

De filosoof

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging Utrechtse Filosofiestudenten voor het
Departement Wijsbegeerte Utrecht · Jaargang 9 · Nummer 47 · juli 2010 ·
Email: de.filosoof@phil.uu.nl · Website: fuf.phil.uu.nl/de-filosoof

A detailed portrait of a man with a full beard and a large, ruffled collar, likely a philosopher from the 16th or 17th century. The portrait is rendered in a dark, monochromatic style with a purple tint.

POLITIEK

Utopieën

Human dignity

Democratie?

Inhoudsopgave

Voorwoord

Klerelijers ▶ 3

Stelling

Stem je in je eigenbelang of in het landsbelang? ▶ 4

Artikel

Democracy, Constitutional Self-Rule, and Aristotle's Political Animal ▶ 6

Column

Menselijke Waardigheid – impressies van het wetenschappelijk discours ▶ 8

Info

De verhuizing: deel II ▶ 9

Artikel

Wat heeft het utopisme ons te bieden? ▶ 10

Mijn Held

Waarom Wittgenstein *mijn* Held is ▶ 12

Column

Geen hypotheekrenteaftrek voor het heilige huisje van de democratie ▶ 13

Bureau Buitenland

Yale ▶ 14

Afstudeerrubriek

Hora est! ▶ 16

Verslag

Inleiding in de politieke en sociale filosofie: een korte typering van het liberale paradigma. ▶ 17

Artikel

De maatschappelijke opdracht aan de filosofiestudent ▶ 18

Strip

Klassieker

III Principe ▶ 21

Recensie

De val van Hippocrates ▶ 22

Column

Laffe Zwarte Doos ▶ 23

Studentenessay

21st Century Enlightenment; the Paradoxes of Autonomy ▶ 24

Call voor kopij volgende editie

Wederom willen we bij de redactie je een kijkje in de toekomst geven, zodat je onze mailbox deze zomer dolgelukkig kan maken en kan overstelpen met ingezonden post, essays, columns. Het wordt voor sommigen immers een erg lange zomervakantie en we willen je als redactie graag wat te doen geven.

We hebben tijdens het maken van dit nummer in de wandelgangen veel reacties gehad op de liefde en lust glossy. Ondanks onze aansporingen leverde dit in geschreven tekst niet zo veel op. Dit kan niet de bedoeling zijn beste filosofen. Je wordt niet de volgende Habermas of Foucault door in de gang te klagen.

Helaas kunnen we voor het volgende nummer geen thema verklappen. De redactie gaat zich nu namelijk bekommeren om de nuldejaars die de gangen van ons nieuwe departement volgend jaar zullen vullen met gedempte gesprekken over propositiologica en de precieze inhoud van de categorische imperatief.

Desalniettemin willen we je oproepen deze lange, lege zomermaanden te gebruiken om je scherpzinnige en spitsvondige filosofieën op papier zetten; je frustraties, die je aan dit nummer misschien hebt overgehouden, bot te vieren op je tekstverwerker en ons toe te mailen; misschien zelfs je wijsgerig poetische fantasieën te vereeuwigen.

Laat het ons weten, wij zijn nog altijd benieuwd wat jij vindt. Stukken onder de 400 woorden kunnen bij ingezonden post, wil je een artikel insturen, dan kijken we wat kritischer na, maar we willen ook graag langere stukken plaatsen! Vergeet ook het studenten essay niet deze zomer. Dus e-mail je stuk naar de.filosoof@phil.uu.nl. We zijn benieuwd!

Klerelijers

DASCHA DÜRING

Ik wil hier niet proberen een definitie te geven van politiek, dit hebben genoeg filosofen geprobeerd; voor Rousseau is zij het collectief waar alle burgers aan participeren, voor Carl Schmitt juist het onderscheid tussen vriend en vijand en uit een discussie onder de redactie blijkt zij uiteindelijk te reduceren tot een grote verzameling kankerlijers. Wellicht kunnen we politiek, om met Gallie's termen te spreken, uiteindelijk beter tot *essentially contested concept* maken. In ieder geval is het in ons Nederlandje een interessante bedoening: poldermodel is zo '90, hypotheekrenteaftrek en toekomstige generaties zijn *hot topics* en de man met grote mond die zich onttrekt aan de traditionele spelregels van debat heeft ineens een hoop stemmen. Dat doen we nog steeds, stemmen, en daarom toerden de lijsttrekkers door heel het land; ons aller Femke stond nog op het plein voor de Spar haar retorische kwaliteiten te botvieren op iets relevants voor studenten met internet. Reden genoeg voor de redactie om aan te nemen dat er vanuit de partijen wel iets interessants over de filosofie achter specifieke programma's te vinden zou zijn; we mailden, belden, twitterden (dat is een leugen, maar het had zomaar gekund) verschillende politieke groeperingen met de vraag of zij antwoord zouden willen geven op een paar vragen. *Which they did not*: niet één partij was bereid de filosofische journalistiek te woord te staan.

Een interessant gegeven als je beschouwt dat politiek nog nooit zo sterk heeft gedraaid om beeldvorming; je moet je identiteit op tv-'debatten' in 45 seconden kunnen samenvatten (best knap), er staan in traditioneel respectabele kranten mozaïeken van de knapste vrouwelijke politici en het is ineens belangrijk of iemand gelukkig getrouwd, gelukkig vrijgezel of gelukkige hoerengager is. Je zou verwachten dat politici de optie van inhoudelijke profilering met beide handen zouden aangrijpen... En dan maar janken over de kloof tussen burger en politiek. *Cry me a river*. John Stuart Mill zei ooit dat er tussen burgers en politiek een wederzijds constitutieve relatie bestaat. Plausibele maar fnuikende gedachte: aan een van de kanten van het touw wordt heel hard geprobeerd ons tot GTST-generatie 2.0 te maken. Misschien kunnen we beter een ander spelletje gaan spelen, *World of Warcraft* ofzo; bouwen we de Tweede Kamer om tot arena en kijken welke coalities dan ontstaan. Heeft dat stomme kanaal op Digitaal 200 ook zin: 24 uur per dag de Kamer filmen is saai en bovendien kan je de politici niet eens verstaan. Voor vechtpartijen is geluid wel tof, maar niet essentieel. Optioneel credo voor generatie XY: verander de wereld, begin bij de politiek; Nietzsche zei immers dat we eerst de instituties moesten veranderen om betere mensen te produceren. Ik ben voor.

Colofon

Hoofdredactie:
Dascha Düring

Redactie:
Martijn Engels
Jort Blokpoel
David Dijkzeul
Renetta Bos
Carien de Jong

Vormgeving:
Martijn Engels

De Filosoof nr. 47: oplage 500
Deadline nr. 48: november '10
Kopij: de.filosoof@phil.uu.nl

De redactie behoudt zich het recht voor om artikelen te wijzigen of in te korten.

De Filosoof is een uitgave van de FUF & het Departement Wijsbegeerte UU, Heidelberglaan 8, 3584 CS Utrecht

Stem je in je eigenbelang of in het landsbelang?

Jos Philips, *docent Wijsbegeerte*

Stem je uit je eigenbelang of het landsbelang? Daarover moest dit stukje gaan, maar vóór ik begin, ga ik met de vraag aan de haal. Ik maak ervan: moeten burgers stemmen op grond van hun eigenbelang of van het algemeen belang? En ik ga er nog verder mee aan de haal en ga het hebben over deze vraag: welk van deze twee opties –stemmen op grond van eigenbelang of op grond van het algemeen belang– leidt tot de meest rechtvaardige toestand in een samenleving? Andere opties dan deze twee zal ik niet bekijken; en rechtvaardigheid zal ik, zoals gezegd opvatten als een toestand, een stand van zaken, waarbij ik verder aanneem dat je zicht kunt krijgen op die toestand door uit te gaan van een plausibele rechtvaardigheidstheorie. (Deze laatste aanname is, tussen twee haakjes, onacceptabel voor filosofen die politieke processen niet af willen meten aan een vooropgestelde rechtvaardigheidstheorie.)

Dan nog dit over eigenbelang en algemeen belang: als je eigenbelang te breed begrijpt, wordt het erg onduidelijk, en daarom vat ik stemmen op grond van eigenbelang op als: stemmen met het oog op je inkomen of werk of vermogen enz. En met stemmen met het algemeen belang voor ogen, bedoel ik: stemmen op grond van je opvattingen van wat rechtvaardig is.

Moeten burgers nu stemmen op grond van eigenbelang of algemeen belang? Dat is, zou ik zeggen, voor een deel een empirische kwestie; en bovendien hangt het af van de rechtvaardigheidstheorie waar we vanuit gaan. Er komt dus nogal veel kijken bij het beantwoorden van deze vraag; ik beperk me hier tot enkele suggesties die vaak plausibel zijn.

Tegen stemmen op grond van (waargenomen) eigenbelang zijn op het eerste gezicht de nodige bezwaren. Als men in een samenleving zo stemt, weerspiegelt de uitslag puur de balans van bestaande belangen (of beter: waargenomen belangen); en het is onwaarschijnlijk dat zo'n uitslag erg veel met rechtvaardigheid van doen heeft (ik denk aan hypotheekrente-af trek, kilometerheffing enz.). Dat is overigens des te onwaarschijnlijker aangezien stemprocessen, als een wezenlijk onderdeel van een functionerende democratie, zelf een belangrijk deel zijn van wat een rechtvaardige maatschappelijke toestand inhoudt. En stemprocessen waarin mensen stemmen uit eigenbelang, en niet vanuit hun idee van een rechtvaardige samenleving, lijken op gespannen voet te staan met veel rechtvaardigheidsidealen.

Desondanks zou het kunnen dat we nog verder verwijderd raken van een rechtvaardige samenleving, indien burgers niet stemmen uit eigenbelang maar op grond van hun rechtvaardigheidsopvattingen. Niet zelden, bijvoorbeeld, menen de rijken dat ze recht hebben op nog méér dan ze al hebben, terwijl de armen, bij alle obstakels voor een goed leven die ze ervaren, niet vinden dat hun onrecht wordt aangedaan. Wat de rijken en de armen *zien* als rechtvaardig, botst in dit geval sterk met veel plausibele ideeën over wat rechtvaardig *is*. In dergelijke gevallen kan het beter zijn dat burgers stemmen op grond van wat zij zien als hun belangen.

De eindbalans? Dat is moeilijk te zeggen op grond van deze snelle overwegingen. Van belang is in ieder geval om in beeld te krijgen hoe adequaat het zicht is dat burgers hebben op wat rechtvaardig is. Als dat zicht adequaat genoeg is, is het voor de realisering van een rechtvaardige samenleving misschien beter dat burgers niet uit eigenbelang stemmen, maar met het algemeen belang voor ogen.

Nils Donselaar, *eerstejaars Wijsbegeerte*

Als niet- stemgerechtigde voelde ik mij vereerd toen ik gevraagd werd om voor de stellingcolumn te schrijven over die tijdloze vraag: stemmen uit eigenbelang of stemmen uit landsbelang? Zonder u te vervelen (of verblijden) met amateuristische dialectiek, zal ik u allen uitleggen waarom een weloverwogen keuze uit eigenbelang niet anders dan een keuze voor het landsbelang is. Niet dat ik geloof dat deze twee ten allen tijden samenvallen – integendeel: het lijkt onvermijdelijk dat sommige individuele belangen niet behartigd zullen worden door een keuze voor het landsbelang. Er zijn echter bepaalde belangen die ons allen aangaan, niet omdat zij in het zogenaamde “algemene belang” zijn maar, omdat het belangen zijn die ieder individu aangaan. Hierbij denk ik niet zozeer aan de vele vrijheden die wij onszelf zo graag toeschrijven, maar aan de absolute basisvoorwaarden voor ons bestaan, zoals een leefbaar milieu, in sociale maar toch vooral in fysieke zin. Ik zal een verwijzing naar de actualiteit niet schuwen: kwesties als de klimaatproblematiek zijn van zodanige omvang dat het moeilijk wordt om te ontkennen dat hier sprake is van gedeelde belangen. Hieruit ontstaat de concrete noodzaak tot samenwerking: het land als verbond dat gericht is op het gemeenschappelijk belang. Ook zonder de rol van een burger op te hemelen wordt het voor hem

