

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht - Nummer 65

De Filosoof

Conflict



Meta-Conflict • The Idea of Perpetual Peace
for Future Philosophers • Spinoza en conflicten •
Nietzsche on Conflict

Conflict

Jurriën Hamer
Meta-Conflict

6

Cregg Lambert
The Idea of Perpetual
Peace for Future
Philosophers

10

*Filippo del
Lucchese*
Spinoza en
conflicten

12

Herman Siemens
Nietzsche on Conflict

14

- | | | | |
|----|---|----|--|
| 3 | Editorial | 20 | Interview |
| 4 | De schreeuwhoek | 22 | De prijsvraag |
| 5 | Column Lettermannetje
<i>Smaakconflicten</i> | 24 | Mijn onderzoek
<i>Rosalie Pronk</i> |
| 9 | Docent als student
<i>Jos Philips</i> | 26 | Stedentrip |
| 17 | Column Guido
<i>A Passing Problem</i> | 27 | Bureau buitenland |
| 18 | Extra artikel
<i>Niek Verlaan</i> | 28 | FUF-bestuur |
| | | 29 | Faculteitsraad |
| | | 30 | Agenda |

COLOFON

De Filosoof is een periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht

HOOFDREDACTIE

Francien Homan

EINDREDACTIE

Mels Werner Dees
Pieter Broersen

REDACTIE

Esther de Haas
Francien Homan
Guido Freriks
Mels Werner Dees
Mirjam de Bruin
Pieter Broersen

VORMGEVING

Esther de Haas

OPLAGE

500

ADRES

Janskerkhof 13A,
3512 BL Utrecht

EMAIL

de.filosoof@phil.uu.nl

WEBSITE

<http://fufexpluribusunum.nl/links/de-filosoof/>

KOPIJ

de.filosoof@phil.uu.nl
Deadline nr 66: 16 januari 2015

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

DE WEG VAN EEUWIG CONFLICT

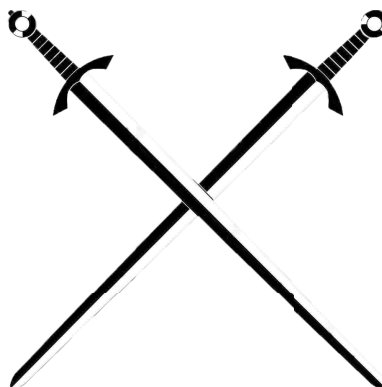
Francien Homan

Bij het bedenken van een thema voor een editie van *De Filosoof* kijken we naar verschillende factoren: is het interessant? Biedt het thema genoeg ruimte voor verschillende interpretaties op filosofisch vlak? En is het actueel? Het thema van deze eerste editie van het nieuwe studiejaar voldoet aan al deze eisen. Eén blik in een krant of op het journaal is genoeg: conflict is alomane aanwezig.

Op de website www.conflicenteller.nl kun je zien waar er zich op de wereld op dit moment conflicten afspelen. De teller staat op drieënvijftig, waarbij twee soorten conflicten worden onderscheiden: sluimerend conflict, met grote politieke tegenstelling, spanningen en/of machtsstrijden die niet (meer) met gewapend geweld gepaard gaan en actief conflict, een gewapende strijd om de macht over (een deel van) het land. Drieënvijftig. En dat zijn dan alleen maar de grote, "officiële" conflicten. Overal ter wereld worden conflicten gestreden, over duizenden verschillende kwesties. Conflicten die gevoed worden door een lust naar macht, een verlangen naar gelijk hebben of krijgen, door willen winnen, weigeren te verliezen.

Als filosofen kunnen we licht laten schijnen op het concept en proberen we te begrijpen wat conflicten precies zijn en waarom ze zijn. In deze editie vind je de visies van Nietzsche, Mouffe en Spinoza. Ook Kant komt aan bod in een artikel over zijn essay 'Perpetual Peace: a Philosophical Sketch', waarin ironisch genoeg het woord 'war' vaker voorkomt dan 'peace'.

Is een wereld zonder conflict denkbaar? Ja. Is zo'n wereld haalbaar? Nee. Het einde van een conflict – een nieuwe toestand of relatie – zal vervormen tot de basis voor een nieuw conflict. Eeuwige vrede is een nobel streven, maar we zullen het waarschijnlijk moeten doen met eeuwige oorlog.



PRIJSVRAAG

*Omdat 'studentparticipatie' zo'n prachtig buzzword is en De Filosoof niet alleen vóór de student, maar ook dóór de student geschreven behoort te worden, looft de redactie vanaf deze editie een boekenbon van maar liefst **50 euro** uit voor de beste inzending op basis van een vooraf bepaalde stelling. Deze felbegeerde prijs is deze editie gewonnen door **Dick Timmer**, die in reactie op onze stelling ons een Wittgensteiniaans poepie liet ruiken. Gefeliciteerd!*
Nieuwsgierig? Lees verder op pagina 22.

DE SCHREEUWHOEK

*Verkeer je in een wijsgerige aporie of wil je andere frustraties of overpeinzingen met ons delen? Schroom niet en laat van je horen!
Kopij (1300-1600w) of De schreeuwhoek (max 400w).
Ook reacties op artikelen zijn welkom.
De deadline is 16 januari 2015.
Mail kopij of vragen naar: de.filosoof@phil.uu.nl.*



SMAAKCONFLICTEN

Het Lettermannetje

Over smaak valt niet te twisten. En daarom mag je aan de muur hangen wat je wilt, zolang het maar je binnenmuur is. Want de buitenmuur is niet van jou, die is van ons allemaal. Daarom zijn er strenge procedures en regels in het leven geroepen die ons garanderen, dat jij ons uitzicht niet kunt verpesten met je wansmaak (omdat we niet kunnen en willen twisten over smaak, kunnen we – om het conflict uit de weg te gaan – er maar beter van uitgaan dat je geen goede smaak hebt).

Als je dan toch zonodig vorm wil geven aan de publieke ruimte, dan mag je natuurlijk best een billboard huren. Dat is geen verpesting, daar wordt gewoon netjes voor betaald. Omdat reclameaffiches het straatbeeld minder vervuilen dan bijvoorbeeld graffiti, kunnen we concluderen dat verhandelbaarheid een voorwaarde voor schoonheid moet zijn. *Art is in the eye of the beholder*, én in de diepte van diens portemonnee.



Graffiti is verboden en wordt verwijderd, want als we dat niet doen verloedert de buurt, worden ruiten ingegooid, komen er 's avonds junkies overnachten en verschijnt er méér graffiti. Zo werkt het nou eenmaal. Tenzij het bijvoorbeeld graffiti van die ene bekende artiest is (laten we hem voor het gemak B. noemen). Als er werk van B. verschijnt is dat een reden tot juichen, want B.TM is verhandelbaar en daarom kunst. Een straat met een werk van B. verloedert niet, maar wordt opgewaardeerd. Wat vroeger een gezellige volkswijk

was is nu een yuppenbuurt. Huizenprijzen stijgen en mensen die in die wijk zijn opgegroeid kunnen er nu geen huis meer betalen. Kunst werkt verheffend, maar alleen voor diegenen die het kunnen betalen.

De strenge scheiding tussen binnen en buiten is trouwens niet symmetrisch. De eigenaars van het buiten zullen langzaam bezit nemen van het binnen. Ik geef een voorbeeld. Die schattige, lamme clownsviis (laten we hem N. noemen) uit die vrolijke familiefilm, nestelt zich in het plooibare kinderebrein om zich weer naar buiten te vreten door waskrijt en vingerverf, als een virus dat wordt verspreid. Gelukkig is N. zorgvuldig beschermd met de nodige trademarks en copyrights, zodat N. niet zomaar misbruikt kan worden. Want als je slechte smaak hebt breng je N. schade toe, en als je goede smaak hebt heeft iemand anders recht op jouw geld. En als je N. dan toch ergens voor wilt gebruiken mag je natuurlijk netjes om toestemming vragen.

Gek genoeg voelt dát als vragen of je de steen mag houden die net naar je hoofd is gegooid.

META-CONFLICT

Jurriën Hamer

Conflict en politiek: ze kunnen niet zonder elkaar. Openlijk het conflict opzoeken, is dat de eerlijke manier? Of is daarentegen het nastreven van een gedeeld draagvlak de juiste oplossing? Binnen de politieke filosofie is volgens mr. Jurriën Hamer ten minste één vraag belangrijk: zou het kunnen dat de synthese van praktijk en ideaal leidt tot een intellectueel uitdagend en gevoelsmatig irriterend conflict?

Moet politiek gaan over conflicten oplossen, conflicten accepteren of misschien wel conflicten opzoeken? Het is één van de centrale vraagstukken in de politieke filosofie én een permanente worsteling voor (Haagse) politici. We zijn het namelijk regelmatig hartgrondig met elkaar oneens over zaken die ons allemaal betreffen - denk bijvoorbeeld aan belastingen - en dan rijst onvermijdelijk de vraag hoe we om moeten gaan met ons meningsverschil. Is het verstandig om alles op alles te zetten om het toch eens te worden? Is het beter om verschillen te accepteren en zoveel mogelijk uit de weg te gaan? Of moeten we juist voortdurend strijd voeren en op een of andere wijze de ander overwinnen? In dit artikel beschrijf ik de contouren van dit meta-conflict, en zal ik een onderscheid maken tussen een moralistische en een pragmatische kant van conflict. Zoals het *De Filosoof* past, gaan we voor beide te rade bij enkele wijsgeren.

“Als we weten waarvoor we mogen vechten, weten we nog niet wat de beste manier is om dat te doen.”

