om te zien. Het feit dat er veel mensen zijn die niet begrijpen dat je mogelijkwjs geen weblog zou willen is de oorzaak geweest voor tal van discussies die ik heb gevoerd met vele andere internationale studenten. Het was aanleiding voor gesprekken over beeldvorming, vriendschap en exhibitionisme. "Koen, you are a nice guy, so you should have friends. It is important to keep them informed right? Otherwise they forget you?" Mijn antwoord: "My friends don't have time for weblogs and I am too arrogant to think that they have forgotten me after only one year. Besides, why do you think that your life is so important that other people want to read about it?" Etc.

Het derde type misvattingen werd veroorzaakt door de gesprekken die ik had met Chinezen. Dat lijkt logisch, gezien het feit dat mijn Chinees niet zo goed was. Maar ik ben er achtergekomen dat je juist de meest interessante misvattingen krijgt naarmate je Chinees beter wordt. Als je nog niets kan, dan zeg je dat je geen Chinees spreekt. Spreek je een beetje Chinees, dan zijn dialogen nog zo simpel (lees: één vraag gevolgd door één antwoord) dat een misvatting snel is opgespoord. Wordt je Chinees nog iets beter dan kom je in simpele gesprekken terecht en dan gaat het fout. Een voorbeeld:

Ik loop over straat en wordt aangesproken door een Chinees. Nadat ze (laten we haar Li noemen) heeft gevraagd waar ik vandaan kom en wat ik in China doe, verloopt de dialoog als volgt:

Li: Wat is de populairste sport in Nederland?

Ik: Voetbal lijkt me.

Li: Echt waar? Voetbal?

Ik: Ja, ik hou er zelf niet van, maar het is de meest populaire sport om naar te kijken.

Li: Hihi, Dat klopt niet hoor!

Ik: Hoe bedoel je?!

Li: Paardrijden is de populairste sport.

Ik: Echt niet, waar je heb je dat gehoord?

Li: Ik weet dat heel zeker.

Ik: Wie is er hier nou Nederlander?! Ik weet weinig over voetbal, maar weet wel dat het populairder is dan paardrijden!

Li: Haha, je vergist je, maar nu moet ik helaas een andere kant op. Veel plezier verder in China.

Ik: Dank dank. Tot ziens!

Wat gebeurde hier? Ik denk niet dat ze werkelijk dacht dat ze beter wist dan ik wat de populairste sport in Nederland is, omdat ze 1) weet dat ik Nederlander ben, 2) haar eerste vraag anders zinloos is, 3) veel Chinezen weten dat voetbal in Nederland populair is en 4) er geen reden toe is om te denken dat paardrijden zo populair is. Ergens moet dus iets fout zijn gegaan en heb ik iets niet begrepen, maar ik heb (nog steeds) geen idee wat. Hoe boeiend was dit gesprek geweest zonder misvattingen en elkaar direct zouden hebben begrepen? Niet dus.

Een vierde soort van misvattingen, ook met Chinezen, maar dan op conceptueel niveau: ik definieer begrippen op een andere manier dan de Chinees in kwestie. In de trein van Beijing naar Shanghai ontmoette ik een Chinese student die zijn ouders in de wintervakantie ging opzoeken. Hij legde mij uit dat China democratisch is georganiseerd en het volk het land bestuurt. Ons begrip van democratie, regeren en politiek liepen zo ver uit elkaar dat een gesprek haast onmogelijk was. Voor een politiek filosoof is dat puur smullen natuurlijk: waarom definieert hij democratie anders? Wie ben ik om het te mogen definiëren? Heeft hij een punt wanneer hij stelt dat westerse democratieën geen 'echte' democratieën zijn? En wat betekent 'echte' dan? Overigens kende hij de hele geschiedenis van China van binnen en buiten, van dynastie tot dynastie. Zo kreeg ik een cursus Chinese geschiedenis terwijl ik naar Shanghai aan het reizen was. Het bleek dat we elkaar beter begrepen naarmate we verder van het heden verwijderd raakten.

Om tot slot terug te komen op de inleiding van dit artikel, een Chinese die mij probeert te overtuigen hoe betrouwbaar de media en het Chinese staatsapparaat zijn. Vanuit een soort van popperiaans falsificationisme probeerde ik haar uit te leggen dat ze niet kan weten of de staat waarheid spreekt, maar op zijn minst belang heeft om niet alle kanten van een verhaal te belichten. Haar reactie was dat

er geen reden is om aan de Chinese staat te twijfelen. Uiteraard had ik gelijk, en uiteraard vond zij dat van haar eigen mening, hetgeen knallende discussies opleverde die lang niet zo leuk waren zonder alle misvattingen die we hebben gehad.¹

Ik ben nu terug in Nederland en doe een master bedrijfswetenschappen. Sinds afgelopen week geef ik een vak 'Filosofie voor Cultureel Antropologen'. Ik leer de studenten dat een discussie pas vruchtbaar kan zijn, wanneer eerst alle misvattingen zijn opgelost die te maken hebben met het kennen van de taal en het definiëren van termen. Had ik deze 'wijsheid' zelf echter toegepast dan waren vele van de gesprekken in China en de mails van het thuisfront lang niet zo interessant geweest. Doe mij nog maar wat meer misvattingen.

Noten

- 1 Aan het eind van het jaar was ze overigens veel kritischer ten aanzien van de Chinese staat, wat zeker niet zuiver mijn verdienste was (als het al verdienen zijn). Wat veel Europeanen niet weten is dat je ook in China kritische literatuur kan kopen, lezen en bediscussiëren.

Are we theorising or simulating?

Interview with Robert Gordon

by Jorrit Kiel & Anco Peeters

It is often quite hard to read and really understand the concepts of other thinkers. Even more of a challenge is not only trying to grasp the ‘stuff’ of different philosophers, but also continuing and expanding their line of thought, creating your own critical approach to a certain philosophical problem. Robert Gordon, philosopher of mind, did exactly that: he successfully challenged the dominant “*theory*” *theory* in the theories of mind debate. Within the philosophy of mind, Gordon’s *simulation theory* has made a huge impact on explanations of how we understand other people’s minds. *Splijtstof* spoke with Gordon, who visited our faculty to work on his latest book.

Currently, Gordon is a research professor at the University of Missouri, St. Louis in the United States of America. He is now retired, but still listed as “Non-Teaching Faculty member.” While learning about his academic career, it is of interest to note the shift in his focus to different philosophical disciplines. First specialising in Medieval and Renaissance philosophy, he wrote his Master’s thesis on Nicholas of Cusa (a late 15th-century neoplatonist). He was interested in how that philosopher’s metaphysics was influenced by the concept of *mystical identification* – a concept that resembles Gordon’s later idea that we understand another mind by simulating it.

While in graduate school, he was drafted into the army and was stationed in Iceland. Crammed into a barracks with twenty other soldiers, Gordon says, he began to find Renaissance philosophy too remote from the actual world. When he returned to Columbia University for his PhD, he shifted his attention to ethics and meta-ethics. The topic of his dissertation was the nature of ethical speech and its implicit universality. “As Kant and Hare had argued, when I say that someone is wrong in doing this or that, there seems to be a universal implication about a class of similar acts.” While teaching at the University of Wisconsin-Madison, he took an interest in refuting emotivism, the view that ethical judgments are non-cognitive, just expressions of emotion rather than statements of fact. Gordon argued that the emotivists had a mistaken conception of emotions. Emotions themselves are not purely non-cognitive. Being angry about something requires believing that an *agent* was responsible for it. Being afraid that something will happen requires being uncertain whether it will happen or not (and wishing it will not happen). He argued for the view that most emotions have such cognitive structures in his 1987 book, *The Structure of Emotions*.

Shifting from emotions to the mind

About twenty-five years ago, Gordon’s interests shifted from emotions to more general topics concerning mind and our everyday understanding of what lies behind human behavior. In the 1980’s it was widely held that people have a tacit

grasp of a theory of mind, which provides their basis for understanding other people. There was an ongoing struggle between those (such as Jerry Fodor) who thought this tacit theory, or “folk psychology” (in German: *Alltagspsychologie*), was a basically correct account of the human mind and those (the eliminative materialists, such as Paul Churchland) who thought it was fundamentally wrong. Gordon questioned the underlying assumption that people’s understanding of others is primarily theoretical, based on a tacit folk psychology.

Gordon explains that it was primarily his work on emotions in the field of meta-ethics that made him develop his *simulation theory*. In our daily life we are not using abstract thought to interact with other people: we are reading them in a much more emotive fashion. “I started with questions like ‘What is he happy/annoyed/etc. about?’; questions about – the state of – the world, *not* in terms of belief. These questions likewise concern actions: he does this or that, because... This is because this world is *shared* by the speaker and the subject: there is a common reference in the world, which we find through a kind of simulation.” With his work on emotions as a starting point, he proposed an alternative to the “theory” theory. We use our own mental equipment to (unconsciously) put ourselves in the other’s place. This does not require a theory, not even a tacit one: you merely use your own mental operations in a sort of ‘off-line processing’. You are putting yourself in the other’s place, often unconsciously, and deciding vicariously for the other – but not actually carrying out the action. This may require not only putting yourself in the other’s situation but also making adjustments for psychological differences between the other and yourself. This is the basis of his simulation theory.

The empirical underpinnings of simulation

In 1985, on his way back to the States from an appointment as visiting professor at the University of Helsinki, Gordon visited Paul Harris, a psychologist at Oxford University who had seen Gordon’s new work in manuscript. Harris showed Gordon several relevant articles in developmental psychology, including studies that showed that young children and people with autism were incapable of attributing false beliefs to people. One was a study about the Sally-Anne experiment (by Heinz Wimmer and Joseph Perner). The experiment goes as follows: children watch a puppet show where Sally plays with, and hides, an object before leaving the room. After she has left, Anne changes the location of the object. Then, the observing children are asked where Sally will look for the object. Children above the age of four will generally predict that she will look in the place she hid the object. Children under the age of four will predict that Sally will look in the place where it has been moved by Anne. The experimenters themselves were working with the theory theory, supposing that children under four fail to theorise that people have representations ‘in their head’. Gordon thought his theory offered a better explanation. Children under the age of four are unable to simulate the way Sally sees the world, the situation as thought by Sally, keeping in mind two different pictures of the situation, the “real” one and Sally’s false one.

The simulation theory seemed to be supported by another important study on false belief. Simon Baron-Cohen (cousin of Sacha, aka Ali G. and Borat) established that autistic children as old as 15 operated like children under four in the false-belief test, regardless of their intelligence. Even the more highly intelligent autistic children, who should be able to ‘theorise’ just as well as any ‘normal’ (or ‘neuro-typical’) children, seemed to show a severe deficit in various measures of false belief attribution. The problem seemed to be an inability to project themselves into others or other worlds. People with autism seem generally incapable of ‘pretend-playing’, i.e. simulating false worlds, and role-playing in particular. The simulation theory would predict that people who cannot role-play would fail to attribute false beliefs.

In the early nineties, neuroscientists at the University of Parma discovered what they called ‘mirror neurons’ in macaque monkeys. These neurons seemed to respond both when the monkey made a goal-directed action and when the monkey observed the same goal-directed action being done by another subject. This seems to point to low-level simulation, as the motor system reacted in the same way for an observed action and the action being done by the subject itself. There is a lot of evidence that humans have mirror neurons, too. Philosopher Alvin Goldman, another proponent of simulation theory, wrote an influential paper with Vittorio Gallese, one of the Parma scientists, arguing that mirror neurons probably help people understand the behaviour of others and support mind reading, i.e. the attribution of mental states to others.

This experiment produced a lot of interest in developmental psychology and cognitive neuroscience, but also in robotics and virtual reality. The US army, for instance, performs research on virtual characters, in order to help post traumatic stress-victims in a virtual environment, keeping simulation in mind. At the Massachusetts Institute of Technology they’ve created an animal-like robot, Leonardo, whose programming is influenced by Gordon’s work. Using simulation, “Leo” shows appropriate facial expressions, tracks the direction in which people are gazing, and can pass a simple version of the false belief test. It was designed in conjunction with Stan Winston Studio, who created the animatronic dinosaurs for *Jurassic Park*. On their website, they discuss Robert Gordon and the simulation theory.

Gordon vs. Gallagher: what about primary interaction?

Recently, another contestant claiming to solve the theory of mind debate has appeared. According to philosopher Shaun Gallagher, if we look closely at the phenomenological and scientific evidence, we will notice that, using our embodied self, we directly ‘read’ another person. Attributing mental states is not our primary way of understanding others. Therefore, he argues, no theory or simulation is necessary. This approach seems very intuitive when compared to the more abstract and complicated theory theories and simulation theories (meant as a critique against all the different theory versions).

While Robert Gordon is sympathetic with many of Gallagher's intuitions, he claims that Gallagher has the wrong idea about simulation, in that he assumes it is reserved only for attributing mental states (like Goldman thinks). Simulation also underlies our direct perception of the behavior of others, even where we do not form judgments about underlying mental states. Gallese, in his address to the British Royal Society, *Before and Below 'theory of mind'*, states that it would be foolish to think that our fast reactions and interactions involve the attribution of mental states. Much interaction seems to take place in terms of low-level simulation. Mind reading itself is explained to a large degree in terms of simulation, but simulation goes far beyond mind reading (i.e. the attribution of mental states). Gallagher makes the mistake of thinking simulation is limited to mind reading alone.

Why come to The Netherlands?

Gordon met Professor Marc Slors at a conference in the United Kingdom, one that was also attended by Daniel Hutto and Shaun Gallagher. Later, when Gordon was looking for a scholarly environment in which he could spend a month working on his new book, his first thought was of working with Slors in Nijmegen. Professor Slors was able to make the arrangements, and Gordon says he is very pleased with the way his visit worked out. Besides, he says, "I always wanted to visit the Netherlands at some point. In the third grade, I played the role of Hansje Brinker (who saves a village by plugging a dike with his finger) in a school play." The green campus also seems to inspire Gordon. Hopefully it will enable him to write a constructive book to further strengthen his simulation theory.

De Islam in Nederland

Een dialectiek der Verlichting

Marjolein de Boer

Inleiding

Wetenschappers, journalisten, politici, cineasten en cartoonisten mengen zich allen in de discussie die heden ten dage heerst over de Islam in Nederland. Hierbij gaat het vooral over de plaats van de Islam in de Nederlandse samenleving. De discussie bevindt zich echter op een verkeerd spoor waarbij het ook nog eens de verkeerde kant op gaat. Dat wil zeggen: de discussie wordt op een verkeerde manier gevoerd, en heeft een verkeerde toon. In deze discussie wordt religie (en dus de Islam) begrepen als een zichzelf verklarend systeem. Dit systeem dient hierbij als verklaring voor de handelingen en het gedachtegoed van zijn religieuze aanhangers, in dit geval de moslim-migranten in Nederland. Dit uitgangspunt binnen de discussie roept een aantal dringende vragen op.

Ten eerste moet de vraag gesteld worden of men kan spreken van ‘de moslim-migrant’ in Nederland. Deze aanduiding van de bedoelde groep leidt tot de stelling dat er gesproken kan worden van een ‘moslim-cultuur’. Deze manier van spreken roept weer twee belangwekkende vragen op. Namelijk ‘wat is cultuur?’ en ‘wat of wie is de moslim?’.

De definitie van cultuur die ik hanteer in dit essay hangt samen met cultuur als ‘kennis’ en ‘betekenisgevend’. In antropologische literatuur wordt het begrip ‘cultuur’ vaak opgevat als kenniskader dat men moet bezitten om als mens te kunnen functioneren. Daarnaast geeft cultuur ook betekenis aan de mens zodat hij zich kan oriënteren op de omgeving waarin hij verkeert. Deze oriëntatie wordt gekenmerkt door onder andere normen en waarden, inzicht in het leven, doeleinden en verwachtingen.

De tweede vraag – of er over de moslim gesproken kan worden – is lastig te beantwoorden en hangt sterk samen met de stelling dat religie een zichzelf verklarend systeem is. Dat wil zeggen dat de verklaring voor de veranderingen in religie altijd religie zelf is. Dit betekent dat religie niet ontvankelijk zou zijn voor van de veranderingen in de maatschappij. Bovendien houdt het in dat religieuze ontwikkelingen van invloed zijn op maatschappelijke ontwikkelingen en niet vice versa. Deze premisse wordt vaak voorondersteld in de huidige discussie over de Islam in Nederland. Bij deze stelling dienen grote vraagtekens gezet te worden. Religie is niet alleen een verklarende factor voor culturele en maatschappelijke ontwikkelingen, maar is zelf ook onderhevig aan maatschappelijke veranderingen. Hierdoor kan religie niet als louter verklarende factor dienen, maar moet het ook gezien worden als een maatschappelijk product.¹

De zienswijze dat religie niet alleen als verklarende factor dient, levert een andere interpretatie op van de groep mensen waarvoor een bepaalde religie een belangrijke rol speelt. Religie als maatschappelijk product maakt het tot een dynamisch verschijnsel dat onderhevig is aan verschillende factoren. De gedif-

ferentieerdheid van religie kan dus zeer groot zijn. Dit is goed terug te vinden binnen de Islam.

De verdeeldheid binnen de Islam is zeer groot, niet alleen horizontaal maar ook verticaal. Verticale verdeeldheid binnen de Islam is aan te wijzen in het aantal grote subgroepen, waarvan de Soennieten en de Sjiieten de belangrijkste zijn, maar ook de kleinere subgroepen spelen een belangrijke rol. Een goed voorbeeld van een kleinere subgroep in Nederland is de groep liberale moslims die onder andere de ‘poldermoskee’ hebben opgericht. Deze groep hangt een liberale praktisatie van de Islam aan waarbij bijvoorbeeld mannen en vrouwen mogen bidden in één gebedsruimte.

Daarnaast is er een grote horizontale verdeeldheid binnen de Islam. Deze verdeeldheid uit zich onder andere in de mate van praktisatie van de betreffende moslims. Deze mate van praktisatie (het houden aan interpretatie van de voorschriften, normen en waarden zoals beschreven in de Koran) verschilt enorm onder religieuze moslims. Desalniettemin hangt de mate van religiositeit hier niet per se van af.²

Het spoor waar de discussie over de Islam in Nederland zich nu op bevindt, leidt dus tot een verkeerde interpretatie van de moslim en de Islam in Nederland. Rekening houdend met bovenstaande argumentatie is het net zo onzinnig om te spreken van de Christen-cultuur als we het over de cultuur van Polen, Ierland of Zuid-Amerika hebben als dat we het over de moslim-cultuur in Nederland hebben. Eigenlijk hebben we het namelijk over een gedifferentieerde groep met bijvoorbeeld een Marokkaanse of Turkse cultuur waarin onderdelen van de Islam een religieuze rol kunnen spelen. Dit verkeerde spoor leidt er toe dat mensen waarvoor de Islam een religieuze rol speelt, zich gestigmatiseerd voelen. De mensen die zichzelf moslim noemen zullen in hun beleving van de Islam nooit de algehele veelkleurigheid van de Islam kunnen vangen. Onder de noemer ‘moslim’ verschuilt zich namelijk een religie waarbinnen de verdeeldheid groot is. Moslims voelen zich daardoor in een hokje gedrukt dat ‘de moslims’ heet, waarbij geen rekening wordt gehouden met de veelkleurigheid van de Islam.

De discussie bevindt zich niet alleen op het verkeerde spoor, maar gaat ook nog eens de verkeerde kant op. De mensen die in het hokje ‘moslim-cultuur’ gestopt worden, krijgen allerlei kenmerken toegeschreven die een directe aanval zijn op hun religieuze overtuigingen. De moslimcultuur zou vrouw-onvriendelijk zijn, gewelddadig en niet openstaan voor invloeden van andere culturen en/of religies. Voorbeelden hiervan zijn alom bekend en komen vanuit de politiek, de wetenschap, het journalistieke spectrum en de filmwereld. De vraag is waar deze negatieve stigmatisatie vandaan komt.

De stelling die ik betoog in dit essay luidt dat de zogenaamde ‘verlichtingsfundamentalisten’ een negatieve stigmatisatie van moslims in de discussie introduceren over de Islam in Nederland. Onder verlichtingsfundamentalisten wordt de groep verstaan die vanuit opvattingen uit de Verlichting een absolute waarde

***‘Verlichtings-
fundamentalisten’
stigmatiseren
moslims***

toekennen aan de rede, waardoor zijn een asymmetrische houding aannemen ten opzichte van religieuze mensen maar waardoor tegelijkertijd het geloof in de rede een belijdenis wordt. Deze negatieve stigmatisatie heeft naar mijn mening geleid tot een verkeerd beeld van de werkelijkheid, waardoor de moslims in Nederland worden gezien als agressor binnen het publieke debat over de Islam in Nederland. Door middel van dit essay wil ik de sluier oplichten waaronder de ‘echte’ werkelijkheid zich bevindt, namelijk dat niet de moslims de agressor zijn, maar de verlichtingsfundamentalisten. Het masker, waarachter de echte samenleving zich bevindt, wil ik tonen door gebruik te maken van een maatschappij-kritisch filosofisch boek van Adorno en Horkheimer: *de Dialectiek der Verlichting*.

Verlichtingsfundamentalisme

Verlichtingsfundamentalisme is afgeleid van, zoals het woord al verraaft, de Verlichting. Een ‘verlicht’ mens leeft op een manier waarbinnen de rede en het verstand centraal staat. De stroming ‘de Verlichting’ omvat een scala aan opvattingen over politiek, wetenschap, religie en filosofie. Deze stroming is ontstaan vanuit een weerlegging van de mythologische karakteristieken in de samenleving, waar de kerkelijke macht een onderdeel van is. Het probeert in hoge mate een dogmatisme in de samenleving te bestrijden door uit te gaan van de (zelfstandige) rede.

In dit essay versta ik onder verlichtingsfundamentalisme een belijdenis. De Verlichting is een belijdenis geworden die zichzelf niet als belijdenis erkent. Deze belijdenis wil vasthouden aan een maatschappij die louter uit rationele overwegingen bestaat.

De omslag van de Verlichting naar het verlichtingsfundamentalisme heeft plaatsgevonden doordat de Verlichting er vanuit gaat dat een stelling of overtuiging alleen geloofwaardig is wanneer er voldoende, rationeel bewijsmateriaal is. Maar wat is de waarde van deze stelling zelf? Deze stelling mist immers bewijsmateriaal dat een geloofwaardige stelling uit rationeel bewijsmateriaal moet bestaan. Bovendien gaat het in tegen onze menselijke ervaring dat alles waarvan we overtuigd zijn rationeel bewijsbaar is.³ De basis van de Verlichting mist dus enige waarheidsgrond.

Daarnaast is de waarde van feitelijkheden die volgens de verlichting louter zouden bestaan uit rationeel bewijsmateriaal danig overschat binnen de Verlichting. De stelling dat er bijvoorbeeld feitelijkheden bestaan, zoals de wet van de zwaartekracht, is immers slechts gedeeltelijk rationeel bewijsbaar. Uit de waarneming dat een steen in het verleden altijd naar de grond is gevallen, kan niet per se de conclusie getrokken worden dat dit in de toekomst ook altijd en overal zal gebeuren. Uit de menselijke waarneming van het heden en het verleden kan men strikt gezien geen wettelijkheid opstellen. Deze wet, dat het altijd en overal zal plaatsvinden, is slecht een generalisatie vanuit onze waarneming op basis van een geloof in het bestaan van wettelijkheden. De Verlichting is, door het missen van een waarheidsgrond en de overschatting van feitelijkheden, ontvankelijk om te

transformeren tot een belijdenis, een dogmatisch vasthouden aan feitelijkheden, zonder dat het zichzelf als belijdenis erkent.

Binnen een samenleving waar verlichtingsfundamentalisme hoogtij viert, is er weinig tot geen plaats voor religie. Religieuze overtuigingen zijn immers niet gestoeld op louter rationele overtuigingen en daardoor verwerpelijk. Bovendien neemt verlichtingsfundamentalisme een meta-positie aan ten opzichte van religiositeit. Het erkent zichzelf namelijk niet als belijdenis, terwijl het met een beschuldigende vinger wijst naar andere belijdenissen, zoals religie. Het ervaart zichzelf als levensbeschouwelijk neutraal ten opzichte van religies, en dus de Islam.

Ik stel dat Nederland leidt aan een dergelijke vorm van verlichtingsfundamentalisme.

De dialectiek der Verlichting

De koppeling tussen de discussie die momenteel gevoerd wordt over de Islam in Nederland en het verlichtingsfundamentalisme, kan gemaakt worden aan de hand van de argumentatie van Adorno en Horkheimer in het boek: *Dialectiek der Verlichting*. Adorno en Horkheimer waren rond de Tweede Wereldoorlog de belangrijkste voortrekkers van de filosofisch-sociologische onderzoeksschool de Frankfurter Schule. Het is één van de invloedrijkste scholen die een brug heeft geslagen tussen de sociologie en de filosofie. De school werd opgericht in 1924 in Frankfurt en bestond uit een groep politiek geëngageerde wetenschappers die zich inzetten voor de praktische filosofie. Dit engagement richtte zich vooral op de bestrijding van het idee dat wetenschap waarde vrij is.