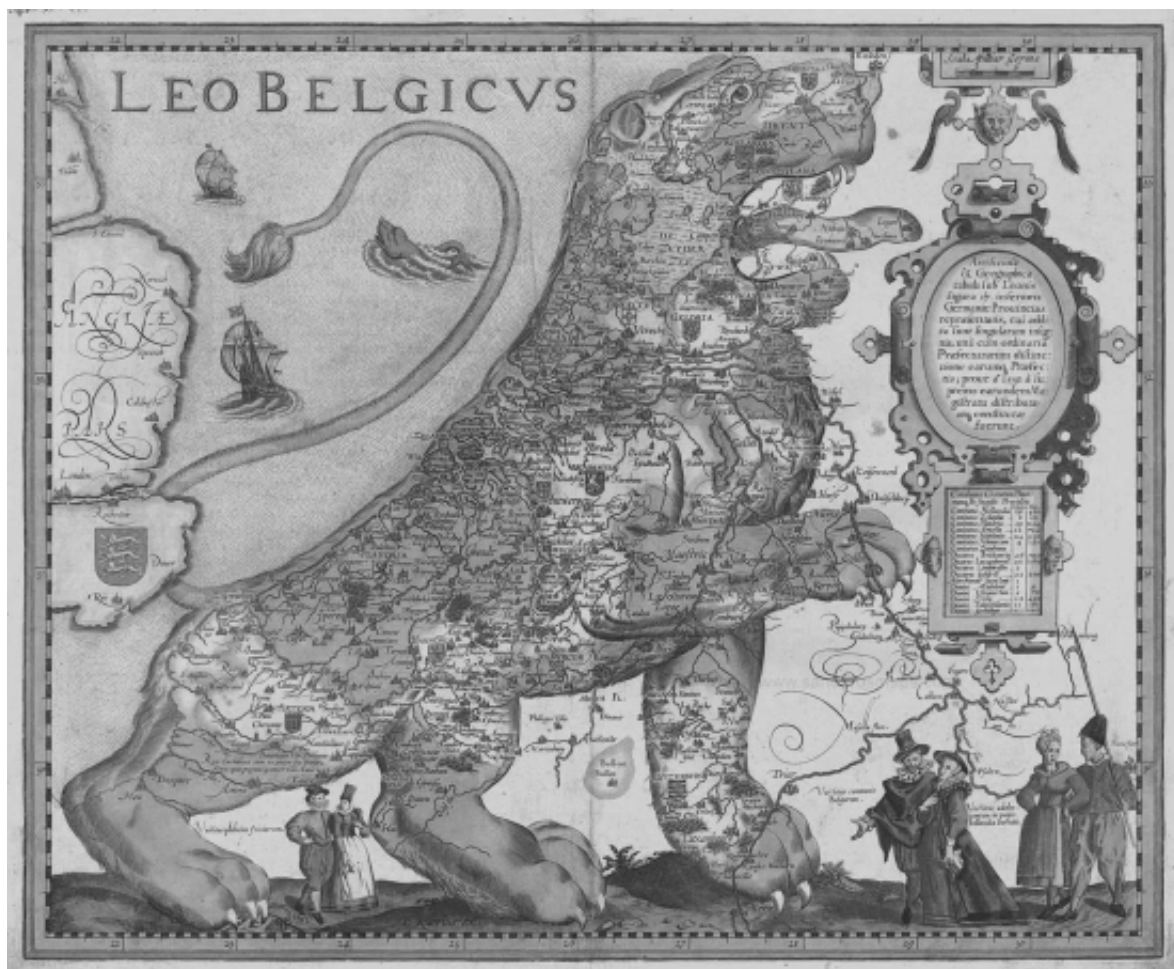
essentieel om zijn taken te erkennen – namelijk het dienen van het landsbelang – omdat hiermee de persoonlijke belangen worden gediend die het voor hem op de eerste plaats noodzakelijk maakten om zichzelf tot burger te maken. In hoeverre het land vervolgens gerechtvaardigd is om individuele belangen ondergeschikt te maken, en in hoeverre dit beeld van het land en het landsbelang overeenkomt met de huidige realiteit, laat ik graag aan u over.

Tim Reekers, eerstejaars stedenbouwkunde

Stemmen is geen exacte wetenschap. Het invullen van een stembiljet met een rood potlood is zo makkelijk dat ieder persoon die binnen een rondje kan kleuren het kan. Maar het stemmen op de juiste partij, daar komt iets meer bij kijken. Een stemwijzer is natuurlijk een erg makkelijke optie, het enige wat je nodig hebt is een kop koffie en een pauze op je werk. 30 vragen later en je hebt de ondergang van Nederland in gang gezet.

Iedere keer als ik moet stemmen wordt er verwacht dat ik in een glazen bol kan kijken of dat ik alle krachten van mijn zesde zintuig aanwend om de toekomst van Nederland te bekijken. Het feit is zoals amateur filosoof Johan Cruijff ooit zei; ieder voordeel heb z'n nadeel. De afgelopen 8 jaar hebben we de christelijke terreur over ons heen gehad en wat heeft dat ons gebracht? Geen idee. Wat als de D66 de afgelopen 8 jaar had geregeerd? Was het hier dan Atlantis, of Sodom?

Je weet nooit wanneer je goed hebt gestemd; studiefinanciering, hypotheekrenteaftrek, koningshuis, het leger, het is nooit zeker wat de juiste keuze is. Over een aantal jaren komen we er wel achter of bijvoorbeeld de VVD wel de juiste keuze was. Vragen als: wat als de PVDA aan de macht was gekomen, wat als Pim Fortyun nog had geleefd, zijn overbodig. Wat blijft er dan nog over? Stemmen vanuit je eigen belang. Ik wil er natuurlijk niet op achteruit gaan.



Democracy, Constitutional Self-Rule, and Aristotle's Political Animal

JAN VAN OPHUIJSEN

In what has become the fourth 'book' of a set of papers on 'civic matters' or 'questions of citizenship' known as the *Politics*, Aristotle tells his students that among existing and possible types of constitution (*politeia*) the one to be preferred is that which he simply calls 'constitution'.

This type of constitution, then, shares its name with the genus of constitutions and lacks a specific designator of its own. What is the significance of precisely this favoured type of constitution's lack of a proper name, beyond the implicit suggestion that it is the constitution *par excellence*? How does this type of constitution compare (1) to what Aristotle calls democracy, (2) to what we call democracy, and (3) to what we have idealized as Athenian and especially Periclean democracy? And what, if anything, does this notion of a *politeia* have to do with Aristotle's notorious claim that the human being is, as the phrase is often translated, a 'political animal'?

These questions obviously cannot be treated exhaustively within a small compass. But it may be useful to offer a *tour d'horizon* encompassing them within one perspective.

ii. What does it mean to have a constitution?

In Book 3, Aristotle states that one type of constitution 'is called by the common name of constitutions', i.e. of all constitutions as a genus. What is distinctive of this species is that here 'the majority implements the constitution with a view to the common interest.' By contrast, kingship is a form of rule by one, and aristocracy is a form of rule by a few, yet more than one. The division alone would indicate that *plêthos*, related to *polu* 'much' and *polloi* 'many' as opposed to 'few' (*oligoi*) and 'little' (*oligon*), here denotes a majority as opposed to a minority, rather than the multitude or the masses. This is confirmed when Aristotle goes on to refer to what is clearly the same section of the political community as a 'plurality', again as opposed to 'few' or 'one'. As is well known, we are not to think of an absolute majority among all inhabitants, but only of the larger number of the full citizens who carry arms. The characteristic virtue within their reach is excellence in war, 'for this comes about in a plurality'.

Just like kingship and aristocracy, this constitutional rule is distinguished from a deviant variety. In this case, the inferior version is called democracy; here the goal is no longer what benefits all in common, but

only the interest of those who lack independent means. This defective constitution is contrasted with the perversion of aristocracy, called oligarchy, which serves the interests of those who do have private means, and with the perversion of kingship, called tyranny, which serves only the ruler's interests. The analogy confirms what was earlier given as the distinctive feature of such deviations in general, i.e. that in democracy as in tyranny the rulers, whether a single ruler or a ruling class, aim at their own special interest. It follows that in 'constitutional rule', too, the rulers are those who lack independent means; and furthermore, that these are not necessarily 'needy' or 'poor', but just have-nots compared to a happy few haves. What the latter have is 'the estates' or 'substance', with a term for possessions and property that refers primarily to livestock and land, whereas the former 'do not possess plenty of substance'. They are needy and dependent only in the sense of lacking independent means: to the extent that they need to work for a living. In post-Industrial Revolution terminology, they are closer to a middle class bourgeoisie than to a proletariat. They have not in any way been alienated; as citizens, i.e. constitutive members of a city or *polis*, they are part of an 'association of free humans'. It so happens that 'the haves are few', yet 'all participate in being free'. If the participants in citizenship do not share in its advantages, we should not even affirm that they are citizens.

iii. How does a 'constitution' in this sense of the word relate to democracy?

In Book 4, Aristotle states that 'constitution is, put simply, a mixture of oligarchy and democracy'. It is at once clear that his terminology here is not that of Book 3: if we have here the same notion of a constitution, this oligarchy and democracy cannot be the deviant, defective varieties; more likely they are here simply distinguished by the relative weight of numbers versus property, regardless of whether the ruling class aims at the general good or their own. The sequel seems to confirm that this is the way to bring the present context in line with that in Book 3: usually, Aristotle points out, we reserve the name of 'constitution' for the ones leaning towards democracy; those leaning towards oligarchy we call aristocracies. But if the difference between a democracy and a constitution approximating a democracy is not in whether or not the rule is with a view to the common good, what difference is there?

I submit it is just that a constitution preserves enough of the oligarchic (i.e., in this context, aristocratic) element not to decline into a democracy of the wrong kind, just as an aristocracy preserves enough of the democratic (i.e., in this context, 'constitutional') element not to slide into the wrong type of oligarchy. In other words, we do not now have two criteria (whether rule of one, few or more and whether rule for all or only ruler) yielding six types, but we get a pyramidal structure bringing out that the constitution most worthy of that name avoids the slippery slope down into the wrong kinds precisely by integrating and incorporating the correct balance of the right kinds. But this means that, strictly, it is misleading to speak of right kinds in the plural, or, with Aristotle, of a mixture; in reality, or at least in the ideal reality and actuality of the form to which constitutional self-government by its essential nature aspires, there is only one right constitution, which either might indifferently be called 'constitution' and 'aristocracy', or, if that would be stretching the use of words with more or less familiar connotations too far, is at least as close to aristocracy as any constitution allowing for a considerable amount of upward social mobility may be. Talk of mixtures is appropriate in the context of our debased historical actuality, once we have to restore a balance long lost; and, consequently, in an educational context, where we have to start with what is 'familiar to us' rather than 'intelligible of itself'.

It is in line with this reading that Aristotle calls it 'aristocratic and constitutional too' at once to adopt a measure from oligarchy and one from democracy, and that he makes it the 'mark' or *definiens* of a good mixture of democracy and oligarchy that the result may be described by either name, adding that this is a 'feature' of the 'mean': both of the extremes are seen in it. Aristotle has prepared the ground by noting that aristocracy and constitution are 'not far from one another'.

Another problematic issue of terminology is brought into relief when Aristotle declares that decision by a majority vote applies to all three of the following: aristocracy, oligarchy and 'the people', because what is decisive and authoritative is 'what seems fit and right to' (i.e.: the vote of) 'the larger part of those who participate in the constitution' or '- in citizenship'. This implies that 'the people' are not even partners in the constitution under an oligarchy or an aristocracy; which could be reconciled with the preceding context, just quoted, by assuming that Aristotle continues to insist on the most restricted and exclusive sense of his term 'constitution' as an association of free men.

iv. *What is a political animal?*

The proper understanding of constitutional self-governing citizenship is tied up with human nature and its inherent human good, if not immediately, yet by just one link: that of the 'city', the *polis*, as the natural form that human life will intrinsically tend towards, as soon as it has the opportunity to advance beyond bare living to living well. The very first sentence of the *Politics* declares the *polis* to be the preeminent association encompassing all the others, aiming for the preeminent good among perceived goods. Aristotle points out that the functions of a citizen and those of a king, a head of a household or of a lord and master over slaves differ 'in species', not merely in the greater or smaller opposite number, or in the fact that a king is in charge by himself, whereas a citizen exercising the offices of civic self-government takes his turn in ruling and being ruled 'by the ratios of the branch of knowledge appropriate to this type of rule'.

v. The purport of Aristotle's considerations appears to be this. To make a city, it takes free members of such a community-to-be. For these to constitute a proper city, they need a proper constitution, in the sense of a codified system ensuring that government remains self-government, in the interest of all citizens: a charter

of citizenship, of civic order and civil society. Since there will inevitably be differences in property, such a system may be weighted towards a smaller

"Aristotle states that constitution is, put simply, a mixture of oligarchy and democracy."

number holding more property. It may even empower a single ruler. In these cases a special name is called for: aristocracy, in one sense of the word, and kingship respectively. If the system involves no counterweight to the ascendancy of a larger proportion of the citizenship holding a smaller proportion of the property, the common name of constitution or citizenship suits it *par excellence*, but this name fits all three as long as they aim at the common good. A constitution that fails or ceases to tend towards the common good is not a constitution or citizenship in the strict sense, but a deviation or aberration from one constitution or another, simply because its 'citizens' are not citizens in the strict sense of free and sovereign partners in a voluntary association. They have been deprived of their sovereignty, disenfranchised. Demeaning, despotic rule has been established, whether that of the have-nots, the rich or a single tyrant. They may have life, but they cannot now live well. As instances of their species, that of the living being that is naturally disposed to form associations and to live in a community, they have been frustrated of their actualization, the full realization of their potential. At best, they end up like barbarians. At worst, as slaves.

By contrast, the citizen abiding by the determinations of an unadulterated civic constitution is still a self-determining sovereign, in charge himself — if not, as a king is, by himself. He is self-legislating, imposing on himself, on a par with his equals, not a moral law independent of empirical reality, but a natural law that is yet equally rational, since it consists precisely in the realisation of his own rational nature in the context of the type of association most conducive to it and indeed, in modern phraseology that Aristotle could have understood, inscribed in it and informed by it. In its naturalistic way Aristotle's *politeia*, the inner form that any existing *polis* is struggling to express, is, as much as the moral realm Kant is articulating, a kingdom of ends.

What makes it ultimately less egalitarian, is that these ends converge towards a contemplative final end that is not equally within the reach of the individual constituent citizens of the constitutional community. This ultimate orientation, which transpires in Aristot-

le's *Ethics*, is not conspicuous in his *Politics*. This work is, in the eyes of present-day middle class academics, marred more, and to the point of being offensive, by the complacency with which, towards the other end of a moral-cum-social spectrum construed by Aristotle as a natural hierarchy, the institution of slavery is taken for granted as a necessary condition for the citizenship to rely on in its rightful pursuit of living well, or 'the good life', and by its equally smug assumptions about the natural place of women.

At both ends of the spectrum, Aristotle subscribes to and articulates a basically Platonic position. This position has been challenged by Cynics and will be challenged within another generation by the founder of the third of the ancient foursome of philosophical schools, Epicurus. It will take many more generations for it to become more or less superseded among the educated, ultimately by the messages of each of the monotheistic religions, variously reconciled with the heritage of Greek philosophy.