Conflict en gelijk hebben

Als je met iemand van mening verschilt, voel je vrijwel altijd de noodzaak om het onderwerp van discussie in één van twee hokjes in te delen: het betreft òf een kwestie waar eenieder geheel begrijpelijk zijn eigen waarheid over kan verkondigen, òf een kwestie die maar één waarheid toelaat. Veel voorbeelden van het eerste type zijn te relateren aan de persoonlijke voorkeur of smaak van mensen. De één vindt, bijvoorbeeld, dat zwart Darth Vader wel goed staat, terwijl de ander eerder voor rode metalen platen had geopteerd. Hoewel deze discussies soms kunnen irriteren – met name als iemand zijn mening erg opdringt – hoeven we onze eigen visie niet per se te verheffen tot een universele waarheid. Een bepaalde mening past simpelweg bij een bepaald persoon. Dit soort conflicten zouden we waarschijnlijk *negeren* in

zoverre we het verschil accepteren, en *oplossen* in zoverre we overeenstemming proberen te bereiken over de vrijheden die eenieder heeft om zijn persoonlijke opvattingen na te leven. Het tegenovergestelde lijkt te gelden voor onderwerpen als het meest effectieve medicijn voor kanker of de snelste fietsroute naar de Uithof. Hierover denken we wel na in termen van goed of fout, en op het moment dat iemand een verkeerd idee uit wil voeren vinden we sneller dat we in kunnen grijpen. Als er bijvoorbeeld medicijnen op de markt komen waarvan je met goede rede denkt dat ze kanker niet genezen maar versnellen, zal je een met geweld afgedwongen overheidsverbod waarschijnlijk ondersteunen. Als je de feiten aan jouw kant hebt, moeten anderen luisteren. Dit is ook rationeel vanuit *hun* oogpunt: de verkoper van verkeerde medicijnen zal claimen zelf ook kanker te willen bestrijden.

De vraag is echter of deze denkwijze, die lijkt te pleiten voor het afdwingen van het eigen gelijk opgaat voor morele conflicten. Feitelijke, of beter natuurwetenschappelijk falsifieerbare onderwerpen lijken duidelijk een ware en een onware kant te hebben, waarbij diegene die het juiste antwoord heeft de beslissing zou moeten nemen – hoe je bepaalt wie er natuurwetenschappelijk gezien gelijk heeft blijft natuurlijk de vraag. Maar is er überhaupt wel een ‘waar’ antwoord in ethische discussies? Los van de vraag of we definitief het morele gelijk kunnen claimen, *is* er eigenlijk iets als een moraal die geldig is voor anderen en die zo nodig met geweld afgedwongen moet worden? Het antwoord op deze vraag is bepalend voor hoe we politieke conflicten willen oplossen, en vormt de moralistische kant van conflictbeslechting.

Gelijk hebben en gelijk krijgen

Aangezien deze vraag de gehele moraalfilosofie samenvat, kan ik hem hier en nu alsmede in de rest van mijn leven niet met enige zekerheid beantwoorden. Wat ik hier wel kan doen is illustreren hoe zo’n poging samenhangt met een bepaald politiek systeem. Zo zal een perfectionist zeer ver gaan in het willen afdwingen van zijn, bijvoorbeeld, communistische moraal, terwijl een Rawlsiaanse liberaal veel eerder bepaalde voorwaarden wil creëren waarin mensen vervolgens eigen keuzes kunnen

maken.ⁱ Of denk aan Kantiaanse pogingen om een moraal te beargumenteren die én universeel geldig is, én menselijke vrijheid als belangrijkste waarde kent.ⁱⁱ Er zijn natuurlijk nog vele andere visies. Echter, ik zal deze perspectieven hier niet verdiepen, en in plaats daarvan een vervolgvraag opwerpen.

“Het zou best kunnen dat een zo beleefd en plezierig mogelijk gesprek onder *faire* voorwaarden *niet* tot gelijkwaardige oplossingen zal leiden. Het zou kunnen dat, praktisch gezien, openlijk het conflict opzoeken de enige manier is om eerlijk ideeën uit te wisselen.”

Want welk perspectief ook gekozen wordt, het zal slechts de ene helft van het vraagstuk over conflict oplossen. Als we weten waarvoor we mogen vechten, weten we namelijk nog niet wat de beste manier is om dat te doen. Het ‘hoe’ van politiek bedrijven blijft onbeantwoord, tot we een sociologisch onderbouwd plan hebben om anderen aan de juiste kant te krijgen. Laten we deze kant de pragmatische kant van conflict noemen. Voor bijvoorbeeld Habermas vallen deze twee projecten samen, aangezien via een open, rationeel en gelijkwaardig gesprek zowel de juiste oplossingen als het draagvlak voor die oplossingen gevonden kan worden.ⁱⁱⁱ Maar hier zou je sceptisch over kunnen zijn. Het zou best kunnen dat een zo beleefd en plezierig mogelijk gesprek onder *faire* voorwaarden *niet* tot gelijkwaardige oplossingen leidt. Het zou kunnen dat praktisch gezien openlijk het conflict opzoeken de enige manier is om eerlijk ideeën uit te wisselen.

Chantal Mouffe dacht er in ieder geval zo over. Volgens haar is de drang tot overheersing bij mensen zo sterk, dat zelfs in de taal die ze bezigen al machtsgrepen plaatsvinden.^{iv} Een voorbeeld hiervan is dat sommigen een asielzoeker een gelukszoeker noemen, wat vrijblijvender klinkt. En de term ‘asielzoeker’ lijkt ook niet zo neutraal: het klinkt als een zwevende entiteit die nergens thuishoort, in plaats van een

wereldburger die een nieuwe verblijfplaats behoeft. Als we via die taal een ‘gelijkwaardig’ overleg met elkaar zouden voeren, is dat eigenlijk al een farce: impliciet is één partij – bijvoorbeeld pleitbezorgers van ‘groei’ – de andere al aan het domineren.

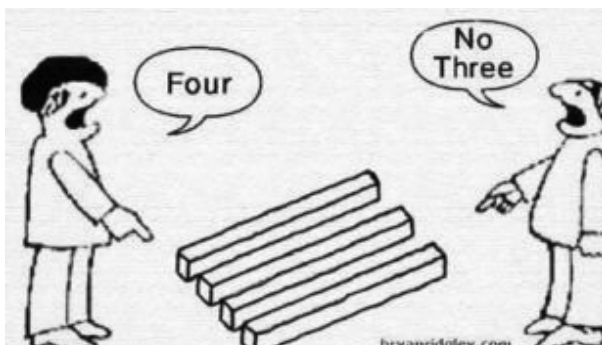
De enige oplossing voor transparante politiek is daarom conflictueuze politiek – ook al zijn we Kantianen die vooral in vrede met elkaar samen willen leven.^v Die conflictueuze politiek is uiteraard niet zonder morele grenzen en we moeten elkaar niet fysiek te lijf gaan, maar één ding is duidelijk: goede politiek is een oefening in het met elkaar oneens zijn.

Conflict en zelfexpressie

Mouffe’s analyse sluit goed aan bij actuele conflictproblematiek. Een veel genoemde kwestie in politiek Nederland is dat mensen zich niet vertegenwoordigd voelen door de Haagse politici. Uit cijfers van het Nationaal Kiezersonderzoek (NKO) en het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) blijkt dat 52% van de kiezers denkt dat politici niet geïnteresseerd zijn in hun mening, maar uitsluitend in hun stem.^{vi} Hier worden verschillende verklaringen voor aangedragen, waarvan er een filosofisch uitspringt: mensen ‘herkennen zichzelf niet meer in de politiek’.^{vii} Ze zouden niet het gevoel hebben dat politieke besluitvorming gebaseerd is op *hun* behoeftes en ideeën, maar op andere bronnen, zoals wellicht een complex van droge technocratische overwegingen, grootzakelijke belangen of misschien het ‘eigen hachje’ van de bestuurders. Met andere woorden: in het politieke discours wordt hun *identiteit* niet meer uitgedrukt.

Natuurlijk schieten onze gedachten onmiddellijk naar Friedrich Nietzsche: *de* voorvechter van zelfexpressie. Hij beschreef in zijn ‘Genealogie van de Moraal’ hoe door een ziekelijke

**“Een pragmaticus zal moeten besef-
fen welke idealen zijn oplossingen ei-
genlijk dienen, en de moraalfilosoof
mag zich terdege afvragen hoe zijn
opvattingen moeten leiden tot werke-
lijk stabiele politiek.”**



waardenomkering het edele, voorname en Oudgriekse ideaal van positieve zelfexpressie werd vervangen door een giftige obsessie om met verstand en liefde voor elkaar te zorgen.^{viii} Zo kwam een voorlopig einde aan ons oorspronkelijke verlangen om te staan voor onze driften, en die tegen de wereld in te realiseren. Interessant genoeg ging voor Nietzsche het nihilisme van de zelfontkenning hand in hand met een bloedeloze en conflictloze toestand. Nietzsche meende dat al wat leeft fundamenteel met elkaar strijdt om de schaarse ruimte die de wereld biedt, en dat ruimte voor jezelf opeisen daarom bovenal een conflictueuze daad is – Mouffe en Nietzsche gaan hier hand in hand.^{ix} Dit brengt ons terug naar de politiek: wellicht dat het uitdragen van een aansprekende identiteit samengaat met een conflictueuze

affirmatie van wat jij wilt en vooral *niet* wilt. Een ideaal krijgt immers pas scherpte en aansprekingskracht als het wordt gecontrasteerd, en als de ellendige fouten die we maken duidelijk worden. Solidariteit gaat samen met een beschamende expositie van de arme ouderen in de bijstand, en vrijheid wordt noodzakelijk als we los moeten breken uit bittere onderdrukking.

Een motiverende politiek is daarom een politiek van alternatieven, en die alternatieven worden pas duidelijk als we, met Nietzsche, de moed tonen om het conflict op te zoeken.

Conflict en politieke filosofie

Je kunt je natuurlijk afvragen, in hoeverre Mouffe en Nietzsche pragmatici zijn, en hun visie op de articulatie van identiteit en macht samenhangt met hun ideeën over die morele idealen waarvoor je oorlog zou moeten voeren. Ongetwijfeld is het onderscheid niet vol te houden. Dat geeft ook niet, aangezien politieke filosofie een verhaal moet vertellen over alle aspecten van conflict. We moeten niet alleen begrijpen welke conflicten fundamenteel zijn en welke slechts wat diplomatie noodzaken, maar ook hoe het conflict tussen twee mensen verband houdt met de concrete meningsvorming van alle anderen. Een pragmaticus zal moeten beseffen welke idealen zijn oplossingen eigenlijk dienen, en de moraalfilosoof mag zich terdege afvragen hoe zijn opvattingen moeten leiden tot werkelijk stabiele politiek.