Eén van de bekendste producten die is voortgekomen uit deze onderzoeksschool is het boek van Adorno en Horkheimer: *Dialectiek der Verlichting*. In dit boek wordt vooral de kwestie aangekaart betreffende de dominantie van de mens over de natuur door een ideologie, in dit geval het kapitalisme. In het boek richten Horkheimer en Adorno zich vooral op het gevolg van deze tragedie, die de Tweede Wereldoorlog heet. Zij gaan ervan uit dat dit heeft kunnen gebeuren omdat men in een staat van zijn was waarbij men blind was voor de dominantie van de mens over de natuur. Hierbij speelt de vraag over de mensheid en zijn conditie (die van dominantie door een ideologie) een grote rol.

Het doel van het boek is mensen weer te laten 'zien', om aan te tonen dat de wereld zich anders voordoet dan dat hij *an sich* is. De *Dialectiek der Verlichting* laat dit niet alleen inhoudelijk zien, maar wil het ook door zijn structuur aantonen. Het boek is een product van lange gesprekken tussen de twee auteurs. De gesprekken zijn intensief bewerkt en vervolgens verwerkt tot een boek. Er is geen logische opeenvolgende argumentatie te ontdekken. De motivatie hierachter is dat de structuur van de tekst het doel van het boek uitbeeldt: een proces van desintegratie door middel van de eigen gewaarwording van de conditie van onderdrukking door een ideologie. De ondertitel van het boek luidt dan ook: Filosofische fragmenten.

In het boek staat de aanname centraal dat de enige manier om aan te kunnen

tonen dat de maatschappij verderfelijk is, is door immanente maatschappijkritiek te leveren. Er is namelijk geen algemene waarheidsgrond waaraan men kan refereren. Het kenmerk van immanente kritiek is dat er onderzoek gedaan wordt naar de beloftes en implicaties van verschillende concepten in een bepaalde samenleving. In dit geval is het onderzoek gericht op het concept ‘Verlichting’. Het boek begint met een verwondering over de loop van de geschiedenis: “Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.”⁴

“Hoe heeft dit kunnen gebeuren?” vragen de auteurs zich af. Het proces van modernisering dat gepaard ging met de technologische revolutie en verbeterde gezondheid, heeft volgens de auteurs geleid tot een wereld waar mensen blind een ideologie volgen met onder andere vernietigingskampen als gevolg. Het concept ‘Verlichting’ heeft zijn beloftes over de rationaliteit niet waar kunnen maken. De auteurs stellen hiermee dat rationaliteit irrationeel is geworden.⁵

De methode van immanente kritiek kent twee valkuilen. Ten eerste is een immanente kritiek op een maatschappij (en zijn concepten) gegeven door een immanente deelnemer. Immanente kritiek gaat er weliswaar vanuit dat men de interne concepten bekritiseert op zijn juiste totstandkoming in de samenleving, maar aan deze vorm van kritiek is ook een aspect van transcendentie verbonden. De concepten die men namelijk onderzoekt, beloven een bepaalde waarde in de samenleving. Wanneer deze waarde niet tot stand komt, zoals de waarde van

vrijheid in de kapitalistische samenleving, wordt deze versluierd door een bepaalde ideologie. Door deze ideologie wordt men blind voor een bepaalde tekortkoming van een claim binnen de samenleving. Wanneer men immanente kritiek levert moet men de sluier van de samenleving oplichten. Deze ontmaskering vereist een bepaalde mate van

transcendering ten opzichte van de samenleving. Een immanente deelnemer kan vrijwel onmogelijk de cultuur waarin het zich bevindt transcenderen doordat hij blijft steken in de concepten van deze bepaalde cultuur. En zelfs als men deze ‘sluier’ weet op te lichten, hoe weet men zeker of de echte wereld (de wereld an sich) zich dan toont? Wellicht dat er nog een masker achter het masker zit.⁶

Ten tweede dient er een licht geworpen te worden op de algemene waarheidsclaim van de *Dialectiek der Verlichting*. Het boek werpt een interessant licht op onze samenleving, maar betekent deze nieuwe kijk dat dit ook de juiste kijk is? De auteurs bedienen zich in het boek van een scala aan retorische trucs. Deze trucs wekken de suggestie dat ook zij niet zeker weten of ze de waarheid in pacht hebben. Het verrassingseffect op de lezer door middel van retoriek stelt de samenleving in een ander daglicht. De samenleving kan hierdoor kritischer worden

***Het concept
‘Verlichting’ heeft
zijn beloftes over de
rationaliteit niet waar
kunnen maken***

benaderd. De geuite kritiek door Adorno en Horkheimer is helaas ook slechts een visie op de samenleving. Een gefundeerde waarheidsclaim ontbreekt in het boek en dat maakt hun visie op de samenleving niet per definitie de juiste.⁷

Met deze overwegingen moet men rekening houden als men de waarde van het boek van Adorno en Horkheimer inschat. De *Dialectiek der Verlichting* is dus gegrond op een kritiek op de Verlichting. Adorno en Horkheimer beargumenteren dat de Verlichting uiteindelijk de oorzaak is van de gehele onderdrukking van de mensheid door een ideologie.⁸ Vaak wordt aangenomen dat Verlichting een negatie van mythologie is of lineair uit mythologie is voortgekomen. De auteurs stellen dat het echter niet zo simpel is. De evolutie van mythologie naar Verlichting is een dialectisch proces. Vanuit deze assumptie is het boek opgebouwd.

Het basisprincipe van mythologie volgens de Verlichting is het principe van antropomorfisme. Dit betekent dat alle mythische figuren in de verhalen spiegels zijn van mensen die bang zijn voor onverklaarbare natuurlijke fenomenen. De figuur of de gebeurtenis in een mythologisch verhaal dient louter als verklaring voor de angsten van het subject. In de mythologie kan alles tot het subject gereduceerd worden. Het doel van mythologie is duidelijk: het moet de mens vrijmaken van angsten voor het onbekende. Adorno en Horkheimer beargumenteren dat de Verlichting een radicalisering is van mythische angsten. Dat wil zeggen dat de Verlichting een radicale oplossing is voor het omgaan met mythische angsten, namelijk de angst voor het onbekende. De Verlichting stelt zichzelf tot doel al het onbekende te verklaren door middel van de rationaliteit.

Adorno en Horkheimer stellen dat Verlichting en mythologie zowel een oorzaak-gevolg relatie heeft, als een identiteitsrelatie. De Verlichting is namelijk een reactie op de mythologie. Het probeert een rationele oplossing te vinden voor mythologische angsten. In die zin is de Verlichting een gevolg van de mythologie. Behalve dat zij elkaar opvolgen, hebben zij ook een identiteitsrelatie. Een aantal sleutelkarakteristieken van de Verlichting én mythologie blijken sterke overeenkomsten te hebben.

De opkomst van de Verlichting is te danken aan de roep tot het vrijmaken van de mens van bijgeloof en mythologie. Het is een roep tot zekerheid door een rationele verklaring van het (tot dan toe) onverklaarbare. Op basis van bewijsbaarheid van wetenschappelijke feiten moest het de echte wereld benaderen. De mythe heeft dus geleid tot de Verlichting. Maar, zo stellen Adorno en Horkheimer, de Verlichting heeft slechts geleid tot een ideologische samenleving. De (rationele) kennis en de technologie waarvan de mens zich bediende in de verlichte samenleving heeft onvermijdelijk het kapitalisme op de troon gezet. Dit kapitalisme kan volgens de auteurs niet anders opgevat worden dan een ideologie. Een ideologie is namelijk een masker voor de wereld-an-sich die in dienst staat van de heersende klasse: de kapitalisten. De Verlichting van de mythologie is dus zelf een mythe.⁹ De Verlichting roept onvermijdelijk zijn eigen vijand op, de mythe. Hieruit blijkt dat de Verlichting en de mythologie geen lineaire oorzaak-gevolgrelatie kennen, maar een dialectische relatie. Waar de mythologie in eerste in-

stantie leidde tot de Verlichting, heeft de Verlichting op zijn beurt weer geleid tot een mythologie.

Daarnaast hebben mythologie en Verlichting ook een identiteitsrelatie. Behalve dat Verlichting, net als mythologie ook een dogmatisme is, is er nog een andere overeenkomst. Zowel de Verlichting als de mythologie steunen zwaar op de aanname dat fundamentele verandering onmogelijk is. In de mythologie werd deze assumptie in de vorm van verklaringen voor fenomenen in de wereld gegoten. Deze verklaringen waren onveranderlijk en vormde daarmee een zekerheid voor de mens. In de Verlichting is de absolute toewijding aan feitelijkheden een teken van de onmogelijkheid van fundamentele veranderingen. Feitelijkheden zijn namelijk universeel in tijd en ruimte en bieden daarmee ook een houvast voor de mensen.¹⁰

De dialectiek in de oorzaak-gevolg relatie tussen de Verlichting en de mythologie én de sterke overeenkomsten tussen beide begrippen leidt tot de conclusie dat de mythologie niet alleen geleid heeft tot de Verlichting, maar ook dat de Verlichting tot een mythologie leidt. Bovendien is Verlichting een mythologie.

Verlichtingsfundamentalisme en de moslims

In de discussie over de Islam in Nederland doet zich een vergelijkbare dialectiek voor die wordt beschreven in de *Dialectiek der Verlichting*. Adorno en Horkheimer stellen in hun boek dat verlichting voortkomt uit de mythologie en zowel een oorzaak-gevolg- als een identiteitsrelatie kent. De Verlichting had een oplichting van een sluier moeten zijn, namelijk van een mythologische wereld, maar verstuurt uiteindelijk zelf de samenleving doordat het onvermijdelijk leidt tot een mythe: het kapitalisme.

De verlichte idealen in de Nederlandse samenleving uitten zich door een zware steun op rationele bewijzen voor maatschappelijke en natuurlijke fenomenen. De Verlichting, die ontstaan is vanuit een roep naar de weerlegging van een mythologische samenleving, is in Nederland omgeslagen in zijn tegendeel. Dit tegendeel manifesteert zich in het verlichtingsfundamentalisme. Het doel van de Verlichting is namelijk de bestrijding van de mythe. Zoals bij Adorno en Horkheimer het tegendeel van de Verlichting een mythe is in de vorm van het kapitalisme, is het in deze kritische analyse het verlichtingsfundamentalisme als een dogmatische belijdenis. In de *Dialectiek der Verlichting* geven Adorno en Horkheimer de Verlichting de schuld van de Tweede Wereldoorlog, doordat het kapitalisme op de troon werd gezet. Ik zou echter de hedendaagse misère willen aanduiden als de verkeerde loop van de discussie over de Islam in Nederland. De oorzaak van deze misère is dat de Verlichting in Nederland is omgeslagen in het verlichtingsfundamentalisme. Verlichtingsfundamentalisme erkent zichzelf niet als belijdenis en beschouwt zichzelf als levensbeschouwelijk neutraal waardoor het een asymmetrische houding aanneemt ten opzichte van religie, en dus de Islam. Bovendien vat het religie op als verwerpelijk aangezien een religie zich niet lou-

ter op rationeel bewijsmateriaal baseert. Door dit kenmerk worden verschillende religies en verschillen binnen een religie over één kam geschoren. In de ogen van een verlichtingsfundamentalist is er dus geen veelkleurigheid binnen de Islam en kan men spreken van de moslim. Dit is de toon die momenteel de discussie over de Islam in Nederland bepaalt. De Islam wordt gestigmatiseerd, gesimplificeerd en subgroepen lijken in de discussie inwisselbaar te zijn. Zelfbenoemde moslims worden in het hokje ‘de moslim’ geplaatst, dat vaker negatief dan positief bedoeld is.

Het gevolg van de toon van de discussie is dat de mensen die in het hokje ‘de moslims’ worden geplaatst zich in het beste geval niet begrepen voelen en in het slechtste geval voor achterlijk uitgemaakt worden. Een negatieve spanning ten opzichte van de verlichtingsfundamentalisten bouwt zich op onder de mensen in het hokje ‘de moslims’. Let wel dat de mensen in dit hokje zich voorheen niet of slechts gedeeltelijk religieus verbonden voelden door de veelkleurigheid van de Islam. Maar doordat zij nu aangesproken worden als groep, voelen zij zich gedwongen als groep te reageren. De negatieve sticker die verlichtingsfundamentalisten op het hokje ‘de moslims’ hebben geplakt blijkt een sluier te zijn voor de echte stand van zaken in de samenleving. Het hokje ‘de moslims’ (als religieus verbonden groep) bestond voorheen niet.¹¹ De stickering blijkt een retorische truc te zijn om ons te doen geloven dat ‘de moslims’ bestaan en geen goede bedoelingen hebben. Maar door deze versluiting heeft het verlichtingsfundamentalisme zijn eigen vijand opgeroepen. Inmiddels treden de moslims gezamenlijk naar buiten en voelen zij zich meer en meer religieus verbonden. Al was het alleen vanuit de negatieve drijfveer dat zij zich van buitenaf als groep op hun religieuze waarden voelen aangevallen. De moslims verdedigen momenteel hun religieuze overtuigingen binnen de gevoerde discussie over de Islam in Nederland. De negativiteit en de stigmatisatie ten opzichte van de Islam heeft er bovendien toe geleid dat er een dogmatische reactie ontstaat vanuit het hokje ‘de moslims’. Het verlichtingsfundamentalisme heeft dus moslimfundamentalisme opgeroepen.

***Het verlichtings-
fundamentalisme
heeft het moslim-
fundamentalisme
opgeroepen***

In de *Dialectiek der Verlichting* veronderstellen Adorno en Horkheimer dat de Verlichting en de mythe zowel een oorzaak-gevolgrelatie als een identiteitsrelatie hebben. Ik veronderstel dat de Verlichting inderdaad is voortgekomen uit de mythe en dat de Verlichting tevens is omgeslagen in zijn tegenpool. Ik wijs in de discussie over de Islam als tegenpool van de Verlichting echter niet het kapitalisme, maar het verlichtingsfundamentalisme aan. Net als de mythe is het verlichtingsfundamentalisme een belijdenis, hetgeen de Verlichting zich juist tegen afzet. De dialectiek van de discussie in Nederland gaat echter een stap verder dan de dialectiek van Adorno en Horkheimer. Het verlichtingsfundamentalisme, dat

een belijdenis is maar zichzelf niet zo begrijpt, slaat weer om in wat dat het wil bestrijden, namelijk andere belijdenissen, waaronder religie. Het vormt een blok tegen de Islam in Nederland en probeert de werkelijkheid te versluieren door te stellen dat er zoiets bestaat als ‘de moslims’, terwijl dit in werkelijkheid niet het geval is. Het tragische gevolg van deze etikettering is echter dat het bewaarheid wordt. Inmiddels voelen de mensen in het hokje ‘de moslims’ zich zo aangevallen door de asymmetrische en vijandige houding van verlichtingsfundamentalisten ten opzichte van hun religieuze overtuigingen, dat zij zich gedwongen voelen als één groep naar buiten te treden. De veelkleurigheid van de Islam wordt hiermee volledig ontkent en leidt tot cultuurverarming. De negatieve stigmatisatie door verlichtingsfundamentalisten heeft in sommige gevallen geleid tot een sterker dogmatisch karakter van de beleving van de Islam.

De echte stand van zaken wordt dus duidelijk wanneer men concepten als ‘de moslims’, ‘moslim-cultuur’ en ‘moslim-migranten’ immanent gaat bekritisieren. Dan blijkt dat er een sluier voor onze ogen hangt, dat de werkelijkheid door de retoriek van de verlichtingsfundamentalisten binnen de discussie wordt versluierd en verborgen. De sluier blijft bestaan doordat de samenleving blind is voor de werkelijke stand van zaken. De werkelijke stand van zaken is als volgt. De verlichtingsfundamentalisten staan precies voor datgene waar zij tegen zijn: een belijdenis. Bovendien heeft de bestrijding van een belijdenis door de verlichtingsfundamentalisten een andere dogmatische belijdenis opgeleverd: het moslimfundamentalisme. Wanneer de implicaties van de concepten en hun houdbaarheid aan het licht zijn gebracht, blijkt dat niet de moslims de agressor zijn binnen de discussie over de Islam in Nederland, maar de verlichtingsfundamentalisten.

Ontsluiering van de samenleving

Ik heb een licht geworpen op de manier waarop de discussie over de Islam in Nederland gevoerd wordt. Momenteel wordt de discussie gekenmerkt door een negatieve stigmatisatie van de groep moslims in Nederland. Zoals ik heb laten zien levert deze negatieve stigmatisatie een dialectiek op die vergelijkbaar is met de *Dialectiek der Verlichting* van Adorno en Horkheimer. Wat mij betreft is het duidelijk dat Nederland zich in een staat van polarisatie bevindt en dat we dat zo snel mogelijk op moeten lossen. Om het probleem bij de kladden te vatten dient er een analyse gemaakt te worden van bepaalde concepten in de samenleving en hun implicaties die voor waar worden aangenomen. Hierdoor zal er een sluier opgelicht worden waarachter de ‘echte wereld’ zich zal tonen.¹² In het geval van de discussie over de Islam in Nederland bleek dat niet de moslims de agressor waren, zoals de verlichtingsfundamentalisten ons willen doen geloven, maar de verlichtingsfundamentalisten zelf.

Nu rest mij nog één vraag: wat is de oplossing van het bovengenoemde probleem van de polarisatie binnen Nederland? Het concrete antwoord blijf ik helaas schuldig en zou ik willen overlaten aan verstandige politici en beleid-

smakers. Dit essay zou echter wel een fundament kunnen zijn voor de oplossing. Want zowel de ‘gewone burger’ als politici en beleidsmakers kunnen hun steentje bijdragen aan een verminderende polarisatie tussen bevolkingsgroepen. Door steeds kritisch te blijven, vragen te blijven stellen bij bepaalde concepten en niets klakkeloos voor waar aan te nemen, zal de blindheid van de mens worden opgeheven. Dus laten we niet verbeten proberen de ‘versluiting van het dagelijkse straatbeeld’ in de vorm van vrouwen met hoofddoekjes tegen te gaan, maar de ‘versluiting van de samenleving’ door verlichtingsfundamentalisten op te heffen.

Noten

- 1 Tennekes, J.H. (z.j.) *Islam in Nederland, een antropologisch onderzoeksprogramma*. Acta Academia
- 2 Met ‘mate van religiositeit’ wordt hier bedoeld dat mensen zichzelf al dan niet (en in meer of mindere mate) als een ‘religieus persoon’ beschouwen.
- 3 Hoogland, J. (2006) ‘Dialectiek van de verlichting’, in: *Wijsgerig perspectief*, 46 – 2, pp. 16-27
- 4 Horkheimer, M. & Th. W. Adorno (2003) *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, p. 1
- 5 Horkheimer, M. & Th. W. Adorno (2002) *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Engelse vert. vanuit het Duits door E. Jephcott
- 6 Reijen, W.L. van (1996) ‘Das Ende der Ideologiekritik’, in: A. Arndt, u.a. (Hg.), *Hegel-Jahrbuch 1996*, Berlin, pp. 296-306
- 7 Honneth, A. (2000) ‘The possibility of a disclosing critique of society: the dialectic of enlightenment in light of current debates in social criticism’, *Constellations*, 7 – 1, p. 117-127
- 8 Met onderdrukking van de mens wordt hier bedoeld dat men blind is voor de echte werkelijkheid door de versluiting hiervan door een ideologie, in dit geval het kapitalisme.
- 9 Mythologie is ook een vorm van ideologie, als een sluier van de werkelijkheid.
- 10 Zie: Connerton, P. (1980) *The tragedy of the enlightenment, an essay on the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge en Vucht Tijssen, L. van & W. van Reijen (1991) *Kennis en werkelijkheid*, Coutinho, Muiderberg
- 11 Het hokje ‘de moslims’ heeft niet eerder bestaan in de zin dat het een uniforme groep is met dezelfde (toegeschreven) karakteristieken. Deze uniforme groep bestaat pas sinds de negatieve stickering op deze groep vanuit het verlichtingsfundamentalisme.
- 12 Wellicht dat achter het masker (de sluier) van de samenleving nog een ander masker zit. Dit kan men echter niet met zekerheid zeggen. Methodologisch lopen Horkheimer en Adorno (en daarmee ikzelf omdat ik me op hun methode baseer) tegen een grens aan. Het belang van de boodschap dat men kritisch moeten blijven op begrippen in de samenleving en hun implicaties is echter wel groot en is zowel door Adorno, Horkheimer als ook dit essay aangetoond.

Romania

From October 12 to October 18 2008 a delegation of philosophy students from Nijmegen visited Romania. In light of this event, that was planned and executed by the Radboud Faculty of Philosophy's student organisation F.C. Sophia, *Splijstof* has decided to treat its readers to this 18 page long special on Romania.

To start us off Alex Dijk will present his experience of the trip, intertwined with several points that Evert van der Zweerde (the Assistant Professor of political philosophy who accompanied the students on their trip) made during his Cluj-Napoca lecture. Then Judith Martens will try to give us some insight into the experiences of a Romanian student living abroad. She traveled to Brussels to talk with Stefan Cibian, a PhD student in Political Science. To conclude the Romania-special, Anco Peeters will attempt to use the experiences he gained throughout the trip to give us a general oversight of Romanian philosophy. His point of reference is the lecture that Professor Adrian-Paul Iliescu gave on Romanian philosophy, on October 13th at the Bucharest Faculty of Philosophy.



Conceptualisations Cross Borders when People Do¹

Romania in One Week

Alex Dijk

To identify Europe as essentially Christian is historically mistaken, empirically false and politically hazardous. “First of all (...) Christianity came into being in Palestine, was never limited to Europe, and at no point in history has the whole of Europe been Christian. Secondly, throughout European history religious minorities – Jews, Muslims, later Freemasons, Theosophists and others – have played their role in European civilization. Thirdly, Christianity is clearly not the only factor that has given shape to Europe, but did so alongside classical Greek culture, Roman law, Germanic love of freedom and Arab science and technology.”² Besides, “if Christianity is essentially universal, Europe cannot be essentially Christian, because that would immediately mean to transcend its Europeanness.”³

A few hours prior to Assistant Professor Evert van der Zweerde’s lecture on politics and religion in Eastern and Western Europe (of which the above point and the other points presented throughout this report are summarizations) some of our group of 21 philosophy students visited St. Michael’s Church, in the centre of Cluj-Napoca, Romania. I’m afraid I’ve forgotten the specific brand of Christianity that this building was built in name of, but it was very impressive all the same. I have a particularly vivid memory of a colorful windowpane, portraying Jesus ascending into heaven, his arms wide open and his bearded face very serene and kind. He looked about my age. Underneath was written ‘*ego sum resurrectio*’. Even though right now I’m reliving the memory to the tune of Chumbawamba’s *I get knocked down, but I get up again*, at the time I was quite moved by this piece of art.

Of course ‘*ego sum resurrectio*’ means ‘I have been resurrected’, but perhaps I have been too self-absorbed lately, for initially I translated it into ‘the self has been resurrected’. Following the chain of thought initiated by that mistranslation, I considered the consequences of taking such a Jesus as an example: a Jesus who advocated the resurrection and redefinition of one’s self into something better, perhaps by seeking out and remaining true to your own convictions throughout a selfless surrender to your surroundings, like he did. In that case, I would consider his attitude, not his convictions as being exemplary, but that’s probably why I’m a student of philosophy, not theology. Anyway, I had a moment there in St. Michael’s Church.

Spiritual enlightenment was a nice bonus, but my main reason for joining my fellow students on this study trip to Romania, was to have some good old-

fashioned fun. Good old-fashioned fun, in my opinion, differs from the fun you have when you are moved by a piece of art, have interesting conversations with interesting people, have your breath taken away by an esthetically pleasing landscape or when you get really excited over a lecture some professor has just given – the more academically acceptable fun. Good old-fashioned fun involves drinking copious amounts of alcohol, flirting with the locals and enjoying a level of decadence, at least twice as high as at home, due to a very favorable exchange rate. Bucharest was the first place I've visited where I've paid the taxi driver the equivalent of 5 euros for taking me all the way across town, considered it a bargain and later learned that I still got ripped off. Perhaps it was because I set out in search of fun that I was able to find so much of it.

Freedom of religion is a human right, the guarantee of which is a formal precondition of EU membership. Some predominantly Orthodox-Christian countries seem to exhibit a tendency to constrain this particular freedom; Greece and Russia are prime examples. This raises the question if this tendency is somehow inherent to the Orthodox tradition, e.g. in the phenomenon of nationally organized churches. What is the situation in Romania on this point? Did or does the EU-membership have any impact on the Romanian attitude towards freedom of religion?

I guess I expected Romanian students to have less fun, be less free and maybe be more serious than us. Although visiting Bucharest had proved me wrong about this, the University of Babes-Bolyai that we visited in Cluj-Napoca seemed to reaffirm my presumption. It certainly came across as a very serious place for serious people, very much more so than the separate building that housed the Bucharest faculty of philosophy. That was perhaps also due to the fact that we hardly saw any Romanian students in Cluj, whereas we encountered plenty in Bucharest.