Column

Menselijke Waardigheid – impressies van het wetenschappelijk discours

MARCUS DÜWELL

Sinds enkele jaren ben ik nu bezig met discussies rond het begrip *menselijke waardigheid* en verbaas mij enigszins over de gang van wetenschappelijke discussies. Om te beginnen: wij praten hier over een centraal begrip van de contemporaine morele, politieke en juridische orde. Het begrip heeft een heel lange geschiedenis maar na de oorlog verschijnt het voor het eerst in de context van mensenrechten. Sinds het begrip in 1948 in de Verklaring van de rechten van de mens wordt opgenomen is de menselijke waardigheid deel van het internationale regelwerk, wordt bijna in alle internationale verdragen rond mensenrechten herhaald, staat in een aandeel van grondwetten en is sinds het verdrag van Lissabon ook een centraal aspect van het juridische zelfbegrip van de Europese Unie. Alleen het begin van haar internationale carrière is opmerkelijk: dat zij in 1948 in het verdrag werd opgenomen werd verzorgd door een team bestaande uit een calvinistische Zuid-Afrikaan (Jan Smuts), de afgevaardigde van de Vaticaan (Jacques Maritain) en een feministe (Elenoire Roosevelt). In de eerste jaren na de oorlog was de notie niet zo belangrijk omdat zij evident was: men was *voor* de menselijke waardigheid en *tegen* het totalitarisme, that's it. Dingen veranderden eerst toen het begrip in

steeds meer contexten verscheen waar het omstreden was, met name in de bio-ethiek (hebben embryo's ook waardigheid? Is euthanasie een inbreuk op waardigheid of moeten wij euthanasie juist toestaan vanuit respect voor de waardigheid van de persoon?). Recente tijden beginnen ook moslims te ontdekken dat waardigheid eveneens in hun traditie een grote rol speelt. Des te vaker in concrete discussies een beroep werd gedaan op het begrip des te duidelijker wordt dat er heel uiteenlopende dingen mee bedoeld worden, en dat zij manipulatief potentiaal bezit.

Omdat de indruk bestaat dat mensen niet weten waar ze over praten, komen nu de wetenschappers aan het woord (en hier begint mijn echte verbazing). De eersten die altijd een beroep deden op de menselijke waardigheid zijn de *theologen* geweest. Met grote vanzelfsprekendheid hebben zij verondersteld dat dit in wezen hun begrip is: menselijke waardigheid wordt gezien als een seculiere versie van de oude idee van Imago Dei. Veel theologen die ik tegenkom, hebben nog nooit twijfel gehad of het moderne begrip van menselijke waardigheid in de context van mensenrechten ook daadwerkelijk hetzelfde is als datgene dat de theologische traditie gebruikt. Zij zijn zo overtuigd van de continuïteit dat ze niet eens moeite moeten

doen om dit historisch en systematisch nader te onderzoeken. Vele critici van de notie van menselijke waardigheid zijn het trouwens met de theologen eens, en vinden dat wij juist vanwege het veronderstelde theologische verleden van dit begrip af moeten. Dan komen de *rechtsgeleerden*; als men filosoof van Duitse komaf is, dan is het bijna onmogelijk aan de discussie met de juristen te ontsnappen, de Duitse juristen laten je dan weten dat er helemaal geen probleem bestaat omdat het hoogste gerechtshof al uitgelegd heeft hoe het begrip moet worden begrepen. Wat ze je inhoudelijk vertellen klinkt dan vaak als een karikatuur van een interpretatie van Kant's tweede versie van de categorische imperatief. Onder *sociale wetenschappers* heb ik praktisch nooit mensen ontmoet die over dit begrip überhaupt hebben nagedacht (degene die het wel hebben, zijn voor mij nog de meest interessante gesprekspartners). En tenslotte komen de *filosofen*. Daar heb je degenen die vrolijk gebruik maken van het concept en daarbij een meer narratieve of een moreel geëngageerde houding hebben, in het algemeen weinig geïnteresseerd in conceptuele problemen. Zij staan er vaak positief tegenover, maar hun bijdrage aan een verheldering ervan is beperkt. Radicaler is de situatie in analytische kringen: het is inmiddels een soort sport om 'dignity-bashing' te bedrijven. Er is een bio-ethica die beroemd is met een artikel van een minimumaantal

pagina's waar ze beweert dat waardigheid een nutteloos begrip is. Er wordt beweert dat de notie algemeen en misschien leeg is, dat iedereen er iets anders onder verstaat en dat mensen er heel uiteenlopende normatieve claims mee willen maken, ergo: wij moeten af van dit begrip. Nu zou men kunnen denken dat deze kenmerken (abstractheid, noodzaak tot invulling en concurrerende claims enz.) niet alleen van toepassing zijn op de concept 'menselijke waardigheid' maar op vele fundamentele normatieve begrippen, zoals autonomie, rechtvaardigheid, verantwoordelijkheid of het schade-beginsel. In al deze gevallen zien wij dat over de juiste interpretatie te strijden of met elkaar over de juiste rechtvaardiging in debat te gaan de aanleiding vormt voor de theoretische verheldering, tenminste beschouw ik dit als filosofische houding. Of het begrip onbruikbaar is of niet, dat weet men aan het eind van een discours als alle pogingen tot reconstructie, conceptualisering en rechtvaardiging mislukt zijn. Nu heb ik de afgelopen jaren de literatuur bestudeerd en vind helaas niet zo erg veel theoretisch beargumenteerde pogingen om dit begrip uit te werken. Wat ik wel vind zijn veel teksten van ethici (en politieke filosofen zijn in deze nog erger) die al a priori weten dat het onmogelijk is dit begrip uit te werken, die al van begin af weten dat men van de notie af moet. De argoantie is wel opmerkelijk.

Info

De verhuizing: deel II

DASCHA DÜRING

Zoals bij de meeste van jullie inmiddels bekend zal zijn, gaat het departement Wijsbegeerte komend jaar verhuizen. Enige tijd geleden is er weer een zogenaamde 'huisvestingsbijeenkomst' geweest, waar de betrokken pionnetjes de nieuwste feiten van de marionettenspelers te horen kregen. De marionettenspelers zijn trouwens in dit geval de decaan Wiljan van den Akker (jullie kennen de naam wellicht van de column twee edities terug) en de directeur Dirk-Jan de Boer, beiden lid van het faculteitsbestuur van Geesteswetenschappen. De heren vertelden de huisvestingscommissie Wijsbegeerte, ondersteund door de onmisbare man van zo'n bedrijf dat dingen uitrekent alsmede een powerpoint met grafieken en cijfers, dat wij dus volgend jaar naar Janskerkhof 13a zullen verhuizen. Een mooi pand, grenzend aan de Drift en direct naast de Woollomoolloo, één van de beruchtste verenigingskelders-op-de-begane-grond van Utrecht. En om maar gelijk met de deur in huis te vallen: qua ruimte zullen we er fors, fors, op achteruit gaan. Voor

studenten betekent dit dat er geen studielandschap puur voor wijsbegeerte beschikbaar zal zijn, de colleges verspreid door de binnenstad zullen plaatsvinden en het minder makkelijk zal zijn je medestudenten en stafleden buiten de colleges om tegen het lijf te lopen. Voor stafleden voornamelijk dat hun kantoorruimtes flink zullen afnemen qua inhoud. Het wordt een beetje behelpen dus. Maar: we doen ons uiterste best de belangrijke sociale cohesie zoveel mogelijk te behouden, onder andere door de studieverenigingen een ruimte te geven binnen het pand (dus niet elders) en te vechten voor eigen kamers voor alle vaste stafleden (om thuiswerken te voorkomen). Het plan de campagne is dat er tussen september en december allerlei ruimtelijke doorrekeningen worden gemaakt, en we ergens aan het eind van volgend collegejaar zullen verkassen. De colleges blijven komend jaar op de Uithof. Veel meer informatie is er nog niet, *we'll keep you posted*.

Dascha Düring is studentlid OG.

Wat heeft het utopisme ons te bieden?

FRANS KUSTERS

Hoe moeten we samenleven? Deze vraag keer al sinds de Griekse oudheid terug in het nadenken over sociale en politieke vraagstukken. De huidige omstandigheden dwingen ons om opnieuw deze vraag te stellen. De welvaartsstaat lijkt af te brokkelen. Vrijheden staan zwaar onder druk. En we worden ook nog eens geconfronteerd met een klimaatcrisis. Nederland moet dan ook tempo maken met het vormen van een regering, zo luidt het. Dit biedt ons echter niet direct oplossingen. De taal en retoriek van politici kan namelijk niet verhullen waar het werkelijk aan ontbreekt. Enerzijds een grondige analyse en kritiek van de huidige samenleving. Anderzijds hoopvolle perspectieven op de goede samenleving. Kan het utopisme ons hierin helpen?

Het utopisme is een lange en rijke traditie. De moderne utopie werd uitgevonden door Sir Thomas More met de publicatie van *Utopia* in 1516. Het begrip utopie komt bij hem vandaan, verwijzend naar zowel een 'niet-bestaande plaats' (*outopia*) als 'een goede plaats' (*eutopia*). Bij More was dat een nieuw ontdekt eiland ergens in 'de Nieuwe Wereld'. Utopieën zijn in essentie verhalen over, beschrijvingen van een ideale nieuwe wereld, van een perfecte en harmonieuze samenleving; een samenleving die tijdloos en statisch is, sterk gereguleerd en maakbaar wordt geacht. Mensen zullen het goede doen. Niet omdat ze van nature goed zijn, maar omdat wetten, regels en instituties daarvoor zorgen. De boodschap komt in de kern erop neer, zo zegt de filosoof Hans Achterhuis, 'dat mensen op eigen kracht hun heil kunnen bewerkstelligen'.

Daaruit blijkt volgens de filosoof John Gray ook dat de utopische manier van denken gevaarlijk is. In zijn boek *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* valt hij het utopisme aan en verklaart hij het geloof in een utopie dood. Irak is in zijn ogen het meest recente voorbeeld van deze gevaarlijke manier van denken. De neo-conservatieven die deze oorlog begonnen dachten dat er democratie zou ontstaan door een regimeverandering. Het zou het einde betekenen van de tirannie en ellende. Een perfecte en harmonieuze wereld zou het resultaat zijn van deze ingreep. Het is echter uitgelopen op een grote ramp. Gray stelt dat de hele wereld bezaaid ligt met de puinhopen van utopische projecten die de afgelopen tweehonderd jaar zijn ondernomen – van het (Stalinistische) communisme, het nazisme en ook de Jacobijnen.

De bron van de utopische manier van denken ligt in de

ogen van Gray in het christendom. Het christendom heeft de eschatologie – de doctrine van de laatste dingen en de totstandkoming van een (perfecte) eindtijd – in het hart van westerse beschavingen geïnjecteerd. Het waren vervolgens de Jacobijnen die naar voren brachten dat een perfecte en harmonieuze wereld door de mens zelf tot stand kon worden gebracht, zo nodig met geweld. Daarin ligt, zegt Gray, de werkelijke betekenis van de radicale verlichting: de opvatting dat de mogelijkheden van de mensheid onbegrensd zijn; dat met de wetenschap en de rede een perfecte wereld tot stand kan worden gebracht – als het moet met de guillotine als middel. Het gevolg hiervan is dus niet de totstandkoming van de nagestreefde wereld waarin men leeft in harmonie en zonder conflict, integendeel.

Rampen zoals die zich voordoen in het Irak na Saddam Hoessein komen, zoals gezegd, volgens Gray door een utopische manier van denken. De gevaren hiervan worden ontkend. Hij stelt dat we meer realisme nodig hebben – denkend aan Machiavelli. Enig gevoel voor realisme zou

ertoe hebben geleid dat de oorlog nooit begonnen zou zijn. We moeten accepteren dat mensen gewelddadig zijn en leren omgaan met conflicten. Evenzeer moeten we de realiteit van reli-

gie accepteren, die nu terug is in het hart van het mondiale toneel. Bovendien verdedigt hij een waardepluralisme dat berust op zijn realisme. De hoop op Utopia heeft ervoor gezorgd dat de afgelopen tweehonderd jaar bloediger waren dan ooit, zegt Gray, 'en de wereld is beter af zonder utopieën'.

Is het utopisme inderdaad geen waardevolle manier van denken, maar juist schadelijk? Gray heeft gelijk dat de verlichting het idee van vooruitgang introduceert. Ook Kant zag hiervan al de gevaren. Wie in de politieke werkelijkheid te veel op directe wijze verwacht van de moraal, zo stelde Kant, 'miskent de immer aanwezige slechte neigingen van de mens waaruit het radicale kwaad kan voortkomen'. De notie van vooruitgang stelt ook de utopie open voor de poging om het te realiseren, zo nodig met geweld. Gray schrijft ook dit laatste toe aan de verlichting, maar dat lijkt niet gerechtvaardigd. Kant gaf de verlichting niet voor niets het motto 'Sapere aude' (heb de moed om voor jezelf te denken) en de verlichtingsdenkers hoopten verandering te bewerkstelligen door de verspreiding van hun ideeën – niet door de guillotine.

Het beeld dat Gray schetst van het utopisme is ook in andere opzichten op z'n minst zwak te noemen. De oorlog in Irak lijkt eerder ingegeven door machtspolitiek, juist

"We moeten accepteren dat mensen gewelddadig zijn en leren omgaan met conflicten."

ook geïnspireerd door het realisme van Machiavelli. Het landsbelang en veiligheid werden door de regering Bush regelmatig als legitimatie naar voren gebracht. Het utopisme komt daarnaast ook niet voort uit het christendom, omdat utopisten ervan uitgaan dat 'het Nieuwe Jeruzalem' met menselijke vermogens kan worden opgebouwd. Bovendien is het de vraag of de gruwelijkheden van de afgelopen tweehonderd jaar wel toe vallen te schrijven aan de utopische manier van denken. In de hele geschiedenis van de mensheid is er sprake van oorlog en geweld. De afgelopen tweehonderd jaar waren echter bloediger dan ooit, door de industriële organisatie en de technologische vernieuwing, niet omdat men utopisch is gaan denken.

Dat neemt niet weg dat de utopische manier van denken wel degelijk gevaarlijk kan zijn, zoals Gray stelt. Het dreigt de toekomst ondergeschikt te maken aan het heden; het individu aan de gemeenschap en maatschappelijke idealen worden verabsoluteerd en vervallen in dogma's. Zijn realisme vormt echter geen oplossing. Zijn verwerping van een universele moraal leidt tot een diep relativisme, waardoor zijn realisme een nihilistisch karakter krijgt. Gray kan dientengevolge geen kritiek meer uitoefenen op een samenleving, een regime of een ideaal. Bovendien blijft het geheel onduidelijk hoe we moeten bepalen of een project of streven realistisch is.