Als we dat doen, wordt tenminste één vraag belangrijk: zou het kunnen dat de synthese van ideaal en praktijk weleens leidt tot een intellectueel uitdagend en gevoelsmatig irriterend – je raadt het al – conflict?

PROFIEL

Mr. J.M. (Jurriën) Hamer werkt binnen de Universiteit Utrecht als promovendus binnen het VICI-project ‘menselijke waardigheid als de fundering van mensenrechten’, geleid door Prof. Dr. Marcus Düwell. Zijn onderzoek richt zich vooral op de werking van mensenrechten binnen politieke instituties. Vragen als ‘door wie zouden mensenrechten bewaakt moeten worden?’ en ‘welke mensenrechten moeten altijd door burgers juridisch afgedwongen kunnen worden?’ raken de kern van zijn dissertatieproject.

NOTEN

-
- i John Rawls, ‘A Theory of Justice’, Belknap Press 1971, pp. 60-65.
ii Immanuel Kant, ‘Kritiek van de Praktische Rede’, Boom 2006, pp. 71-76.
iii Zie bijvoorbeeld zijn argumentatie voor grondrechten: Jürgen Habermas, ‘Between Facts and Norms’, MIT Press 1996, pp. 118-130.
iv Chantal Mouffe, ‘Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?’, *Social Research* 1999, Vol. 3, pp. 750-753. In het artikel bespreekt ze ook andere aspecten van de inherent conflictueuze menselijke interactie.
v Mouffe 1999, pp. 754-756.
vi Zie voor onderzoeksdetails het rapport ‘Verkiezingen: participatie, vertrouwen en integratie’, CBS 2011.
vii Geert Wilders is waarschijnlijk de bekendste verkondiger van deze stelling, zeker al sinds 2005, zie een interview in de Volkskrant van 14 maart 2005.
viii Friedrich Nietzsche, ‘De Genealogie van de Moraal’, de Arbeiderspers 2010, pp. 24-27.
ix Nietzsche 2010, pp. 35-36.

IK ZOU HET BEST EENS WILLEN PROBEREN

Jos Philips

In deze rubriek vragen wij docenten om iets te vertellen over hun studententijd. Deze keer is dr. Jos Philips aan het woord. Hoe zag zijn studententijd in Nijmegen, Tübingen en Berkeley eruit?

Mijn studentenstad was Nijmegen. Ik studeerde daar filosofie, en ook sociologie en theologie, naast en na elkaar. Nijmegen is niet in alle opzichten een mooie stad, zeker niet nadat in de jaren '70 de vernieuwingsdrang tot sloop leidde van wat de Tweede Wereldoorlog ongemoeid had gelaten. Maar het gezicht vanaf de treinbrug op de Waalkade is er nog en ja, dat is wel mooi. De stad wordt genoemd; natuurlijk door Nescio maar ook, daar wees een vriend mij onlangs op, door Proust. Deze Franse literaat noemt het wel een dorp: '...les villages qu'on ne peut distinguer, à l'horizon éblouissant comme la mer, s'appellent Fleurus ou Nimègue.'

Gesprekken in een ideaal huis

In Nijmegen heeft de universiteit zich teruggetrokken op een campus waarboven ik de Uithof zou prefereren, en zeker het Janskerkhof. Ik woonde een tijd in de nabijheid van die campus op plaatsen met pittoreske namen zoals 'Heidepark', 'Galgenveld' en 'Professor Bromstraat' (familie van). Destijds was het studentenleven iPad- en iPod-loos. Eén van de dingen waar ik altijd dankbaar voor zal blijven. Alleen een computer met een scherm met oranje lettertjes, en een bijbehorende matrixprinter. In de eerste jaren een typemachine (toegegeven: is ook niet alles). En verder een studentenkamer met – in essentie – een bed, een stoel, een tafel en een boekenkast. Voor mij een ideaal huis. Bijna elke avond was er wel iemand te eten, maar over de culinaire standaarden wil ik het liever niet hebben. Gesprekken over studie en politiek en het leven enz., zoals nu nog – ook nog met een aantal vrienden van toen, degenen die niet geëmigreerd zijn naar Spanje of Australië. Eén favoriete quote (college culturele antropologie, Antoon Hoogveld): zijn diverse culturele ontwikkelingen niet 'verder gegaan dan we met onze beperkte fysieke en psychische vermogens aan kunnen'? (Is ons verstand te groot voor ons gebleken?) De Professor Bromstraat had regelmatig 'gangfeesten', waarbij harde muziek je tot een uur of drie, vier wakker hield. Soms muziek van twee feesten tegen elkaar in. Ik hield ook toen al van Bach, die daar zelden werd gedraaid.

Klassieken

Enkele van de meest memorabele colleges dan. Om te beginnen een reeks 'politieke en sociale filosofie' van Bert Kerkhof, een schijnbaar zeer onsystematisch, maar uitstekend filosoof; een reeks door Ludwig Heyde over enkele tientallen bladzijden uit Hegels *Phänomenologie des Geistes*; wetenschapsfilosofie; en colleges geschiedenis van de filosofie door Thomas Baumeister, die ik wel de beste docent vond. Hij verstond de kunst de filosofische problemen achter schijnbaar ontoegankelijke

teksten zichtbaar te maken – die teksten af te stoffen, te laten blinken, je tot zelf nadenken aan te zetten. Zo moet filosofie, vind ik, beoefend worden: niet blijven staan aan de kant maar zelf in het diepe springen – zonder natuurlijk de statuur van de gesprekspartners, zeker als dat grotere filosofen zijn, te onderschatten. En daarnaast deed ik bijvoorbeeld (wat we hier noemen) een tutorial bij sociologie (Wout Ultee, een socioloog met een filosofische inslag, al heb ik hem niet gevraagd wat hij van die benaming vindt). Daarin speelde Emile Durkheim een grote rol – diens (ook zo getitelde) boeken over de zelfmoord en over de elementaire vormen van het religieuze leven. Het lijkt wel, als ik zo terugkijk, of bijna alleen klassieken me als hoogtepunten zijn bijgebleven.

Tübingen en Berkeley

Heel veel heb ik ook gehad aan een aantal buitenland-semester – in Tübingen, en in Berkeley (sociologie). Vooral Berkeley zou ik als een academisch ideaal zien: iedereen die in hele grote vrijheid haar of zijn eigen interesses volgt (of misschien leek het alleen maar zo), en dat met een hele grote verscheidenheid aan benaderingen – maar wel steeds met een kritisch oog voor wat zinnig en onzinnig is. Een heel aantal van deze elementen zijn er ook in Utrecht.

En eigenlijk blijf je als docent altijd ook student. College geven lijkt wel wat op het volgen, alleen moet je je onder meer iets anders voorbereiden. Maar over Utrecht zal ik het bij een andere gelegenheid weer eens hebben.

Soms denk je – volgens sommigen is dit een Heideggeriaanse duizeling – aan wie je zou zijn geweest als je ergens anders had gestudeerd. Andere invloeden en andere boeken. En je zou ten dele geconfronteerd zijn met andere denkbeelden en stromingen, en je er misschien wel tegen af zijn gaan zetten of er juist enthousiast over zijn geraakt. Andere vrienden, andere herinneringen, kleuren, geuren, klanken. Hoeveel anders?

Ik zou het best eens willen proberen.

PROFIEL

dr. J.P.M. (Jos) Philips doceert ethiek en politieke en sociale filosofie. Zijn onderzoeksinteresses liggen vooral op het gebied van mondiale rechtvaardigheid, mensenrechten, en duurzaamheid. Hij promoveerde in 2007 aan de Radboud Universiteit Nijmegen in de filosofie.

THE IDEA OF PERPETUAL PEACE FOR FUTURE PHILOSOPHERS

Gregg Lambert

Een toestand van vrede is een ideaal dat de meeste mensen nastreven. Het blijkt echter moeilijk om het concept van vrede verder in te vullen dan “afwezigheid van oorlog”. In zijn essay Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf poogde Immanuel Kant om de voorwaarden voor een toestand van voortdurende vrede te schetsen. Het Perpetual Peace Project is opgericht om een moderne invulling van Kant’s essay te geven en zo de voorwaarden voor een idee van vrede te onderzoeken. In een ironisch deel zouden Kants verborgen ideeën te vinden zijn over zijn werkelijke idee over de voorwaarden voor vrede. Professor Gregg Lambert, mede-oprichter van het Perpetual Peace Project, vertelt over zijn bevindingen betreffende deze verborgen boodschap.¹

The idea of perpetual peace

Is there an idea of peace that belongs to philosophy which should be distinguished from the meaning of the concept that appears in religion, politics, law, or international affairs? In response, let us turn to the opening of Kant’s original treatise on Perpetual Peace to read the secret intention of the satirical inscription of a Dutch innkeeper’s sign upon which a burial ground was painted, which reportedly appeared in the city of Utrecht during the negotiations of the treaty of 1713. According to Kant, the satirical inscription has three possible meanings: 1. For humankind in general, in view of all the conflict that surrounds us on a daily basis, it could be a sad resignation that the state of peace belongs only to the graveyard; 2. For the rulers of states, who are insatiable for war and violence, it could serve as a reminder that all their dreams of power will come to nothing and they build their houses on sand; 3. For the philosophers, “who dream the sweet dream of peace,” that their ideas are empty as their heads and who have a better chance of understanding death than having any practical knowledge of perpetual peace.

However, what most concerns Kant at this moment is that the “worldly-wise statesman” not read into the publication of

“if the concept of peace appears too abstract, lacking reality, perhaps this is the expression of the fact that we do not actually want the reality it represents.”