Dr. Van der Zweerde performed his lecture in one of the buildings of one of the four(!) faculties of theology, the Faculty of Greek-Catholic Theology⁴. The points he presented there were intended to stir up a lively debate between us and Romanian students, but resulted in a discussion amongst ourselves and a few esteemed staff members of the Greek-Catholic Theology instead, as the attending students had all walked out prior to the end of the lecture. One of the reasons for printing Van der Zweerde's points here is to provoke a written reaction from any Romanian student reader.

On the Friday prior to our return to Nijmegen, Van der Zweerde had been invited to the office of the dean of the Faculty of Orthodox Theology. He had extended the invitation to us students, and two of us joined him for a morning coffee with the dean and his associates. He was doing most of the talking, telling

us about the current number of students (64 of them PhD students), the faculty's numerous international scientific affiliations, and the amount of scientific publications – all the while fidgeting with the crucifix that was his keychain. I noticed a mirror, a washing sink and a tap in the dean's office and remember thinking that it would be a very comfortable dorm: all you needed to do was replace the Chesterfield with one of those Ikea pull-out sofas, and hey presto.

Our short visit to the Orthodox Faculty ended with a flash tour of the faculty's chapel. I hadn't expected to be so amazed by it. The chapel had been secretly built during Ceaușescu's reign, in the centre of a building that was listed as a dormitory, and looks like any other building on the outside. When the communist party overseers found out about the internal chapel, the faculty members commented with: well then, if it's illegal, just tare it down – which fortunately they didn't.

An impressive amount of gold paint was used to decorate the chapel. On the floor, piously staring up at the walls and the ceiling were three young students of iconography, girls around the age of 16, armed with paper and pencils. Our guide presented us with a piece of holy bread⁵ in the nave, the section of an orthodox chapel traditionally intended only for Orthodox Christians, a place reached by passing through the narthex: the spot where catechumens and non-Orthodox visitors were traditionally asked to stand during services. As a grand finale to our tour we were invited to take a peek behind the Templon (the ornamental wall that separates and hides the nave from the altar) in the holy place, the sanctuary where the Orthodox priests go about their business. The other Dutch student that had come along that morning received an apology for not being allowed to enter the altar on account of her being a woman and inside the altar Dr. Van der Zweerde was pulled back by his jacket to prevent him from standing where only the Orthodox clergy are allowed to stand.

The Polish philosopher Marek Siemek distinguishes two separate roots of the perception of Europe in its philosophical tradition: the romantic and “catholic” vision of Novalis, and the rationalist (and “protestant”) vision of Immanuel Kant. As a result of this seemingly bipolar philosophical heritage, today the choice between the perception of Europe as either a loose federation of liberal democratic states or as an entity that comes close to the constitution of Heaven on Earth with a mission for the whole world, forms one of Europe's crucial issues. “Europe, at its present stage, is a home to a number of clashing conceptualisations, for example about the relation between religion and politics, that were there before, but did not enter into conflict or remained private. Consensus about the benefits of secularisation has proved to be an illusion.”⁶

I found lots of fun on my trip, because I set out looking for it. That makes me wonder if all the other things I found when visiting Romania can also be considered to be reminiscent of what I was in search of. Perhaps I found more evidence of a less secularized country because that was what I had expected to find. I definitely came in search of something different, a different European culture and a different mindset of the Romanian people, different to my point of reference: my own ‘Dutchness’, my ‘Western-Europeaness’. So along with finding many differences, and in direct confrontation with ‘the other’, I got to reflect upon ‘the self’ as well.

During this one-week long experience of Romania I have caught myself counting my blessings several times. In Cluj we also visited the Faculty of Philosophy and History. We were welcomed there by Assistant Professor Ion Copoeru who told a very compelling story about his experience with studying Philosophy under a communist regime. Some of his professors of that time would simply dictate the agreed upon material and would keep a very close eye to make sure all of the students kept busy writing. Copoeru called it torture having to pretend to write and coming home with pages and pages of meaningless dots, dashes and stripes. I counted my blessings, when I realized that the same fate hadn’t befallen my teachers.

Later a group of us shared a meal in the cantina. An assistant to Professor Copoeru, helped us pick out our food, and sat down with us at a table. He sat at the head of the table but got up when his professor arrived, to offer him his seat. One of the Dutch students who had organized our visit to Romania sat at the far end of the table. Dr. Van der Zweerde, who was enjoying his meal at another table, wanted to ask her a question, and so approached our table to squat down beside her, where he remained for a couple of minutes. What a contrast! I again counted my blessings for the approachability of our truly Western professors.

I guess my pride of all what was familiar to me stood in the way of considering the merits of such high esteem and respect for one’s teachers, for instance.

Also, I guess you could see it as a blessing to have a professor who clearly knows what an education *shouldn’t* be like. After dinner Copoeru’s assistant guided a small group of us through the streets of Cluj, which was when he told me that Copoeru teaches mostly on Saturdays and in the evening, because most of the students need to work during the week. I could have counted it as



a blessing that the Dutch state loaned me the money for most of my tuition so that I didn't have to work and study at the same time, but then I remembered my debt.

Europe needs to acknowledge its political character. In order to do so and to make Europe a more democratic political community, the development of something like European citizenship is paramount. “Contrary to the antagonism of nationalities, which we, in my mind, have to get rid of, the antagonism of ideas and conceptions of common good must find its place *at the level of the EU.*”⁷ Accordingly a politicization of the EU is needed, with direct elections of the European parliament, a direct election of something like a ‘European president’ and the development of a European ‘civil society’ with a clearly European public space.

Bucharest isn't particularly pedestrian-friendly. Not only is it invested with stray dogs but also are almost all the pavements broken up. If you want to look up at one of the innumerable LCD screens that Bucharest has been decorated with – like icing on a sometimes not so tasty looking cake – you'd have to stand still to avoid breaking an ankle. Still, the Bucharest streets, squares and bars proved to be very adequate European public spaces to meet our neighbor Europeans.

A very conspicuous ‘common good’ that we encountered there, was the good fun we had with the Romanian students we met. It came in both flavors: academically acceptable and good-old-fashioned. I remember a very spirited discussion in a bar called Philos, situated next to the faculty building. It was a discussion on the incommensurability of different paradigms. The specific details of the discussion now elude me, but that doesn't really matter. The point is that we truly *engaged* in a conversation and by doing so that conversation was able to transcend all personal or cultural differences along with the need to determine them. We didn't even negate or intentionally ignore any differences, there was just no point and I think therefore no possibility for them to exist. That's probably why we got to know one another quite well that evening. If ‘getting to know one another’ had been the goal or topic of the conversation, I don't think it would have worked half as well. Getting to know one another was a side-effect, more valuable than the conversation that it was a side-effect of.

The Romanian students we befriended that night were there again the next day, when the whole group was served cold food by stressed-out waiters in the centre of Bucharest. All of the English and Romanian speaking students rendered their services as translators to the restaurant staff. Afterwards we all returned to the hostel and had several rather large nightcaps on the first floor open air terrace. We stayed up till all hours and had a good time in stead of a good nights sleep. All in all, exchanging arbitrary facts about ourselves, translating rude words in our mother tongue and comparing prices just isn't as rewarding as simply engaging in conversation and having shared experiences.

Binding social factors that have helped shape national identities in the past – such as language, religion and ethnicity/race – are unsuitable tools for shaping or understanding any European identity. The European identity consists first and foremost of historical and political elements and it is best understood by focusing on the diversity of all that it excludes, instead of trying to focus on the similarity of all that it entails. “To be European means, among others, to be aware of the fact that, for example (...) Hungarians and Romanians have a different perception of their common history.”⁸ Europe should not, “as is the case now, point to Unity in Diversity, but to *Plurality in Unity*.”⁹

Half way through our trip, we visited the city of Sinaia, situated in the hart of the country, amidst the very impressive Bugeci Mountains. Before we continued on to Cluj, we were given a chance to rid our lungs of the foul Bucharest city breath and fill them up again with some very fresh air at an altitude of 2000 meters; a telpher carrier took us there. I dislike sounding very American, but it was truly amazing.

The train that took us from Sinaia up to Cluj was comfortable beyond expectation. I'd looked forward to bond with my fellow students while 'roughing it' in a shabby old choo-choo train, so initially I was a bit disappointed by the overall 'westernness' of the train. That however didn't prevent me from spending most of the trip sitting on a barstool with leather lining in the train's restaurant, where they served ice cold Heineken beer – in half-liter containers only. I sat there directly facing a large window through which the Romanian landscape passed by.

In Holland it is virtually impossible to look at any landscape and to *not* see any evidence of man's existence in it. Only by putting on blinders or by otherwise limiting your view can you accomplish such a sight. Even when lying down on your back, looking at the open sky you'll most likely see several planes passing by: believe me, I've tried. Looking out that window in the Sinaia-Cluj train, I saw vast area's where I saw no direct proof of human habitation at all. I don't no what that says, but it's different all right.

Another thing I saw there that was new to me was pigs walking around the landscape freely. At first I thought they were too closely shorn really fat sheep walking up the hill. Also I saw many horse-and-carriages, I saw children working on the field in the middle of a school day, I saw some very, very shabby houses and I think I saw a wolf, but it might just have been another stray dog. I sat there during quite a few Heinies, as if I was watching a very large LCD screen and they were airing a show called 'rural Romania'. If I'm a European, and this is Europe passing by, than should I consider this my home too? Sitting down, watching 'tv' and drinking beer: it sure felt familiar.

The bartender, in passing by, must have noticed my what we call a 'construction worker's cleavage' (that's when you bend over forward, or sit on a barstool a little too comfortably and unintentionally flash your butt-crack at those behind you). He poked me in the flesh I was revealing with his thick index finger, and

in doing so ended my state of semi-deep semi-drunk contemplation. I was quite outraged, but when I looked up in a complete state of shock, he just gave me a friendly smile.

Notes

- 1 E. van der Zweerde, 'Beyond Occidentism and Philosophic Geography', in: M. Kowalska (ed.), *The New Europe* (Bialystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2007), p. 57.
- 2 E. van der Zweerde, 'Europe – A Christian Super-Nation In A Globalizing World?', in: J. Sutton, W. v.d. Bercken (eds.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe* (Leuven: Peeters, 2003), pp. 160-161.
- 3 E. van der Zweerde, 'Europe – A Christian Super-Nation In A Globalizing World?', in: J. Sutton, W. v.d. Bercken (eds.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe* (Leuven: Peeters, 2003), pp. 161-162.
- 4 The others being: the Faculty of Roman-Catholic Theology, the Faculty of Orthodox Theology and the Faculty of Protestant Theology.
- 5 He was very keen to point out that it was not the body of Christ, just holy bread.
- 6 E. van der Zweerde, *Beyond Occidentism and Philosophic Geography*, in: M. Kowalska (ed.), *The New Europe* (Bialystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2007), p. 57
- 7 E. van der Zweerde, 'Fear, Love, Hope – European Political Passions', *Filosofija / Sociologija* 19 (2008), nr. 3, p. 12, original italics.
- 8 E. van der Zweerde, *unpublished manuscript*.
- 9 E. van der Zweerde, *unpublished manuscript*, original italics.

Interview with a Romanian Student

by Judith Martens

During my holiday I travelled from Bucharest to Vienna by train and I happened to find myself in a compartment with four Romanians. Because of some trouble with my train ticket and a conductor who did not speak English, we got involved in a conversation. F.C. Sophia, the study association of the Faculty of Philosophy, organized a trip to Romania. That was a good reason to interview a Romanian student. Stefan Cibian, one of the people I met in the train.

Stefan has been studying in many countries; Romania, Hungary, Slovenia, Austria and the U.S. He has a bachelor in Law and Political Science and a master in Public Policy. Currently he is working in Brussels as an intern at the European Commission for his PhD, which is about international relations theory and development aid, more specifically about how western institutions can or cannot function on non-western grounds. I asked him about the education in Romania and the influences of communism on this area.

Did communism influence the subjects you choose to study and your choice to study abroad? “Yes, it absolutely did. The first years of my life I lived under the communist regime. A lot of things about the West were popular but access was very restricted.

We usually had only two hours of TV a day. People could see Bulgarian and Hungarian channels sometimes, but in general access to information was fully controlled. I clearly remember that period and also the revolution. I can remember that I was playing with the TV, and one day I finally caught a signal that was actually about the revolution, they were talking about how the communist regime was about to collapse.

Because we were not allowed to go abroad, going abroad became something special and significant. There were a lot of people who tried to escape communism, many of them managed to but many didn't – which in the last case of course did not end very good.

Nowadays it is normal for young people to have access to the West. They travel because they like to and are eager to see a different life. However they are also influenced in their choice by the high value for ‘going abroad’ set during the communist regime.

I chose to study public policy and international relations because I like to get to know different cultures. My exchange year in the United States (during my high school) made me realize what cultural differences are and that getting to know more cultures is what I wanted.”

What kind of differences in culture and systems of education did you notice when you were abroad? “There are huge differences between the places I have been. I

very much appreciate the American higher education system, mostly the relation between students and professors. It is very much focused on your personal and professional development. I think that in Austria and Germany there is still a lot of rigidity and formalism, as in the more Eastern part of Europe. For the Eastern European countries beside this they still have a lot to improve in their education system, the infrastructure in these countries needs improvement but is however getting to be very good. The interesting thing in CEE (Central and Eastern Europe) is that right now there is an inflow of young professionals who are trained and got their degrees in Western Europe and the US. When they come back to, for example, Romania they sometimes are able to change some aspects of the education system. But because these professionals are young, they haven't got much power to influence the system altogether. Another problem in the Romanian system is that getting a job doesn't depend on your competence, but mostly on your relations (which, after all is characteristic of the continental systems as well)."

What is the quality of education in Romania? "Well, that really depends on the different fields of study. Some of the fields are known to be very good, like IT, mathematics and the natural sciences in general. Social sciences cannot be too good because during the communist regime they did not exist, there was no sociology or political science. It was not taught at university level during communism. So they started again, after forty years, in the early nineties. But I think and hope that the people with training from abroad can contribute a lot.

After the communist period the EU integration process led to a decrease in the level of education at universities and at secondary schools. As the laws of the EU say very little about education and culture, the accession countries focused their attention strongly on what was required and neglected the other fields like for example education and culture. The budgets for education and culture were very low. This led to an important decrease in quality. It is only now, after twenty years, that this is changing and funds for education are being set up.

How accessible is your education system? Our education is free up to college and even college is free for a limited number of people. You have to apply for college and based on your grades or entrance examination there is a ranking of all the applicants. The first (the exact number depends on the number approved by the Ministry of Education) get their education for free, i.e. paid by the state (the state pays three years for your bachelor and eventually two years for your master). The other people have to pay, an amount which is not too high. You can get a university degree if you want. If you want to study, it is always possible, irrespective of your social background. Besides, I think this fee is necessary to get the education to a certain standard."

I would like to ask you something about your country and the way people look at it. Could you tell something about the way Romanians look at their own country? "Romanians are actually quite interesting in this respect because they are

very critical towards their own country. I guess they are more critical than any foreigner. I think this criticism is part of the Romanian culture. The communist regime, predominant orthodox religion and the society before the communist regime all attributed to building up this attitude.

Schools in Romania give very good information about the world, they teach about other places and in this way you get a good idea how things work elsewhere. You also learn a lot about Romania. Therefore people can make a comparison between the West and Romania. They see a better world when they look at the West, a better functioning system and infrastructure. Because of this people in Romania are very critical and tend to focus on the negative sides of the Romanian society. This criticism comes mostly in the form of complaints, the problem is that these complaints do not lead to action. For the Romanian people it is just a way of expressing their dissatisfaction. For example, they complain about their mayor, but they will not contact the newspaper, sent a letter to the mayor to express their dissatisfaction, or hear a meeting from the local council. This lack of activity is very interesting, and in my view it mainly originates through the communist experience. During communism you were not allowed to interfere in the public space. You were not allowed to care about the community, but you were allowed to care about your home, your job, and that's it. The communist party ruled the public life, everything was strictly regulated so interfering was impossible. The Orthodox Church is also not promoting pro-activity. Besides that, Romania always had strong leaders, either a king or an authoritarian leader. The history of Romania does not reveal much involvement from the citizens in state affairs because they were never allowed or supposed to. This leads to a high level of individualism, in the personal sphere people are far more active. But you cannot have a democracy when people do not care about the community and do not undertake action.

Complaining about the current state of affairs, some people even say that communism was better. In some ways it could be considered so, but each of the seemingly positive aspects has a negative touch as well – the authoritarian background. On the other hand the Romanians are quite happy, this despite their complaining. They really enjoy their lives and have a lot of fun, including having fun with regard to their complaints. Usually they are quite optimistic as an attitude towards life in general.”

The people we met in Romania often asked us this question: “How do you think about Romanians after meeting us?” It seemed like they expected us to look at them in a very negative way. This is not about the way we see them, but how they expect us to see them. “Yes, well, if you have a negative opinion of your own country and you know that things aren't working the way they should, you probably expect others to notice this too. By showing their social skills and social life, the Romanians hope to give you a better impression of their country – and from my experience they succeed to do so most of the time.”

What has been the biggest impact of the communist period, both in a negative and in a positive way? “I will start with some positive points. According to my view, there are some partially positive sides of communism in Romania. First of all most people did have enough money, although there was not much one could buy because the shops were empty, but they could go on holidays, etc. Secondly the modernization and industrialization of Romania took place under the communist regime (before it was more than 70% rural, after a bit above 40%) – unfortunately it all happened on a deficient and totalitarian value system i.e. communism (that was in fact a dictatorial regime). The third and most positive point in my view is the social interaction. However this is not an outcome of the communist regime per se. People usually have a very positive and enjoyable way of having fun. They had a very enjoyable time with each other (except their fear of the ‘Securitate’).



In spite of this I think that the regime was totally awful, worse than the Nazi system in many respects, as it managed to (partially) destroy entire cultures in Central and Eastern Europe. This brings me to the negative influences. The communist regime has rewritten the Romanian history, based on some central events from the past they created a new story, a heavily altered version of what really happened. In this way a great deal of the cultural background disappeared. Besides that they also managed, in my view, to create the ‘new man’ (the communist ideal of how a ‘citizen’ should be).

Another point is the secret services – the ‘Securitate’, anybody could be a collaborator. Therefore it was almost impossible to say something negative about the regime. People who did speak negatively about the regime could suddenly disappear.

My third negative point is about the communist prisons. Almost all people with a higher level of education, that is professors and political key figures as well as people teaching at the local schools or leading a local church, were imprisoned in the beginning of the communist regime and many times forced to do tough physical work. A lot of those people died, for example while digging the Danube-Black Sea canal. While the children of these better educated people

were not allowed to get higher education, much of the cultural knowledge has vanished. One of the most atrocious of such prisons is the one from Pitesti where the so called 'Pitesti Phenomenon' took place. In short this prison incarcerated groups of youth who belonged to opposition parties or religious groups. These young people were tortured in imaginable ways and were forced to torture and mal-treat their own friends. It was an intense kind of psychological torture.

One of the problems after the revolution was that the identity created during the communist regime was the only one available. So people didn't have an alternative way of looking at things. The revolution was led by people who only knew the communist regime, so even in the cases where they weren't supporters of communism, communism was their up-bringing and background. The EU is really important in this context, as it offers for Romanians (and Central and Eastern Europeans more broadly) tremendously necessary experiences which could never have been possible at home. These experiences open a genuine way of looking at democracy, and they contribute significantly, in my view, towards building up a more democratic system."

Thank you very much for this interview. "It has been my pleasure."



Castle in Sinaia

Philosophy in Romania

Anco Peeters

We are formed by our past. Perhaps not entirely, but every thing we experience, everything we learn, adds up to the sum of who we are. My study trip with F.C. Sophia to Romania taught me that the same holds true for countries. Romania is formed by its past and if you want to say something serious about its current condition or its future, you have to take its past into account. My goal here is to share the experiences I had in Romania with philosophy, entwined with some interesting anecdotes. As I have just said, if I want to say something on the current state of Romanian philosophy, I need to say something on Romanian philosophy in the past. So this is what I will do: I will first dwell concisely on some aspects of recent Romanian history. Prof. dr. Adrian-Paul Iliescu of the University of Bucharest had a lecture on Romanian philosophy of which I want to retell a few points. Then I want to investigate if his argument holds true when I compare it with my experiences with philosophers in Bucharest and Cluj-Napoca, concluding with some general remarks concerning my thoughts on philosophy in Romania.

Arrival: Romania's past

We arrive on October 11, some time in the evening. At the exit of the airport of Bucharest Otopeni we are greeted by our local 'guide': Willi. His real name is Wilhelm Tauwinkl, but I never once heard anybody call him that. Everyone is tired and wants to go to the hostel as quickly as possible, and, after some trouble with getting the whole group in a bus, we are underway. Though Otopeni airport is not that striking compared to the Belgian airport we left, soon the uniqueness of Bucharest becomes clear. While driving past the barren terrain that lies between the airport and the city, I cannot help but wonder why the local government is not commercially exploiting all that profitable land so close to the airport. Now, it just lies there doing nothing. It must be my capitalist mind.

There is one date which every Romanian can tell you about. On December 16 1989, a protest against the communist regime of Nicolae Ceaușescu broke out in the city of Timișoara. The protests grew and on December 21 had erupted in a full blown revolt in Bucharest. Ceaușescu was arrested and executed the next day. It is still unclear whether or not the revolution was a spontaneous one, or carefully constructed by influential dissidents, longing to overthrow the dictator. While it seems unlikely a small group can ignite such a large scale protest, it is not far fetched to believe certain people had plans about what to do if an occasion just like this one occurred. In any case, the revolution had taken place and the communist government was overthrown.

On Sunday, the second day of our stay in Bucharest, we went to the Palace of the Parliament. And a palace it was. According to our guide, it is the second largest building in the world (upstaged only by the Pentagon). Ceaușescu ordered its construction when the government officials weren't able to work in

the old parliament building anymore. Its construction began in 1983, and at this moment nearly 90% of it has been completed. While Ceaușescu reserved billions of Romanian lei for his seat of power, famines raged across the country. The huge and lavishly decorated palace itself is quite intimidating, which should come as no surprise, considering the architect. The megalomania of the former Romanian dictator is illustrated by the grand spiral staircases which he had made built in the entry hall: one for his wife and one for himself. The two would graciously descend from the stairs and meet each other in between the staircases. After two hours of touring, we had only seen 7% of the building. One cannot help but wonder what secrets are still hidden in the dark catacombs countless meters underground...

The beautifully planned and built Palace of the Parliament is contrasted sharply by the rest of the city of Bucharest. Buildings seem to be randomly dropped next to the sidewalks, without any thought given to the overall picture. Quite often, you see a historic building next to a large flat. In one case, we saw a century-old church with an apartment block in the form of a glass cube on top of it. It was like a little kid was given some building blocks and told to build a city. Another example of the lack of any coordination from the local government is the amount of cars you find in the streets of Bucharest. After the fall of the communist regime, an increasing amount of people began buying cars, or started leasing them from their companies. As a result, two out of the three million people living in the capital now drive a car. The streets were never designed for this, so as a pedestrian you must constantly be on your guard. One tip: *never* cross a street and lessen your pace. Just walk on and do not show you doubt the chances of your survival: the predatory cars will smell your fear and that will be the end of you.

Intellectual kick-off: the Faculty of Philosophy in Bucharest

The University of Bucharest covers a lot of scientific disciplines. On Monday October 13, we visited the Faculty of Philosophy, located somewhat away from the centre of the city. There is no university campus, and the faculties are spread throughout the city. Formerly philosophy was located closer to other faculties, but the Faculty of Law needed more room and so the philosophers moved to a different building. They don't seem to mind though: now they have their own personal intellectual island.

After meeting the Bucharest philosophy students – about whom I will say some more later on – in an introductory forum there was a lecture from Professor Adrian-Paul Iliescu. A student there told me Iliescu was one of their more eminent professors, and surely enough, he proved to be a sharp thinker and erudite man in his lecture. The main question he struggled with was “What is Romanian philosophy?”

In the turbulent first half of the twentieth century, the Romanian state in its

present form, was founded. Though Romania suffered a lot in both World Wars, it was finally able to unite the historic Romanian lands in a “România Mare” (literal translation “Great Romania”, but more often translated as “Greater Romania”). As Iliescu explains, it was in the first few decades of the twentieth century that an increasing stream of young Romanian intellectuals studied in Germany and France, incorporated the continental philosophical framework in their own line of thought, and returned with their new experiences and knowledge to their home country. Knowing that, it is easy to explain why the Romanian intellectual spirit began to be dominated by a continental way of thinking. It was very common in the second half of the twentieth century to construct giant, all-explaining, Hegelian frameworks, while in the rest of Europe this was already deemed old-fashioned and non-constructive.