Het utopisme kan – ondanks de gevaren – nog wel degelijk van waarde zijn in het overdenken van onze samenleving. Aan de ene kant door de hoop die uit een utopie

kan spreken, zoals dat bijvoorbeeld naar voren komt in de speech 'I have a dream' van Martin Luther King Jr. Aan de andere kant door de waarschuwing, zoals dat vorm krijgt in de antiutopie. Denk bijvoorbeeld aan het boek 1984 van George Orwell waarin een afschuwelijke toekomst wordt geschetst die ophanden zou zijn: de totstandkoming van een totalitair regime die alomtegenwoordig is en de macht heeft om haar onderdanen oprecht te doen geloven dat twee plus twee vijf is. In beide gevallen ligt de kracht in de verbeelding. In de benadering van de huidige samenleving van buitenaf en het schetsen van een denkbeeldige wereld. Hierdoor maakt ze het juist ook mogelijk de eigentijdse samenleving te analyseren en te bekritisieren. Het kan bovendien mensen bewust maken wat er gebeurt buiten hun eigen kleine cirkel en het gegeven dat de wereld niet hoeft te zijn zoals die nu is.

Net zoals we volgens Gray moeten aanvaarden dat religie een realiteit is en mensen niet van nature goed zijn, moeten we mijns inziens aanvaarden dat de utopische manier van denken nooit zal verdwijnen en het mogelijk een primaire menselijke behoefte vervult. We moeten echter niet naïef zijn en de gevaren onderkennen. En ook, zoals Kant al betoogde, vooral voor onszelf gaan en blijven denken. Mensen laten nadenken over de eigen samenleving en bewust maken van de wereld daarbuiten is, tezamen met het bieden van nieuwe perspectieven op de goede samenleving, een van de grootste uitdagingen van onze tijd. Het utopisme kan ons helpen om die aan te gaan.



Waarom Wittgenstein *mijn* Held is

ROB VAN GERWEN

Op zeker moment is de tijd van eendimensionale helden die alles goed doen—Superman, Spiderman—voorbij. Maar we laten ons wel nog steeds inspireren—maar dan door ideaaltypen. Wittgenstein is mijn held, maar het is wel een ideaaltypische Wittgenstein: niet die van de *Tractatus*, maar die van het latere werk; en dan weer niet die van de bespiegelingen over wiskunde en logica, maar de Wittgenstein die geïntrigeerd blijkt te zijn door filosofische psychologie—vooral als die gaat over de gewaarwording van betekenis. Een beetje een spagaat is dat wel, want het gaat me welzeker om die werkelijke man die “dat type overwegingen toch maar steeds weer weet te produceren”—en die man heeft ook die andere dingen geschreven en gedaan. Dat neem ik maar op de koop toe: die andere dingen zijn niet wat de man *mijn* held maakt, hoewel het, dat geef ik toe, wel aan Wittgensteins ethos bijdraagt dat hij ook over die onderwerpen (die mij dus niet zo raken) dingen heeft gezegd die anderen weer aan het denken zetten.

Als ik het over mijn helden heb, gaat het steevast over figuren die zich op de juiste manier (daar kom ik op terug) met *waarneming* bezighouden. En dat deden andere filosofen ook: Aristoteles, Nietzsche, McDowell en Wollheim; en mijn helden zijn niet alleen filosofen maar ook kunstenaars: omdat die me betekenisvolle gewaarwordingen bezorgen. Ik hoor nog immer de echte Eric Dolphy hoewel hij allang dood is.

Maar ook mijn artistieke helden zijn ideaaltypes. Als ik hoog opgeef over Anton Webern, over Nick Cave, Van Morisson, Linkin Park, Busta Rhymes en Eric Dolphy, Anthony Braxton, John Coltrane, Lennie Tristano, Paul Bley en Charlie Parker—ook dan gaat het niet om alles wat ze gedaan hebben, maar om hun *beste werken*. En om het rijtje vol te maken: ik heb ook helden in de beeldende kunsten—Rembrandt, Frans Hals, Marina Abramowicz, Santiago Sierra, Gerhard Richter, Lucian Freud, Jeff Koons—en in de literatuur—Paul Auster, William Maxwell, Bernard Malamud, maar ook Jim Thompson, Elmore Leonard, en Colin Harrison. (Een stuk over helden moet toch ook een lijstje met aanbevelingen zijn, of niet?)

Het zijn en blijven geïmpliceerde mensen, opgehangen aan hun succesvolste uitingen. Van Bach gaat het me vooral om de man die de *Goldberg Variationen* heeft gecomponeerd, maar dan weer wel vooral zoals bepaalde pianisten (de late Glenn Gould; Rosalyn Tureck) die variaties—eindelijk!—hebben laten klinken. Is Bach nu de held, of Gould? Je hoort mij niet zeggen dat heldenverering simpel is. En bij Van Morisson gaat het dan vooral om *Astral Weeks* and *Veedon Fleece*, en bij Nick Cave om

Murder Ballads en zijn begintijd bij The Birthday Party, en ... Je begrijpt, ik kan nog uren doorgaan.

Wittgenstein bewonder ik mateloos omdat hij vragen stelt die mij precies “on the mark” toeschijnen: Waarom hoef ik, als ik iemands gelaatsexpressie imiteer, daarbij niet in de spiegel te kijken? Of: Wat anders betekent ‘zij kent het woord “stoel”’, dan dat ze een stoel pakt wanneer iemand daarom vraagt? Niks definities—laat staan Platoonse Ideeën.

Wittgensteins vragen openen een vat aan ondoordachte aannamen—dat wil zeggen: intuïties, waar we ons op baseren en die in het gebruik blijken te kloppen, maar ook: opvattingen gebaseerd op analogieën waar we slecht over nadenken. Een ideale combinatie voor een filosoof. Vind ik, dus.

Dat is de Wittgenstein die mijn held is. Ik val niet voor zijn neurotische karakter. Ik geloof ook niet dat als je iemand tot je held verklaart dit jou meteen committeert om hem volledig en zonder voorbehoud te bewonderen. Ideaaltypisch heldendom is alleen mogelijk omdat deze helden tot ons komen via de dingen die ze hebben voortgebracht. Mijn schoonvader, mijn vrouw, mijn kinderen: waarom zou ik die als helden beschouwen? Dat zou hen tot een verhaal terugbrengen over de dingen die ze gedaan hebben. *Zij* inspireren me omdat ze er zijn; en omdat ze mij werkelijk maken.

Ik heb het alleen over *mijn redenen* om hem te bewonderen en die komen hierop neer: Wittgenstein is iemand die mij door zijn werk beter doet *begrijpen* hoe ik er steeds maar weer in slaag om de werkelijkheid (voor) waar te nemen. Wat is waar-neming? Een vermogen waarmee ik bewijs dat de dingen en gebeurtenissen er echt zijn; en daar is onmiddellijk een vermogen aan gekoppeld waarmee ik erken dat die dingen en gebeurtenissen voor de logica van wat ze zijn en doen (en kunnen) *niet* van mijn denken afhankelijk zijn: ze doen niet altijd wat ik verwacht.

Ten laatste: helden gaan ook gepaard met anti-helden: iedereen die afdoet aan mijn vermogen om te begrijpen hoe ik erin slaag om de werkelijkheid waar te nemen is om die reden een anti-held voor mij: filosofen die ridicule counterfactuals verzinnen, of denkers die ervan uitgaan dat de wereld van de waarneming juist niet de echte wereld is (of dat zelfs menen te kunnen bewijzen—maar mijn eerste vraag is of ze in dat bewijs niet wezenlijk op hun waar-nemingen vertrouwen): Plato, Descartes, cognitive science. Denken is dromen. Hier is veel meer over te zeggen, maar als motivator achter mijn heldenverering moet het volstaan. Dit was geen stuk over alles.

Geen hypotheekrenteaftrek voor het heilige huisje van de democratie

FIEKE HAMERS

Desi Bouterse wist het volk te mobiliseren, te overtuigen van zijn standpunten en de verkiezingen te winnen in Suriname. Het democratisch ideaal wordt gelukkig niet gehinderd door de rechtsstaat. Want een veroordeelde cocaïnehandelaar, hoofdverdachte in de decembermoorden en moiwanamoorden, waartegen een internationaal arrestatiebevel loopt, hoeft natuurlijk geen slechte president te zijn. Ook in Nederland heeft democratie gezegevierd. Ondanks de angst om uit te komen voor wat men stemt in de peilingen hebben de 1,4 miljoen PVV-stemmers zich laten gelden in de stembokjes. Om niet in verdere 1933 democratieclichés te vervallen, zal dit artikel de nadruk leggen op de Nederlandse situatie.

Met Schumpeter in het achterhoofd is de democratische methode een institutionele regeling om tot politieke besluitvorming te komen, waarbij ten behoeve van het algemeen welzijn het volk zelf over de strijdpunten beslist door de verkiezing van individuen die bijeen moeten komen om de wil van het volk uit te voeren. Er wordt derhalve gesteld, dat er een algemeen welzijn bestaat als heldere leidraad voor elk beleid. Er bestaat dan ook geen verontschuldiging voor het niet zien van het algemeen welzijn en de enige verklaring voor het bestaan van mensen die het niet zien, zijn domheid en antisociale belangen. Hier raakt Schumpeter met zijn uitleg van de achttiende-eeuwse visie op democratische twee cruciale zaken die vandaag de dag uiterst actueel zijn. Met slechts 20% van de Nederlanders die hoger opgeleid zijn en kijkcijferhits bij programma's waar bijvoorbeeld een aantal heren in een zilver glimmend pak door een figuur heen kruipen, is er wel degelijk kans dat er mensen in Nederland bestaan die het algemeen welzijn niet waarnemen. En wanneer 1,4 miljoen Nederlanders stemmen op een partij die een persoon uit Saoedië-Arabië geen asiel zou gunnen terwijl deze anders gestenigd zal worden omdat ze verkracht is, kan men wel degelijk spreken van antisociale belangen.

Of men überhaupt democratie zou moeten willen is een interessant vraagstuk naar aanleiding van deze voorbeelden. Gelukkig wijst de praktijk ook uit dat we ons wellicht helemaal geen zorgen hoeven te maken over deze vraag, gezien de staat waarin de Nederlandse democratie verkeert.

Onderzoek heeft uitgewezen dat het beleid dat de Haagse ambtenaren hebben ontwikkeld de afgelopen twaalf jaar op de letter is uitgevoerd. Ondanks de gigantische electorale verschuivingen in het politieke landschap met in 2002 de overwinning voor Fortuyn en in 2006 vijftientwintig zetels naar de SP. Uit een onderzoek in opdracht

van tijdschrift *Intermediair* blijkt dat ambtenaren op grote schaal politici selectief informeren, informatie achterhouden, of zelfs voorliegen. 'Het is dé manier om politici aan te sturen' en 'Het achterhouden van informatie dient een goed doel, namelijk om te voorkomen dat ministers met de waan van de dag gaan regeren'. Ambtenaren hebben verdacht weinig vertrouwen in de politiek volgens het onderzoek. Meer dan driekwart van de 750 geënquêteerden was van mening dat leden van de Tweede Kamer over onvoldoende juridische kennis beschikken. Dat ze gedreven worden door de waan van de dag en zich daardoor verliezen in details van wetgeving. De wetswijzigingen die dat oplevert leiden tot rammelende wetgeving aldus de ambtenaren.

Een andere wellicht geruststellende casus bied het Centraal Planbureau. Het Centraal Planbureau (CPB) wat het topinstituut van Nederland poogt te zijn voor onafhankelijke beleidsanalyse, rekent de plannen door van de Politieke partijen. Dit onafhankelijke instituut, ondanks dat hun grootste inkomstenbron afkomstig is van Economische zaken, wordt dus niet gehinderd door enige vorm van democratische verantwoording. Aan de cijfers van het CPB liggen allerhande aannames aan ten grondslag betreffende bijvoorbeeld economische toekomstvoorspellingen, levensverwachting etcetera. Enkele maanden geleden werd de begroting van de PVV afgekeurd omdat enkele punten zoals het stopzetten van ontwikkelings-samenwerking volgens het bureau niet uitvoerbaar zijn. Politieke partijen nemen meestal blind de conclusies van het CPB over omdat, zo luidt het antwoord 'Politici nou eenmaal niet van alles, alles kunnen weten'.

Nederland heeft het meeste weg van een ambtenarenstaat, echter kunnen we vanwege de negatieve connotatie van het woord 'ambtenarenstaat' misschien beter spreken van een ambtenacratie. Of misschien zitten we wel heel dicht tegen het Weberiaanse ideaal van de bureaucratie aan. In ieder geval, hoe hard mediageile politici dan ook met ijverig ingestudeerde traantjes in de ooghoek voor de camera's pleiten voor meer democratie, komt het er op neer dat zij er helemaal niet toe doen. Politici kunnen breekpunten benoemen wat ze willen, als het CPB de plannen afkeurt blijft er weinig expertise over om op te regeren. Als ze al niet door hun eigen ambtenaren voorgelogen worden. 93.000 euro per jaar exclusief eindejaarsuitkering en beroeps- en reiskostenvergoeding, 70.000 euro per jaar wachtgeld, terwijl de ambtenaren achter de schermen aan het zwoegen zijn. Waarom schaffen we de Kamers niet gewoon af, dan houden wij lekker de stufi.

Yale

NORI SPAUWEN

Wat is het tegenovergestelde van een *armchair philosopher*? Als er al zo iemand bestaat, dan is het Thomas Pogge wel. Wars van filosofie die zich niet wil of durft te engageren, trekt Pogge het liefst de wereld in of werkt hij samen met economen, gezondheidswetenschappers of NGO's (*Non-governmental Organisation – red.*) om de grenzen van wat filosofie vermag op te rekken.