Perpetual Peace some hidden motive, or some political design, either against the state or against the opinion of the sovereign, or the “practical politician.” In other words, that his proposal of peace should remain abstract and theoretical, speculative at best, since the ideas of philosophy have no practical application to contemporary issues of international affairs. Being only a theoretical expression of peace, the philosopher’s words are held harmless, her ideas are empty, her opinions are like a game of ‘skittles’ played by children. The worldly politician, therefore, looks down from above, from the position of the adult, as one who knows well the realities of peace and war, the permanence of death and violence, and thus views the

philosopher’s ideas as “fit only for the schools” (from which we derive the colloquial meaning of the phrase ‘merely academic’).

Hidden meaning in Kant’s essay

Upon first glance, Kant seems to accept this derogatory and childish position, and even states it up front as what he calls his “safety clause” — that everything he is about to say should have the appearance of a game and should not be taken as an opinion published to persuade the public in the matter of politics or morality: for example, that war is actually evil, rather than a sad necessity; or that rulers and practical politicians conspire together, in the same breath, and are actually lying to the people when they say they want peace, even while they are preparing for the next war. Thus, hidden within the overt design of the peace treaty that Kant rhetorically employs for the 1795 manifesto of perpetual peace is another peace treaty struck between the philosopher and the state at the end of the eighteenth century, the terms of which protect the philosopher’s right to think and express ideas that are openly critical of the dominant interests of sovereignty (the basic premise of the right of free speech) as long as these ideas are couched in theoretical and academic dress.

This is the true intention of Kant’s use of the satirical inscription to begin his essay to dramatize the historical conditions of the faculties that regulate the appearance of ideas (or concepts) along with a corresponding reality or state of affairs (“the world of facts”), that it is not purely accidental that the concept of peace first appears as a childish fantasy or as a ‘merely academic’ idea, since this appearance is the result of its censorship. As Kant goes on to argue, by subtle implication, this appearance is not the concept’s natural dress, but rather the result of a deformation of the idea itself by a conspiracy of interests that belonged to the very origin of the nation state in Kant’s time, that is, to a form of sovereignty that is predicated on the ‘right to war’ (*jus ad bellum*). In other words, this was Kant’s punch-line: first of all, that it should strike the reader as odd that the idea of peace should immediately have these derogatory associations, which do not naturally seem to belong to what the idea aspires to represent, but rather only addresses the historical limitations of our cognition, our imagination, our practical knowledge concerning how to actualize it in states of affairs, but; most importantly, because this derogatory appearance might actually address

the subject of our own desire — i.e., if the concept of peace appears too abstract, lacking reality (what Kant calls elsewhere “intensive magnitude”), perhaps this is the expression of the fact that we do not actually want the reality it represents. In *The Critique of Pure Reason*, Kant had already classified certain unreal ideas as “ideas of reason” (soul, world, God), but unreal means only that they cannot be empirically proven, but are essentially regulative (or theoretical) since it is by means of these ideas that we aspire toward a final knowledge that is already presupposed in all practice. In each of these cases,

“the practical politician cannot ultimately subscribe to the idea of a final unity or cosmopolitan principle of peace, because it would directly violate the right of nation-state in Kant’s time, which is just as true in our own.”

Kant claims, the idea allows us to represent, “in a problematic form,” the systematic unity towards which we aspire and which we presuppose in empirical studies or in all practice. Thus, the appearance of what is “unreal” has a technical meaning that refers to a purely theoretical appearance of certain ideas (for example, that the soul cannot be empirically proven, just as the world cannot be perceived in one glance). Concerning the idea of God, Kant writes, we might “consider every connection in the world according to principles (*Principien*) of a systematic unity, hence as if they had all arisen from one single all-encompassing being, as supreme and all-sufficient cause”.ⁱⁱ In fact, the idea of peace is understood as a sub-species of the former idea, which stands for ‘community.’ In the Kantian architectonic system, the idea of peace—and the idea of ‘perpetual peace,’ in particular—is a purely theoretical idea of unity that is presupposed as the regulative principle of what he calls ‘universal cosmopolitanism’: that is to say, the theoretical and regulative idea that all races and nations will someday become unified according to the principles of a universal and cosmopolitan design. This is what he elsewhere refers to as “the philosopher’s sweet dream,” or as an idea only “fit for the schools.”

The concept of peace today

I would like to characterize Kant’s *Toward Perpetual Peace* as a kind of antique, 18th century version of Wiki-leaks and this is why the fundamental notion of ‘publicity’ and ‘free speech’ that underwrites everything he writes about universal cosmopolitanism, but also against the competing rights of nations states and international law of his time, the secret character of governments as a violation of public reason,



and finally, about the existence of censorship that informs the historical contradiction that the idea of peace can only belong to the discourse of philosophy — where it is effectively censored and rendered innocuous — rather than to the language of the public statesman and the practical politician, who, as Kant says, can never be publicly associated himself with the philosopher’s sweet dream. All that this means in practical terms, however, is that the practical politician cannot ultimately subscribe to the idea of a final unity or cosmopolitan principle of peace, because it would directly violate the right of nation-state in Kant’s time, which is just as true in our own.

If the idea of peace, understood in its most universal and permanent sense, ends up in the department of philosophy at some point after the 18th century — although even there it appears less frequently these days! — then perhaps this is only the result of an arrangement with powerful interests that have foreclosed this idea from the political sphere as ‘impractical’ and ‘unrealizable,’ according to the judgment that functions just as decisively as a sovereign “state of exception” according to the political concept of Schmitt and, more recently, of Agamben. The fact that the idea still exists at all today should strike us as nothing less than a miracle of the modern world in light of all the empirical evidence that the last two centuries have marshaled against it! Nevertheless, perhaps this ‘merely academic’ existence was also a sign of Kant’s dream that, even if only as an impractical idea, it would continue to persist in this manner as an idea of pure reason, but moreover, that its abstract and negative appearance was only the historical price that had to be endured in order to preserve the possibility of its realization by some future generation of Humanity, like our own. Is there an idea of peace that belongs to philosophy today, which should be distinguished from the meaning of the concept that appears in religion, politics, law, or international affairs? In conclusion, I would say, “yes,” but according to a representation that still remains too abstract — not because of the lack of reality that still belongs to the power of the idea itself, but rather owing to the degree to which our desire for this reality is already censored beforehand.

PROFIEL

Gregg Lambert is Dean’s Professor of Humanities aan de universiteit van Syracuse, lid van de International Advisory Board of the Consortium of Humanities, Principal Investigator of the Central New York Humanities Corridor, en mede-oprichter van het *Perpetual Peace Project*. Naast filosoof is hij literatuurwetenschapper en gespecialiseerd in de werken van Gilles Deleuze en Jacques Derrida.

NOTEN

- i This short commentary is written to compliment the project Redrafting Perpetual Peace undertaken with the Center for the Humanities at Utrecht University between 2011-2014. For more information concerning this project and to view the commentaries of other philosophers and legal theorists who participated in redrafting Kant’s original argument for the 21st century world, please visit the following website: <http://redraftingperpetualpeace.org>
- ii Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, 1795. A686/B714

SPINOZA EN CONFLICTEN

ELKE VREDE OPENT DE WEG NAAR NIEUWE CONFLICTEN

Filippo Del Lucchese

Filippo Del Lucchese publiceerde in 2009 het veel geciteerde boek Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation.¹ Genoeg reden dus voor de redactie van De Filosoof om de van oorsprong Italiaanse professor drie vragen te stellen over de positie die Spinoza inneemt als het gaat om conflicten.

Is it possible that the conatus of an individual conflicts with the conatus of another person? Is there a convenient solution for this conflict – or is it not necessary to solve it?

According to how I understand Spinoza, it is not only possible, it is rather likely. An individual's *conatus* does not conflict with another one in itself. Individuals (or groups) may enter into conflictual (but also into cooperative) relations, moved by their own respective *conatus*. What we call 'order,' 'peace,' or 'harmony,' is a situation in which, within a group, individuals have established or tend towards cooperation rather than conflict. If we aim at order, peace, or harmony, then we need to find a solution for conflicts (both actual and potential, since peace is not just the absence of war. (*Political Treatise* V,4)) A solution is thus a necessary condition.

However, as in any other aspect of ethical relationships among individuals, what we need to ask is for whom this solution is 'necessary' or even desirable. For example, order, peace, or harmony do not necessarily mean 'justice,' or 'security' for

“The solution of a conflict leaves the horizon open for the emergence of future conflicts.”

everyone within the group or among groups. The solution of a conflict will always be based on the establishment of new relationships, sometimes shared, sometimes contested, sometimes symmetrical and based on justice and equality, other times asymmetrical and based on violence or exploitation. The solution of a conflict, thus, leaves the horizon open for the emergence of future conflicts. Or, to put it more precisely, the solution is always already a different conflict in other forms, as long as individuals do not actively support the order, peace, and harmony created with the solution. In this sense, there is nothing more 'natural' in order than in disorder, or in peace than in war,

or in harmony than in disharmony. And, strikingly, for Spinoza there is not anything preferable in order etc. vis-à-vis disorder.

The level of conflict reveals whether or not individuals actively support the solution, because they find it useful, preferable, etc. The 'convenient' solution, to use your word, will thus be the strongest precisely when people come together (from *cum-venire*). Most likely, though, individuals will agree among them for a new order as much as *against* a different one, based on different force relationships, a different balance of affects, etc. Hence, we are still, necessarily, within a conflictual horizon.

If there is a conflict between individuals, would this conflict be caused by the affections of those individuals or by the ratio?

I think that reason and affects can only be separated, in Spinoza, for the sake of a philosophical analysis. In real life, however, they always contribute, synchronically, to individuals' belief, behaviour, and comprehension of the world, etc. Your question, though, is justified by the fact that affects and reason, intended as forces, can converge but can also diverge in specific situations. Hence, you might wonder whether the conflictual situations depend on the pre-eminence of affects over reason, and whether the peaceful situation, on the contrary, depends on the pre-eminence of reason over affects.

I think that this reading is rooted in Cartesian ethics, and has been slowly but fully developed within early modern Liberal thought, or within the tradition that the Italian historian of Law Pietro Costa has called the 'juridical project' of the 18th and 19th century. However, I think that Spinozism strongly resists this reading, and that Spinoza's thought cannot be classified within this tradition.