Iliescu made an appeal to the new generation of Romanian intellectuals: they should not all switch to politics and waste their knowledge and potential there. Of course they should contribute to society, but what Romania needs, according to Iliescu, is a strong and active group of thinkers creating a *Romanian* intellectual culture. The means to do so is to write *books*. Original thought, not in the form of short papers published in magazines, but substantial written works (i.e. works that have the ability to stand on their own). On a question from the audience about the geographical position of Romania in relation to its philosophical tradition, he said the following: The Netherlands are positioned between England, Germany and France. And although these countries have a different approach to philosophy and science, they share a history and many cultural aspects. In contrast, Romania evolved between three huge empires: the Russian Empire, the Ottoman Empire, and the Austro-Hungarian monarchy. All three had a different cultural background and certainly did not share a common philosophical or scientific tradition. Therefore, Romania did not have the same Dutch role in transmitting different philosophical perspectives to neighbouring countries.

Because of this Iliescu claims there is no real Romanian philosophy: traditionally, it is just a recycling of French and German philosophy. He is quick to point out that a lot of colleagues probably would not agree with him. In order to create a Romanian tradition, original thought needs to be written down in books. His case seems clear. Let’s look around and see how his view compares with the experiences I had in Romania.

Philosophers in Bucharest and Cluj-Napoca: an observation

So what happens when we compare Iliescu’s claim with the philosophy colloquium we visited on October 14? Let us first look at the different philosophical aspects of our study trip. The title of the colloquium was “Phenomenology, Literature and Art”. Language has always been an important component in phenomenology. For example, one important question is: is it possible to (partially) put your experiences into words? Six lectures were given during the first day of

the colloquium (we did not attend the second day). Of those, four were given in English and two were given in French. In three lectures, Heidegger, Derrida and Hannah Arendt were the main philosophers commented upon. The author Milan Kundera (*The Unbearable Lightness of Being*), who was born in the Czech Republic, but has been living in France since 1975, was the starting point of another lecture.

That evening we went to *Philos*, the local faculty bar. A large group of the Bucharest philosophy students joined us. It was interesting to see that philosophers there contend with the same problems as here in Nijmegen: how do you explain what you study; what are your job perspectives; how do you defend philosophy as a discipline that needs to exist, even though you cannot measure its output in economical terms? The students with whom we spoke in Bucharest proved to be quite a match for our debating skills. They did not seem to be primarily focussed on the continental tradition. Even though it may not have been representative of all Romanian students, I spoke with students who went to Germany, the USA, France and The Netherlands. The students really were trying to broaden their horizon and enter the international philosophical stage: not only by looking beyond Romania, but also beyond the alleged German-French dominance in their courses.

The journey from Bucharest to the city of Cluj-Napoca, passing through Sinaia, took us all Wednesday (October 15). We arrived in the evening. On Thursday we visited the city of Cluj. When compared to Bucharest, Cluj seems to be a whole other world. The city is organized and the roads actually seem able to support the amount of cars. It feels more akin to Nijmegen in its relaxed atmosphere and green environment.

On Friday we spoke with the students of the Faculty of Philosophy and History. Or rather, we spoke with one student and one teacher. It seemed we were not quite as popular in Cluj as we had been in Bucharest. The one teacher that did attend however was fun to talk with. At first he was just giving a general speech on studying philosophy in Cluj, but later on we talked about the relation of philosophy and society; what students should do to organize themselves; and also about the influence the communistic era had on the way philosophy was exercised in Cluj. He told us that every subject was covered in a 'red-sauce': for example, metaphysical topics were always linked to master-slave/bourgeois-proletariat relations, and it was the same for all the other available courses. We finished this meeting debating how



philosophers should present themselves in this period of growing ‘output-oriented’ science. Should we try the ‘sophist’-approach of selling ourselves as people of wisdom? Or is it possible to remain true to the “search for truth”, while still being able to convince people that it is important to have philosophers in a society? Of course, we did not have time to finish the debate, but these were interesting questions nonetheless, and it was useful to discuss them.

Conclusion

On Saturday October 18 we travelled back home. We arrived in Nijmegen late in the afternoon, so during our trip we had enough time to reminisce about our time in Romania. It seems some of the points that Iliescu made were confirmed by the colloquium: a significant number of people rather spoke French than English. I later heard that, until recently, French was the dominant intellectual language in Romania. The subject of the colloquium also seems to point at a French-German centered conception of philosophy. Granted, it is just one colloquium, but some research done on the website of the Faculty of Philosophy in Bucharest shows that the phenomenology group is one of the larger ones related to the faculty, so you can consider it as representing at least a decent portion of the faculty.

Then there is the interesting issue of the communist regime and its influence on the intellectual climate in Romania. I had earlier discussed with Evert van der Zweerde (political philosopher and our companion on this study trip) that there seems to be a dilemma here: if a government wants to tightly monitor what philosophers say in order to control them, they have to hire people who are familiar with philosophical thought. That means the government always needs to employ some people whom it cannot control. And is practicing philosophy in a communist regime not a *contradictio in terminis*? After all, philosophy seems to imply some form of free thought, and that is one thing you are hard pressed to find in such a nation. Van der Zweerde wrote his dissertation on exactly this subject, “Soviet philosophy, the ideology and the handmaid”.

So, what does this all mean for Romanian philosophy, or rather, philosophy in Romania? It seems professor Iliescu was right when talking about the traditional view of philosophy in Romania: it is centered on a continental framework and has not produced any conspicuous original ideas yet. However, two points should be made in order to fully say something on this subject: first, I think it is highly laudable that, over the course of little more than a century, Romania developed quite a high standard of philosophy, based on my talks with the students in Bucharest. Perhaps it is not all that innovative yet, but, considering the period of the communist regime, it is hard to imagine philosophy in Romania evolving any other way. Second, after speaking with philosophers both in Bucharest and Cluj, but especially the students in Bucharest, it is clear to me that a new generation of philosophers is anxious to start their own academic career. And they seem to look not only at the continental and analytic traditions, but also at their own philosophical heritage, and more importantly: at their future. It remains to be seen if Iliescu’s claims will still hold true for the coming century.

An Interview with Grahame Lock

by Tjeerd van Hoorn

Grahame Lock is professor of Political Philosophy at the Radboud University Nijmegen and at Leiden University, as well as Faculty Fellow in European Philosophy at Oxford University. His research at the Nijmegen School of Management focusses on political theory and philosophy of management. Tjeerd van Hoorn talks to him about his education, his studies abroad and his experience with philosophy at universities throughout Europe.

Could you tell me a little bit about your grammar school background and how you got into the University of London (UCL)?

Though it doesn't seem very long ago in years, the university and philosophical world in which I grew up differed so radically from what now exists that we can talk about day and night – my long-gone night being the darkness in which the Owl of Minerva spread its wings, as opposed to the “transparent”, floodlit world of constant surveillance – it's sometimes called “transparency”, which Marilyn Strathern from Cambridge has described as a way of hiding the real as opposed to the official truth – that now dominates higher education institutions. From an early age – my grammar school was in Portsmouth, an excellent school but in a city at that time without a university – I knew that I wanted to do nothing much else but read and think about philosophy. In those days taking a “school-leaving examination” in Britain was not dependent on attending any particular school at all – anyone, of any age, in or out of an institution, could register to take any General Certificate examination, all of which were graded centrally in London. So I chose to take, alongside Latin, Greek literature and other useful subjects, also Logic – which was the nearest thing to philosophy then available. The text was John Stuart Mill. I taught myself, or rather, let Mill teach me while I sat in a deckchair in the back garden. In parenthesis: the remark above about useful subjects is not ironically intended: I do believe that the perfect undergraduate degree for the true university student, whatever he or she wants to make a career in later in life (and leaving aside professional training in medicine and the like), would be something like a combination of Oxford Greats – Greek and Latin literature, history and philosophy – with mathematics, and if possible music. If you've mastered those, you can pick up nearly anything else in about three weeks, as Hans-Magnus Enzensberger put it in a slightly different context.

So after the school-leaving examination you went to University College London? Could you perhaps tell us a bit about the people that you met, your tutors, and the department?

In the first instance I considered and applied to Oxford, but Magdalen College – I think it was Patrick Gardiner, but my recollection is imperfect – advised me to wait a year (I suppose I was sixteen then), whereas I didn't want to hang around. So I went up to University College London for an interview with Rich-

ard Wollheim, who had recently been appointed to the Grote Chair as Head of Department, succeeding Freddie Ayer and Stuart Hampshire in that position. UCL would take me immediately, so that is where I went. Wollheim was an immensely impressive figure: his desk, overlooking Gordon Square in Bloomsbury, was covered with opulent art periodicals; it was known that his girl-friend in Chelsea was the Princess of somewhere or other; the name being more important than the place, as often, you will recall, in Proust. Anyway, I've forgotten her name, too. More important however was the sheer quality of the department, which must then have been the equal of a dozen Oxford colleges combined. Aside from Wollheim, Jerry Cohen had just been appointed (having been propelled into the position by Isaiah Berlin, following an Oxford B.Phil) and at that time taught general philosophy – he has just recently, many years later, retired from the Chichele Chair in Political Theory at All Souls, Oxford. Hideko Ishiguro had already arrived. We knew that she had studied in Tokyo and Paris and was, among many other things, a Leibniz expert. But above all she was an example of a penetrating intelligence combined with a cosmopolitan charm. We, or at least the boys, were all unsecretly jealous when she told us about her plan to marry David Wiggins. She gave us useful tips: for example, during oral examinations, to imagine the examiners as naked: that was an antidote to nervousness. After many years in London, then New York, she later returned to Japan.

John Watling too taught in the department (he had been appointed by Ayer) – the most careful, painstaking, wonderfully exact and yet inventive thinker I have known. Let me put the point in musical terms – there are great pianists who are less than perfect technicians though they are wonderful musicians. In philosophy Watling was a perfect technician and a powerful thinker too. But he didn't much like to publish, because he believed that the fine tuning gets lost in the printed word: and of course he was right (though, for those who are interested, some printed works have survived him, like – my favourite – his article on "The Importance of 'If'", which is worth any number of weighty American tomes of more recent years on similar themes). Watling was the kind of thinker who could explain simply and clearly, even to a junior undergraduate, why, say, the newly fashionable Donald Davidson was simply confused. In fact, as we learned, most of the Americans were confused, simply – or worse, convolutedly. Watling also published a beautiful short study on Bertrand Russell, as well as essays on counterfactuals, subjunctive conditionals and truth functions. He had been a conscientious objector during the Second World War, though he didn't talk much about that. Later we discovered just how conscientious he was: having been released from prison on condition that he would carry out non-combatant duties, he refused on principle to take the required medical, after which he was sentenced to another year of prison. Those of our present-day colleagues who quail at the dangers of refusing to collaborate with the contemporary managerial assessment, evaluation and accreditation schemes foisted on the universities might well recall Watling's example.

There was also Peter Downing, who had been a solicitor, but had returned to academic life, and remained at UCL for 22 years: again, a master of all-important

argumentational detail. One can find some of his publications on internet, such as his “Positive and Negative Terms, Again”, writings which are still worth serious study. Myles Burnyeat was there too, a young yet already unusually learned figure, with whom we took weekend trips. Burnyeat, who had himself studied at UCL with Bernard Williams, taught us respect for the strictly philosophical content of Greek writings: “Don’t worry about the Greek language”, he said, “anyone can learn that – all the ancient Greeks did, after all, even the not very bright ones. What count are a philosopher’s ideas.” That at least inoculated us against German historico-philosophical scholarship, in which – as we were told, at least – what counted was precisely not the argument, nor even truth and falsity, but what someone had exactly written. From this temptation we were saved also by the reading of Jonathan Bennett’s commentaries, in which he insisted that Kant, Berkeley, Locke, Hume, etc., not only could make mistakes but had often done so, in which case it was our task to track the errors down and point them out, as if the authors were sitting in a room together with us, in free and equal discussion. Burnyeat later left for All Souls, Oxford and then Cambridge. There was a German among our teachers, Hans Sluga, who taught us logic, before departing for Berkeley. For some reason, his logic lectures took place in a chemistry lab, where the smells were unpleasant. But the logic, in his classes, wasn’t. Sluga, as we didn’t know at the time, had – slightly oddly, given his progressive political leanings – learned his logic at Bonn with Oskar Becker, the ex-Nazi philosopher of mathematics, who had once denounced Heidegger as of dubious, perhaps oriental blood, proposing to replace Heidegger’s unrooted and thus cosmopolitan *Dasein* with a “Blut und Boden”-type *Dawesen*.

But that is a digression. Characteristic of UCL in those days was the speed at which we were expected to learn: Aristotelian logic, propositional calculus, predicate calculus, metamathematics, all in a few months. In a year or two we were expected to be able to explain why so many amateurs, that is to say non-mathematicians, had misunderstood Gödel’s proof or its significance; and we did, at least in the pub. Ted Honderich was my first tutor, and required, from his recent school-leavers, that in the first week or so of our first term we read Meinong, Frege and then Russell as a basis for grasping the content and context of the theory of descriptions. Those few days over, the pace was stepped up. Aside from a spell with John Watling, I was farmed out in my second year round the corner at Birkbeck College to Peter Winch, who had already published his Wittgenstein-inspired *Idea of a Social Science*, which changed the lives of many sociologists (some abandoned the discipline, having realized that they had been on the wrong track the whole time). We spent several weeks – remember, this was still the age of the one-to-one tutorial – talking about matters like pains of which one couldn’t be sure that one had them, in a manner which must at least have resembled, as *eikasias* to the original, Wittgenstein’s own discussions with his pupils. Then, in my third year, I was assigned to Jerry Cohen. It happened, the text for study being Bennett’s *Kant’s Analytic*, that I had found and noted an unusual infelicity in Bennett’s argument which Cohen had also discovered. At

that point Cohen told me that since he and I were equally intelligent, we were suited to be linked as tutor and tutee. He of course had a lot more experience: he had already gone through McGill and Oxford after an exotic youth, having been brought up in Canada as a Young Communist by Communist parents – see his *Karl Marx's Theory of History* – while I had joined him politically. Neither of us by the way ever had to abandon our convictions since they, institutionally, later abandoned us.

But truth takes priority over institutions. For those who don't know what study arrangements were then like in Britain: there was for instance nothing like an accumulation of credit points over the years. Everything, literally everything, depended on four successive days – eight half-days – so eight three-hour written examinations in the various fields of philosophy, formal examinations taken in the very last week of one's university career. These were centrally marked in the University of London. I later discovered that one of my examiners had been John Watkins, the friend and disciple of Karl Popper, from the London School of Economics; it surprised me that Watkins had given me such good marks: after all, Popper was despised at UCL, as he was at Oxford and Cambridge, and we had picked up this feeling in the air, which we were also capable of backing up with any number of conceptual arguments. Still, Watkins had, while in the Royal Navy during the war, sunk a German destroyer, which Popper hadn't. And so I graduated, at the age of twenty, luckily winning the silver medal of the Arts Faculty, at that time thought to be a sign of distinction – though, having later moved to the Netherlands, I discovered that in this more egalitarian climate any such award was if anything rather a disadvantage, a symptom of having misunderstood what universities are there for.

How many hours per week did the undergraduates spend on doing philosophy?

Oh, they were doing philosophy all the time. From early in the morning till late in the evening, in classes or in the common room or in a bar.

And after this you went, I believe, to Cambridge?

For the sake of convenience, I then moved simultaneously with Bernard Williams from London to Cambridge, where he became Knightbridge Professor of Philosophy at King's College and I, at the same college, one of his graduate students. This took place during the period of the worldwide "student revolt", which had taken more dramatic forms at Cambridge than at Oxford. There was tradition in this: Wittgenstein, after all, had had a foible for the Soviet Union, which he visited and even wanted to emigrate to, as had several of his contemporaries, some of whom fought and were killed in the Spanish Civil War, enrolled in the anti-fascist ranks. The Cambridge students of my time, to the extent that they had any political leanings (and not merely careerist political ambitions, as is now the common ambition), were split between Maoism, Sovietism, individualist anarchism – I think there was a Labour Club too, though it was in decline – and on the other side a particularly consequent conservatism centred on Peterhouse.

Prince Charles was there too, reading something called Archaeology and Anthropology, though he never made any kind of intellectual or (as far as I can recall) other sort of impact. He had been parked at Trinity College, which was large enough for him to be generally ignored, except by tabloid journalists.

Cambridge philosophy was still, if in a derivative sense, wittgensteinian, so that the distance from the UCL style was not great – though I had the impression that the overall standard in London had been a little higher, or rather (leaving aside my own supervisions with Williams, which were intense and demanding) that there had been a greater focus at UCL than in the Cambridge faculty. The point was that though there were enough philosophy teachers in Cambridge (even if only a fraction of the numbers in the Oxford faculty) they were thinly spread among the colleges – and many students hardly ever left their own college, except for vacations. In Cambridge I worked mainly in the field of political philosophy, while trying to avoid taking a Ph.D – this being considered rather un-chic, in fact a not quite respectable, foreign-inspired degree. And I did in fact manage to avoid it, until, somewhat later, having arrived in the Netherlands, I was asked where it was. I then quickly had to write up some thoughts – on theories of ideology – and rush back to Cambridge to get the doctoral diploma. Later I picked up an Oxford doctorate on an even more dubious basis. But of course in the Netherlands all this doesn't matter: scraping through anywhere is good enough; and after all, all Dutch universities are now Harvard or Yale on some local river or other. But I anticipate: for next came Paris.

Right, why Paris? I know that the École Normale Supérieure was very good, but perhaps you could tell us more about it?

I wanted not to begin a philosophical career before having had first-hand experience of French thinking. I knew of course that there was not much point in matriculating at a French university, where the great masses of students couldn't even find a seat in the largest lecture rooms nor a place in the library. So, on the ground that nearly every significant philosophical figure in France had been educated at the École Normale (ENS) in the rue d'Ulm – the size of a single Oxbridge college – I worked out a way to get there. One German, one Japanese and one Briton were admitted each year, and for some reason, as the outcome of some kind of *concours*, the French Cultural Attaché in London put my name forward. That was how I came to spend a rather exciting couple of years in Paris. It, or rather the school, impressed me. The concentration of intellectual energy was greater than in Cambridge – everything turned on learning and argument rather than also on sport and other aristocratic pleasures. And for good reason: Normale Sup' was a creation of the Napoleonic era, of the period when the universities were abolished and replaced with a few elite institutes, the *grandes écoles*. Selection of students was on the basis of anonymous national competitions. Thus, say, 1000 candidates for philosophy would take the entrance examination (following two supplementary years of study at a *lycée*: hypokhâgne and khâgne) and of

these 1000 perhaps 25 would be taken – ranked, in the official list, from 1 to 25. Since the very cleverest in most fields tended, in my time, to be Communists of one variety or another, and the less clever, those in the lower half of the table, to be monarchists with a penchant for English clothes and English tea, I was torn, courted by both groups. The task of Normale Sup' was to prepare its students not for university examinations (like the *Maîtrise*, which they were expected to stroll through without any difficulty) but for the State *agrégation*, success in which guaranteed an academic position for life. Any French citizen had the right to take this examination in any subject, though as a matter of fact few ever passed who were not from the ENS or a similar *grande école*. I was of course friendly with many of my co-students – though

*Better to have
followed a course
on Kant by Derrida
than to just have read
Derrida's publications*

as a non-Frenchman, I was excluded by law from taking the examination – and I remember for example the disappointment of a good friend who, though he easily got through, was ranked only 7th (in the whole of France – but his expectations were higher). Sartre had once ended up at the bottom of the ranking, but compensated the next year with 1st place. My friend – and later Nijmegen promovendus – Étienne Balibar was, if I remember rightly, admitted 2nd to the school, but was later also ranked 1st in the *agrégation*. And so on. It probably rings strange, in a Dutch context, to emphasize such matters, but they play a central role in the French system, on the basis of what is called “republican elitism”, which is, I would have thought, as un-Dutch a model as one could imagine. At that time the tutors in philosophy at the ENS were Louis Althusser, Jacques Derrida and Bernard Pautrat, who had of course themselves all successfully negotiated this very same, ultra-selective process. I mention this point because in recent years a false picture has been painted, in my view, of French philosophy. What is omitted is the fact that these and similar figures spent the greater part of their time teaching for the *agrégation*, that is to say, teaching all the classical texts of philosophical thought, at a level of thoroughness and detail unimaginable even at Oxford or Cambridge. One can laugh at Picasso for his asymmetrical portrait eyes – but Picasso had first learned all the basic and advanced skills of traditional drawing and painting. So had the teachers at Normale Sup' in their own field, whatever the character of their public writings. Better, I think, to have followed a course on Kant by Derrida than just to have read Derrida's publications.

What happened after your stay in France? Could you compare the English, French and Dutch situations?

Following these experiences, it was therefore again a shock when, after a subsequent and final year at Cambridge, I arrived at Leiden. I had imagined that the Dutch universities would somehow resemble those I already knew. But in some

sense they didn't. Didn't quite or didn't at all? I am still not sure. There are innumerable resemblances of detail – for instance, in philosophy many of the same books are read. And yet the surrounding institutional structures colour these activities. It is in any case difficult for me to make the comparison now, because I have since lived through the “reforms” of the Dutch universities – the turn to the market, the commercialization, the hyper-bureaucratization, via accreditation and the like, in both teaching and research fields and the other all-too-familiar tendencies of the last decades. Such reforms have, it is true, been introduced in every other western state too (indeed, the purpose of the so-called Bologna Declaration of 1999 is to ensure that the reforms are applied universally, without possibility of escape, across the whole of Europe, now in 46 countries). However, Oxford, where I have been teaching part-time in the Philosophy faculty for some 25 years, has, for well-known reasons (especially the college endowments), been able to escape many of the consequences of this process, so that I can't easily disentangle what is a specifically Dutch catastrophe and what a general western disaster. In connection to this point, I appreciated the piece which Simon Blackburn recently wrote on the topic: to survive a “research assessment”, he notes, would be “a close call ... for Plato, Leibniz, Hume, Kant, Wittgenstein and the rest In fact, most of them fail the requirement to show four ‘outputs’ every six years, perhaps because they had better things to think about and would therefore have come in unclassified, right at the bottom, without even a brown star.... A strange place to end up for an activity whose only true practitioners, according to Socrates in the *Phaedrus*, are those sincerely able to argue that their own writings are of little worth. But then, what colour star would Socrates have got? He never wrote a thing. No measurable output at all. Rubbish.”

In 1982 I was appointed at the Catholic University, to teach political theory, with a parallel appointment in the Philosophy faculty. In the subsequent period, up to the present time, I have tried and usually succeeded in funding visits of British-based philosophers to Nijmegen. Among those who thus gave guest lectures here were R.M. Hare, Rom Harré, Stuart Hampshire, Tony Kenny, John Ackrill, J.R. Lucas, Richard Swinburne, John Hyman, Peter Hacker, Brian McGuinness, Hanjo Glock and most recently Stephen Priest. I hope that some of these events introduced a few students to “another way of doing philosophy”, though guest appearances are in the nature of things ephemeral. I am inclined to think that philosophy, in some respects, is not in particularly good shape in the Netherlands, even if there are always bright spots – and probably gold stars and labels of official “excellence”, though that is not the same thing at all. The difficulty lies partly in Dutch eclecticism and the divergent orientations to “more important” philosophical traditions, whether Anglophone, Germanophone, Francophone or other. Another aspect of the problem is however to be located, in my view, in the scientism of present-day American philosophy, a scientism which subsequently colonized Britain and has now entered the Dutch faculties in force. Much of this American work is – and on this point I agree with my Oxford

colleague Peter Hacker – incoherent and entirely misguided. But the younger generation of philosophers will be obliged, by the well-known mechanisms of research assessment procedures, probably using bibliometric evaluation methods and the like, to attempt to smuggle themselves into the world of American journals (which, for obvious and banal numerical reasons, are read by more peers than other journals and so have a greater “impact”) – and thus, to put the matter bluntly, to abandon good sense for nonsense.

Personally I am pleased to have been able to enjoy the window of opportunity, that shortish period (we had no idea then how short it would be) before visitation and other audit procedures, as well as the transformation of the universities into factories for the satisfaction of labour market needs, threw their shadow across academic life. A different kind of darkness is now descending: the Owl of Minerva is in hiding.

There are special aspects to this problem in the case of philosophy. Whereas progress in (say) the natural sciences, which have many characteristics of a *technè*, tends not to get lost, but is rather built on, this is not the case with philosophy – as Peter Hacker points out rather nicely in a lecture for the Royal Institute of Philosophy, if I may quote him. In our field, he writes, “because it is not the basis for technology of any kind, distinctions may be lost from sight, methods of clarification may fall into disuse, and the skills they require may vanish. Distinctions that were clearly drawn may become muddied through a novel conundrum that is mishandled – as the insight that all a priori knowledge is of necessary truth became muddied by the confused idea that knowledge that the standard metre is a metre long is both a priori and contingent, or that the proposition that water is H₂O is a posteriori and necessary. Old confusions may prove irresistible to a new generation.... For conceptual confusions are comparable to diseases – diseases of the intellect. They may be cured for one generation, but the virus may undergo mutation and reappear in even more virulent forms.” So in philosophy the transmission from generation to generation is particularly fragile: just because philosophy is not a quest for knowledge but for understanding, as Hacker puts it, what it achieves can no more be simply transmitted from generation to generation than can virtue.