Voor zijn vroegere leermeester John Rawls heeft Pogge veel bewondering maar ook stevige kritiek. Het meest tekenende aspect van zijn kritische houding ten opzichte van Rawls is misschien niet de inhoudelijke tegenwerpingen op diens *Theory of Justice* (1971) en het latere *The Law of Peoples* (1999) die hun neerslag hebben gevonden in vele boeken, artikelen en lezingen, maar is beter te vatten in de volgende anekdote die Pogge vaak vertelt: Als graduate student aan Harvard in de jaren '80 was Pogge diep onder de indruk van Rawls' theorie, en dan vooral het praktische aspect ervan. Dit was nu echt een filosofische positie die ons iets over de wereld kon vertellen! Echter, wanneer Pogge aan Rawls vroeg in hoeverre hij vond dat de twee principes van rechtvaardigheid op dat moment in de Verenigde Staten vervuld waren, kreeg hij steevast als antwoord: "Dat weet ik niet".

Deze houding is voor Thomas Pogge volkomen onbevredigend. Wat heb je aan politieke filosofie als het niets over de politieke situatie kan zeggen? Sindsdien werkt Pogge keihard om de kloof tussen filosofie en realiteit te overbruggen.

De these die Pogge op filosofisch vlak verdedigt – namelijk dat de huidige mondiale institutionele orde de wereldarmoede veroorzaakt en in stand houdt, wat betekent dat de rijke landen op een actieve manier de armen schaden en dus een sterke negatieve plicht hebben om hen te compenseren en de instituties op mondiaal niveau op een rechtvaardige manier te hervormen – probeert hij dan ook weerklank te geven ver buiten de filosofische wandelgangen. Ten eerste doet hij dit door niet alleen de filosofische, maar ook de empirische implicaties van zijn standpunt uit te werken op interdisciplinaire wijze. Ten tweede probeert hij een zo groot mogelijk publiek te overtuigen van zijn boodschap tot hervorming van de mondiale instituties.

In beide activiteiten mag ik als *Junior Global Justice Fellow* aan Yale participeren. Na een bachelorscriptie over Pogge's werk en een kopje koffie tijdens een congres in Antwerpen was het binnenkomen aan deze grandioze universiteit geen onneembare horde meer. En zo kwam ik op een koude januaridag aan in New Haven om de prachtige campus van Yale binnen te stap-

pen en overspoeld te worden door mogelijkheden. Het studieklimaat aan zo'n universiteit is niet te vergelijken met het Nederlandse. Studenten werken zeven dagen per week, twaalf uur per dag. Professoren zo mogelijk nog meer. De druk is torenhoog, maar het inhoudelijke niveau daarmee ook. Elke dag zijn er lezingen van vooraanstaande academici, waardoor zelfs elke minuut 'vrije tijd' wordt besteed aan studie.

Anders dan de betonnen Uithof waar je zo snel mogelijk weer weg wilt na je college, is alles aan de campus van Yale aantrekkelijk: grote leren stoelen in prachtige bibliotheken nodigen uit om je boeken van kافت tot kافت te lezen – en na het drinken van liters koffie tot diep in de nacht te blijven zitten. Binnenplaatsjes met banken, grasvelden en wifi bieden plaats om zelfs in het zonnetje nog aan je paper te werken. De faciliteiten zijn uitstekend – maar daar betaalt een voltijdstudent dan ook het luttele bedrag van 40.000 dollar per jaar voor.

Het meest interessant voor mij is het samenwerken binnen het Global Justice Program, waar we in een team met economen, filosofen, juristen, politicologen en historici werken aan de uitwerking van Pogge's hervormingsvoorstellen zoals het Health Impact Fund (een plan om de mondiale beloning voor farmaceutische industrie zo te hervormen dat het aantrekkelijk wordt voor bedrijven om daadwerkelijk mensen te genezen in plaats van slechts medicijnen voor de hoogst mogelijke prijs te verkopen). Hier heb ik geleerd dat je niet hoeft te stoppen bij het punt waarop je kan zeggen "Dit is geen filosofie meer", maar dat je op dat moment gewoon een collega in kan schakelen die er wel verstand van heeft. Zo vindt er kruisbestuiving plaats en wordt filosofie echt vruchtbaar, want de vragen die de filosoof oproept kunnen bijvoorbeeld de econoom de goede richting op sturen.

Ook het tweede aspect van Pogge werk heb ik van dichtbij mogen meemaken. Als Global Justice Fellow had ik de kans om met hem mee te reizen op een van zijn 'tours' (want een beetje een *rock star* filosoof is hij wel). In vier dagen hebben we in een huurauto twee staten door gereden en acht lezingen gegeven. Gebombarderd tot assistent zocht ik de route uit, onderhield het contact met de gastuniversiteiten, was ik chauffeur en hielp ik met de eindredactie van zijn volgende boek, in ruil voor iets wat erg kostbaar is: tijd met Thomas Pogge. Sommige ritten duurden wel acht uur en dit was voor mij een unieke kans om met hem te praten over mijn aanstaande masterscriptie, de filosofie en de wereld.

Pogge is een warm mens, zeer gedreven en van nature vrolijk ondanks de zware kost waarmee hij zich bezig houdt. Als ware kosmopoliet is voor hem iedereen evenveel waard en besteedt hij dus net zoveel tijd en aandacht aan het praten met een beginnende filosofiestudent als met een 'belangrijke' academicus. Er is maar één ding waar Pogge niet tegen kan, en dat is wanneer mensen niet bereid zijn hun eigen positie in de mondiale problematiek van bijvoorbeeld armoede te bevragen. Zijn lezingen roepen grofweg twee reacties op: de ene is die van de student die gegrepen wordt door Pogge's engagement en de realistische manier waarop hij zijn idealistische boodschap uitdraagt. De tweede is het verzet van de traditionele filosoof, die denkt: "Zo doen wij dat toch niet". Deze groep maakt soms de fout om Pogge op filosofisch gebied te onderschatten, omdat zijn praktische instelling (hij geeft zelfs tabellen en grafieken in zijn lezingen) de indruk kan geven dat hij geen sterk analytisch denker zou zijn. Zij komen er echter snel genoeg achter dat de filosofische aspecten van Pogge's theorie tot in de puntjes zijn uitgedacht, ook al hebben ze misschien niet meer de hoofdrol in Pogge's lezingen die toch meer bedoeld zijn om tot actie aan te zetten.

Soms, wanneer ik over de Yale campus liep, werd ik bevangen door lichte paniek wanneer ik eraan dacht dat ik deze inspirerende omgeving zou moeten verlaten. Gelukkig werd mijn aanwezigheid op prijs gesteld en mag ik aanblijven als Global Justice Fellow; ik mag zelfs mijn masterscriptie gaan schrijven onder begeleiding van Pogge zelf. Het komende semester keer ik dus terug naar Yale en mag ik mij weer wentelen in Pogge's onorthodoxe manier van filosofie bedrijven die zo goed bij mij blijkt te passen.

Meer lezen:

Thomas Pogge. *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Thomas Pogge, Matthew Rimmer, and Kim Rubenstein (eds.). *Incentives for Global Public Health: Patent Law and Access to Essential Medicines (Connecting International Law with Public Law)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Thomas Pogge. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002.

www.yale.edu/macmillan/globaljustice/

Segment of World Population	Household Income 1988	Household Income 2002	Change in Share	Percentage Change
Richest Quintile	42.87	48.80	+5.93	+13.8%
Next Four Quintiles	46.63	42.78	-3.85	-8.3%
Second Quarter	6.97	5.44	-1.53	-22.0%
Third Quarter	2.37	2.06	-0.31	-13.1%
Poorest Quarter	1.16	0.92	-0.24	-20.7%

Hora est!

IRENE CONRADIE

Het is me gelukt, het is af. Op mijn kamer staan zeven dozen vol met vers gedrukte proefschriften. Dit is dan het resultaat van ruim vier jaar hard werken. Toch is het nog niet echt afgerond. Om de academische graad van doctor te verwerven, wacht mij nog een laatste horde: de verdediging. In de Senaatszaal van het Academieggebouw zal ik nog één keer mijn werk moeten verantwoorden tegenover een commissie van hoogleraren in zwarte toga's en universitair docenten in pak; de paranimfen staan achter me en het publiek kijkt toe. Het is pas echt voorbij wanneer de pedel binnenkomt en roept: "Hora est!"

Hoe is het nu om te promoveren? Natuurlijk is het voor iedereen anders, dus dit zegt vooral iets over hoe ik het heb ervaren. Eigenlijk is promoveren maar een raar iets. Je bent geneigd om het met andere dingen te vergelijken, maar dat klopt nooit helemaal. Promoveren is een unieke ervaring, met voor- en nadelen, iets dat je maar één keer in je leven meemaakt.

Andere mensen vinden het dan ook lastig om te begrijpen waar je precies mee bezig bent. Nog afgezien van de inhoudelijke details is het moeilijk te bevatten dat je jarenlang aan een onderwerp zit te werken en dat de omvang zelf misschien wel de grootste uitdaging is. Ik heb gemerkt dat vooral mijn mede-AiO's een onmisbare steun waren. Met elkaar konden we het over kleine technische details hebben, klagen als het tegen zat, elkaar feliciteren bij behaalde successen. Ik heb zeker geleerd dat hoewel promoveren je eigen verantwoordelijkheid is, je het niet alleen kunt doen.

Is promoveren dan niet net zoiets als afstuderen, maar dan in het groot? Ja en nee. Een scriptie is ook een onderzoek dat moet worden goedgekeurd, maar de omvang en inzet is onvergelijkbaar. Een paar maanden doorbijten is één ding, maar vier jaar is echt lang. Toen ik mijn studie had afgerond, gingen andere afgestudeerden op zoek naar hun eerste baan buiten de wetenschap. Ik was blij dat ik meteen als AiO verder kon; bij Wijsbegeerte weet iedereen wat een filosoof is en kan. Nu ik klaar ben met mijn promotie, zijn die jaargenoten vaak al aan hun tweede of derde baan bezig. Buiten de wetenschap kun je sneller aan iets anders beginnen. Wie kiest voor promoveren weet dat het alles of niets is (wat betreft die doctorstitel dan, niet qua persoonlijk geluk). Het is een onderzoeksproject dat moet uitmonden in een proefschrift dat voldoet aan de eisen van de wetenschappelijke gemeenschap. Daarmee is het niet vrijblijvend.

Tegelijkertijd is het zo dat het schrijven van een scriptie wel enigszins een indicatie biedt. Wie met hangen en wurgen zijn scriptie heeft geschreven, kan beter niet aan een proefschrift beginnen. Het hele proces vereist doorzettingsvermogen en eigen enthousiasme en gedrevenheid. Er komen zeker tegenvallers. Je moet sterk in je schoenen staan omdat kritiek onvermijdelijk bij de wetenschap hoort—probeer te leren van collega's, maar sta achter je eigen onderzoek. Ik heb de grote vrijheid, de eigen verantwoordelijkheid en de hoge eisen als een uitdaging gezien en niet zozeer als een nadeel.

Het kan namelijk een geweldige ervaring zijn. Met een promotie- onderzoek kun je echt de diepte in gaan, dingen helemaal uitzoeken en tot in detail doordenken. Er zijn deadlines, maar de kwaliteit is van doorslaggevend belang. Dat betekent dat je werkt aan een mooi product, aan iets dat van jou is. Ik voel me trots als ik naar dat boek kijk met mijn naam erop. Bovendien

word je in de loop van je onderzoek steeds meer een expert. Ik werd al snel geassocieerd

met Seneca en steeds vaker kon ik over onderwerpen zeggen: "Hé, daar zegt Seneca ook iets over".

Zeker een groot voordeel zijn de contacten met andere wetenschappers en promovendi, bijvoorbeeld op conferenties en tijdens masterclasses. Omdat onderzoek een intensieve bezigheid is, merk je dat het prettig is om met gelijkgestemden van gedachten te wisselen. Met mijn onderwerp uit de klassieke oudheid had ik bovendien als voordeel dat ik voor mijn werk naar Athene en meerdere keren naar Rome kon gaan.

En nu het af is? Voor mij is het tijd voor iets anders. Ik ben meteen na mijn studie filosofie als AiO begonnen en loop al bijna tien jaar rond in het Bestuursgebouw. Nu ga ik aan een nieuw avontuur beginnen. Hoewel Seneca altijd een bijzondere filosoof voor mij zal blijven, ben ik er achter gekomen dat ik mijn aandacht niet zo specifiek op de filosofie wil blijven richten. In mijn promotie- onderzoek heb ik veel geleerd, maar nu ga ik buiten de wetenschap verder kijken. Promoveren is intensief, met geweldige momenten en verschrikkelijke momenten, maar wat het zeker niet is, is saai.

Verdediging: vrijdag 9 juli, 12.45 uur in het Academieggebouw. Titel van het proefschrift: "Seneca in his cultural and literary context: Selected moral letters on the body".

Inleiding in de politieke en sociale filosofie: een korte typering van het liberale paradigma.

JESSE SEKREVER

Er is mij gevraagd een stukje over de cursus de 'inleiding in de politieke en sociale filosofie' te schrijven in het licht van het onderwerp dat in deze editie centraal staat. Ik zal daarom een uiteenzetting van het liberale paradigma geven met behulp van een aantal van de behandelde auteurs in de cursus.

"De mens wordt vrij geboren, en is alom geketend". Vrijheid (ofwel autonomie) en gelijkheid vormen samen de twee belangrijkste waarden en tevens rechten in het liberale paradigma. Maar wat betekent een notie als recht? Een schrijver als Nozick omschrijft een recht negatief; mensen hebben van nature onvervreembare rechten waar anderen geen inbreuk op mogen maken (tenzij mensen in de uitoefening van hun rechten anderen schaden). Staatsinvloed is daarom dus een schending van de vrijheid van mensen; "[t]he minimal state is the most extensive state that can be justified". Dit staat in schril contrast met een schrijver als Taylor; volgens hem is een positie als die van Nozick uiteindelijk incoherent. Een recht is juist een uiting van een typisch menselijke capaciteit die wij zodanig waarderen dat we vinden dat deze ontwikkeld en beschermd moet worden, dat wil zeggen; dat die capaciteit respect afdwingt. En als wij een recht toeschrijven hebben wij een 'obligation to belong' tot de samenleving die ons deze rechten toeschrijft. Een positie als die van Nozick noemt hij een 'primacy of rights'. Het incoherente aan deze positie is dat het rechten toeschrijft en zich vervolgens er niet om bekommert of en hoe mensen deze rechten realiseren. Want het toeschrijven van rechten zonder een 'obligation to belong', vooronderstelt dat de mens deze capaciteiten zonder hulp van anderen zou kunnen verwezenlijken. En dit is precies het twistpunt tussen het liberalisme en de communitaristische kritiek daarop; hoe sociaal geconstitueerd is de mens?