To summarise, thus, I would say that, for Spinoza, 1) the main dimension of a conflict can be affective or rational, but both dimensions are always involved, in some form and proportion; 2) affective conflicts are not any worse (or any better) than rational ones; 3) what is a stake for one individual (or a group), in terms of reason and affects, does not necessarily correspond to what is at stake for another

one (e.g. the Palestinian question or the Islamic veil question are experienced in different ways by different individuals (and groups) depending on the different proportions of reason and affects that those questions represent for them).

How to get out of a possible conflict between ratio and affections?

If, by 'conflict,' you mean a dysfunctional balance, this is a question that must be posed to Descartes, not to Spinoza. For Descartes, in fact, *res cogitans* and *res extensa* are by definition opposed: when one is active, the other passive, and vice versa. Thus, the 'conflict' must be solved.

“The level of conflict reveals whether or not individuals actively support the solution.”

By denouncing Descartes' limitation in the *Preface* of *Ethics* V, Spinoza sends the question back to the sender. The proportion of affects and reason that continually changes and continually influences an individual's (or a group's) behaviour cannot be overcome by establishing, for example, the dominion of reason over affects. It cannot even be overcome by fixing their proportion, because by definition individuals change all the time, and even if they don't change for a while, the world changes around them.

Moreover, the different proportion of affects and reason that might push an individual (or a group) in a conflictual situation is not necessarily negative. There is not a higher reason to which every individual must conform. There is not a definitive order or peace or harmony to reach among individuals. Whose reason? Whose peace and order is the one that I currently experience in the world? 'Getting out' of conflictuality might not be possible, and might not be desirable either.

Hobbes thought about it differently, and that's why Spinoza clearly explains: "The difference between Hobbes and myself [...] consists in this, that I always preserve the natural right in its entirety, and I hold that the sovereign power in a State has right over a subject only in proportion to the excess of its power over that of a subject. This is always the case in a state of nature" (*Letter* 50).

NOTEN

- 1 Filippo Del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*, Continuum International Publishing Group, London, 2009.

PROFIEL

Filippo Del Lucchese is Lecturer in History of Political Thought aan de Brunel University in Londen. Daarnaast is hij Senior Research Associate aan Universiteit van Johannesburg en voorzitter aan het Collège International de Philosophie te Paris.

Zijn onderzoek richt zich vooral op de vroegmoderne periode, van de renaissance tot de Verlichting. Daarnaast doet hij onderzoek naar de geschiedenis van de filosofie en bestudeert hij het Marxisme.

Del Lucchese studeerde aan de universiteiten van Pisa en Parijs (Sorbonne). Hij is de auteur van het boek *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza* dat ook in de Franse taal verscheen, bij Éditions Amsterdam. Del Lucchese publiceerde over de geschiedenis van vroegmoderne filosofie en politieke theorie in *History of Political Thought*, *European Journal of Political Theory*, *Dialogue*, *International Studies in Philosophy* en *Differences*. Hij gaf colleges in Italië, Frankrijk, Libanon en de VS. Hij is lid van de redactie van *Décálogos* (Los Angeles) en de directeur van *Jura Gentium Cinema*.



NIETZSCHE ON CONFLICT

Herman Siemens

Er is in deze wereld geen harmonie en vrede mogelijk waarbij conflict en spanningen totaal afwezig zijn. Hoe kan zo'n harmonische situatie het best benaderd worden als we ervan bewust zijn dat conflict onvermijdbaar is? Herman Siemens bespreekt in onderstaand artikel Friedrich Nietzsche's opvatting hierover.

We tend to think of conflict as a local disturbance of otherwise peaceful conditions, and as something bad to be resolved in favor of consensus or peaceful co-operation. But is that so, or are conflict, tension and struggle rather the norm – part of the 'deep structure' of human existence on all levels (individual, social and political)? And does conflict always issue in domination or devastation – or are there also valuable, productive forms of conflict? Indeed, is it at all possible to understand genuine pluralism without a measure of antagonism? Such questions inform Nietzsche's efforts to formulate a conflictual ontology of life.

Over the past 20 years or so, a number of 'agonistic' theorists have drawn on Nietzsche to argue that antagonism, contestation and disagreement are an ineradicable and valuable part of democratic life. Without doubt, they have made important contributions to democratic theory. But as I have argued elsewhere, Nietzsche's ontology of conflict exposes serious weaknesses in their notions of conflict.¹ In this exposé, I will sketch his ontology of life and indicate how his commitment to life-affirmation and life-enhancement issues in an affirmative idethat exclude devastation and domination in favor of a conflictual and egalitarian pluralism that is compatible with democratic life.

Nietzsche's conception of life

Three key moments make up Nietzsche's conception of reality or life: *dynamism*, *pluralism* or differential relations of power, and *struggle* or *conflict*. *Dynamism*: Against the ontological priority and greater reality given to Being over Becoming in traditional metaphysics (substance ontology)², Nietzsche posits the primacy of occurrence, movement, Becoming. *Relations of power*: The reality of occurrence consists not of beings or substances (self-supporting, unified and enduring entities), but of *relations among forces or powers without substance*. The only quality of power or force for Nietzsche is activity, but a force can only act in relation to the resistance of (an)other force(s).³ *Conflict*: These relations are therefore relations of struggle, conflict, tension (*Kampf*, *Streit*, *Spannung*), of reciprocal action or overpowering-and-resistance. In Nietzsche's ontology of conflict, Being is neither

presupposed nor opposed to Becoming, as it is in traditional *Seinsmetaphysik*. Rather, Being is dynamised and pluralised as that which emerges from the essential or characteristic tendency of Becoming. Within the ongoing struggle or conflict of forces, Becoming takes on the character of an incessant *Feststellen*, a multiple fixing (*Fest-setzen*) or positing (*Setzen*) of Being. This move has important implications for the ideal of affirmation that issues from his ontology of conflict.

In this ontology, there can be no 'peace', 'harmony' or 'consensus' in a sense that is opposed to and excludes conflict or tension. To posit such an idea or ideal – think e.g. of Kant's 'eternal peace' that 'destroys' (*vernichtet*) all causes of future war – is to negate life in thought. Peace, conceived as the absence of antagonism, signifies not an actual or possible state of affairs, but simply: the absence of life or reality, non-being or nothing. To affirm peace in this sense is therefore to affirm nothingness or non-being, rather than being. This, Nietzsche argues,

“In this ontology, there can be no ‘peace’, ‘harmony’ or ‘consensus’ in a sense that is opposed to and excludes conflict or tension.”

has been the dominant tendency in European civilization, leading to the impoverishment, contraction and debilitation of those forms of life that have posited nothingness as their ideal. So what does it take to enrich, empower, extend and affirm life? What kind of ideals or idealization articulate a striving for being, rather than non-being or nothingness? It is common to think that Nietzsche's commitment to life-affirmation and -enhancement issues in an affirmation of domination, violence and aggression. But is that so?

How to approximate peace that excludes conflict?

If there is no such thing as peace that excludes conflict, there are at least two ways in which it can be approximated. 1. The first is the attempt to *totalize Being to the virtual exclusion or suppression of Becoming*. If Becoming is a multiple fixing or positing of Being: *Fest-Setzen*, then it can go wrong in two ways. At one extreme, the processes of fixing or *Fest-setzen* can be reduced to a minimum, so that Becoming descends

“The destructive potential of antagonism is best contained, not through coercive law, but through a plurality of approximately equal powers that both stimulate and limit one another: that is the core of Nietzsche’s agon.”

into a formless, disorganized and unlimited conflict of forces, what Nietzsche sometimes calls the lawless ‘war of annihilation’ (*Vernichtungskrieg, Vernichtungskampf*). At the other extreme, peace can be imposed – a ‘victor’s peace’ – through an excessive fixing of Becoming that subjugates, assimilates and reduces all ‘external’ difference to the same. At both extremes, the *pluralistic* character of life is negated and lost, either through a lack of form-giving force, or through overwhelming force, an excess of unity and order. As an example of this, Nietzsche cites law or any legal order, when it is ‘thought as sovereign and universal’ (GM II 11). It is in the *totalising universal* claims made for any given legal order – and this would include Kant’s cosmopolitan law – that the problem lies in excluding anything external or irreducible to the claims of law, they do not just ‘displace’ difference, but negate it, and so negate life in its pluralistic and dynamic character.

Even if the unifying, eternalizing, universalizing functions of law contradict the dynamic and pluralistic character of life, Nietzsche does not simply negate law. For the other extreme of lawless violence also negates life’s pluralism (presupposing as it does a *Fest-setzen* of diverse life-forms). From a radically immanent standpoint in life as will to power, a given legal order can be affirmed, *not* in universal terms, but in *local* terms, as a ‘state of exception’ (*Ausnahmezustand*), a damming up and ‘partial restricting’ of power on the part of a power-complex bent on extending itself. It is not an end in itself, ‘sovereign and universal’ that a legal order enhances life and can be affirmed; but as ‘a *means*’ by which a given power complex can extend itself in its dynamic struggle with other power-complexes all bent on expansion (ibid.).

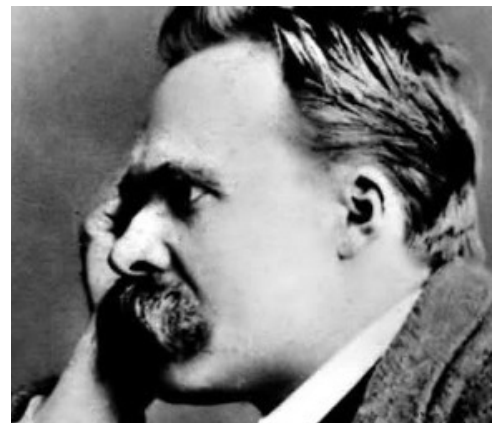
2. If there is no such thing as peace that excludes conflict, a second way in which it can be approximated is by *reducing* antagonism to a minimum. This is how Nietzsche describes the strategy behind the Socratic ideal of agreement with oneself⁴: to weaken our feelings through self-subordination to the concept of moral law, so that we can *overhear* the inner antagonism of our feelings and mistake it for inner peace, harmony (6[58] KSA 9.207f.). However, with the reduction of tension

goes first a loss of *diversity*, so that ‘equality or uniformity prevails by far’; and second, the loss of *creative or productive power* – it is a kind of “euthanasia, entirely unproductive” (ibid.). It is life, as an incessant and multiple positing (i.e. producing) of Being, that is negated and impoverished by the *living death* (“euthanasia”) of unproductive individuality; just as it is life in its *pluralism* that is negated and impoverished through the rule of uniformity that follows from reducing antagonism. So what affirmative alternative is there, one that would advance and enhance life in its productive and pluralistic character as an incessant and multiple *Fest-setzen*? What, in short, does it take to *maximize*, rather than minimize tension?