But at least philosophy, as Socrates already knew, is not in the last instance dependent on institutions. As long as a few individuals who are truly curious can find some place and time to meet and discuss, maybe in someone’s garden, with no limits on freedom of expression, but with a concern for rigorous thinking, then philosophical debate will live on. It may be that its vital future, even that of thought in general, thus lies outside the organized “higher education sector”. But all that is another story, mere speculation. In the meantime, we have some philosophy to do.

Thank you very much for the interview.



Die Möglichkeit der moralischen Verantwortung innerhalb des stoischen Weltbildes

Paulien Snellen

Dit artikel is gebaseerd op een werkstuk dat ik tijdens mijn verblijf in Berlijn heb geschreven in het kader van de cursus 'Stoische Ethik' gegeven door Dr. Klaus Corcilius aan de Humboldt Universität zu Berlin.

Einleitung

Nach Meinung der Stoiker sei die Welt völlig determiniert. Alles was passiert, könne nicht anders geschehen als auf die Weise, wie es geschieht. Gleichzeitig sprechen die Stoiker auch über das Gute und das Schlechte, das Lob und den Tadel und über moralische Verantwortung.

Ein Weltbild, in dem zugleich alles determiniert ist, aber doch Verantwortung besteht, ist nicht leicht zu verstehen. Deshalb ist es interessant, zu untersuchen, wie die Stoiker diese (scheinbar) entgegengesetzten Ideen miteinander kombinieren (was auch als Kompatibilismus bezeichnet wird). Also frage ich mich: Wie ist moralische Verantwortung möglich im stoischen Weltbild? Dies ist allerdings keine wirklich neue Frage. Es gibt viele Forscher, welche versucht haben, diese Frage zu beantworten. Gerne möchte ich deshalb nicht nur diese Frage aufgrund der stoischen Texte selbst beantworten, sondern auch die Auslegung von Dorothea Frede besprechen. Auf Grund von einem Problem, das sie feststellt, behauptet sie, dass es bei den Stoikern keine reale Autonomie des Individuums gebe. Ich hoffe einen Schritt weiter in der Untersuchung kommen zu können, durch in Hinblick auf Fredes Problem und Auffassung, zu fragen, ob die Autonomie und vor allem die moralische Verantwortung des Individuums tatsächlich auf eine reale Weise möglich sind.

Long und Sedley¹ haben die Fragmente der Stoiker gesammelt. Als Ausgangspunkt dieser Untersuchung benutze ich die Texte, welche Long und Sedley in Bezug auf moralische Verantwortung bei den Stoikern gesammelt haben und gebe ich die Nummer an welche Long und Sedley für ein Fragment benutzen.

Bevor ich aber die Texte der Stoiker über moralische Verantwortung und danach Fredes Auffassung davon bespreche, werde ich zuerst andere relevante Teile der stoischen Philosophie besprechen, welche die beiden Aspekte meiner Frage repräsentieren: das Fatum und die Moral sowie die dazu gehörenden relevanten Ideen über einerseits Gott und die Welt und andererseits die Seele. Die Besprechung hiervon wird die stoischen Gedanken über moralische Verantwortung verständlicher machen.

1. Die stoische Philosophie

1.1 *Das determinierte Weltbild und moralische Verantwortung*

“Chrysipp [behauptet], dass es ‘freiwillige Bewegungen der Seele’ gibt und ‘lehnt (...) die Notwendigkeit ab’², aber gleichzeitig will er, dass sich nichts ‘ohne vorausliegende Ursachen ereignet’”. (C5, Cicero) Chryssip wollte also, dass nicht alles in Bezug auf die menschliche Seele mit Notwendigkeit geschehe, aber trotzdem, dass es doch eine Ursache gebe für alles, was in Bezug auf die Seele geschieht. Das Fatum hätte damit nicht zur Folge, dass es keine “richtigen und falschen Handlungen, Ehrungen und Strafen, Verleihungen und Vergünstigungen, Belobigungen und Tadel” mehr gäbe (62J, Alexander von Aphrodisias). Diese Elemente bleiben erhalten.

Alles in der Welt könne aber nicht anders geschehen als es passiert: “...alles untersteht dem Fatum” (62A, Hippolytos, Zenon und Chrysipp). Ein sehr berühmtes Beispiel, welches die Stoiker dazu angeben, ist das mit dem Hund und Fuhrwerk, wobei sie dieses Beispiel mit dem Menschen vergleichen: “Wenn ein Hund an ein Fuhrwerk angebunden ist, dann wird er, falls er folgen will, gezogen und folgt und läßt so sein spontanes Verhalten mit der Notwendigkeit zusammenfallen; falls er dagegen nicht folgen will, wird er dazu doch in jedem Fall gezwungen.” (62A, Hippolytos, Zenon und Chryssip) Dieses Beispiel zeigt, dass unabhängig von dem, was jemand selber will, er mit dem Schicksal mitgezogen wird. Also spricht dieses Beispiel über eine allesüberherrschende Determiniertheit und es gibt nichts, was wir Menschen tun können, wenn wir etwas anderes wollen als das, was das Schicksal uns bringt.

Das Beispiel zeigt aber gleichzeitig eine bestimmte Freiheit des Menschen auf: er hat die Freiheit, dem Schicksal folgen zu wollen oder nicht, obwohl er nichts an der Tatsache selbst ändern kann. Obgleich ein omnipotentes Wesen noch immer wissen kann, wann jemand seinem Schicksal zustimmen wird oder wann nicht, weil auch dies nicht anders sein kann als es vorherbestimmt ist, so zeigt dieses Beispiel doch, dass die Stoiker wirklich davon ausgehen, dass zustimmen mit dem Schicksal oder nicht, auf eine bestimmte Weise vom Schicksal selbst getrennt ist. Genau in Bezug auf die Fähigkeit dem Schicksal zuzustimmen oder nicht, sprechen die Stoiker über Moral. Bevor ich die Gedanken der Stoiker über die Moral erkläre, werde ich zuerst zusammenfassen, was die Stoiker über das Fatum sagen.

1.2 *Das Fatum, Gott und die Welt*

Das Fatum wird auf eine allgemeine Stufe als die Ordnung der ganzen Welt (des Alls) verstanden. Die Sachen in der Welt folgen in logischer Weise aufeinander und der Zusammenhang zwischen allen Sachen sei unverletzlich. (55K, Gellius, Chryssip) Es sei eine Art kausales Netz. (55J, Aetius). Das Fatum sei immer für jeden individuellen Zeitpunkt der Welt wahr. Nichts, was passiert ist, hätte anders sein können, und nichts, was passieren wird, kann anders passieren als

es passieren wird. Die Ursachen dafür seien schon in der Welt anwesend. (55L2, Cicero)

Alles passiere nicht nur aufgrund voneinander, sondern alles was passiere, passiere auf die bestmögliche Weise, weil das Fatum durch Gott gesteuert wird, oder auch Gott sei. (54U1, Calcidius) Alles geschehe in Übereinstimmung mit der Welt, das heißt in Einklang mit dem Fatum oder mit der Natur, weil 'von Natur aus' und 'gemäß dem Fatum' dasselbe sei. Also sei das Fatum naturgemäß und nichts in der Welt in Bezug auf das All naturwidrig. (62I1, Alexander von Aphrodisias)

Alles was geschehe wird in einer ewigen Wiederkehr immer wieder auf dieselbe Weise geschehen. Am Ende eines Zyklus gebe es einen Weltenbrand und wird Gott wieder eins. Während des Zykluses sei Gott nämlich verteilt in allem als *pneuma* anwesend. (52C, Nemesius) Es gebe zwei Prinzipien in der Welt. Gott sei das aktive Prinzip, welches alles steuert. Das aktive Prinzip prägt, lenkt und bestimmt alles was passives Prinzip ist.³ Später werde ich in Bezug auf die Seele noch etwas mehr über *pneuma* erklären.

Die Welt sei die bestmögliche und deshalb ist jeder Zyklus genau derselbe. Also ist nicht nur alles für diesen Weltzyklus durch das Fatum bestimmt, sondern für alle unendlichen Zykli, und zwar bei allen auf dieselbe, bestmögliche Weise. Ein Zitat, welches uns zeigt, dass die Welt die bestmögliche ist, ist das folgende: "Denn es gibt außer der Welt auch nichts anders, dem nichts fehlt, das unter allen Gesichtspunkten ausgestattet ist, das in allen seinen Maßen und Teilen vollkommen und vollständig ist. (...) Nun ist nichts vollkommener als die Welt und nichts besser als die Tugend. Also ist die Tugend eine Eigentümlichkeit der Welt. (4) Die Natur des Menschen freilich ist nicht vollkommen; jedoch wird im Menschen Tugend entwickelt. Um wie viel leichter geschieht das also in der Welt! In dieser gibt es also Tugend. Folglich ist die Welt Weise und daher Gott." (54H1 und 3-4, Cicero)

Dieses Fragment zeigt nicht nur, dass die Welt perfekt ist, aber auch, dass die Welt, Natur oder das Fatum die Struktur der Moral ist. Es zeigt uns, was Tugend ist, weil die Welt, als All, tugendhaft sei. Auch das, was Laster und schlecht sei, sei in Bezug auf das All gut, weil die Welt insgesamt gut sei. (61R, Plutarch) Es kann aber nur in Bezug auf den Menschen Laster geben, wie ich später auch nochmals erläutern werde.

Die Begründung, dass die Welt perfekt sei oder, was eigentlich dasselbe ist, von einem weisen Gott geschöpft worden sei, basiert auf empirischem Grund. Die Stoiker geben vier Argumente dafür. Das Vierte sei aber das wichtigste. "Die vierte und wichtigste Ursache war das Gleichmaß der Bewegung, die Umdrehung des Himmels, die Individualität, Nützlichkeit, Schönheit und Ordnung der Sonne, des Mondes und aller Sterne. All dies nur zu sehen beweise schon hinlänglich, dass es kein Produkt des Zufalls ist. (...) [Man muß] notwendigerweise schließen. Dass es ein Geist sein muß, der so eindrucksvolle Bewegungen der Natur lenkt." (54C, Cicero, Kleantes)

Also zeigt sich, dass das Fatum das Ganze bestimmt, ebenso wie jedes Einzelne in der Welt. Was das Fatum für den einzelnen Menschen bedeutet, wird erst behandelt auf Grundlage der Fragmente über stoische Verantwortung.

1.3 Die Moral und die menschliche Seele

Das Endziel des menschlichen Leben sei glücklich zu sein, und deshalb müssen wir tugendhaft leben. Denn tugendgemäß leben bringe uns das Glück und wird deshalb um sich selbst willen erstrebt. (63A1, Stobaeus) Wie ich zeigen werde, ist dies dasselbe als naturgemäß und in Übereinstimmung mit der Vernunft zu leben.

In Bezug auf das Endziel gebe es Tugenden und Laster. Es gebe aber auch Sachen, welche indifferent sind in Bezug auf das Endziel. Von diesen Sachen werde man weder glücklich noch unglücklich (wie die Anzahl der Haare am Kopf) oder sie können sowohl zum Guten wie auch zum Schlechte verwendet werden und sind deshalb an sich nicht gut oder schlecht (wie Geld). (58A, Diogenes Laërtius/58E, Stobaeus) Die Lehre der indifferenten Sachen ist kompliziert und auch die Stoiker sind sich untereinander nicht darüber einig. Es führt aber zu weit, diese Probleme zu besprechen. Wichtig ist aber, dass auch unsere Lebensumstände indifferent sein und nach Meinung der Stoiker deshalb jeder tugendhaft und glücklich werden könne.

Die stoische Auffassung von dem, was moralisch gut oder schlecht sei, hängt mit dem Fatum zusammen. Wenn in der Analogie von dem Beispiel vom Hund und dem Wagen ein Mensch dem Schicksal zustimmt, also wie der Hund mit dem

Die Moral entspringt der Natur

Wagen mit rennt, so handelt er hierbei moralisch gut. Wenn er dagegen nicht mit seinem Schicksal zustimmt, handelt er moralisch schlecht. Ob jemand moralisch gut oder schlecht ist, sei also abhängig von seiner inneren Einstellung. (60E, Seneca) Es ist ohnehin schon festgestellt, wie das Fatum jemanden lenken wird. Was die Person davon hält, das liegt aber

in ihrer eigenen Macht. Doch kann jemand auch aufgrund seiner tatsächlichen Handlungen gestraft werden, wie ich später noch anhand von einem anderen Beispiel zeigen werde.

Die Natur ist das Beispiel dafür, was gut ist oder was schlecht ist (wir haben schon gesehen, dass das Fatum die moralische Struktur der Welt ist). (60C, Diogenes Laërtius) Die Moral entspringt der Natur. Um moralisch gut zu handeln, müssen wir sowohl der äußerlichen Natur folgen (66F, Epiktet) wie auch unserer eigenen Natur. (66E, Cicero) Der äußerlichen Natur folgen heißt, dem Fatum zu folgen und sich nicht gegen alles, was passiert, zu widersetzen. Was ist aber die *innere* Natur des Menschen, welcher er folgen soll?

Um dies zu verstehen, müssen wir etwas über *pneuma* und die menschliche Seele wissen. *Pneuma* sei der Stoff, in welcher Form Gott in der Welt, in allem anwesend ist.⁴ Nicht in allem in der Welt sei das *pneuma* jedoch auf gleiche

Weise zu finden.⁵ In dem Menschen ist *pneuma* als Vernunft zurück zu finden. Genau wie Menschen, besitzen auch Tiere einen Impuls und Antrieb, aber allein der Mensch unterscheidet sich dadurch, auch Zustimmung (*sunkatathesis*) und Vernunft (*logos*) zu haben. Der Mensch unterscheidet sich auch dadurch, dass die Vernunft die ganze Seele, also auch die ‘tierischen’ Teile, vernünftig macht, weil die Seele eine Einheit forme. (53H1, Aetius) Also macht *pneuma* den ganzen Menschen vernünftig. Bei dem Menschen formt seine Vernunft seine eigene Natur. Deshalb bedeutet für den Menschen, naturgemäß zu leben, nicht nur in Übereinstimmung mit der vernünftigen Welt, sondern auch mit seiner eigenen Vernunft zu leben. (57A, Diogenes Laërtius)

Der entscheidende Faktor für die moralische Verantwortung ist die Zustimmung. Wo Tiere direkt von ihren Trieben geleitet werden, können wir Menschen ja oder nein zu einem Antrieb sagen und so bestimmen, was wir als Folge eines Triebes machen.⁶ Eine Zustimmung kann Erkenntnis, Glauben oder eine Aktion zur Folge haben. Später wird sich zeigen, wie die Zustimmung genau funktioniert.

Für diejenigen, welche (noch) nicht moralisch gut sind, und das sind eigentlich alle Menschen, gibt es Hoffnung, weil die Tugend zu lernen sei. (61K, Diogenes Laërtius) Deshalb haben wir nicht nur moralische Verantwortung, sondern können wir auch etwas mit der Autonomie anfangen, welche daran zu Grunde liegt: moralisch gut werden. Jemand kann, obwohl er einen konsistenten Charakter hat, seine Gedanken ändern und in jedem neuen Zustand selbst wählen.

2. Lösung der Stoiker

Die Stoiker haben ein Lösung dafür, wie es möglich ist, dass einerseits alles in der Welt determiniert ist, und es andererseits gleichzeitig moralische Verantwortung gibt. Ich werde verschiedene Aspekte dieser Lösung besprechen, welche sehr eng miteinander verknüpft sind, jedoch besser einzeln besprochen werden können.

2.1 *Verschiedene Arten von Ursachen*

Der erste Aspekt von der Lösung zeigt, wie es möglich sei, dass die Zustimmung die Grundlage von Verantwortung ist. Chrysipp unterscheidet zwei verschiedene Arten von Ursachen. Die einen sind ‘vollkommen und Hauptursachen’, die anderen ‘mithelfende und Nebenursachen’. (62C5, Cicero) Chrysips Punkt ist der, dass das *Fatum* nicht die Hauptursache sei von allem, was passiert. (62C5, Cicero) Alles wird bewogen und bestimmt durch Nebenursachen. Das heißt, dass wenn diese nicht in unserer Macht stehen, das nicht als Folge hat, dass gar nichts in unserer Macht steht. (62C6, Cicero) Die Zustimmung ist die Hauptursache unseres Handelns. Die Zustimmung selbst ist frei, aber nicht auf die Weise, dass die Zustimmung anders hätte sein können: “Sie [die Stoiker] bestreiten nämlich, dass der Mensch die Freiheit habe, zwischen entgegengesetzten Handlungen zu wählen, und sagen, was in unserer Macht stehe, sei das, was sich *durch* uns ereignet.” (62G1, Alexander von Aphrodisias) Die Zustimmung ist frei in der Art,

dass sie selbst Ursache ist für das, was geschieht.

Die Zustimmung kann aber nicht aus sich selber erfolgen. Sie ist eine Folge von einer Nebenursache, von einer Vorstellung welche sich der Seele aufdrängt. (62C8, Cicero) Die Zustimmung braucht etwas, dem sie zustimmen kann, bevor einer sie für wahr halten, glauben oder Aktion zur Folge haben kann. Was aber genau in Bezug auf die Vorstellung entschieden wird, das wird durch die Zustimmung bewirkt. Deshalb wird das, was danach passiert, durch die Zustimmung verursacht. Die Zustimmung ist die Hauptursache. Also sind wir selber die Hauptursache von dem, was geschieht. Deshalb haben wir auch moralische Verantwortung.

Vom Standpunkt des Alls (des Fatums) gesehen, sind alle Ursachen miteinander verknüpft und ist alles determiniert. Ein omnipotenter Geist bestimmt nicht, wie wir handeln werden, aber er kann schon wissen, wie wir handeln werden, weil, obwohl wir selbst die Hauptursachen sind, wir nicht zufällig so handeln. Zufälligkeiten gibt es nur aus menschlicher Perspektive, weil wir unwissend sind. Wie es genau sein kann, dass wir auf eine bestimmte, festgestellte Weise handeln, das zeigt der folgende Aspekt der Lösung.

2.2. Der Geist hat einen eigenen Grad/Natur

Die Seele heißt verantwortlich zu sein, weil sie eine eigene Natur hat: “Obgleich es in der Tat so ist (...), dass aufgrund des Fatums alles durch eine unausweichliche und fundamentale Gesetzmäßigkeit erzwungen und verknüpft ist, hat unser Geist trotzdem einen eigenen Grad, in welchem er der Regulierung des Fatums unterworfen ist, und dieser Grad hängt von der ihm eigentümlichen Beschaffenheit ab.” (62D1, Gellius wiederholt Chryssip) Jeder Mensch reagiert aufgrund seiner eigenen Natur oder Seele/Charakter anders auf die äußerlichen Umstände, das heißt auf das Fatum. (62D2, Gellius)

Die Zustimmung liegt in unserer Macht, weil dies unserer eigenen Natur entspricht. Was wir machen, das sind *unsere* Handlungen, welchen wir zustimmen, sie auszuführen, aufgrund unserer eigenen inneren Natur.

Wie wir reagieren ist notwendig, aber nicht auf ein zwingende Art und Weise: “Mit ‘Notwendigkeit’ meinen sie [die Stoiker] hier nicht die Notwendigkeit aufgrund von Gewalt, sondern die Notwendigkeit, welche daraus resultiert, dass, wenn die Umstände so und so sind (Umstände, die für ein Ding zu der Zeit unmöglich nicht gegeben sein könnten), etwas von dieser Natur nicht in der Lage ist, sich irgendwie anders zu bewegen, als es sich tatsächlich bewegt.” (62G3; Alexander v. Aphr.) Ob wir zum Beispiel mit dem Schicksal zustimmen (wie wir es immer tun sollen) oder nicht, das entscheiden wir selbst. Ob wir das aber tatsächlich machen, dies entspringt notwendig aus unserer eigenen Beschaffenheit.

2.3 Ko-schicksalhaft

Der Umstand, dass das was wir machen in unserer Verantwortung liegt, heißt auch, dass die Stoiker das *argos logon* in Bezug auf Determiniertheit wiederlegen.

Argos logon ist die Behauptung, dass, wenn alles determiniert ist, es egal ist, was jemand selber macht, weil alles doch auf eine bestimmte Weise passieren wird. Es ist aber nicht so, dass alles was passieren wird, auch unabhängig davon passieren wird, was jeder macht: "Wenn das Fatum aber etwa lautet dem Laios wird der Ödipus geboren; kann man nicht sagen ob Laios nun mit einer Frau zusammen war oder nicht. Denn das Ereignis ist komplex und ko-schicksalhaft. So nämlich nennt er das, weil das Fatum sowohl zum Inhalt hat, dass Laios mit seiner Frau zusammensein wird, als auch, dass von ihr Ödipus geboren werden wird." (55S2, Cicero)

Unsere Handlungen sind Mitbestimmer des Fatums. Das Fatum bestimmt uns und die Umstände, in welche wir uns befinden, aber wir bestimmen auch das Fatum und die Umstände von anderen. Sonst würden manche Phänomene einfach nicht geschehen. (F5, Diagenianos bei Eisebius) Determiniertheit und unsere Autonomie sind nicht nur kompatibel zueinander, sie setzen sich gegenseitig voraus. Sie brauchen einander, um zu existieren

Nicht umsonst sagen die Stoiker, dass Natur und Fatum dasselbe seien. Das ist so, weil nicht nur die gesamte Natur, aber auch die einzelnen Sachen der Natur das Fatum bestimmen und andersherum. Obwohl viele Handlungen ihren Ursprung in uns haben, sind unsere Handlungen: "... nichtsdestoweniger ko-schicksalhaft mit der Regierung des Alls." (F2; Diagenianos bei Eusebius, Chryssip)

2.4. Das Beispiel des zylindrischen Steins

Um den Zusammenhang zwischen Determiniertheit einerseits und Freiheit und moralischer Verantwortung andererseits zu erklären, benutzen die Stoiker das Beispiel eines zylindrischen Steins. In diesem Beispiel kommen alle Aspekte vor die repräsentieren, wie die Stoiker moralische Verantwortung für möglich halten in ihrem deterministischen Weltbild.

Das Beispiel lautet wie folgt: Wenn jemand einen zylindrischen Stein anstößt, so fängt der Stein an zu rollen. Der Stein kann nicht aus sich selber, aber nur durch einen äußeren Impuls in Bewegung gebracht werden. Danach aber rollt er aufgrund seiner eigenen Natur. (62C8; Cicero wiederholt Chryssip) Die äußere Kraft ist der Beginn der Bewegung und ohne diese Kraft wird der Stein sich nie bewegen und nur in Ruhe verbleiben. Die Tatsache aber, dass der Stein rollen kann, also die Fähigkeit zur Drehung hat, die Art, wie der Stein rollt und nach dem Stoß noch ein Weile weiter rollt, sind Eigenschaften des Steins selbst, sind also der Natur des Steins gemäß. (62C8, Cicero/62D4, Gellius)

Dieses Beispiel muss zeigen, wie moralische Verantwortung möglich sei und Zustimmung autonom sein kann. Der Vergleich zwischen dem Beispiel und der Zustimmung ist wie folgt: "...der vorgestellte Gegenstand der Seele [wird] zwar die entsprechende Vorstellung einprägen und ihr seine Gestalt gleichsam einzeichnen; aber die Zustimmung dazu wird in unserer Macht liegen: Nachdem sie, wie das an der Walze [oder die zylindrischen Stein] erläutert worden ist, den Impuls von außen empfangen hat, wird sie sich von da an mit eigener Kraft und

aus ihrer eigenen Natur heraus bewegen.” (62C8-9, Cicero)

Gellius weist direkter auf die Analogie mit den zwei verschiedenen Ursachen hin, welche es möglich machen, dass Zustimmung autonom ist: ‘Genauso [wie mit dem Stein] setzt die Ordnung, das Gesetz und die Unausweichlichkeit des Fatus die verschiedene Arten von Ursachen und ihre Anfänge in Bewegung; aber die Durchführung unserer Entschlüsse und Gedanken und die Handlungen selbst werden von den individuellen Besonderheiten eines jeden und von den jeweiligen Eigenheiten des Geistes gesteuert.’ (62D4, Gellius wiederholt Chryssip) Das Beispiel an sich ist aber nur eine Analogie. Und bei einer Analogie gibt es immer Unterschiede zwischen den beiden Sachen welche eine Analogie formen.

Das Model des zylindrischen Steins ist sowohl für rationelle als auch nicht-rationelle Wesen gültig. Bei jedem Wesen passiert alles gemäß seiner eigenen Natur und deshalb innerhalb der Beschränkungen dieser eigenen Natur. Obwohl das Fatum alles bestimmt, ist es beschränkt durch die Regeln der Natur und die Eigenschaften von einzelnen Sachen. Das Fatum kann nicht erreichen, dass ein Stein flüssig wird oder ein Mensch fliegt.