Als Nozick een recht negatief formuleert doet hij dat om een heel bepaalde reden, zo probeert hij de neutraliteit van de staat te waarborgen. Neutraliteit van de staat betekent tolerant zijn ten opzichte van hoe mensen hun rechten invullen. Dit betekent dat de staat seculier is. De erkenning van pluralisme manifesteert zich het duidelijkst in het werk van Rawls en Habermas. Volgens Rawls zullen mensen, hoe redelijk ze ook zijn, het over bepaalde fundamentele vraagstukken (bijvoorbeeld de invulling van vrijheid en gelijkheid) nooit helemaal eens worden. Op dit gebied hebben ze hun eigen 'comprehensive doctrines' en deze kunnen nooit dienen als basis voor een 'overlapping consensus'. Daarom hebben we theorie nodig

die de impliciete waarden in onze samenleving duidelijk maakt op een zodanige manier dat die theorie geen dubbelzinnige metafysische en antropologische uitspraken doet; "political not metaphysical". Rawls zegt in feite dat in de publieke sfeer 'comprehensive doctrines' niet zonder meer een argument zijn, ze moeten met publiek geaccepteerde redenen beargumenteerd worden. En mensen die in dienst van de staat zijn, mogen zich helemaal niet bedienen van religieuze argumenten. Habermas heeft een probleem met deze positie; hoe zijn de levensovertuigingen van een religieus iemand, waarvan de religieuze overtuigingen zich niet tot zijn privé sfeer beperken, te verenigen met een staat die neutraal tegenover elke levensovertuiging pretendeert te zijn? Volgens Habermas kan dit antwoord niet door de filosofie gegeven worden. Een samenleving van seculiere en religieuze burgers is volgens hem uiteindelijk alleen maar mogelijk als beiden tegenover elkaar een 'epistemic attitude' ontwikkelen die wederzijds respect maakt. "Until we bring ourselves to conceive how this could happen, it can't happen."

Als laatste staat centraal dat politieke autoriteit gebaseerd moet zijn op instemming van de samenleving, door middel van rationele en/of redelijke overweging. Hobbes baseert zijn rechtvaardiging van politieke autoriteit volledig op het feit dat de samenleving belang heeft bij het instellen van een dergelijke autoriteit. Bij Hobbes uit dit zich in de soeverein die de 'mortall God' is; de 'Leviathan', en absolute macht heeft zolang hij de vrede maar handhaaft en zich niet tegen de burgers richt. Zonder zo'n soeverein zou de mens verzanden in een "war of all against all" waarin het menselijke leven "solitary, poore, nasty, brutish, and short" is. Maar terecht merkt Rousseau op "[o]ok in kerkers is het vredig leven; is dat voldoende om zich er wel te bevinden?". Volgens Rousseau kan alleen overeenstemming de basis zijn van politieke autoriteit. Deze overeenstemming manifesteert zich uiteindelijk in de vereniging van iedere burger van de samenleving in een zedelijk en collectief lichaam onder leiding van de algemene wil.

Voor iemand die de cursus niet heeft gevolgd is deze typering te kort om echt informatief te zijn, wie de cursus wel volgt zal zien dat deze verschrikkelijk incompleet is. Maar wat dit stuk wel duidelijk maakt, is dat eenduidigheid ver te zoeken is; dat bewijst maar weer dat 'politieke en sociale filosofie' een typisch en boeiend onderdeel is van de filosofie.

De maatschappelijke opdracht aan de filosofiestudent

CHARLES VAN DER HOOG

Wie filosofie is gaan studeren om los van de werkelijke wereld te kunnen gaan staan en op afstand wijsheden of eigenwijsheden te kunnen gaan rondbazuinen, heeft de verkeerde studie gekozen. De moderne filosofiestudent is meer nodig dan ooit. Van hem of haar hangt de toekomst van onze samenleving af want juist in dit tijdsgewricht is gebleken dat de oude denk- en zienswijzen niet werkbaar zijn in de toekomst die onmiddellijk voor ons ligt, en dat er dringend nieuwe zienswijzen nodig zijn.

De huidige samenleving is ontstaan in de 19^e eeuw, zowel wat inrichting, basiswetgeving als filosofie betreft. Wij hebben te maken met verdraaiingen van het 19^e-eeuwse politiek-filosofische spectrum. Aan de ene kant baseren partijen zich op 20^e-eeuwse Leninistische autoritaire verdraaiingen van het gedachtegoed uit 1867 van Karl Marx en aan de andere kant vinden we partijen die zich baseren op de verdraaiingen van het millenniaoude volksdemocratische vrijheidsdenken zoals dat rond 450 voor Christus door Perikles in Athene werd gepropageerd en ingevoerd en in 1945 door Karl Popper opnieuw naar voren werd gebracht als basisprincipe voor een samenleving.

Onze sociaaldemocratie wordt op de radio en in toespraken tegenwoordig door met name Marcel van Dam een schijndemocratie genoemd omdat steeds dezelfde mensen aan de macht zijn, ongeacht de stembusuitslag, en ook steeds dezelfde denkpatronen overheersen, eveneens ongeacht de stembusuitslag. Er zou volgens hem dus sprake zijn van een verkapt vorm van oligarchie waar een zelfbenoemde, mentaal vastgeroeste elite het al decennialang voor het zeggen heeft. Sommige ministers komen zelfs uit families die al generaties lang ministers en andere topbestuurders voor de overheid leveren. Ikzelf heb bijvoorbeeld een vriend die al de negende generatie is die in de hoog-

ste top voor de overheid in Nederland en voormalig Nederlands-Indië werkt. Het bezwaar richt zich tegen de starheid die het denken heeft aangenomen. Politieke piketpaaltjes worden direct de grond in geslagen zonder goed nadenken vooraf en dus als automatisme op grond van traditionele standpunten en moraliteiten. Op zichzelf zou dat natuurlijk niet erg zijn ware het niet dat de huidige maatschappij een andere visie vraagt dan 50 of 150 of 2450 jaar geleden is ontwikkeld. En door de orthodoxie van degenen die de partijen vertegenwoordigen enerzijds en hun openlijke afkeer van andersdenkenden anderzijds (ik doel niet zozeer op de PVV als wel andersdenkenden in de eigen gelederen), zit het allemaal muurvast en komt men tot suboptimale, verkeerde en soms zelfs destructieve oplossingen.



Doordat men vasthoudt aan orthodoxie om een betere samenleving te krijgen en niet objectief met frisse blik ernaar kijkt en men ook door pers en met name Amerikaanse opvattingen in de meest verwrongen denkkronkels wordt gedwongen, krijg je een situatie waarin men niet meer normaal kan samenwerken

aan een gelukkige samenleving die vitaliteit, elan en goede vooruitzichten heeft. De Nederlandse politiek verwordt tot een krampachtig pogen de groei-krachtige rozenstruiken en vruchtdragende bomen van de Nederlandse samenleving vast te binden aan eeuwenoud en te klein geworden hekwerk.

Het is de taak van de filosoof om een beter groeikader te maken.

De jaren '50 en '60 waren de zogenaamde opbouwjaren. Het waren de jaren waarin jullie moeders en vaders werden geboren en opgroeiden. In die tijd leefde op allerlei niveaus en in allerlei vormen de gedachte dat men de samenleving zelf kon creëren en sturen. Later heeft men daar de term "de maakbare samenleving" aan gegeven. Dit toevallig kwam sterk

overeen met de filosofie van het socialisme (en communisme) die stelt dat om de heilstaat te kunnen ervaren de machthebbers de middelen moesten hebben om die staat zelf te kunnen neerzetten. Nederland is nu eenmaal een sociaaldemocratie dus het concept van De Maakbare Samenleving werd daarom in zeer brede kring omarmd. Daar is veel goeds uit voortgekomen zoals de sociale voorzieningen, bijv. de Algemene Ouderdomswet in 1957 die steeds relevanter wordt naarmate er meer mensen met pensioen gaan dan er nieuwe mensen het arbeidsproces binnentreden. Maar in de jaren '90 kwam er de klad in. Met name door de voortschrijdende rijkdom van de bevolking enerzijds en de nieuwe vrijheden die de technologie gaf anderzijds, bleek de samenleving toch aanzienlijk minder maakbaar te zijn dan aanvankelijk gedacht. Prof. dr. Willem Trommel (VU) heeft dit onderzocht en verklaard. Zijn oratie van 17 september 2009 getiteld "De Gulzige Overheid" is mijns inziens verplichte kost voor iedere filosofiestudent die maatschappelijk betrokken is. Het komt erop neer dat men krampachtig blijft vasthouden aan dat onbruikbaar geworden hekwerk van denk- en doepatronen uit de 19^e eeuw. Bleken die in de jaren '50 en '60 nog heel goed bruikbaar voor de wederopbouw van Nederland als land en maatschappij, in 2010 is dat niet meer zo. Toch houdt men eraan vast. Het resultaat is dat men de moderne technologie ziet als het door de Voorzienigheid aangereikte instrument om de samenleving alsnog maakbaar te maken naar eigen inzicht, en nu letterlijk met een druk op de knop, in casu de Enter-toets. Het leidt tot rampzalige wetgeving en een samenleving die jullie en wij niet willen.

Hier volgt een lijst van wetgeving die is ingevoerd om de touwtjes ferm in handen van de machthebbers te geven om de samenleving, dus ook jou, te kunnen sturen in een richting die Den Haag welgevallig is, ongeacht wat jij ervan vindt.

- 1985 - Koppeling Sociaal Nummer met Fiscaal Nummer
- 1994 - Wet op de (beperkte) identificatieplicht, op het werk, bij de bank, vreemdelingentoezicht, zwartrijden enz.
- 1996 - Koppeling Sofinummer met het GBA nummer
- 1998 - Bijzondere Opsporingsbevoegdheden
- 1999 - Wet Bescherming Persoonsgegevens
- 2000 - OV-chipkaart
- 2003 - Wet Uitgebreide Identificatieplicht
- 2004 - Wet vorderen gegevens door politie, bv bibliotheekuitleen
- 2004 - Wijziging Wet justitiële gegevens
- 2004 - Wet DNA-onderzoek bij veroordeelden
- 2004 - Cameratoezicht in gemeentewet en wet politieregisters
- 2006 - Wet politiegegevens

- 2006 - Wet opsporing en vervolging terroristische misdrijven
- 2007 - invoering burgerservicenummer (aanpassing Wet structuur uitvoeringsorganisatie werk en inkomen)
- 2007 - Wet op de inlichtingen- en veiligheidsdiensten
- 2008 - Wet identiteitsvaststelling verdachten, veroordeelden en getuigen
- 2008 - Slimme energiemeters
- 2008 - Bewaarplicht telecomgegevens
- 2008 - Elektronisch Kind Dossier (EKD)
- 2008 - Wijziging telecommunicatiewet
- 2008 - Wet ter voorkoming van witwassen en financieren van terrorisme (WWFT) (vervangt WIDEN MOT)
- 2009 - OV-chipkaart voor studenten
- 2009 - Verwijzingsindex Risicjongeren (VIR)
- 2009 - Elektronisch Patiënten Dossier (EPD)
- 2009 - Vingerafdrukken in paspoort en (de-)centrale database

Al de bovenstaande wetten klinken op zichzelf heel redelijk en lijken logisch maar zijn dat niet omdat zij de persoonlijke vrijheden van Nederlandse burgers inperken en de Staat middelen in handen geven om burgers in een bepaalde richting te dwingen. Dat is niet alleen vervelend voor de burgers in kwestie, het verzwakt ook een samenleving. De vitaliteit, het elan en het plezier in de samenleving verdwijnen als vrijheid wordt beschouwd als een salamiworst waar met iedere wet wel weer een stukje vanaf mag worden gesneden. De aantasting van privacy is heel fundamenteel. De economische welvaart neemt af en de culturele rijkdom verschaalt erdoor. Een mens kan door de samenleving opgelegde controle en door dominantie van anderen over hem, tot slechte daden, crimineel gedrag, onlogische redematies, acties tegen zijn eigen bestwil en tegen zijn omgeving worden gebracht. Uit onvrede, uit protest, uit wanhoop. De onderdrukken- de mechanismen hebben fysieke, wettelijke, sociale en inhoudelijke elementen. De fysieke en wettelijke zijn of worden nu op hun plaats gezet zodat er een enorm bouwwerk of netwerk van interacterende machinerieën (maatschappelijke automatismen) ontstaat dat ieder lid van de samenleving in gevaar brengt. De machinerieën zijn in wezen kanalen waardoorheen dwang wordt gestuurd zodat de samenleving zoals wij die nu nog kennen, kapot of onleefbaar gemaakt wordt of, vriendelijker gezegd, minder prettig om in te leven – zelfs als degenen die dit doen het zelf niet willen. Het is een zich gradueel ontwikkelend, gigantisch bouwwerk van sociaal-juridische machinerieën van de Staat waarvan iedereen het overzicht kwijt lijkt te zijn. Tezamen met het machtsmonopolie van de Staat en haar onvoorstelbare rijkdom aan middelen vormt het een desastreuze combinatie. Topkunsten- naars voorzien ontwikkelingen lang voordat gewone

mensen die zien. De bekendste waarschuwingen zijn de boeken *Brave New World*, *Animal Farm* en “1984”. Allemaal verplichte kost voor filosofen.