Nietzsche’s answer is one that *excludes* relations of domination, subjection, incorporation or destruction: it takes a kind of *equilibrium* among a multiplicity of *more-or-less equal forces*, impulses or power-complexes, all bent on extending their power. Only if these impulses or ‘feelings’ are of ‘similar power’ can they resist subjection, assimilation or domination by their antagonists and hold one another in a certain equilibrium, such that tension is *maximized*. Nietzsche’s life-affirmative and life-enhancing alternative to the Socratic ideal of peace or agreement with ourselves through the reduction of tension is, then, an ideal of *equilibrium among more-or-less-equal antagonistic forces* that allows for maximum inner tension, the vehement antagonism between our feelings and their opposites.

Antagonism within and between individuals

But Nietzsche’s counter-ideal raises an obvious problem: How to avoid the dis-integration of the individual under the pressure of such inner antagonism? What measure of inner antagonism allows for the integrity needed for an individual to act, and how is this measure determined? Nietzsche’s response is social or rather political, as when he writes of the ‘inimical tendencies and tensions, through which the individual maintains itself as individual’ (ibid.). It is through relations of tension and antagonism with others that the antagonism of inner drives in each is best contained, so that the ‘dividuum’ can attain unity as an individual with a maximum of inner tension. The level or measure of maximal inner antagonism consistent with individual existence is determined by relations of tension between individuals. Equality in the sense of an *equilibrium among more-or-less-equal antagonistic forces* is the *sine qua non* for tension or antagonism to persist both within and between individuals.



In this regard, Nietzsche's project of life-affirmation and -enhancement implies a politics of equality, not in the sense of universal equal rights that protect us from conflict and incursion, but a politics of enmity among more-or-less equal powers that allows individuals to become productive *dividua* while maintaining their unity as individuals. The destructive potential of antagonism is best contained, not through coercive law, but through a plurality of approximately equal powers that both stimulate and limit one another: that is the core of Nietzsche's *agon*. What institutional conditions are needed to sustain productive agonal relations remains an open question.

NOTEN

1 'Reassessing Radical Democratic Theory in the light of Nietzsche's Ontology of Conflict', in: *Nietzsche and Political Thought* (ed.) Ansell-Pearson, K., Bloomsbury, 2013, 83-106; 'The Rise of Political Agonism and its Relation to Deconstruction', in: *Beyond Deconstruction: Rethinking Myth, Reconstructing Reason*, A. Martinengo (ed.), De Gruyter, 2012, 213-223.

2 For an extended treatment of Nietzsche's critique of substance ontology, see: Ayden, Ciano (2003), *Zijn en Worden. Nietzschesomduiding van het substantiebegrip*, Maastricht: Shaker. 2003.

3 On Nietzsche's dynamic, relational concept of force, see: Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin/New York: De Gruyter, 1984), 6-27.

4 Gorgias 482c: "It would be better for me [...] that multitudes of men should disagree with me rather than that I, being one, should be out of harmony with myself."

PROFIEL

Herman Siemens is Associate Professor in Moderne Filosofie aan de Universiteit Leiden en Adjunct Professor aan de Universidad Diego Portales in Santiago, Chili. Hij specialiseert zich in het werk van Friedrich Nietzsche en is hoofdredacteur van het online Nietzsche Dictionary Project (de Gruyter). Siemens heeft op grote schaal gepubliceerd over zijn voornaamste onderzoeksinteresses: kunst, recht, de agon en bijbehorende politieke implicaties. Momenteel leidt hij het NOW research programme: *Between Deliberation and Agonism: Rethinking Conflict and its Relation to Law in Political Philosophy*.

A PASSING PROBLEM

Guido

Laatst bevond ik mij met een goede vriend in de wachtruimte genderdysforie van het VUmc. De situatie ontvouwde zich als volgt: aan hem werden vier uur lang vragenlijsten voorgeschied, ik zat vier uur lang op een bankje. Hij was daar voor een psychologisch onderzoek, ik was daar voor mentale steun.

De consequentie van dit alles was dat ik mij een middagje moest vermaken in een ziekenhuiswachtkamer. Hoewel de Weekend en de Grazia natuurlijk moeilijk weg te leggen zijn, had ik mijzelf voorzien van een stevige hoeveelheid lectuur in de vorm van één van de gigantische anthologieën die wij would-be filosofen verplicht zijn met regelmaat aan te schaffen. Ik ben er echter (pace Popkin, Lycan & Prinz) die middag niet aan toegekomen.

Achtereenvolgend kwamen er namelijk steeds nieuwe cliënten binnen. Van een brede dame in de vijftig die trots over haar recente transitie vertelde (mét behoud van baan als elektricien), tot een vader met een jong, humeurig zoontje dat ogenschijnlijk meer interesse had voor zijn spelcomputer dan voor zijn vluchtige identiteit. De komst van een tienermeisje met meer make-up dan gezicht, hoog torenend op twee hakken, vloede naadloos over in het aangezicht van een ander meisje dat nog in transitie was; zij kwam in simpele jeans en een T-shirt opdagen, en had een gezicht waar ik verliefd op had kunnen worden.

In gesprek met deze mensen werd mij duidelijk dat de innerlijke strijd die zij belichamen niet de enige vorm van conflict is waar zij zich regelmatig door gefrustreerd zien. In mijn eigen leven heb ik al vaker het besluit genomen mij te gaan identificeren met een bepaalde karakteristiek of representatievorm, waarbij ik nooit noemenswaardige weerstand van de buitenwereld heb ondervonden. Hoe anders is het voor transgenders, die, nadat zij de monumentale stap hebben durven zetten om zichzelf op een andere manier te erkennen, ook nog eens voor de eenzame en ondankbare taak staan de rest van de wereld te overtuigen. Hoeveel moeite het kost om ‘passing’ te bewerkstelligen werd mij die middag pas duidelijk.

Gelukkig bestaat er hulp, in dit geval geboden door de vriendelijke dokters van het VUmc. Zij versoepelen het proces een beetje door de cliënten, wanneer zij uit de wachtkamer gehaald worden voor hun afspraak, consequent op te roepen met de aanspreekvorm van hun voorkeur. Zo wordt zelfs de jongen die meer weg heeft van een slecht geklede lesbienne ‘Meneer Smit’, en is het meisje met de ontembare bakkebaarden en de prominente adamsappel gewoon ‘Mevrouw Eijkenboom’. Er wordt gedaan alsof alles al in kannen in kruiken is, om maar even respijt te creëren van het dagelijkse conflict tussen hun eigen zelfinterpretatie en de blik van de buitenwereld. Het lijkt me een nachtmerrie – sterker nog: het was mij een nachtmerrie. In de nacht na dit bezoek werd ik in mijn dromen bezocht door een lieve verpleegkundige, die mij met zachte stem haar behandelkamer in wilde leiden: “Mevrouw Freriks?”

OVERTUIGENDE BEELDEN

DE ETHOS EN PATHOS VAN AFBEELDINGEN

Niek Verlaan

Woorden bezitten een enorme overtuigingskracht als zij op de juiste wijze toegepast worden in de vorm van goed onderbouwde argumenten. De mate van overtuigingskracht wordt echter niet exclusief bepaald door de woorden die gekozen worden. Een andere belangrijke factor is beeld. Niek Verlaan, alumnus van de academische master Wijsbegeerte aan de Universiteit Utrecht, legt uit waar hem de overtuigingskracht van afbeeldingen in zit.

World Press Photo 1972

Weinig mensen weten dat de bekende Word Press Photo van het napalmmeisje niet het origineel is maar een uitgesneden variant ervan. Op het origineel is aan de rechterkant nog een journalist te zien die schijnbaar onverstoorde zijn fotorolletje verwisselt. De aandacht van de kijker wordt niet direct op het meisje gericht en de situatie komt minder dreigend over. Door de onverstoorde journalist van de foto af te knippen en een ander kader te kiezen, wint het aan kracht. Het beeld wordt overtuigender. Maar overtuigender voor wat precies? Wat ‘zegt’ een afbeelding? Kunnen afbeeldingen argumenteren of kunnen ze worden ingezet bij argumentatie?

Beperkingen van afbeeldingen

David Hume beschrijft in zijn *Treatise* iets dat we vandaag de dag kennen als de Wet van Hume. In het kort komt het erop neer dat uit een aantal descriptieve uitspraken geen

“Dat is waar afbeeldingen wél goed in zijn: een bewering of suggestie bevestigen.”

prescriptieve uitspraken afgeleid kunnen worden. Het feit dat kinderen in Afrika honger leiden is niet voldoende om te kunnen concluderen dat we geld zouden moeten geven. Een prescriptieve aanname, bijvoorbeeld dat we een einde aan deze honger moeten maken, zal aan het argument moeten worden toegevoegd om het geldig te maken.

De beperking van de Wet van Hume geldt niet alleen voor taal, maar ook voor afbeeldingen. Doordat een afbeelding alleen maar kan *tonen* en zodoende hooguit kan laten zien hoe iets *is*, kan slechts uit een afbeelding nooit geldig de conclusie worden getrokken hoe iets zou *moeten zijn*. Een foto van een hongerig kind in Afrika concludeert *an sich* niet dat we geld moeten overmaken. Kunnen afbeeldingen wel op een andere manier argumenteren of in een argument worden opgenomen?