Das Beispiel genau in der Funktion eines Beispiels (Analogie) davon, wie moralische Verantwortung bei Menschen möglich ist, ist aber nicht für alle Wesen gültig. Dies liegt daran, dass nur Menschen moralische Verantwortung haben. Ein Stein oder auch Tiere, welche dem Menschen schon ähnlicher sind, sind nicht moralisch verantwortlich. Es gibt kein Gut oder Schlecht außerhalb der Menschengattung und in Bezug auf das All als Ganzes. Seneca schreibt, warum das so ist: “Es gibt nirgends Platz für das Gute, es sei denn, es ist dort Platz für die Vernunft.” (60H Seneca) Und wie gezeigt wurde, sind nur Gott (und deshalb die Welt) und die Menschen mit Vernunft ausgestattet. Gott ist aber immer gut. In Bezug auf Gott hat es deshalb keinen Zweck über moralische Verantwortung zu sprechen, weil diese Verantwortung nur einen Nutzen hat, wenn jemand oder etwas Gutes oder etwas Schlechtes machen kann. Der Mensch unterscheidet sich von den Steinen und Tieren genau deshalb, weil er eine andere, das heißt vernünftige, Natur hat.

Der Stein wird nur durch äußere Ursachen in Bewegung gebracht, obwohl er sich seiner eigenen Natur gemäß bewegt. Der Mensch wird aber, nicht nur durch Antrieb, wie Tiere, sondern vor allem auch als Hauptursache durch seine eigene Zustimmung bewegt (62G6, Alexander von Aphrodisias), obwohl der Antrieb (Nebenursache) zuerst da sein muss, bevor es Zustimmung geben kann.

Auf einer körperlichen Stufe kann der Mensch aber auch oft nicht verursachen, was passiert. Wenn ein Mensch, wie der zylindrische Stein, gestoßen wird, so fällt oder wankt er. Bei dem Menschen ist es der Geist, von welchem aus wir naturgemäß reagieren, genau weil unser Geist unsere bestimmte Natur ist, und nicht unser Körper.

2.5 Was steht genau in unseren Macht und was nicht?

Die Freiheit des Menschen besteht nicht darin, etwas anders machen zu können

als er es macht. (62H, Alexander von Aphrodisias) Bei gleichen Umständen werde die gleichen Person immer auf dieselbe Weise reagieren. (62G3, Alexander) Doch sind Menschen selbst der Grund von dem, was sie machen, weil es Sachen gibt, welche in ihrer eigenen Macht liegen. Nach Anleitung des Besprochenen und einigen neuen Fragmenten, werde ich versuchen, so genau wie möglich zu bestimmen, was in unserer Macht steht und was nicht.

Epiktet gibt direkt Antwort auf diese Frage: "Wie es also angebracht war, legten die Götter nur das mächtigste und wichtigste von allem in unsere Macht, den richtigen Gebrauch der Vorstellungen." (62K1, Epiktet). Der richtige Gebrauch der Vorstellungen ist: "...diese Kraft des Antriebs und der Zurückweisung, des Verlangens und der Aversion" (62K3, Epiktet), das heißt: die Kraft der Zustimmung. Also liegt nur die Zustimmung in unserer Macht. Ich habe gezeigt, wie Zustimmung und deshalb Verantwortung möglich ist, aber wofür sind wir genau verantwortlich oder wofür können wir genau verantwortlich sein?

Die Moral besteht vor allem darin, die gute Intention zu haben (der Tugend nachzustreben und immer mit dem Fatum zuzustimmen). Bedeutet dies, dass wir nicht für unser Handeln die Verantwortung haben und/oder wir unsere Handlungen nicht beeinflussen können? Nein, die Stoiker meinen, dass wir doch unsere Aktionen steuern können: "...aber die Durchführung unserer Entschlüsse und Gedanken und die Handlungen selbst werden von den individuellen Besonderheiten eines jeden und von den jeweiligen Eigenheiten des Geistes gesteuert." (62D4, Gellius) und das wir für unsere Aktionen verantwortlich sind, wie Zenon uns zeigt: "Man erzählt, Zenon habe einen beim Diebstahl ertappten Sklaven mit Geiß elhieben gezüchtigt; als der dann rief: Es war mir vom Schicksal bestimmt zu stehen, konterte er: Und ausgepeitscht zu werden."⁷ (62E, Diogenes Laërtius)

*Die Moral besteht
vor allem darin,
die gute Intention
zu haben*

Wie gehen diese Gedanken damit zusammen, dass nur der richtige Gebrauch der Vorstellungen in unserer Macht liegt? Zustimmung ist das Einzige, was völlig in unserer Macht liegt. Wir können alles, was außerhalb von uns ist, nicht völlig kontrollieren, weil wir in diesem Bereich behindert werden können. Trotzdem können wir es doch beeinflussen und durch Zustimmung entscheiden, wie wir handeln werden. Wir haben auch eine bestimmte Macht über unsere Handlungen und externe Sachen, sonst würde nichts passieren von dem, was wir wollen. Die Erfahrung lehrt uns, dass wir doch etwas erreichen können, wenn wir versuchen, es zu erreichen. Wir können dabei aber behindert werden durch andere äußerliche Sachen, zum Beispiel durch andere Menschen, die auch etwas in der Welt zu Stande bringen wollen, und durch die Regeln in der äußeren Welt (zum Beispiel Schwerkraft).

Weil wir aufgrund der Zustimmung die Hauptursache unseres eigenen Handelns seien, sind wir dafür auch verantwortlich. Wir können dagegen nur teilweise und nicht völlig verantwortlich sein für alle tatsächliche Auswirkungen unseres

Handelns. Inwieweit wir aber genau für unser Handeln und dessen Folgen Verantwortung haben, wird aus den Fragmenten der Stoiker nicht klar.

2.6 Ein Problem

Auf einer allgemeinen Stufe gibt es noch einige Schwierigkeiten in Bezug auf die stoische Philosophie. Die Schwierigkeiten hängen alle damit zusammen, dass die Welt nach Meinung der Stoiker perfekt sei. So müssen wir zum Beispiel, weil die Welt perfekt ist und moralisch gut, immer mit unserem Schicksal zustimmen, also auch dann, wenn es lasterhafte Sachen betrifft. Ich werde jetzt aber nur das größte Problem für die Möglichkeit von moralischer Verantwortung, besprechen. Das ist genau dieses Problem, worauf Dorothea Frede ihre Auffassung von moralischer Verantwortung bei den Stoikern gründet. Es ist die Frage danach, wie Autonomie wirklich möglich sein kann, wenn die Welt nicht nur determiniert ist, aber auch die bestmögliche ist und deshalb alles auf das Gute hinauszielt. Wie kann es sein, dass der Mensch als autonomes Wesen selbst entscheidet, was er macht und denkt, aber zur gleichen Zeit alles, was er macht, eine bestimmte Rolle spielt in Bezug auf das All?

Weil alles Einzelne, also auch jeder einzelne Mensch, an der Perfektion der ganzen Welt beiträgt, und Gott die Ursache davon ist, dass die Welt perfekt ist, muss Gott auch die Ursache davon sein, dass alles einzelne in Bezug auf das All zum Guten beiträgt und deshalb muss er auch jedes Einzelne steuern.

Ich werde Frede's Auffassung besprechen und in der Schlussfolgerung untersuchen, ob mit all diesen Zutaten der stoischen Philosophie, moralische Verantwortung auf eine reale Weise möglich ist.

3. Die Lösung von Dorothea Frede: Perspektivität

Genau deshalb, weil die Welt eine tiefere kausale Struktur besitzt, also nicht eine Struktur, wobei einfach nichts besteht, was nicht verursacht wird, sondern dass alles, was verursacht wird, auf eine bestmögliche Weise passiert, ist es nach Meinung von Frede nicht möglich, dass wir Autonomie besitzen.⁸ Ein Teil des Alls (als *pneuma*) sei in uns und bestimmt uns, so dass wir in Bezug auf das All das Beste machen. Ihr Argument besteht aus einer Verbindung von zwei Sachen, welche für sich genommen nicht genau das Problem (eher andere Probleme) sind: Einerseits ist die Welt perfekt, oder auf jeden Fall auf eine bestimmte Zeit so perfekt wie möglich, und deshalb zielen die einzelnen Sachen, aber auch die Welt insgesamt, auf das Beste ab. Andererseits ist es auch so, dass Gott in jedem Einzelnen auf der Welt, also auch in dem Menschen, als *pneuma* anwesend ist. Deshalb konkludiert Frede, dass es nur möglich ist, dass alles auf das Beste abzielt, wodurch dass *pneuma* von innen heraus alles bestimmt.

Frede betont, dass das *pneuma*, also Gott, die Ursache von unserem Charakter sei und uns deshalb bestimmt.⁹ Auch behauptet sie, dass unser Charakter von innen heraus durch *pneuma* determiniert ist.¹⁰

Weil es also nach Meinung von Frede keine reale Autonomie bei den Stoikern geben kann und weil sie behauptet, dass es vielleicht auch wirklich so ist, wie die Stoiker selbst behaupteten¹¹, fragt Frede sich zurecht: "...what justifies the artificial causal isolation in the defence of human responsibility?"¹² Ihre Antwort hierzu ist die folgende: "The need to treat human beings as autonomous beings is due to human ignorance of the world order at large. It is precisely because we do not know what is at stake in the future that we have to do the best we can. In each case what we do may or may not be the decisive condition. Given our present state of knowledge, we have to act in the way that seems best even though we do not know for sure whether our actions will lead to the desired result."¹³ Obwohl Frede hier über Freiheit zu sprechen scheint, und aufgrund davon, dass es möglich ist, dass das, was wir machen, wichtig ist für wie alles in der Welt passiert, behauptet sie dass Freiheit nur aus menschlicher Perspektive besteht, weil der Mensch unwissend sei. Um überhaupt handeln zu können, braucht der Mensch die Idee der Autonomie, weil sie uns zwingt, zu handeln und für den Fall unseres Handelns einen Unterschied macht. Das *Fatum* basiert sich, wie gezeigt wurde und sich hier wieder zeigt, darauf, dass Menschen auch tatsächlich handeln. Die Sachen sind ko-bestimmt: manche Folgen finden nicht statt, wenn es nicht bestimmte Ursachen gibt. Somit muss der Mensch handeln. Dass der Mensch handeln wird, ist auch schon vorherbestimmt, aber es ist nicht unabhängig davon, ob er auch handeln werde: dass *argos logon* ist noch immer nicht gültig.

Also bestehen die Autonomie und die moralische Verantwortung nur aus menschlicher Perspektiv und nicht real. Gott scheint jene nach dieser Deutung nur als Muster zu benutzen, um die Menschen zum Handeln zu bringen, so dass tatsächlich in der Welt das geschieht, was geschehen soll. Frede meint nicht, dass moralische Verantwortung unwichtig sei. Sie versucht dem Konzept einen Platz zu geben und innerhalb der stoischen Philosophie zu verstehen. Ihre Schlussfolgerung ist aber die, dass Menschen die Idee haben, autonom zu sein, und dass das auch wichtig ist, weil die Idee der moralischen Verantwortung uns zum Handeln bringt, aber, dass wir auf eine reale Weise nicht autonom sind und deshalb eigentlich auch nicht für das, was wir machen, Verantwortung haben, weil Gott uns durch und durch lenkt.

Schlussfolgerung

Mit der Schlussfolgerung von Frede scheint es unmöglich zu sein, eine reale Autonomie und moralische Verantwortung zu behalten, obwohl es für die Entfaltung des *Fatums* gut ist, dass es aus menschlicher Perspektive moralische Verantwortung zu geben scheint.

Also, obwohl wir die Argumente der Stoiker untersucht haben und sie vielleicht auch plausibel finden, gibt es Probleme damit, weil die Schlussfolgerung, dass wir selber die Hauptursache von dem sind, was geschieht, in Gefahr gebracht wird durch Fredes Behauptung, dass genau diese Hauptursache, also unsere Natur oder unser Charakter, auch determiniert sei, aber von innen heraus. Ist die

Autonomie und deshalb die moralische Verantwortung innerhalb des stoischen Weltbildes zu retten oder müssen wir uns einfach fügen, dass wir nur die Idee haben, autonom und verantwortlich zu sein, obgleich wir es in Wirklichkeit nicht sind? Mit anderen Worten: kann alles, was wir bisher besprochen haben, wirklich reale moralische Verantwortung und deshalb Lob und Tadel rechtfertigen?

Der Grund der Stoiker, um ihre kompatibilistische Lösung zu besprechen und zu verteidigen, ist genau der, dass weil Feinde behaupten, dass, wenn alles determiniert ist, es kein Lob und Tadel geben soll, weil Menschen dann nicht für verantwortlich gehalten werden können. Dieser Einwand ist aber noch immer gültig, wenn wir die scheinbare Autonomie und Verantwortung von Frede annehmen. Obwohl bei ihr moralische Verantwortung notwendig in der Welt ist, als Muster Gottes, kann die Folge von ihrer Auffassung nur die sein, dass wir nicht wirklich Verantwortung haben und deshalb nicht geehrt oder gestraft werden können. Es ist nicht ehrlich, dass wir als Mensch gestraft werden für etwas, was Gott uns gelenkt hat zu tun. Sollte Gott nämlich nicht eigentlich dafür gestraft werden? Aber weil Gott perfekt ist, darfst du als Mensch, weil du von innen heraus durch ihn determiniert bist, und also auch perfekt bist, niemals bestraft werden für etwas, was du machst.

Aber wie ist der Gedanke zu verstehen, dass das Übel in der Welt in Bezug auf das All gut sein kann, wenn Gott direkt alles lenkt? Natürlich sind in einer physischen Welt Schmerz und Tod unvermeidlich, aber es ist schwieriger zu verstehen, wenn Gott alles durch und durch bestimmt, dass das Laster auch notwendig zum Guten beiträgt. Leichter zu verstehen ist es, dass das Laster zum Guten beiträgt, weil lasterhafte Menschen, die aus sich selber handeln, gestraft werden und so ein Beispiel abgeben für andere Menschen, welche dadurch lernen können, was Tugend ist, und motiviert werden, selber Strafe zu vermeiden und Tugend nachzustreben. Das würde aber heißen, dass es eine Entwicklung in der Welt geben kann und muss. Die Welt wäre aber perfekt. Vielleicht ist die Perfektion der Welt auch auf eine andere Weise zu verstehen: die Welt ist jetzt noch nicht perfekt, aber so perfekt wie es zu diesem Zeitpunkt in dem Weltzyklus möglich ist. Der Weltzyklus fängt an einem Punkt an und hört an einem anderen Punkt wieder auf. Der Punkt auf welche der Weltzyklus aufhört, ist so zu verstehen, als ob die Entwicklung der Welt wenn Gott wieder eins ist, sich vollendet hat und perfekt wird und dass deshalb während des Zykluses eine Entwicklung zu diesem Punkt stattfindet. Die Welt ist in ihrer Perfektion also nicht statisch, sondern entwickelt sich, obwohl sie immer so perfekt wie möglich ist. Das geht nicht nur mit dem stoischen Gedanken von den Weltzykli zusammen, sondern auch mit dem Gedanken, dass Tugend zu lernen ist. Strafe und Ehre in Bezug auf Laster und Tugend können deshalb als hilfreich verstanden werden, genau, weil sie dazu beitragen, die Entwicklung der gesamten Welt zum Guten möglich zu machen. Das ist aber nur so zu verstehen, wenn es eine reale menschliche Autonomie gibt, weil ansonsten Gott noch nicht perfekt ist und sich selber strafen und ehren muss, um besser zu werden. Das ist jedoch nicht seiner Natur gemäß.

Fredes Auffassung erklärt also nicht die Notwendigkeit von Lob und Tadel

aufgrund von moralischer Verantwortung, genau deshalb, weil sie meint, dass diese Verantwortung nicht real ist. Auch auf andere Punkte bezogen, kann ihre Lösung nicht alles erklären. Wie ist es nämlich möglich, dass wir nicht bemerken, von innen heraus durch Gott gelenkt zu werden? Gibt es irgendwo eine versteckte Gottheit, welche uns im Geheimen zuflüstert, wann wir zustimmen sollen und wann nicht? Das scheint nicht die Meinung der Stoiker zu sein und ist überhaupt nicht plausibel in Bezug auf die stoische Einheit der Seele. *Pneuma* ist genau das, was ein einzelner Mensch ist, und man muss nichts hinzu denken. *Pneuma* ist einfach unser Charakter.

Obwohl die Stoiker einerseits eine Philosophie haben, worin Sachen wie Gott, Weltzykli und Weltbrand inkorporiert sind, scheint mir ihre Philosophie wirklich auch auf die Erfahrung gestützt zu sein, oder auf jeden Fall mit der Erfahrung geprüft zu sein. Wie gezeigt wurde, erklären die Stoiker die Perfektion der Welt und die Existenz Gottes auf empirische Grundlage. Auch ihre Behauptung, dass die Welt determiniert ist, aber wir doch moralische Verantwortung haben, stimmt mit derjenige menschlichen Erfahrung überein, dass wir einerseits das Gefühl haben, frei zu sein, aber andererseits, wenn wir handeln in Bezug auf die Welt und auch auf andere Menschen, damit rechnen dass die Welt und die anderen Menschen konsistent sind. Und nicht nur andere Menschen sind konsistent: auch wir selber versuchen, konsistent zu sein und zu begründen, warum wir etwas machen. Auch dann, wenn wir etwas komplett anders machen als es normalerweise von uns erwartet wird, können wir dafür oft einen Grund angeben. Also ist es plausibel, dass ein omnipotenter Geist wissen könnte, wie wir handeln werden, auch wenn er diese Handlungen nicht lenkt.

Deshalb ist es aber nicht plausibel, dass die Stoiker noch etwas hinter der Seele gedacht haben oder Gott uns von innen heraus lenkt auf eine Weise welche wir nicht bemerken. Vielleicht hat Gott dir deinen Charakter gegeben und lenkt er dich dadurch, dass er dir am Anfang deines Lebens eine bestimmte Disposition gegeben hat. Vielleicht lenkt er dich auch auf die Weise, weil er omnipotent ist und deshalb dich (und andere Menschen) so gut kennt, dass er nur äußere Nebenursachen braucht, um dich so handeln zu lassen, dass du zu dem universellen Guten beiträgt. Es ist aber nicht plausibel, dass Gott die ganze Zeit deine Zustimmungen für dich macht, ohne dass du es selbst weißt.

Dann ist es auch ein plausibler Gedanke, dass, obwohl du vielleicht deinen Charakter von Gott bekommen hat, es doch wirklich dein eigener Charakter ist. Denn, wenn dein eigener Charakter nicht wirklich dein eigener ist, was sonst? Vielleicht liegt in diesem Charakter auch der Grund dafür, wie wir auf die für uns bestimmte Weise immer zum universellen Gute beitragen. Die Stoiker sagen, dass unser Ziel naturgemäß ist, sowohl in Bezug auf die äußere und innere Natur zu leben. Wenn wir das machen, so leben wir nicht naturwidrig und streben einfach

Wenn dein eigener Charakter nicht wirklich dein eigener ist, was sonst?

der Tugend nach. Diese Sachen zu machen, liegt deshalb einfach in unserer Natur, das heißt, in unserem Charakter. Weil unser eigener Charakter schon gut ist, oder auf jeden Fall versucht, das Gute zu tun, tragen wir aus uns selber immer so gut wie möglich zum Gute bei, weil wir als einzelner Mensch schon versuchen, so gut wie möglich zu leben. Wir tragen nicht zum gesamten Guten der Welt bei, aufgrund von unserer Erkenntnis über das All, denn wir sind unwissend, aber aufgrund von unserem Charakter. Denn aufgrund von unserem Charakter, haben wir den Drang, uns so gut wie möglich zu entfalten. Wenn alles Einzelne sich so gut wie möglich individuell entfaltet, wobei nur die Menschen dies aufgrund von ihrer eigenen Verantwortung machen können, kann die Welt insgesamt auch so gut wie möglich sein.

Das gelingt aber nicht immer, weil wir das Gute nicht immer gut erkennen und indifferente Sachen für gut halten. Weil wir aber diese Autonomie haben, sind wir auch verantwortlich wenn wir aus Unwissenheit lasterhaft handeln. Deshalb dürfen wir nicht nur gestraft und geehrt werden, sondern sollen wir das auch, genau deshalb, weil es uns hilft, uns besser zu entfalten und letztendlich einfach gut zu sein und die Welt wirklich perfekt zu machen, so dass der Weltbrand stattfinden kann.

Es ist schwierig nachzugehen, ob die Stoiker genau mit meinen Gedanken einverstanden sind. Obwohl ich es selber für eine plausible Deutung der stoischen Leere in Bezug auf moralische Verantwortung halte und ich diese Gedanken aufgrund von stoischen Texten entwickelt habe, möchte ich anhand der Texte der Stoiker welche ich bisher studiert habe und anhand der Tatsache, dass es nicht mehr so viele stoische Texte gibt, noch nicht so weit gehen, zu behaupten, dass es auch wirklich die Meinung der Stoiker ist. Meine Gedanken zeigen jedoch, das Fredes Auffassung nicht ganz die Probleme in Bezug auf die stoische Verantwortung löst, sondern eher andere Probleme aufbringt. Auch zeigen meine Gedanken, obwohl sie vielleicht noch problematisch sein können in eine direkte Beziehung mit den tatsächliche stoischen Texten, dass es auf jeden Fall doch die reale Möglichkeit von moralischer Verantwortung innerhalb der stoischen Philosophie gibt.

Noten

- 1 A. A. Long und D. N. Sedley, *Die hellenistische Philosophen. Texte und Kommentare.* Übersetzt von Karlheinz Hülsner, (Stuttgart 2000).
- 2 Hier steht Notwendigkeit in der Bedeutung von 'mit Gewalt'.
- 3 Frede 1998, S. 183.
- 4 A. A. Long, 'Stoic Psychology', in: u. a. Algra, K. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge 1999) S. 565.
- 5 D. Frede, 'Stoic Determinism', in: B. Inwood (Hrsg.), *The Cambridge Companion to The Stoics*, (Cambridge 2003) S. 185: 'In lifeless entities like stones or water, the divine *pneuma* constitutes their inner coherence and physical properties (*hexis*), including their changes. The *pneuma* allows plants to sustain themselves (*phusis*); it gives animals perception and mobility (*psuchê*). Human beings not only share the kind of *pneuma* that constitutes life, but are also ruled by a portion of the *pneuma* in its purest form, namely reason (*dianoia*).'
- 6 Ob dies gleichzeitig geschieht oder nicht, dies ist unklar. Auch ist unklar ob was die Stoiker 'Antrieb' nennen, vor oder nach der Zustimmung (oder zur gleichen Zeit) stattfindet. Auf jeden Fall gibt es etwas vor der Zustimmung, eine Vorstellung, welcher wir zustimmen oder nicht. Erst danach folgt die Erkenntnis, eine Meinung oder eine Aktion als Folge von der Zustimmung.
- 7 Dieses Fragment illustriert auch Ko-Schicksalhaft.
- 8 D. Frede, 'Stoic Determinism', S. 201.
- 9 D. Frede, 'Stoic Determinism', S. 193.
- 10 D. Frede, 'Stoic Determinism', S. 169. Es ist übrigens auch nicht so, dass wir Autonomie besitzen, weil unsere Zustimmung nicht das Gleiche ist als unserem Charakter. Der Stoiker meinen, wie es gezeigt wurde, dass die Seele, einschließ lich unseres Charakters und der Zustimmung, eins seien. Oder eher, dass unsere Seele unser Charakter ist und die Zustimmung gehört lediglich dazu.
- 11 Der Unterschied ist der, dass wenn Frede nur behauptet, dass nach ihrer Meinung die Stoiker keine reale Autonomie in ihrer Philosophie haben können, sie eine Kritik der Stoiker gibt. Wenn sie aber behauptet, und das scheint sie zu machen, weil sie sonst wahrscheinlich aufhören würde mit dieser Kritik und nicht noch eine weitere Frage stellen würde, dass dies auch wirklich ist, was die Stoiker selbst behaupteten, dann gibt sie eher eine Deutung der stoischen Philosophie wieder. In der letzte Fall versucht sie wirklich an die Stoiker Recht zu tun.
- 12 D. Frede, 'Stoic Determinism', S. 204.
- 13 D. Frede, 'Stoic Determinism', S. 204.



Uit hoeveel steden bestaat Berlijn?

Jonne Hoek

Het Erasmus-programma biedt veel mogelijkheden om je horizon te verbreden. Eén van de belangrijkste is de zogenaamde ‘culturele uitwisseling’ die je tijdens je verblijf in het buitenland aangaat. Ik zal in het komende stukje proberen te schetsen hoe ik mijn culturele uitwisseling tijdens mijn Erasmus-jaar in Berlijn heb ervaren.

Zijn we nu in ‘West’- of in ‘Oost’-Berlijn?

Ik woonde in de wijk Kreuzberg. Wanneer familie of vrienden me kwamen opzoeken werd me vaak gevraagd of deze wijk tot West- of Oost-Berlijn behoort. Op de kaart ligt Kreuzberg recht onder het ‘Stadsmittle’ van Berlijn. Niet West, niet Oost, maar ten zuiden van het midden dus. Maar dat wilde mijn bezoek natuurlijk niet horen. Mijn bezoek wilde weten of er in deze wijk vroeger Trabantautootjes voor de stoplichten stonden, of de burens elkaar stiekem afluisterden en hier in de supermarkten geen potten Nutella maar de beroemde Spreewaldauurken opgestapeld werden. Het antwoord op die vragen was voor mijn gasten meestal teleurstellend want Kreuzberg behoorde tot West-Berlijn. Het centrum was weliswaar DDR-gebied, maar de Berlijnse muur maakte een mooie bocht naar rechts, om Kreuzberg heen naar beneden. Kreuzberg was van Amerika.