STELLING ANNEX OPDRACHT: het is de taak van de filosofen om met inzichten en filosofische kaders voor maatschappelijke modellen te komen die passend zijn voor de moderne samenleving waarin jullie en wij, niet-filosofen, binnenkort allemaal zullen leven. Alleen jullie zijn in staat partijen op een nieuwe voet te zetten.

Zolang jullie daarmee nog niet klaar zijn, is het noodzakelijk dat er een halt wordt toegeroepen aan de voortschrijdende aantasting (Engels: invasion) van onze vrijheden en zelfbeschikkingsrecht in de persoonlijke leefomgeving annex privacy. Je moet ergens beginnen en daarom begint Stichting Privacy First daar waar de overheid volgens deskundigen van

de juridische wetenschap steken heeft laten vallen: de nieuwe paspoortwet die sinds 21 september 2009 in de praktijk wordt gebracht. In de pers lees je hierover onder titels met het woord “vingerafdrukken” erin. Dat gaat over het nieuwe paspoort en de uiteindelijke consequenties ervan.

Ik wil de lezer vragen hierover na te denken en zich bij ons aan te sluiten en ons te steunen. Misschien kan er een werkgroepje of actiegroepje worden gevormd van gelijkgestemde filosofiestudenten die met gezamenlijke publicaties komen met ideeën, standpunten, zienswijzen of andere dingen waar mensen iets aan hebben die vechten voor hun vrijheid, privacy en het behoud van het goede van de democratische samenleving.

Strip

It will conquer your soup!



MARTIJN ENGELS

Il Principe

MARTIJN ENGELS

In een editie die over politiek gaat, kan je er niet omheen iets over Niccolò Machiavelli te schrijven. Deze politicus en filosoof uit de Renaissance (1469 – 1527) schreef naast toneelstukken één van de invloedrijkste werken voor een politicus. Zowel Napoleon als Stalin hadden ‘Il Principe’ op het nachtkastje liggen en zij waren voor een tijdje toch redelijk succesvolle leiders. Je kan ‘Il Principe’ wel als een soort ‘regeren voor dummies’ beschouwen. Het is eigenlijk een handleiding voor heersers hoe zij om moeten gaan met hun volk. In elk hoofdstuk behandelt Machiavelli een van de vele aspecten van het koningschap en hoe men hier op een goede manier mee om dient te gaan. Wat als je door misdaden aan de macht bent gekomen? Wat moet je doen met de kerkelijke macht? Kan je beter hulptroepen inschakelen of een eigen leger inzetten? Stuk voor stuk reële vragen waar een heerser in de Renaissance mee te kampen heeft. Machiavelli geeft als antwoord op deze vragen vaak een voorbeeld uit zijn tijd. Voor het lezen van ‘Il Principe’ is het dan ook nuttig om enig verstand te hebben van de politieke machtsverhoudingen in die tijd, anders raak je het spoor snel bijster. Gelukkig bestaan er genoeg vertalingen die een goede achtergrondschets van de tijd kunnen geven.

Er zijn een aantal markante passages die je op het eerste gezicht vraagtekens doen zetten bij de ethische verantwoordheid van het advies van Machiavelli. De ‘uitvinder’ van de uitdrukking; het doel heiligt de middelen, was meedogenloos als het ging om politieke beslissingen. Als politicus is het zaak dat je het doel wat je wilt bereiken duidelijk voor ogen hebt. De manier waarop je dat doel bereikt is echter minder van belang. Maakt dit Machiavelli immoreel? Nee, niet perse. Je zou kunnen beweren dat Machiavelli een *die-hard* utilist is. Alleen wat het meeste nut oplevert voor de grootste groep mensen, is wat moet worden doorgevoerd. De grootste groep mensen is in dit geval het eigen volk en als politieke handelingen ten goede komen voor dit volk, zou je Machiavelli

zelfs als moreel kunnen beschouwen. De schrijver zelf propageert echter dat zijn ideeën amoreel zijn. Hij pleit voor een pure wetenschappelijke benadering van politiek bedrijven. De *raison d'état*, staat in elk advies wat Machiavelli geeft voorop. Een typisch mode-verschijnsel uit zijn tijd, waar niet langer God en religie de boventoon voeren, maar een meer antropocentrisch gedachtegoed wordt ingenomen. De vervolmaking van de mens is het hoogste doel wat bereikt kan worden. Machiavelli denkt dat zijn geschriften kunnen bijdragen aan de vervolmaking van een mens als politicus. En zodra de politicus een stabiele en perfecte staat kan scheppen, dan hebben meer mensen de kans zich te kunnen vervolmaken. Eigenlijk heeft Machiavelli het best goed voor met de burgers.

Hij onderschat ook niet de macht van de burger. Tenslotte zijn zij degene die de vorst de macht geven die hij zo begeert. Machiavelli stelt dat je beter dankzij het volk dan dankzij de aanzienlijken aan de macht kan zijn gekomen. Het volk is immers makkelijk te onderhouden; het hoeft alleen maar niet onderdrukt te worden. Dat is makkelijk te realiseren. De wensen van de aristocratie zijn vaak lastiger te bevredigen. Als aan deze wensen echter niet worden voldaan, dan is het makkelijker je te verdedigen ten opzichte van een klein groepje dikke edelmannen, dan grote groep gespierde boeren met hooivorken. Het is dus voor een vorst van het grootste belang het volk voor je te winnen.

Kortom kunnen we stellen dat in een tijd als de onze de adviezen van Machiavelli nog steeds hout snijden. Sommige politici kunnen misschien wel wat tips van Machiavelli gebruiken. Het CDA, dat er niet in sloeg de wensen van het volk te bevredigen. De linkse partijen erkennen dit belang blijkbaar wel, als we kijken naar de verkiezingsuitslagen. En hebben de aristocraten hun zin gekregen door massaal VVD te stemmen? Er is echter een man, waarvan ik zeker weet dat ook hij ‘Il Principe’ op het nachtkastje heeft liggen. Vlak naast een stoffig DVD-hoesje, waar het woord *Fitna* op prijkt.



De val van Hippocrates

SEBASTIAAN BROERE

E nigszins verbaasd, maar met rode oortjes, sla ik de pagina's van *De val van Hippocrates* om. Verwijst 'De auteur van *De val van Hippocrates*' wel naar dezelfde persoon die ik pleeg aan te duiden met 'Menno Lievers'? De eigennaam 'Menno Lievers' verwijst, aldus meen ik, naar een in een grijs pak gestoken man die in gesprek zijn woorden zorgvuldig kiest en beschikt over een bijzonder geheugen en vernuft. De descriptie 'De auteur van *De val van Hippocrates*' lijkt daarentegen van toepassing te zijn op een fantast die in een combinatie van vulgair taalgebruik en medisch jargon een roman laat uitvouden. Maar toch, 'De auteur van *De val van Hippocrates*' en 'Menno Lievers' hebben wel degelijk dezelfde *Bedeutung*: (onze) docent theoretische filosofie Menno Lievers. Een veelvuldige gebruik van vocabulaire als "logica" en "betekenis" bevestigt het voorgaande.

De val van Hippocrates is de titel van Lievers' debuut roman; een roman met als spil de medische wereld. In zijn jongere jaren dreef een drang om romans te schrijven de auteur richting een studie geneeskunde. Een boek moest immers ergens over gaan. In zijn eigen woorden gaat het debuut over 'de neergang van een arts- assistent, die, als zoveel arts- assistenten, denk ik, in de geneeskunde iets zoekt wat hij er zelf niet in aantreft en dan toch verwoede pogingen doet het wel te vinden.' (Lievers in gesprek met lezen.tv) Wat de arts- assistent, Liefco, zoekt in de geneeskunde is een gevoel van eigenwaarde. Door in de medische wereld een functie te bekleden hoopt Liefco zijn zelfrespect en rust terug te vinden.

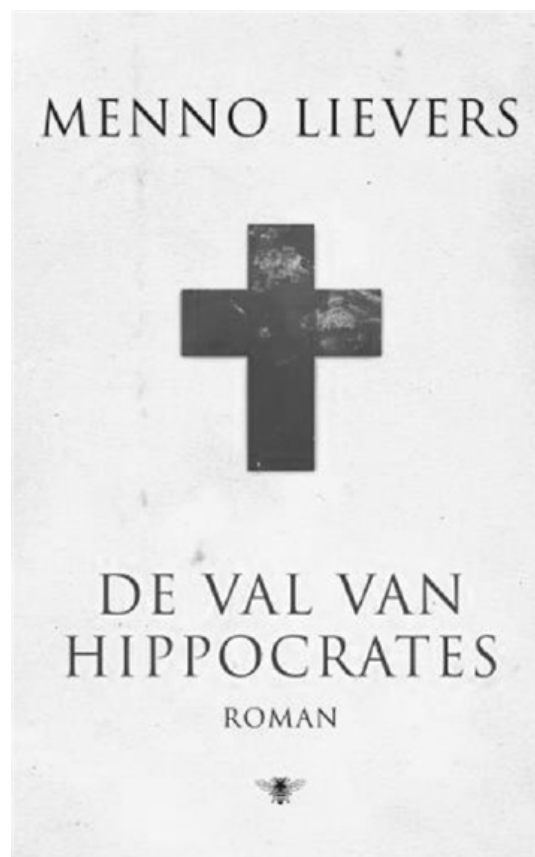
Liefco's zoektocht leidt echter tot niets. In een roes van drank, seks en verdriet vervreemdt hij van zichzelf en de wereld. Terwijl Liefco in een afgrond stort trekt hij alle stenen waarmee hij zijn val hoopt te breken met zich mee de diepte in. Deze stenen zijn mensen. Het zijn de verpleegsters die hem vergezellen als hij 'avonddienst' heeft; het is zijn vriendin Beatrijs die een bijna grenzeloze liefde voor hem koestert, het

zijn de patiënten die misschien niet de behandeling krijgen die zij behoren te krijgen. Liefco is een onsympathiek figuur wiens handelen met veel moeite begrepen kan worden.

De val van Hippocrates is een donkere roman van een schrijver die de schaamte overwonnen heeft. Zijn taalgebruik is hard; de scènes smerig en onvoorstelbaar. Soms is het moeilijk je voor te stellen dat deze auteur dezelfde man is waarmee je op vrijdagochtend de *Philosophische Untersuchungen* zit door te ploeteren. Bij het lezen van sommige passages kruipt een gevoel van schaamte bij je op, alsof je stiekem in andermans fantasieën zit te neuzen. Maar het is juist deze ervaring alleen al, die het lezen de moeite waard maakt. Daarnaast is het werk met een prettige vaart te lezen en past met zijn 284 pagina's in

elke tas of rugzak. Een aanrader om het spits af te bijten van een vakantie vol leesgenot.

Auteur: Lievers, Menno
 Uitgever: Bezige Bij, De
 Verschijningsdatum: 12-11-2009
 Verkoopprijs: € 19,90
 Aantal pagina's: 284



Laffe Zwarte Doos

ZWARTE DOOS

Anoniem columnist zijn heeft zo zijn voordelen. Het stelt me in staat vanuit een verdeckte positie ambitieuze hardwerkende mensen af te zeiken, uit kwade wil dingen te schrijven die pertinent onwaar zijn, en ongewild mijn eigen diepste seksuele fantasieën over 'sjaars te delen.

Stel je voor dat mijn naam wél verbonden zou zijn met de column! Dan zou iedereen weten hoe pervers en eng ik wel niet ben. Als 'ze' me niet leuk vindt, nou, dan ben ik het haasje! Dan zou ik worden ontmaskerd als een leugenaar die mensen de erkenning in het NRC-Handelsblad te verschijnen misgun. *De Filosoof* is een bloedserieuze publicatie en zou door het diskrediet dat mijn onprofessionele gedrag oplevert hopeloos achter raken op *Demos* en *DUB*. In Japan wordt om minder zelfmoord gepleegd.

En dan de klapper: Ik, Coen Brummer, dezelfde kamer. *Naakt*. Iedereen kijkt toe. Openbaar terecht gewezen worden door zo'n man van eer en geweten. Zijn CV is langer, zijn publicaties respectabeler, zijn cijfers hoger, zijn gelaat edeler, zijn geslacht forser (tengere brunette glimlacht veelzeggend). Om maar niet te spreken over Facebook. Dat *overleef* ik niet.

Ik zou het daarom maar bar slecht doen als politicus. In iedere functie met publieke aandacht, eigenlijk. *Hij* heeft de vereiste X-factor. Wat is dat politieke toch waar ik geen raad mee weet, maar gedreven anderen wel?

Nog iemand die *het* heeft is bondscoach Bert van Marwijk. Het respect dat hij afdwingt bij interviewers. De leugens, inspiratieloosheid en onkunde waarmee hij wél weggemt. Het Nederlands elftal moet naar eigen kracht blijven spelen. Dat we die kracht niet zagen is bijzaak. *Studio Voetbal* weet het dan: aardige gozer, van Marwijk. Stoïcijns. Kun je op bouwen. Als uitgebluste oude imbeciel vier andere uitgebluste oude imbecielen kunnen overtuigen ('voetbaldiscussie') van je verhevenheid. Opeens *ben* je het ook. Dan kom je ver.

Ik zie mezelf daar al zitten. Rafael van der Vaart vond zichzelf best aardig spelen op links. Ik: "Kom nou, achterlijke kamper! Jij hebt daar nog nooit goed gespeeld!" Van Marwijk herstelt me. November. Tegen Deportivo. Feitelijke onjuistheid. Norse blik. Kan je zien dat ik een non-entiteit ben binnen het betaald voetbal. *Speel ik voor Real? Neuk ik Sylvie?*

Studio Voetbal is toch het debiele broertje van *Buitenhof*. Daar wordt ik er evenzo uitgekegeld. Geen X-Factor. Bovendien: ik, Zwarte Doos, ben een schandelijk individu. Daaruit volgt dat mijn schrijver het ook is. Die staat achter alles wat ik zeg. Dat kan niet anders.