Wat er mist om een op zichzelf staande afbeelding in een

argument op te nemen, is context. Zonder context is het onmogelijk te zeggen wat er precies met een bepaalde afbeelding wordt bedoeld. De Amerikaanse filosoof Donald Davidson schrijft in zijn essay *What Metaphors Mean* dat er geen handleiding is voor het bepalen wat een metafoor betekent. Hij maakt in dit essay de vergelijking met een afbeelding:

When we try to say what a metaphor “means,” we soon realize there is no end to what we want to mention. (...) A picture is not worth a thousand words, or any other number. Words are the wrong currency to exchange for a picture.¹

Een afbeelding toont slechts iets, het is iets wezenlijk anders dan taal. Een afbeelding kan dan ook geen vraag stellen, geen belofte doen, geen bevel geven of iets ontkennen. En daar houden de beperkingen van een afbeelding niet op: een afbeelding kan geen antwoord geven op de vragen ‘wat?’, ‘wanneer?’, ‘waar?’. Het antwoord op deze vragen moet uit de context komen. Als we beelden terugzien van een beveiligingscamera waarop een overval te zien is, is het belangrijk dat we weten waar de camera zich bevond, van wanneer deze opnames waren en of er wel werkelijk sprake is van een overval. Als we dit niet weten kunnen we moeilijk conclusies trekken uit de beelden. De beelden kunnen een vermoeden of een bewering slechts bevestigen.

De kracht van afbeeldingen

En dat is waar afbeeldingen wél goed in zijn: een bewering of suggestie *bevestigen*. Bij een nieuwsbericht over vertragingen op het spoor is stevast een afbeelding te zien met mensen die op hun trein staan te wachten, waardoor lezers denken: “Oh, dat ziet er inderdaad niet best uit daar op het spoor.”



Bovenstaande foto maakte ik in 2012 toen er enorme vertragingen waren op Utrecht Centraal en ik toevallig mijn camera bij me had. Thuisgekomen zette ik de foto op nufoto.nl en binnen de kortste keren was de foto op de voorpagina van nu.nl te zien.



Maar niet alleen die dag was mijn foto op de site te zien, iedere keer als er ernstige vertragingen waren door winters weer werd mijn foto bij het nieuwsbericht gezet. De bewering (hier: “Grote irritatie door winterchaos op spoor”) werd door mijn foto iedere keer weer bevestigd. Doordat een afbeelding zelf geen antwoorden op vragen als ‘waar’ en ‘wanneer’ in zich heeft, koppelen kijkers de afbeelding makkelijk aan een context die al gegeven is. Dat de foto op een heel ander moment is genomen, maakt voor het bevestigen van de bewering niet uit. Hierin schuilt de kracht van afbeeldingen. Want ondanks alle beperkingen kunnen afbeeldingen wel degelijk een grote rol spelen bij het overtuigen van een publiek. De foto van de traan van Mauro argumenteert niet dat hij in Nederland zou moeten blijven en toch heeft die foto het debat rondom zijn verblijfsvergunning sterk beïnvloed. Waar zit die overtuigingskracht in?

Ethos, pathos en logos

Al in de Griekse Oudheid hielden mensen zich bezig met de vraag hoe je als spreker een publiek kunt overtuigen. Aristoteles beschrijft in zijn *Ars Rhetorica* de kunst van de retorica als de

“Een afbeelding kan bijdragen aan het beeld dat het publiek heeft van een spreker (ethos) of een beroep doen op de emoties van het publiek (pathos).”

vaardigheid om geschikte overtuigingsmiddelen te vinden. Hij onderscheidt drie manieren van overtuigen: de ethos, pathos en logos. De ethos is afhankelijk van het persoonlijke karakter van de spreker, de pathos van de emotionele toestand van de luisteraar en de logos van het argument zelf.

Zoals we eerder zagen, is het lastig om iets te zeggen over de logos van en afbeelding. Een afbeelding toont slechts, het argumenteert niet. Veel interessanter zijn daarom de ethos en pathos. Over het eerste schrijft Aristoteles:

Persuasion is achieved by the speaker’s personal character when the speech is so spoken as to make us think him credible. We believe good men more fully and more readily than others [...]. [A speaker’s] character may almost be called the most effective means of persuasion he possesses.²

Het karakter van een spreker bepaalt voor een groot deel of iemand overtuigd raakt van de boodschap die de spreker brengt. Modern onderzoek wijst uit dat Aristoteles hier gelijk heeft: sprekers die een betrouwbare en sympathieke indruk wekken slagen er steevast het best in om hun toehoorders te overtuigen, onafhankelijk van het onderwerp waarover ze het hebben.

Over pathos schrijft Aristoteles:

[P]ersuasion may come through the hearers, when the speech stirs their emotions. Our judgements when we are pleased and friendly are not the same as when we are pained and hostile.³

De emotionele staat waarin we verkeren beïnvloedt ons beoordelingsvermogen, waardoor we sneller (of minder snel) een boodschap accepteren. De foto van het napalmmeisje doet duidelijk een beroep op de emotie van de kijker: we raken er geëmotioneerd door. Daardoor is het, zeker in het sterk gekozen kader, een erg geschikte afbeelding om bij een anti-oorlogcampagne te gebruiken.

Hoewel veel media in de tijd van Aristoteles nog niet bestonden, zien we dat verrassend veel van wat hij zegt ook opgaat voor modernere vormen van overtuigen. Zijn onderscheid tussen ethos, pathos en logos is nog steeds van toepassing als je de overtuigingskracht van ingezonden brieven, reclameposters of beelden op televisie onderzoekt. Het medium is veranderd, maar het onderscheid van Aristoteles gaat nog steeds op.

Visuele overtuigingskracht

Een afbeelding kan niet worden ingezet om een argument geldig te maken (logos). De betekenis van afbeeldingen is niet in woorden uit te drukken. Afbeeldingen kunnen slechts gebruikt worden om een bewering te bevestigen. Toch kan een afbeelding helpen bij het overtuigen. Het kan bijdragen aan het beeld dat het publiek heeft van een spreker (ethos) of een beroep doen op de emoties van het publiek (pathos). Zo heeft het napalmmeisje er gelukkig wel aan kunnen bijdragen dat de oorlog in Vietnam destijds ten einde kwam.

NOTEN

- 1 Donald Davidson, “What Metaphors Mean,” *Critical Inquiry* 5 (1978), 46-47.
- 2 Aristoteles, “Book I: Part 2”, *Rhetoric*, vert. door W. Rhys Roberts, <http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.1.i.html> (geraadpleegd op 22 april 2014).
- 3 Ibid.

FILOSOFIE: VERWEVEN IN JE LEVEN

*Interview met Chris Stapper
door Francien Homan en Mirjam de Bruin*

Op 13 oktober hebben wij FUF-lid Chris Stapper geïnterviewd. We weten dat hij een bestuursjaar heeft gedaan bij de FUF, dat hij nog regelmatig op FUF-feestjes te zien is, én dat hij werkt. Maar wat doet hij nu eigenlijk precies? En komt hij nog veel in aanraking met filosofie?

Wat heb je gestudeerd?

Ik heb de opleiding Personeel en Arbeid gevolgd en afgerond aan Hogeschool Fontys. Tijdens die opleiding heb ik een minor Filosofie en een minor Communicatie gedaan. Toen ik klaar was met P&A kwam ik er achter dat ik liever iets academisch wilde gaan doen. De minor filosofie was een goede keuze en heb mede daarom besloten te beginnen aan de master Filosofie in Bedrijf aan de VU en de UU.

Hoe ziet de master Filosofie in Bedrijf eruit?

De master Filosofie in Bedrijf werd of wordt aangeboden door de samenwerkende faculteiten Wijsbegeerte van de VU en de UU. De master richt zich op een zelfstandige beoefening van wijsbegeerte in relatie tot het veld van management en organisatie. Ik vond het een erg leuke master. Het is mooi om te merken dat je je zo met filosofie kunt bezighouden in het bedrijfsleven. In een van de cursussen moesten we bijvoorbeeld oude managementboeken gaan lezen om daar filosofische opvattingen in te ontdekken. Je stelt vragen zoals: wat voor mensen hebben bedrijven gebouwd, en waarom op die manier?

Waar werk je nu? Wat doe je precies?

Ik ben HR community manager bij Expand Human Capital Management. Dit bedrijf selecteert en detacheert professionals in Human Resource Management. ‘Community manager’ is een tamelijk nieuw vakgebied. Communities beginnen vaak als een online forum. Het zijn groepen die verenigd zijn door zich bezig houden met een bepaald onderwerp. Als community manager zorg ik ervoor dat er een online HR platform is

waarop kennis vrij wordt gedeeld. Ik werf bloggers, ik schrijf artikelen en adviseer het webmarketingsbeleid. Mijn taak is dat iedereen ons kent en dat wij iedereen kennen. Je hebt duidelijke ideeën nodig van hoe de partijen ons bedrijf zouden moeten zien en op welke manier dit het meest zichtbaar is. Vervolgens komt de vraag: hoe kan ik dat het beste bewerkstelligen? Het communitydeel bestaat er dus uit dat ten eerste de website interessant moet zijn voor mensen, ten tweede wil je bloggers een soort van ambassadeurs maken en ten derde moet ik zorgen dat we makkelijker vindbaar zijn op Google. Hiervoor moet je genoeg kennis hebben van marketing: hoe meet ik mijn resultaten? Wanneer is een website goed bruikbaar? Wat verwachten mensen van een werving- en selectiebureau? De bredere missie van ons bedrijf is dat we human capital ondernemend en duurzaamverbinden. In de praktijk betekent dat dat we het vakgebied proberen te helpen ontwikkelen en daarbij zelf zo duurzaam en ondernemend mogelijk te werk gaan. Volgend jaar gaan we ons inzetten om het bedrijf internationaal op de kaart te zetten.

“Door mijn opgedane analytische vermogen bij filosofie kom ik gemakkelijker tot de kern als ik gesprekken met mensen voer.”

Hoe ben je bij je huidige werk terechtgekomen?