Op mijn racefiets ben ik een jaar lang naar de Humboldt Universiteit in Stadsmittle gesprint. Berlijn is een fietsstad. Weliswaar hebben ze niet zulke mooie fietspaden als wij hier in Nederland, maar de brede trottoirs bieden genoeg ruimte voor fietser en wandelaar samen. Ikzelf gaf de voorkeur aan de autostrook. Gebogen over het stuur, zwenkend tussen Mercedes en BMW fietste ik naar het noorden over de Friedrichstrasse. Zo kwam ik iedere dag langs het beroemde Checkpoint Charlie dat nu een van de meest toeristische plekken van de stad is. Dagjestoeristen drommen hier bijeen om foto’s te maken van twee acteurs in uniform die elkaar omhelzen. De ene draagt de Sovjetvlag, de andere de Amerikaanse ‘stars en stripes’. Als inwoner van de stad ontwikkel je al snel een afkeer van het toeristisch voetjesvolk en het platte vermaak waarmee ze naar het centrum worden gelokt. Mijn fietsbel rinkelt en een groepje Japanners springt wat verdwaasd opzij terwijl ik door het Checkpoint sjees. Op het bordje langs de kant van de weg staat *You are now leaving the American sector*. Het Checkpoint Charly is een van de weinige plekken in de stad waar de voormalige scheiding van Oost en West uitdrukkelijk in het middelpunt van de belangstelling is geplaatst.

‘Aha, je woont dus in West-Berlijn’, zegt een van mijn gasten. Een lichte teleurstelling klinkt door in zijn stem. Het plaatje met de Trabant-auto’s spreekt meer tot de verbeelding. Begrijpelijk. Na de val van de muur is er veel van de DDR-cultuur verdwenen. Nostalgische Oost-Duitsers schijnen daarom in ‘Ostalgie’-clubjes samen te komen. Zittend om de koffietafel halen ze herinneringen op, zingen socialistische liedjes en zijn het er over eens dat de koffiekoekjes vroeger

veel lekkerder waren. De commercie heeft deze sentimenten op haar eigen manier overgenomen en Ost-producten een cultstatus verleend. Daar kwam ik achter toen ik in een tweedehands winkel een nietszeggende, bruine bureaulamp wilde kopen. Ik had de lamp om zijn duffe uiterlijk uitgekozen in de hoop dat ze niet zo veel geld zou kosten. De lamp bleek maar tweehonderd euro te kosten; een koopje wist de handelaar me te vertellen. Uit de 70'er jaren, écht Ost.

Ost is retro-hip en retro-hip is iets anders dan mooi. Ost-producten kan ik niet mooi noemen. Naar de maatstaven van deze tijd zijn veel van deze dingen domweg lelijk. Maar juist daarom oefenen de objecten zo'n aantrekkingskracht op mensen uit. De producten zijn van een andere tijd, onbegrijpelijk en exotisch. En daarvoor is ook mijn bezoek naar Berlijn gekomen. Ze willen iets opsnuiven van een andere tijd, van een andere wereld. Maar hiervoor hoef je niet per sé ten oosten van de voormalig Berlijnse muur te staan. Al was het maar omdat in het Westen van Berlijn alle hippe cocktailbars evengoed van een Ost-interieur zijn voorzien. De commerciële Ostalgie is op deze manier over heel Berlijn uitgesmeerd. Een vrije markt maakt geen onderscheid tussen Oost en West.

Wie denkt dat ik daadwerkelijk al die hippe cocktailbars ben afgegaan om vast te stellen dat ze hetzelfde type interieur hebben heeft het mis. Natuurlijk kun je als Erasmus-student hier gemakkelijk een jaar mee vullen (en er zijn genoeg studenten die voor dit soort onderzoek speciaal naar Berlijn toe komen), maar ik voelde me prettiger in de kleine bruine kroegjes die je op de hoek van iedere straat kunt vinden. Deze kroegjes delen, net als de hippe cocktailbars, ook allemaal eenzelfde interieurstijl met elkaar; de met hout betimmerde muren en een elektrisch dartbord kom je overal tegen. Maar in tegenstelling tot de hippe cocktailbar is het interieur van de bruine kroeg tijdloos en hebben de mensen die er komen een geschiedenis.

In mijn beleving was de scheiding tussen Oost en West uit het straatbeeld van Berlijn verdwenen. Van een Berlijnse muur is weinig meer te zien, Ostbouwflats worden weerspiegeld in grote glazen kantoorpanden, en tegenover de Berliner Dom maakt het socialistische 'Palast der Republik' plaats voor de herbouw van een reusachtig vooroorlogs slot. Wat er nog van een scheiding over is ziet enkel het geoefend oog of wordt kunstmatig geconserveerd voor de toeristen. Het lijkt daarmee alsof de gespleten persoonlijkheid van Berlijn inmiddels tot het verleden behoort.

Maar de scheiding van de stad is nog niet uit de harten van de mensen verdwenen. Aan de toeg van de bruine kroeg merk je dat de Berliners nog steeds het onderscheid tussen Oost en West aan het verwerken zijn. West-Berliners hebben me verteld dat ze een 'Ossi' van mijlver herkennen aan diens kleding die net wat grauwer is en minder goed zit. En een Ost-Berliner zei me dat hij zich ten westen van de voormalige grens minder op zijn gemak voelde aangezien de socialistische hartelijkheid van het elkaar groeten op straat hier nooit in gebruik is geraakt.

Of de mensen uit voormalig Oost-Duitsland zich daadwerkelijk anders kleden heb ik niet kunnen controleren. Duitse mode gaat me sowieso boven de pet. Een

verschil in groetgedrag is me niet opgevallen en dat komt misschien omdat ook ik in het westen ben opgegroeid. Maar aan welke kant van de stad ik ook was, in de bruine kroegen kreeg ik altijd hetzelfde warme onthaal: een halve liter bier en mooie verhalen voor één euro vijftig.

De Kiez

Aan de Mehringdam zit bij de uitgang van het metrostation Mustafa's 'Gemüse Kebap'. In zijn piepkleine standje verkoopt Mustafa ieder dag honderden broodjes döner-kebab. Ik ben een grote fan van deze broodjes en heb beloofd in Nederland reclame voor hem te maken. De döner-kebab is het meest populaire gerecht van Berlijn; iets dat moeilijk voor te stellen is wanneer je denkt aan het kleffe broodje dat in Nijmegen voornamelijk gegeten wordt door dronkemannen na het uitgaan. Maar het natte vlees uit Nijmegen heeft behalve haar naam niets gemeen met de lekkernij waar Mustafa zijn gasten op trakteert. Ik schrijf niet zo goed als dat het broodje lekker is maar gelukkig heeft Mustafa meerdere fans. Op een döner-kebab-fansite kreeg ik heimwee bij het lezen van het dit bericht:

“...Wie in Tausend-und-einer-Nacht, einfach himmlisch! Meine bevorzugte Kombination im knusprig-warmen Dönerbrot: Knoblauch- und scharfe Soße, frittiertes Gemüse mit Hähnchenfleisch, ohne den rohen Salatmix, aber mit Zwiebeln, Tomaten, Gurken, Lauch, glatter Petersilie, Schafskäse und frisch gepresster Zitrone... Ein Gedicht.”¹

Het snackpunt 'Curry 36' ligt op een steenworp afstand van Mustafa en serveert naar eigen zeggen de beste Curryworst van Berlijn. Of het nu acht uur 's ochtends is of drie uur 's nachts, altijd staan er lange rijen voor de twee kassa's. Het is dan ook een eindje fietsen naar de eerstvolgende Curryworst-stand van hetzelfde statuus in Prenzlauer Berg. Ook de tent in Prenzlauer Berg beroept zich erop de beste van Berlijn te zijn en ook hier staat altijd een rij. Maar voor een fietstocht naar Prenzlauer Berg heb ik nooit de moeite genomen. Mustafa en Curry 36 zaten namelijk bij mij om de hoek. Vanaf de voordeur was het één Gemüse Döner ver lopen naar de Mustafa; als ik terug kwam was het broodje precies op.

Je woont in een wereldstad en je komt je straat niet uit. Dit is kenmerkend voor de manier waarop veel mensen in Berlijn leven. Het leven van een Berliner speelt zich af in de directe omgeving van zijn huis: de *Kiez*. Een Berlijnse Kiez is zoiets als het Engelse *hood*. Tot mijn Kiez behoorde naast Mustafa en Curry 36 onder andere de markthal waar ik boodschappen deed, de tweedehands boekenhandel daartegenover, het zwembad een paar straten verderop en de kleine bruine kroeg op de hoek. De dame die daar achter de bar stond vertelde me dat ze al dertig jaar haar Kiez niet had verlaten. Ik kon me er iets bij voorstellen. Waar wil je heen als je niet van opera of moderne kunst houdt? Naar de Curryworst in Prenzlauer Berg?

De poging het woord 'Kiez' met de Nederlandse woorden 'buurt' of 'wijk' te vertalen mislukt. Want als ik me indenk wat ik hier in Nijmegen tot mijn buurt

reken, dan mist het datgene wat een Kiez tot Kiez maakt. Ik heb geen zwembad in de buurt, natuurlijk wel een friettent, maar dat is geen *cuisine* zoals die van Mustafa. De kroegen waar ik mijn tijd verdoe zijn over Bottendaal, Oost en het Centrum versnipperd en de dichtstbijzijnde tweedehands boekwinkel is minstens tien minuten lopen. Kortom: ik ben in Nijmegen gedwongen telkens weer mijn buurt te verlaten en dit is precies wat er in de Kiez niet gebeurt.

Als je de woordenboeken erop naslaat dan blijkt dat het woord ‘Kiez’ geen Duits maar een typisch Berlijns begrip is. Alleen in Hamburg spreekt men ook van ‘der Kiez’ maar hiermee wordt de tippelzone in het uitgaansdistrict bedoeld.² In Hamburg is er dus maar één Kiez. In Berlijn spreekt men niet over *der* maar over *mein* Kiez. Misschien beschrijft een dorp wel het beste de functie van een Berlijnse Kiez. Ook een dorp voorziet in de alledaagse behoeftes van haar bewoners wat tot gevolg heeft dat sommigen amper buiten de grenzen van hun gemeente komen. ‘Mein Kiez’ is dus zoiets als ‘ons dorp’, alleen is de Berlijnse Kiez niet omgeven door weilanden maar grenst direct aan andere Kiezen. Berlijn kun je dus zien als een grote hoop aan elkaar geplakte dorpjes.

Het dorpachtige karakter van Berlijn maakt de stad veelzijdig en ontspannen tegelijkertijd. Dit betuigt ook Vladimir Kaminer, een Russisch-Joodse immi-

*In Berlijn
spreekt men niet
over der maar
over mein Kiez*

grantschrijver en cultvoorman in de scène tijdens een rondleiding door zijn Kiez. Kaminer komt met zijn rondleiding niet verder dan het einde van de straat, vijfhonderd meter verderop. Tjah, legt hij uit, omdat iedereen een leefgebied heeft van vijfhonderd meter rondom zijn voordeur, kun je in Berlijn vier Oktoberfesten, tien Carnavals en daarbovenop vijf Loveparades organiseren zonder dat de rest van de stad hier last van heeft. En precies dit maakt Berlijn tot een metropool, want: “In eine richtige Grosstadt gibt es alles für alle, aber nicht jeder muss bei jedem Scheiß mitmachen.”³

Je hoeft je straat niet uit, behalve wanneer je naar de opera of het museum wilt gaan natuurlijk. Berliners zie je daarom wel buiten hun Kiez, maar dan zijn ze vaak een soort van toerist in hun eigen stad. Dit merkte ik ook aan de universiteiten waar beduidend minder contact tussen de studenten filosofie was dan in Nijmegen. Napraten over de collegestof gebeurde amper; bijna iedereen verliet na een collegedag de universiteit om terug te keren naar zijn of haar Kiez. Het ontbreken van filosofie buiten de colleges om viel me zwaar, aangezien ik leef voor de borrelnootjesfilosofie. Dit is een keerzijde van de Kiez-structuur; omdat iedereen steeds naar zijn eigen dorp terugkeert is het moeilijk om van een plek als de universiteit meer te maken dan een plaats waar mensen enkel bijeenkomen om colleges te volgen.

Een ander gevolg van de Kiez-structuur die Berlijn zo levendig en veelzijdig maakt is de gezonde rivaliteit die er tussen de dorpjes is ontstaan. Het grote rotte-fruit-en-eieren-gooi-gevecht dat jaarlijks in de hoogzomer op de Oberbaumbrücke tussen Kreuzberg en Prenzlauerberg plaatsvindt is hier een voorbeeld van.

Een ander gevolg van de Kiez-structuur die Berlijn zo levendig en veelzijdig maakt is de gezonde rivaliteit die er tussen de dorpjes is ontstaan. Het grote rotte-fruit-en-eieren-gooi-gevecht dat jaarlijks in de hoogzomer op de Oberbaumbrücke tussen Kreuzberg en Prenzlauerberg plaatsvindt is hier een voorbeeld van.

Dit wordt vaak beschreven als een ludieke herbeleving van de *Wiedervereinigung* maar is in feite de strijd om culturele dominantie tussen twee hippe Kiezen aan de grens van de wijken. Maar de belangrijkste vorm van Kiez-concurrentie is hierboven al aan bod geweest: iedereen gaat er natuurlijk prat op dat de beste Curryworst bij hem op de hoek wordt verkocht. Ik wil hier met enige trots aan toevoegen dat mijn Mustafa met ruime voorsprong op de eerste plaats prijkt in de Döner-topveertig van Berlijn.

Een Duitse ervaring?

Ik heb hierboven niets gezegd over biertuinen, zwijnen aan het spit of Lederhosen. Zelfs de nobele Currywurst wordt in mijn verhaal overschaduwd door het gedweep met de broodjes van Mustafa. Je kunt je daarom afvragen of mijn culturele uitwisseling in Berlijn wel écht Duits te noemen is. Even voor de duidelijkheid: Berlijn is niet on-Duits. Natuurlijk staan grote namen als Goethe, Hesse en Mann niet alleen in bibliotheken maar op de meeste studentenkamers, natuurlijk worden Bach, Beethoven en Brahms hier wekelijks op tal van plekken uitgevoerd, natuurlijk worden ook in Berlijn literpullen bier gedronken en ja: currywursten zijn lekker. Maar toch denk ik dat wanneer je in Duitse folklore ondergedompeld wilt worden je in Berlijn op de verkeerde plek bent. De stad is eenvoudigweg te veelzijdig om een stereotiep Duitse ervaring teweeg te brengen.

Toch is er is één zaak die Berlijn door al zijn veelzijdigheid heen tekent. Ik heb dit onderwerp in het voorgaande opzettelijk niet behandeld juist omdat het vaak als ‘typisch Duits’ wordt gezien. Het onderwerp is echter te belangrijk, ook voor mijn culturele uitwisseling, om het hier onbesproken te laten.

Wanneer je op een zondagmorgen door de wijk Prenzlauer Berg loopt, grote mensen met een Latte Macchiato op het terras de krant lezen en kinderen lachend over de stoep stappen dan lijkt het alsof je op een van de meest vreedzame plekken van de wereld bent beland. Maar als je beter kijkt dan zie je dat de bloemetjes op de muur verderop de beschilderde kogelgaten van een mitrailleurspoor zijn.

In zijn boek *Boze geesten van Berlijn* beschrijft Philippe Remarque zijn ervaringen in Berlijn als correspondent voor de Volkskrant.⁴ Onvermoeibaar verhaalt Remarque hoe met het betreden van *ieder* pand, het opentrekken van *ieder* gordijn, het omdraaien van *iedere* steen in Berlijn de boze geesten van het verleden opdoemen. De centrale gedachte: Berlijn heeft meer geschiedenis dan goed is voor een stad.

Graag spreek ik hier mijn bewondering uit over de manier waarop Berlijn met haar overschot aan geschiedenis omgaat. *Want als er iets niet gebeurt in Berlijn dan is het wel het verloochenen van haar verleden.* Het tot geschiedenis maken van verleden wordt in Berlijn zelfs dermate ijverig bedreven dat het voor de leek soms wat overdreven lijkt. De herdenkingsdrang is echter geen symptoom van Duitse *Gründlichkeit* maar de oprechte consequentie van het historisch bewust-

zijn dat de stad is gaan symboliseren. Berlijn kan haar boze geesten niet naar het verleden verbannen maar moet deze telkens weer opnieuw oproepen.

Naast bewondering heb ik ook twijfel ondervonden, vooral wanneer ik sprak met mijn Duitse leeftijdsgenoten. Twijfel allereerst over de zinvolheid van een schuldgevoel dat voortleeft in mensen die niets van doen hebben gehad met de verschrikkingen van de Holocaust of het Stasi-regime. Twijfel daarnaast aan het nationale karakter dat het schuldgevoel kleurde van de mensen die ik sprak. Deze twijfel richtte zich ook tot mijzelf; misschien had ook ik het overdenken van de boze geesten uit Berlijn tot dusver voornamelijk als een typisch Duitse aangelegenheid beschouwd.

Een verdere twijfel die ik heb ervaren betreft de filosofie. Deze twijfel laat zich het best illustreren aan de hand van een college dat ik in Berlijn heb gevolgd. Colleges volgen in Berlijn verschilt op een paar punten met de colleges in Nijmegen: er is een striktere scheiding tussen hoor- en werk-college, de groepen zijn wat groter en – wat niet onbelangrijk is – het is in het Duits. Een ander belangrijk verschil maakt Carl Schmitt. In een cursus over het begrip ‘Öffentlichkeit’ in de politiek had ik de twijfelachtige eer deze denker met een referaat in te leiden. Natuurlijk was ik op mijn hoede; ik wist dat ik met explosief materiaal was opgescheept en had me daarom goed voorbereid.

In zijn tekst *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* zet Schmitt uiteen dat de ‘Öffentlichkeit’ als plek waar de kracht van het argument geldt, politiek gezien achterhaald is. Daartegenover stelt Schmitt de mythe van het nationale fascisme; een duidelijk alternatief voor al dat geleuter in het parlement. Van een dergelijk alternatief gaan je nekharen overeind staan en dat niet alleen vanuit onze kijk op de geschiedenis vandaag de dag; meteen na de eerste druk (1923) waren bijna alle recensenten het er over eens dat de ideeën van Schmitt populistisch en gevaarlijk waren. In de eerste tien regels van het voorwoord dat Schmitt aan de tweede druk (1925) heeft toegevoegd stuitte ik op het volgende staaltje van Schmittiaanse ironie:

“Eine unbeirrt wissenschaftliche Erörterung, die sich jeder parteipolitischen Ausnutzung entzieht und niemandem Propagandadienste tut, dürfte heute den meisten unpraktisch, weltfremd und anachronistisch vorkommen.”⁵

De retorisch begaafde Schmitt zet hier een gemene val uit voor zijn lezers. Die ‘unbeirrt wissenschaftliche Erörterung’ verwijst naar zijn eigen boek en vreemd genoeg toont hij er alle begrip voor wanneer de lezer zijn boek afdoet als propagandistische grootspraak. Schmitt lijkt hiermee het volgende te willen zeggen: Wie mijn ideeën afdoet als onwetenschappelijk populisme, laat het na de ideeën op een wetenschappelijke manier te bediscussiëren, en geeft daarmee zelf blijk van een wankelend geloof in een plek waar de kracht van het argument geldt. In hun poging hem te diskwalificeren onderschrijven de criticasters van Schmitt zijn analyse.

Nog duizelend van dit inzicht ging ik voor het bord staan en hield een vlam-mend betoog: We mogen geen luie criticaster zijn! We moeten Schmitt vooral-

eerst als wetenschapper benaderen, de kracht van zijn argumenten wegen en niet in zijn val trappen. Dan pas, wanneer we zijn analyse hebben ontkracht, kan er gekeken worden in hoeverre Schmitt hier geen wetenschapper maar een demagoog is, en in die rol vanuit een moreel standpunt laakbaar is. De docent keek me toen al meewarig aan, ik had de hete kolen voor hem uit het vuur gehaald. De discussie die erop volgde was belabberd. Sommige hadden de eerste tien regels van tekst niet eens gelezen en kwamen hier zonder blikken of blozen voor uit. Want Schmitt was een nazi, en nazi's die lees je niet.

De eerste weken na het college was ik teleurgesteld. De afwijzing van mijn studiegenoten had iets krampachtigs dat ik niet kon plaatsen. Het was goed geweest wanneer we de argumenten van Schmitt hadden gewogen en erachter waren gekomen dat hij nogal een vreemde Rousseau-interpretatie gebruikt, dat hij de begrippen 'democratie' en 'liberalisme' met een schijnbaar arbitraire methode tot hun veronderstelde wezensinhoud reduceert (iets dat wonderwel uitpakt wanneer hij de twee begrippen uiteindelijk tegen elkaar uitspeelt) en verder met een tamelijk magere motivatie het fascisme uit de hoed tovert als het grote antwoord op alles.⁶ Maar bovenal waren we erachter gekomen dat de belangrijkste reden die Schmitt uiteindelijk heeft om aan de waarde van argumenten in de politiek te twijfelen, de twijfel van zijn lezers, onze eigen twijfel is. Door met hem in discussie te treden zouden we hebben laten zien dat wij niet twijfelen aan de kracht van argumenten; door met hem in discussie te treden zouden we zijn conclusie bij voorbaat hebben ontkracht.

Maar zou dit alles wel genoeg zijn geweest voor mijn klasgenoten? Aanvankelijk dacht ik dat het serieus nemen van Schmitt als wetenschapper een voorwaarde was voor de morele banvloek die mijn klasgenoten over hem uit wilde spreken. Als een scheidsrechter hield ik ze voor: pas wanneer je iemand serieus hebt genomen sta je in je recht wanneer je deze persoon vervolgens het debat weigert. Maar toen ik Schmitt als wetenschapper serieus had genomen volgde de morele afwijzing niet zo gemakkelijk. Ik kon tal van plekken aanwijzen waar Schmitt onwetenschappelijk was geweest, maar 'onwetenschappelijk' en 'immooreel' is niet hetzelfde. Wanneer iemand een fout maakt betekent dat nog niet dat deze fout hem te verwijten valt.

In de wetenschap worden fouten gemaakt en dat is maar goed ook. Het analyseren en overdenken van fouten is een belangrijke manier om vooruit te komen in de wetenschap: van fouten kun je leren. Als een geïdealiseerde wetenschapper is Carl Schmitt daarom blij met de weerlegging van zijn theorieën, als wetenschapper deelt hij in de erkenning van inzichten die dankzij zijn fouten worden bereikt, en ook wij zouden als wetenschapper blij moeten zijn met de fouten die hij maakt. Door de standpunten van Schmitt als poging tot wetenschap te accepteren zijn de stellingen als zodanig niet meer laakbaar. Zo beschouwd is het serieus nemen van Schmitt als denker geen voorwaarde, maar het onmogelijk maken van de banvloek die mijn klasgenoten over Schmitt uit wilden spreken. Achteraf vermoed ik dat sommige van mijn klasgenoten daarom met voorbedachte rade niet met Schmitt in discussie zijn gegaan.

Hoewel ik het nog steeds niet eens ben met de opstelling van mijn klasgenoten toentertijd, ben ik deze wel beter gaan begrijpen. Met één vraag ben ik blijven zitten. Hoe past de filosofie in dit vraagstuk, aangenomen dat ‘filosofie’ niet per se hetzelfde hoeft te betekenen als ‘wetenschap’; kan de filosofie een denker als ‘problematisch’ of ‘fout’ bestempelen, of kan ze net als de wetenschap enkel de fouten vinden en de problemen overdenken?

Besluit

Uit hoeveel steden bestaat Berlijn? Als één geheel staat Berlijn symbool voor het herdenken van gebeurtenissen die te belangrijk zijn om ze naar het verleden te verbannen. Berlijn is daarom ook geen twee steden meer; de scheiding van de muur is uit het straatbeeld verdwenen. Iets herdenken gebeurt namelijk niet door het verleden in stand te houden maar door er afstand van te nemen waardoor de ruimte ontstaat het verleden op een zinvolle wijze te overdenken. Berlijn herdenkt veel, maar de stad leeft niet in het verleden. Het leven van Berlijn speelt zich af in de Kiezen die als kleine dorpjes de veelzijdigheid van de stad uitmaken. Dit dorpse karakter maakt Berlijn een van de levendigste en meest ontspannen steden die ik ken, ondanks al haar boze geesten.