21st Century Enlightenment; the Paradoxes of Autonomy

PETER SPERBER

In the last few years the term 'Enlightenment' had made a grand comeback in contemporary debate. It is often used to draw a distinction: on the one hand we have the Enlightened world, the West, which is characterised as democratic, liberal and secular and on the other hand we have the non-West (or, more specifically, the Islamic world), which has not had a period of Enlightenment and is therefore (an implication is often drawn here) not democratic, nor liberal or secular. Furthermore, this is seen as an important cause for many of the problems that we face today, such as immigration, integration and global terrorism. The non-West, therefore, according to many active participants in the public debate, requires a period of Enlightenment. Or in other words, they need to be Enlightened.

This view is opposed by those who hold it to be paternalistic and intolerant. The claim is often made from this side that the very Enlightenment values that their opponents claim to defend are violated by their intolerant attitude towards 'unenlightened' cultures. The positions taken up in this debate are of course well known, as are the names of the most prominent antagonists. Unfortunately, these kinds of debates have a habit of becoming predictable and stale. Far more interesting than yet another article on this topic would be a critical examination of one of the presuppositions of this debate. Even though the participants' views differ in most topics, they agree in one crucial aspect: both sides apparently accept the centrality and the importance (both moral and historical) of the Enlightenment. This great value that is attached to the Enlightenment is itself rarely questioned. It is my contention however that an evaluation of the Enlightenment values is not nearly as unproblematic and uncontroversial as the current debate makes it seem. In the following I shall argue that there is a paradoxical aspect to the values of the Enlightenment that goes largely unnoticed in contemporary discourse.

We should begin by asking the question; what is Enlightenment? Obviously it was a period in Western history, starting roughly around the end of the 17th century (although this is not uncontroversial) and ending at the start of the 19th century. But what makes this period so special that it has become the point of focus of so much contemporary debate? And how is it related to those values that are de-

fended as being 'Enlightened values'? The answer, I think, lies in an ideal that is central, and arguably essential, to the Enlightenment. It is this ideal that the famous German thinker Immanuel Kant has in mind when he defines the Enlightenment as follows: "*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliesung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*" ist also der Wahlspruch der Aufklärung."¹

The ideal, as is clear from this passage, is one of autonomy, or self-governance. But this is not just any kind of autonomy. Firstly, it is the autonomy of the *individual* that is at stake here. This is a break with an important philosophical tradition, which usually concentrated on the (political) autonomy of the *community*. Secondly, this autonomy is arrived at in a peculiar way which Kant makes clear by the motto (*Sapere aude!*) that he gives to the Enlightenment. It is ultimately knowledge, rather than for example faith in God, which will make the individual autonomous. The combination of these two ideas produces the powerful ideal of the Enlightenment; the individual that gains his autonomy through knowledge. It is this ideal of the reasonable individual which is at work in such concepts as modern democracy, human rights, liberalism and toleration. And it is quite easy to see how these ideas are related to the respect that is owed (both by the state and by other individuals) to the self-governing individual.

¹ Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?" in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, Suhrkamp Insel Verlag: Frankfurt am Main, 1977. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. In English: "Enlightenment is the human being's emergence from his self-incurred minority. Minority is inability to make use of one's own understanding without direction from another. This minority is self-incurred when its cause lies not in lack of understanding but in lack of resolution and courage to use it without direction from another. *Sapere aude!* Have courage to make use of your own understanding! is thus the motto of the enlightenment." (Immanuel Kant, "An answer to the question: What is enlightenment?" in *Immanuel Kant: Practical philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, 1996. Translated by M.J. Gregor.)

But why is *knowledge* so essential to autonomy? The answer, I suspect, is the following: because knowledge always entails a possibility of control; and to govern, even if one is just governing oneself this is precisely what is required. By gathering knowledge about the workings of nature, other human beings and the self, the individual learns how she can control these things. And this control, the exclusion of the unexpected is, according to the Enlightenment vision, a demand of autonomy. For even if the individual is not subjected to another human being, as long as she has no control over what happens to and around him he is still enslaved by coincidence, and therefore not autonomous. To know is to control, and to control is to be autonomous. This is the faith of the Enlightenment.

From this point of view we get a new perspective on the explosive growth of knowledge of the last few centuries. The amazing new achievements of the sciences can be seen (although of course not exclusively) in the light of the ideal of the Enlightenment as a never-ending search for an ever increasing amount of control. After all, the more we know, the more autonomous we get.

But doubt arises. Have we really become that much more autonomous over the past few centuries? If the Enlightenment conviction is correct the gigantic increase in knowledge should lead us to an affirmative answer here. Unfortunately, the advancements that have been made constitute a double edged sword of which few people are aware, even though the consequences can now be seen everywhere around us. We can understand this when we see that our knowledge about the world cannot remain passive. In order to take control over our own lives it is not enough, as we have seen, to know how the natural world, other people and the self work, we must use this knowledge to change things as they are to how we want them to be. The unpredictable world, which is a constant obstacle to our attempts at self-government must be made predictable and thereby controllable. We *must* force nature to our will with the use of technology made possible by the advance of the natural sciences; we *must* organise society with

the help of the social sciences, economics, etc.; and we *must* take control over ourselves, both mentally and physically, aided by psychology, physiology, etc. Nobody will deny that these advances have given us enormous new possibilities: but through this ‘must’ of control the demands of autonomy have at the same time made us dependent on the very instruments that were designed to guarantee our independence. Here we find a paradox.

This dependency of, and addiction to, means of control has radically changed the outlook of our world. No Enlightenment thinker could ever have dreamed of the enormous complexity of the modern world, in which modern man has to find his way. And this leads us to another paradox; we have seen that the complexity of today’s world is a direct result of our



attempt to take control over the world and our own lives, but it is an obvious truth that the more complicated something becomes, the harder it becomes to control. Examples are not hard to come by. We only have to consider the computer. There can be no doubt that this invention has greatly increased our control over problems that preceded its invention. But at the same time the invention and subsequent use of computers has spawned many new problems which again elude our control. In order to maintain our sense of autonomy and self-mastery, these problems as well must be dealt with and brought under our mastery. How do we do this? We do so in the only way that is

open to us as heirs of the Enlightenment: by gathering more knowledge and developing further technologies (such as new forms of computer security) and thus making our world even more complex. We fall into a vicious circle. Enlightened man is like the dog chasing his own tail; constantly pursuing his autonomy in a manner that keeps pushing it further away.

This circle does not just leave us in an unfortunate status quo however. Not everything remains the same. For there are limits to the amount of knowledge that the individual can acquire. Our society has reached such an enormous degree of complexity that a human being can take hold of no more than a tiny portion of the gigantic mountain of our accumulated knowledge. The division of labour in the sphere of knowl-

edge has become the key-concept of rational control. It is only by an ever-increasing level of specialisation and by fragmenting knowledge all over society that we can keep increasing our knowledge, that is, keep chasing our autonomy, which finds its completion in the impossible dream of total control. .

To see the problematic of this fragmentation of knowledge we may return to Kant's text.

After having described the nature of the Enlightenment in the passage mentioned above, Kant goes on to comment on the limits of autonomy. He states that there are some situations in which we should not be, and cannot be, fully autonomous. This situation occurs when we are entrusted with a function in a certain complex whole, or, to use Kant's metaphor, when we function as a cog in a machine. The soldier in the army, to name one example, does not have the right to make autonomous use of his reason; he must obey his orders, even if he thinks them unwise or unfair, because even if he is right, the immediate obedience of the soldier is crucial to the functioning of the army as a whole. It is only as a 'scholar' speaking before the general public that he may freely share his doubts about the commands that are given and the desirability to change the way the army functions.

There's a crucial element here that is often overseen and that is brought out clearly by the metaphor of the machine. It is of little importance to the cog that he oversees the entire machine, its function and the way in which its parts contribute to this functioning. As long as the cog works as it is supposed to, the machine will usually function. But this is not so for the 'scholar', who criticizes the machine or one of its parts, and makes autonomous use of his reason. In order to be able to do so he must understand what the machine is supposed to do, how it does this and how its parts relate to this functioning.

It is precisely this more general perspective that has been made impossible by the fragmentation of knowledge that resulted from the epistemic division of labour. Everyone has a little bit of information, and everyone knows that all these pieces of information fit together somehow, but there is no one left to sketch the coherent picture. When there's a problem somewhere for which we do not have the solution within our limited perspective, we can no longer learn how to fix it ourselves, but our only option is to call in a specialist who does have the required knowledge to deal with it. There is no longer anyone who can function not only as a part of the machine but also as a 'scholar', who keeps watch over the machine and its functioning as a whole. Everyone has become a mere part, a complicated one surely, but still one with only a very limited perspective on the whole. All we can hope for is that these parts do in fact all fit together and form a functioning whole. If the machine does not function as we desire, who would still have

a broad enough view to be capable of suggesting a possible transformation of the whole?

We should note that this has driven us to a third paradox. We have tracked the trend of the Enlightenment, the development of autonomy through knowledge and we have seen that it leads us to the technocracy (the society in which decisions can only be made by specialists) sketched above, in which we can only function by constantly calling in the help of other specialists to deal with problems for which we ourselves are no longer equipped. Now contrast this with what Kant said about the motto of the Enlightenment in the passage cited above; "Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!" He adds to this: Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w.: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen." But isn't this the exact situation that we find ourselves in today? Aren't we called on every day to let others think for us? No longer because we are too lazy or too cowardly to do it ourselves, but because we really are no longer capable? The very ideal that is expressed in Kant's text seems to have driven us to its opposite, the powerlessness of the understanding of the individual. This is what the Enlightenment has come to in the 21st century and it is visible everywhere. Most clearly perhaps in the field of politics where the democratically elected government, the symbol of our autonomy, must come face to face with its own powerlessness time after time. It is often complained that our current government² refuses to take its own decisions and pushes all responsibility to scientists and other advisers. There's a point of truth in this, but is this a justified complaint? What other option do politicians still have in this Enlightened age, besides turning towards the unfounded 'decisiveness' of populism? But even if we do listen to the experts, who is to decide when those disagree, as so often happens? The politicians? On what grounds precisely?

Here we find the consequences of the Enlightenment; the dream of autonomy has resulted in modern technocratic society, in which autonomic choice concerning some of the most important problems that we face today has become akin to an arbitrary gamble. Yet we seldom hear about these paradoxes in the universal praise for the Enlightenment and its values. Whether this is justified is up to the reader to determine.

² The current paper was written before the collapse of Balkenende IV.

Ingezonden Post

Politiek

Ik wil hier graag een klein beetje opbouwende kritiek leveren op de heersende ideeën over politiek. We zijn het er allemaal over eens dat een democratie zou moeten betekenen dat we samen kunnen kiezen hoe we onze levens inrichten. Dit idee verliest volgens mij veel van zijn waarde in zowel de academische als politieke sfeer, door een soort van angst echt te dromen. We kunnen eigenlijk alleen maar stemmen op slecht gedefinieerde vormen van dezelfde bureaucratie, met een onvoldaan gevoel. Laten we het idee van vrij ons leven inrichten eens beter bekijken; de mens als creërend wezen, spelende. Wij fantaseren een verhaal, noemen de werkelijkheid zo en spelen het spelletje allemaal. Dingen als geld of bezit zijn illusies, puur om het punt dat zo'n euro niet meer is dan een stukje externe werkelijkheid, metaal. Wij verzinnen samen wat de werkelijkheid betekent. De menselijke glorie, als zij verlicht zou zijn, zou volgens mij ons laten zien dat we verhalen creëren om consistent te blijven met onszelf, maar dat deze wel los staan van de werkelijkheid zelf, en dat ze dus onderhevig zijn aan keuze. De politiek van tegenwoordig ziet de wereld als grijs en grijs, vooral een tegenwerkende kracht, die van zichzelf gered moet worden ofzo. Hun hele programma draait om de fouten van de anderen in het spel waar we nu in leven. Het verhaal van de politicus, de ideologie, baseert zich dus in feite op de regels van de collective hallucinatie die we beleven in de informatiematrix die we de hele dag weer voor ons zien. Als de politiek weer betekenis wil geven aan het idee van zelf onze levens vormen, zullen politici eerst zichzelf moeten begrijpen, en de ideeën laten komen vanuit de wijsheid, het idee van het goede. We moeten beginnen met echt eens kritisch te kijken naar de vraag of dit de manier is waarop we samen willen leven, eeuwig in discussie en aan het vechten over hoe het wel of niet moet, maar nooit eens beseffend dat andere mensen eigenlijk ook gewoon chill samen willen leven in een sociale en schone wereld. Iedereen merkt de vervreemding die de modern samenleving ons gebracht heft wel, maar ze geven het een andere naam, en voelen zich dan alleen en tegengewerkt omdat de anderen het niet met de naam eens zijn. Het is toch wel duidelijk dat we al onze intelligentie en welvaart in moeten zetten voor het creëren voor een paradijs op aarde, in plaats van de wereld van nu, waarin iedereen altijd maar met elkaar loopt te fokken, de mensen arm zijn en blijven, en we de planeet naar de rand van de afgrond brengen gewoon omdat we het idee hebben dat we beter zijn dan de anderen, en dat zij het allemaal verzieken. Kijk om je heen! Een socialere wereld begint niet in

de tweede kamer, het gebeurt wanneer mensen in de trein eindelijk eens uit hun vrijwillige isolatiecel beginnen te komen. Mensen in de politiek die echt wat deden, als King, Kennedy of Selassie leefden vanuit een droom van een wereld van vrede en welvaart en creativiteit. Laten we die droom eerst maar weer eens opwakkeren...

Merijn de Boer, 3e jaars filosofie





Document Diensten Centrum de Uithof

Wij kunnen het volgende voor u produceren:

- Print- en kopieerwerk van visitekaartje t/m A3
- Posters van A2 t/m A0
- Promotieel printwerk;
 - Gepersonaliseerde mailings
 - Gepersonaliseerde kalenders
 - Bedrukte t-shirts & buttons
- Produceren van readers
- Allerlei vormen van nabewerking

Waar vindt u ons:

Hugo Kruytgebouw
Padualaan 8, kamer W 003
3584 CH Utrecht

telefoon: 030 253 35 41
e-mail : ddcu@ddcu.nl