Noten

- 1 <http://www.qype.com/place/89356-Mustafas-Gemuese-Kebab-Berlin>
- 2 In een gewoon Duits handwoordenboek zul je het woord *Kiez* niet aantreffen. Meer uitgebreide naslagwerken zoals het grote Duden, of Grimm woordenboek nemen het woord wel op. Deze woordenboeken geven verschillende etymologische verklaringen maar typeren de hier ter discussie staande betekenis van het woord desondanks als ‘vreemd Oost-Duits woord’ of ‘Brandenburgs’. Het meer recente gebruik van het woord is in kaart gebracht op de site van de universiteit Leipzig. Hier is de tweedeling tussen de Berlijns en de Hamburgse soort van Kiez duidelijk te zien.
Duden, *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, p.2108, Mannheim 2005.
Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Das Deutsches Wörterbuch*, Band 11 p. 700, Leipzig 1971
<http://wortschatz.uni-leipzig.de/>
- 3 <http://www.watchberlin.de/watchberlin/#watchberlin-content-1262-2-V>
- 4 Philippe Remarque, *Boze geesten van Berlijn*, Mets & van Schilt, Amsterdam 2005
- 5 C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, p. 5, Berlin 1923
- 6 Het is hier niet de plek om mijn verwijten van onwetenschappelijkheid hard te maken. Het feit dat ik hier zo luchtig overheen stap geeft de lezer misschien een verkeerd beeld van de hier besproken tekst, daarom wil ik graag het volgende kwijt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* is naast (of misschien wel juist door) al haar wetenschappelijke tekortkomingen filosofisch bijzonder uitdagend en relevant. De reden dat Schmitt gelezen wordt ligt niet in het controversiële karakter van zijn standpunten maar in de kwaliteit van zijn werk.



Wanneer is verzoening onmogelijk?

Jorrit Kiel

Conflict en onenigheid tieren welig in onze samenleving. Partijen staan tegenover elkaar in conflicten over cultuur, ideologie, grondstoffen of het recht de kinderen op te voeden. Zeker wanneer we kijken naar slepende conflicten, zoals in het Midden-Oosten, lijkt een overeenstemming ver weg. Naast het alledaagse leven en de sociaal-politieke sfeer zijn tegenstellingen tevens fundamenteel in ons denken en in sommige gevallen lijkt de poging tot verzoening van bepaalde concepten haast onbegonnen werk. Het lijkt tijd voor verzoening. Vooruitgrijpend op het thema van de maand van de filosofie van 2009 willen we in deze rubriek het thema ‘verzoening’ ter discussie stellen.

*Ook binnen de filosofie zijn de conflicterende begrippen en theorieën niet van de lucht, maar er zijn evenzovele verzoeningsdenkers die proberen te bemiddelen en verenigen. Maar is dit altijd mogelijk? Is er verzoening mogelijk in het conflict tussen wetenschap en religie, tussen passies en de rede, tussen Plato en Aristoteles, tussen de analytische en de continentale traditie of zelfs tussen de mens en het goddelijke? En **wanneer is verzoening onmogelijk?***

Gerrit Steunebrink gaf gehoor aan deze vraag met het volgende stuk.

Verzoening

Gerrit Steunebrink

Wegens tijdgebrek was het de intentie hier een kort stukje over verzoening te schrijven, maar dit is toch uit de hand gelopen. Dit thema vind ik, hoe ouder ik word, steeds interessanter, maar je zou het begrip ‘verzoening’ eerst eens goed moeten plaatsen. Je kunt het heel algemeen gebruiken, zoals dat in de traditie van het Duits idealisme tot en met zijn uitlopers in het neomarxisme van een Theodor W. Adorno gebeurde. Dan moet er verzoend worden, niet alleen tussen de ene mens en de andere, maar ook tussen individu en maatschappij, mens en natuur, geest en stof, het begrip en de zintuiglijkheid, het geheel en de delen enzovoort, enzovoort. Deze opvatting van verzoening getuigt van de wil het fundamentele dualisme van de Verlichting, de leer van de twee substanties, te overwinnen. De term verzoening heeft daarbij ook een religieuze ondertoon. De leer van de verzoening tussen mens en God in het (lutheraanse) christendom speelt daarbij een duidelijke rol. Je vindt ook nog bij Gadamer dat verzoening het religieuze thema bij uitstek is. Adorno laat de religieuze dimensie onderduiken in een atheïstisch-utopische duiding, zonder die religieuze dimensie expliciet te bevestigen, maar ook zonder ze te ontkennen. Bij hem duidt verzoening op het tot stand komen van de nieuwe ware maatschappij waarin inderdaad de mens met alle andere mensen en de natuur verzoend is, zodat de mens leeft in een heel nieuwe omgeving: de utopie van een nieuwe hemel en de nieuwe aarde.

Het begrip verzoening wordt daarvoor te veel opgerekt en te direct religieus,

ook in zijn atheïstisch-utopische gestalte. Ik zou het begrip verzoening allereerst weer tot de menselijke werkelijkheid willen terug brengen. Daarom vind ik het niet juist om het begrip verzoening, in voorbeelden van de redactie, op tegenstrijdige theorieën toe te passen. In de wetenschap spreek je over verzoening, bijvoorbeeld verzoening van tegengestelde opvattingen, slechts in afgeleide zin.

Kijken we naar de menselijke werkelijkheid, dan valt op dat verzoening niet zozeer met het overwinnen van tegenstellingen te doen heeft, als wel met herstel van wat er, voorafgaand aan tegenstellingen, ooit was. Verzoening duidt op herstel van een eenheid voorafgaand aan tegenstellingen. Ze wil iets helen, een feitelijke splitsing tussen mensen ongedaan maken of de dreiging ervan keren. Ze wil dat omdat die splitsing als verkeerd ervaren worden. Daarmee is, wat mij betreft, ook gezegd dat verzoening niet plaats hoort te vinden bij alle tegenstellingen die er tussen mensen mogelijk zijn. Ze hoort te gebeuren bij verkeerde tegenstellingen, tegenstellingen die voortkomen uit het gegeven dat een oorspronkelijke 'heelheid' tussen mensen geschonden wordt. Dan wordt duidelijk dat verzoening met herstelarbeid te doen heeft, met herstel van het goede dat er is tussen mensen en dat ten onrechte geschonden is. Verzoening heeft dan duidelijke relaties met de schuldvraag. Daarmee zou dus ook gezegd zijn, dat verzoening iets wegwerkt dat er niet had moeten zijn, de 'onterechte' tegenstelling. En daarin ligt misschien opgesloten dat alle tegenstelling en alle strijd tussen mensen er niet had moeten zijn. Ik waag me hier op glad ijs. Ik denk niet dat dat mogelijk is en menigeen heeft de ervaring dat dankzij een conflict en zijn verzoening pas goed de dieptedimensie van die oorspronkelijke eenheid duidelijk is geworden, zodat een relatie juist door het conflict en de verzoening verdiept en gegroeid is. Alleen het conflict doet de relatie niet groeien, maar wel de verzoening, ook of juist, wie weet, in een relatie waarin onrecht gebeurd is. Maar dan hoort bij verzoening wezenlijk vergeving. Een dergelijke verzoening draagt dus ook bij aan een verdiept zelfinzicht.

Een eerste afgeleide zin van verzoening zou dan kunnen zijn 'verzoening met jezelf'. In feite betekent dat 'acceptatie van je eindigheid' een noodzakelijke voorwaarde is om ook de eindigheid van de ander te accepteren en deze niet te belasten met onmogelijke verwachtingen. Waar het Duits idealisme, Hegel met name, op doelt met het begrip 'verzoening' is precies acceptatie van de eindigheid. Wat Adorno er mee doet in zijn utopie is precies het omgekeerde. Zijn zoeken naar de nieuwe verhouding van mens tot mens en de mens tot de natuur, is in feite de ontkenning van de bestaande eindige mens. Maar ook in de verzoening met de eindigheid, de wezenlijke zelfacceptatie, blijft de interpersonale dimensie aanwezig, want het is de vraag of een zelfacceptatie mogelijk is zonder je tegelijkertijd geaccepteerd te weten. Zelfacceptatie als verzoening met jezelf duidt ook op een herstel van iets dat aan de tegenstelling, aan het 'tegenvallen' van jezelf voorafgaat.

Vervolgens kun je hier vanuit als een volgende van de interpersoonlijke dimensie afgeleide zin de religieuze dimensie naar voren halen, niet om de boel af te ronden en de vragen op te lossen, maar om er nog een paar vragen bij te halen. Misschien vooronderstelt acceptatie van jezelf in wezen een je geaccepteerd weten, niet alleen door de ander die ook maar eindig is en niet alle bevestiging van

de hele wereld kan leveren, maar ook door een oneindige persoon. Stel even dat God bestaat, dan zou hij dus als de oneindig personale pool van mijn zelfacceptatie geduid kunnen worden, dat wil zeggen als die realiteit waardoor je je altijd al geaccepteerd weet. Gewoon Plato's, maar nu in de interpersoonlijke sfeer. In de grot van Plato wordt de idee van het goede gezien als het licht dat én de bron is van de zichtbaarheid, d.i. de kenbaarheid van de dingen, én het kunnen zien, het kunnen kennen van de kenner. Je kunt dan verder gaan, naar Aristoteles, Augustinus, Thomas van Aquino, zelfs nog Kant, en ook Hegel, en zeggen dat alle dingen hun kenbaarheid danken aan hun gekend zijn door het Goede, gedacht als absolute zelfkennis en daarin kennis van al het andere, en dat ook de kenner zijn kenkracht daaraan ontleent. Uiteindelijk ontdekt de kenner dat hij, in alle kennis die hij zoekt van de dingen, van de ander en van zichzelf, altijd al gekend is. Op de interpersoonlijke relatie toegepast zou dit kunnen betekenen dat de verhouding van verzoening met de ander en met mezelf, van acceptatie van de ander en van mezelf, gebaseerd is op een absoluut altijd al geaccepteerd zijn. Misschien moet dit gedacht worden vanuit de eindigheid van de menselijke interpersoonlijke relatie. Van de andere mens, die ook maar eindig is, hier alles verwachten is zoals een dichter eens schreef "het ene gat met het andere vullen, een malversatie die nog wordt bewezen".

Laten we de grenzen van de interpersoonlijke verzoening eens tentatief verkennen en kijken hoe je, vanuit het extreme, de religieuze dimensie tegenkomt. Het belang van die interpersoonlijke dimensie werd me eens heel duidelijk uit het verhaal van een oude dame die ik ontmoette op een muziekfestival. Vroeger was ze met haar man, Piet, overal naar toegegaan, naar de Mondriaantentoonstelling, naar Beethoven onder Claudio Abbado, naar Mozarts don Giovanni en daar hadden ze samen zo van genoten. Nu was haar man overleden, en ze ging nog steeds naar alle tentoonstellingen en concerten, maar het was toch anders dan vroeger. Ze ontdekte een stille verschuiving in wat ze altijd in die gemeenschappelijke activiteiten zo gewaardeerd had. Ze ging er vanuit dat ze samen altijd van Mondriaan, Beethoven, Abbado en Mozart genoten hadden, maar na de dood van haar man kwam ze erachter dat ze daarin eigenlijk altijd van elkaar genoten hadden. "Niks Mondriaan, Beethoven, Abbado en Mozart, maar Piet!" In al zijn alledaagsheid was Piet onalledaags wezenlijker. Die instelling vind je ook bij mensen op een sterfbed. Zij zijn bezig met wat ze met die en die persoon samen gehad hebben en dat ze daarin op elkaar aangewezen waren en iets aan elkaar gehad hebben. Daarom zijn ze blij mensen nog eens terug te zien met wie ze het goed gehad hebben en daarom verlangen ze zo naar verzoening met mensen met wie het mis gegaan is. Acceptatie en bevestiging, verzoening, maken de acceptatie van de dood mogelijk. Maar wat als dat uitblijft? Wanneer een verzoening niet lukt, wat dan met mijn zelfacceptatie? Ik kan gegijzeld worden door andermans weigering zich te verzoenen met mij. Je ziet dat soms bij oorlogsslachtoffers. Die zijn zo gebonden aan hun eigen leed, waarvan ze zich nooit hebben kunnen bevrijden, dat het een onderdeel van hun persoon geworden is, zodat ze vrijlating van genoeg gestrafte, zelfs berouwvolle oorlogsmisdadigers op hun alleroudste dag nooit kunnen accepteren. Alle overwinning van het oorlogsleed moet wachten totdat de laatste slachtoffers overleden zijn, want anders wordt hun nog steeds onrecht en

dus nieuw leed aangedaan. Ik beschuldig Adorno hier een beetje van. Blijven we daardoor met een patstelling zitten, waardoor uiteindelijk niemand met zichzelf verzoend is? Misschien kan de berouwvolle dader zich met God verzoend weten, geloven dat het hem vergeven is en zo zichzelf geaccepteerd weten. Waarom zou de Godsídee hier bijgehaald moeten worden? Is het voor de dader niet voldoende dat hij voor zichzelf, zijn geweten, weet dat hij berouw heeft en zijn best gedaan heeft de slachtoffers, voor zover ze er nog zijn, om vergeving gevraagd heeft en zijn schuld uitgeboet heeft? Maar juist bij verantwoording voor het geweten en bij berouwvolle gevoelens valt op hoezeer dat geweten als een ‘persoonlijke’ instantie tegenover je wordt opgevat. Tegenover wie spreek je je uit, wanneer je je tegenover je geweten uitspreekt? Je spreekt je er tegenover uit. Het is geen ding, het is minstens een ‘denkbeeldig’ persoonlijk forum. Vervolgens blijkt de Godsídee hier geen oplossing voor het probleem van de verzoening en de vergeving van de oorlogsmisdadiger, maar wel een aanzet tot nieuwe probleemstellingen. Het is in de joodse en christelijke theologie een hele vraag of God een mens, een dader, iets kan vergeven wat zijn slachtoffer hem niet kan vergeven. Wanneer dat niet kan, zou de patstelling, de gijzeling, absoluut zijn. Of is die patstelling nog ‘los’ te krijgen en ligt daarin een deel van de zin van denken over God en een leven na de dood? Ook daarover spreekt Adorno wel eens! Of maken we ons deze zinnigheid graag wijs? “Laat zitten!”, zo kun je zeggen, maar heeft die uitspraak niet altijd als ondertoon “Dat komt wel goed!”? Heeft, onuitgesproken, verzoening zo toch niet het laatste woord?

Ik ben onderhand blij dat ik geen tijd meer heb om dit allemaal uit te zoeken, want het wordt me veel te (inter)persoonlijk. De onalledaagse dimensie van gewone menselijke gevoelens als schuld en verzoening overvalt me en ik ga opgelucht met filosofisch alledaagse thema’s als hermeneutiek, waar een gewoon mens niets van snapt, op lezingtoernee in Turkije.

Future philosophy

The future is now: nu we ons enigszins de 21ste eeuw ingewerkt hebben en de milleniumbug een nauwelijks memorabele verkoudheid uit het verleden lijkt. Gewoon weer een punt in de geschiedenis. De toekomst zoals die gedurende de vorige eeuw geschetst is, blijft vooralsnog uit: geen vliegende auto’s of grootschalige, utopische maatschappelijke wendingen.

Is de geschiedenis bij Hegel dan echt tot zijn einde gekomen? Zijn de enige veranderingen die we nog mogen verwachten slechts uitdiepingen van wat we al weten? Of staan we, met alle technologische ontwikkelingen die plaatsvinden, op de rand van een nieuw tijdperk? Staan we bijvoorbeeld op het punt posthumanistisch te worden? Of zal de samenleving er aan onderdoor gaan door brandstoftekorten en ecologische rampspoed?

*Filosofen staan met beide benen op de grond, maar anderzijds is filosofie voornamelijk reflectie, i.e. in retrospect. Kan de filosofie ook iets zeggen over wat er voor ons in het verschiet ligt? Mede naar aanleiding van het thema van de komende Philosophers’ Rally, is de vraag voor de volgende vragenrubriek als volgt: **wat kan filosofie over de toekomst zeggen?***

R(ei/ij)zend Respect?

Eloy Weterings

Er zijn nogal wat dingen in de wereld waar ik me aan stoer, bijvoorbeeld treinen die te laat rijden, mensen die in die treinen hard gaan zitten bellen en de platte domheid die vaak uit die gesprekken naar voren komt. Waarom moet heel de treincoupé van Nijmegen tot Amsterdam aanhoren wat Peter bij Sarah heeft gedaan en hoe het kunstbeen van tante Bep daar een einde aan maakte? Ook reclames, trage internetverbindingen en de politiek doen geregeld de aderen op mijn slapen zwellen. Als ik zelf geen mens was geweest, was ik allang misantroop geworden.

Waar ik me de laatste tijd helemaal aan stoer zijn de omgangsvormen in dit land, of beter, het gebrek daar aan. Wanneer ik bijvoorbeeld een winkel binnenloop word ik eerst genegeerd terwijl ik bij mijn bittere innerlijke tweestrijd of ik ovenwanten van italiaans-ciabatta-schapenwol of van russisch-oeral-varkensbont moet kopen best wel wat professioneel advies kan gebruiken. Wanneer ik vervolgens mijn keuze ga afrekenen word ik met 'je' aangesproken! Ik, dé columnist van Splitsstof! Alsof dat puisterige kind achter de kassa me al jaren vriendschappelijk kent terwijl ze een seconde geleden deed alsof ik nog niet bestond. Nee, mensen kennen geen beleefdheid meer in dit land. Op straat groet men elkaar niet meer en in het verkeer blaffen de mensen elkaar af. Beleefde omgangsvormen zijn toch dé uitingen van het hebben van respect voor elkaar? In dat geval is het respect in Nederland ver te zoeken.

Hoe anders is het in Japan. In oktober daalde ik voor de tweede keer neer in het land van de rijzende zon. Hier worden de omgangsvormen nog behoorlijk strikt nageleefd, vooral buiten Tokio. Mensen groeten elkaar op straat met lichte buigingen en men spreekt elkaar beleefd aan. Mensen die de ene kant opgaan lopen aan de linker kant van de stoep en mensen die de andere kant opgaan aan de rechter kant. Typerend is hoe het er in een winkel aan toegaat. Wanneer je een supermarktje binnengaat, dan word je begroet door heel het personeel en komt er even later iemand uit het magazijn, dan begroet ook deze je beleefd. Het is een hemelsbreed verschil met de situatie in ons land. Kijk, zo kan het ook!

Nu zitten er aan die beleefde omgangsvormen ook wel wat haken en ogen. Wanneer je in een supermarkt wordt begroet door al het personeel, dan geeft dat een welkom gevoel. Je bent echter niet de enige klant. Op een drukke dag is het een geschreeuw van jewelste in zo'n winkel, want elke klant wordt door het personeel begroet. In het begin is dat tafereel nog hilarisch, maar later ga je je er aan ergeren en begin je de leegheid van al dat groeten in te zien. Wat voor een betekenis heeft al dat gegroet nog, wanneer het een automatische reflex wordt? Word jij dan nog wel begroet?

Een tweede voorbeeld komt naar voren wanneer je naar de weg vraagt. Wanneer in Nederland iemand mij naar de Zalfdrinkerweg vraagt en ik weet niet waar

de Zalfdrinkerweg ligt, dan zeg ik dat ik niet weet waar de Zalfdrinkerweg ligt. Wanneer je in Japan naar de Zalfdrinkerweg vraagt en degene aan wie je het vraagt weet niet waar de Zalfdrinkerweg ligt, dan zal diegene dat niet zeggen. Hij of zij zal je altijd een kant opsturen. Dit is geheel volgens de beleefdheidsregels, want je moet iemand ‘helpen’, of je het kan of niet. Je kunt dus in de Wasabi-buurt terechtkomen (en dat wil je niet, daar is het te heet), ook al vraag je constant aan mensen of je in de goede richting zit.

Uit de twee voorbeelden blijkt dat het hebben van strakke beleefdheidsregels helemaal niet tot respect voor de medemens leidt. Groeten wordt een reflex en daarmee leeg. Je groet om het groeten en niet om laten merken dat je de ander in bepaalde mate respecteert, wat een groet toch hoort te zijn. Daarnaast leiden de beleefdheidsregels zelfs tot liegen, wat nu niet bepaald respectvol is. Zonder er helemaal op in te gaan wat ‘respect’ nu precies betekent denk ik dat het te maken heeft met het serieus nemen van de ander. Liegen tegen iemand is nu niet bepaald de ander serieus nemen. Als je iemand werkelijk respecteert, dan lieg je niet tegen hem of haar.

Toen ik met deze bevindingen weer terugkwam in het land van het rijzende water heb ik nog eens nagedacht over mijn eerdere frustraties over het gebrek aan beleefde omgangsvormen in Nederland. Ik wil gewoon met respect worden behandeld. Daarvoor maakt het in principe dus niet uit hoe iemand je aanspreekt: dat hebben mijn avonturen in Japan me laten zien. Ik had dus niet zo boos moeten zijn over het feit dat ik in de winkel met ‘je’ werd aangesproken. Er zit natuurlijk wel een grens aan hoe je iemand kunt aanspreken. Ik kan het me moeilijk indenken dat iemand nog met respect wordt behandeld wanneer hij of zij met ‘sukkel’ of ‘klaploper’ (of ‘filosoof’) wordt aangesproken. Overigens is mijn frustratie over het gedrag van het winkelpersoneel, namelijk het negeren, wel terecht, want daar spreekt in ieder geval geen respect uit. Op dat punt kunnen we nog veel van de Japanners leren.

Wat kunnen we nu met de conclusie dat beleefdheidsregels niet tot meer respect hoeven te leiden en de omgangsvormen soms respect zelfs tegengaan met betrekking tot onze samenleving? Ik denk in ieder geval dit: de problemen die wij in ons land toeschrijven aan een gebrek aan respect voor de medemens (scheldende en semi-criminele hangjongeren, verwildering van het politieke ‘debat’, etc.) kunnen niet worden opgelost de invoering en strenger afdwingen van meer omgangsregels. Deze regels zijn alleen maar een vorm van symptoombestrijding. Ze zullen de bron van de problemen (het gebrek aan respect) niet verhelpen. Omgangsregels en respect liggen vaak niet in elkaars verlengde. Dat blijkt uit de voorbeelden uit Japan. Hoe het wel moet is voor mij als de Japanse taal: een raadsel.

Auteursinformatie

Thomas Baumeister was tot juni 2005 Universitair Hoofddocent Geschiedenis van de Moderne en Hedendaagse Wijsbegeerte van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Marjolein de Boer is derdejaars student filosofie (bovenbouw) aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Eerder behaalde ze een BSc Sociologie aan dezelfde universiteit.

Carli Coenen zit in haar derde jaar filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen

Alex Dijk is masterstudent filosofie. Hij is bestuurslid van Sophia, de faculteitsvereniging van de Faculteit der Filosofie van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Luuk Geurts is masterstudent filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. E-mail: L.Geurts@student.ru.nl

Jonne Hoek is filosofiestudent aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Afgelopen jaar studeerde hij aan de Humboldt Universität zu Berlin.

Tjeerd van Hoorn is in 2005 afgestudeerd in de filosofie. Hij werkt nu als docent wijsgerige vorming (voornamelijk wetenschapsleer) aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Jorrit Kiel is vijfdejaars student filosofie. E-mail: jorrit@hotmail.com

Judith Martens is derderjaars student filosofie (bovenbouw) alsook derdejaars student psychologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Tim Miechels zit in zijn eerste jaar filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Anco Peeters studeert sinds 2004 filosofie. Dit jaar is hij tevens presidiumlid van de Universitaire Studentenraad, waar hij namens AKKUraatd inzit. Verder is hij lid van de opleidingscommissie filosofie.

Paulien Snellen is vijfdejaars studente filosofie (overgang bachelor naar master) aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Vorig jaar studeerde ze een half jaar filosofie in Berlijn aan de Humboldt Universität zu Berlin.

Gerrit Steunebrink is als docent werkzaam bij de afdeling metafysica, kenleer en godsdienstfilosofie. Hij doceert en publiceert op het gebied van metafysica, esthetica, godsdienst- en cultuurfilosofie. Auteurs waar hij zich veel mee heeft bezig gehouden zijn I. Kant, G.W.F. Hegel, Th. W. Adorno en Karl Jaspers. De laatste tijd zijn daar Dilthey en Heidegger bij gekomen. In zijn cultuurfilosofie staan problemen van interculturele filosofie, multiculturaliteit en de eventuele universaliteit van de mensenrechten centraal, zowel in nationaal als internationaal perspectief.

Nathan Tax is eerstejaars filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Voordat het collegejaar begon, nam hij deel aan de Introductie, waar hij veel inspiratie heeft opgedaan voor zijn schrijfsels. Hij hoopt een zeer succesvolle carrière als filosoof te doorlopen, maar weet dat dit een nogal paradoxaal verlangen is. Vooralsnog denkt hij niet aan stoppen met deze studie.

Koen Verberne is afgestudeerd in de politieke filosofie en heeft afgelopen jaar in Beijing Chinees gestudeerd.

Eloy Weterings zit in zijn vierde jaar filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Sent Wierda is eeuwig en eerstejaars student wijsbegeerte, toekomstig huisvader. Houdt zich verder bezig met wedstrijdroeien in de lichte skiff, schaatsen, schrijven van gedichten en verhalen, bouwen aan zijn webapplicatie platform en hij werkt als nachtportier bij studiecentrum Soeterbeeck.