Ik werkte als webredacteur bij IKKI. In mijn vierde HBO-jaar ben ik via IKKI stage gaan lopen bij Expand. Ik blogde toen voor de recruitmentmatters blog. Toen ik als webredacteur bij IKKI werkte was een van mijn collega’s community manager. Ik werkte tegelijk bij Expand, waar ik mijn baas vertelde hoe de online redactie bij IKKI haar werk deed. Na het afronden van mijn bestuursjaar vroeg hij of ik community manager bij Expand wilde worden.

Hoe komt filosofie terug in je werk?

Filosofie helpt om verschillende perspectieven in te nemen en deze bij elkaar te brengen. In mijn werk specifiek is het heel prettig om tussen de visie van mijn baas, de realiteit van de organisatie en mijn eigen ideeën een kern te vinden en hier een werkbare marketing boodschap en strategie uit te kunnen bouwen. Maar ik merk ook in overleg of in andere situaties dat ik vaak degene ben die de kern van een probleem of de situatie naar voren brengt en de relevante onderdelen van oplossingen samen raapt. Juist door het bestaande kader los te laten kun je tot betere oplossingen komen en dat is zeker iets dat ik bij filosofie geleerd heb.

Doe je nu nog veel met filosofie?

Filosofie heb ik altijd leuk gevonden en dat zal ook zo blijven. Ik wil dingen begrijpen en een meta-niveau te pakken krijgen. Filosofie is een bepaalde denkwijze én liefde voor kennis. De denkwijze pas ik dagelijks toe in mijn werk. Als je van filosofie houdt, is het denk ik altijd verweven in je leven.



De website van het werk van Chris: www.expand.nl



STELLING:

“ALS ER EEN MENINGSVERSCHIL IS, DAN IS HET UITEINDELIJK MOGELIJK OM HET MET ELKAAR EENS TE ZIJN. EN DAAROM IS OVEREENSTEMMING EEN VEREISTE.”

De winnaar: Dick Timmer

Omdat ‘studentparticipatie’ zo’n prachtig buzzword is en De Filosoof niet alleen vóór de student, maar ook dóór de student geschreven behoort te worden, looft de redactie vanaf deze editie een boekenbon van maar liefst 50 euro uit voor de beste inzending op basis van een vooraf bepaalde stelling. Deze felbegeerde prijs is deze editie gewonnen door Dick Timmer, die in reactie op onze stelling ons een Wittgensteiniaans poepie liet ruiken. Gefeliciteerd!

Een meningsverschil is een linguïstisch conflict. Er bestaan geen meningsverschillen in de *Dinge an sich*, omdat die fundamenteel niet-talig zijn. Ik veronderstel dat talige uitdrukkingen toevallig naar woorden in de werkelijkheid verwijzen. ‘Toevallig’ betekent dat er geen noodzakelijk verband tussen taal en werkelijkheid is, maar dat woorden naar dingen verwijzen, zoals cijfers op de werkelijkheid betrekking lijken (!) te hebben. Ik veronderstel dus een soort linguïstisch formalisme. ‘Toevallig’ staat hier tegenover ‘noodzakelijk verband tussen taal en werkelijkheid,’ zoals de late Wittgenstein tegenover het Augustijnse beeld van taal staat. Taal werkt, *meaning is use*. Dat soort dingen.

Linguïstische conflicten zijn situaties waarin de ene mens het niet eens is met de woorden van de andere mens. Hun conflict kan bestaan in de manier waarop gebruikte woorden geacht worden de werkelijkheid te weerspiegelen, maar kan ook een meer hypothetisch karakter hebben. Er is in deze situatie *prima facie* niets dat verandering vereist. Linguïstische conflicten hebben geen intrinsiek streven om ‘opgelost te worden.’ Het streven naar linguïstische overeenstemming komt voort uit een bepaalde intellectuele of emotionele onvrede van een van beide of zelfs beide partijen over het bestaan van het linguïstisch conflict. ‘Onvrede’ is de reden dat men dit ‘uiteindelijk mogelijke,’ nl. linguïstische overeenstemming, nastreeft. Tenminste, wanneer men deze ‘onvrede’ over een linguïstisch conflict ervaart (wat niet noodzakelijk is, zie hieronder).

Voor sommige conflicten geen oplossing

Het is geheel niet duidelijk waarom linguïstische conflicten altijd (dat is hoe ik ‘uiteindelijk’ in de stelling lees) verholpen *kunnen* worden. Een dergelijk grove claim – ‘altijd kunnen’ – is moeilijk verdedigbaar. Sommige linguïstische conflicten kunnen niet worden opgelost. Dit kan dan ook redelijkerwijs geen een *vereiste* zijn (zie stelling). Denk bijvoorbeeld aan theorieën die empirisch equivalent zijn. Stel dat er voor iedere

theorie T een empirisch equivalente theorie T’ is, dusdanig dat $T' = T + x$. (Deze veronderstelling beargumenteer ik hier omwille van de ruimte niet, maar wellicht dat u me dit punt gunt. Zo niet, dan kunt u verderop andere bezwaren vinden.) Wanneer iemand op basis van Ockhams scheermes zou verdedigen dat men theorie T, de variant die het minste veronderstelt, moet aannemen, kan de verdediger van T’ aanvoeren dat het beroep op Ockhams scheermes hier ongepast is. De werkelijkheid hoeft nu eenmaal niet zo eenvoudig te zijn als ze eruit ziet. Linguïstische overeenstemming is in dergelijke gevallen problematisch, en lijkt zeker niet ‘altijd,’ te ‘kunnen.’

Men kan tegenwerpen dat in het geval van empirisch equivalente theorieën beide mensen het eens kunnen worden dat ze hun oordeel moeten opschorten. Echter, gegeven dat voor *iedere* theorie een empirisch equivalente theorie bestaat, zou dit betekenen dat wetenschappelijke kennis, in de betekenis van ‘kennis over de werkelijkheid,’ feitelijk onmogelijk is. We

“Sommige linguïstische conflicten kunnen niet worden opgelost.”

gebruiken in dat geval wetenschappelijke modellen zonder te kunnen claimen dat deze recht doen aan de ‘werkelijkheid’ of ‘*Dinge an sich*.’ Een dergelijke functionalistische opvatting van wetenschap is niet aan iedereen besteed. Misschien dat sommige verdedigers van het openingscitaat die prijs toch willen betalen. Voor hen dient zich een volgend probleem aan. Het is geheel niet duidelijk waarom linguïstische conflicten een linguïstische overeenstemming *vereisen*. De vorm waarin de stelling gegoten is, veronderstelt dat die overeenstemmingseis

in alle gevallen geldt. Laten we aannemen dat een dergelijke overeenstemming inderdaad altijd mogelijk is (dat is de gedachte die ik hierboven heb bestreden). Waarom zou ze vereist zijn? Dit veronderstelt de eerder genoemde ‘onvrede’ en een morele plicht, of zwakker, een soort *drive*. Er zijn echter situaties waarin linguïstische overeenstemming niet tot een

**“Er zijn situaties waarin
linguïstische overeenstemming wél
een vereiste is.”**

dergelijke onvrede leidt. Ik kan perfect leven met de gedachte dat sommige van mijn vrienden de verkeerde politieke partij steunen, ik kan menen dat wanneer zij de zaak nogmaals goed zouden doordenken ze zich achter mij zouden scharen, maar ik kan de zaak jarenlang laten rusten of er zelfs nooit op terugkomen, omdat hun politieke blindheid mij geen onrust brengt. Noem het onverschilligheid; er is in dat geval geen onrust die linguïstische overeenstemming tot een vereiste maakt en dat is mijn claim. Linguïstische conflicten kunnen prima blijven bestaan, zonder morele, persoonlijke, sociologische (dit is zeker geen uitputtende lijst) blokkades te vormen.

Er zijn situaties waarin linguïstische overeenstemming wél een vereiste is. Deze kan soms zelfs juridisch worden afgedwongen. Denk bijvoorbeeld aan twee scheidende ouders die in het belang van hun kind een regeling moeten treffen, zelfs wanneer zij daar zelf geen behoefte aan hebben. Waar er al sprake is van zo’n plicht, zoals, naar ik meen, in het voorbeeld van de scheidende ouders, is die plicht niet gelegen in de linguïstische overeenstemming *an sich*, maar in het fysieke, psychische of emotionele (ook dit is zeker geen uitputtende lijst) belang van een andere partij. Waar linguïstische overeenstemming vereist is, is dit dus niet omwille van de overeenstemming, maar omwille van een ander doel.

We herschrijven de stelling als volgt: *“Als er een linguïstisch conflict is, is het altijd mogelijk linguïstische overeenstemming te bereiken. Omdat dit altijd mogelijk is, is linguïstische overeenstemming een vereiste.”* Ik heb het volgende beweerd: (1) linguïstische conflicten hebben niet de intrinsieke eigenschap ‘opgelost te moeten worden’; (2) linguïstische overeenstemming is niet altijd mogelijk; (3) waar linguïstische overeenstemming wél mogelijk is, is het onduidelijk waarom ze altijd een vereiste is; (4) wanneer linguïstische overeenstemming mogelijk én een vereiste is, heeft de overeenstemmingseis een externe grond.

Op grond van deze argumenten verwerp ik de stelling. Eventuele linguïstische conflicten n.a.v. deze verwerping acht ik niet van dien aard dat het oplossen daarvan noodzakelijk of noodzakelijk mogelijk is; of zelfs maar een morele deugd.



Wallonie

SHAMED INTO SILENCE

Rosalie Pronk

Geweld doet zich op vele manieren voor, maar zal nooit gelaagder worden dan wanneer het de vorm aanneemt die Rosalie Pronk, afgestudeerde studente Applied Ethics, onderzocht in haar masterthesis. De vraag is de volgende: is seksueel geweld niet van een heel andere categorie dan 'normaal' geweld?

Wanneer je nadenkt over de vraag wat het ene misdrijf erger maakt dan het andere, hebben we allerlei intuïtieve reacties: door rood licht rijden is minder ernstig dan een bank beroven, iemand martelen ernstiger dan belastingfraude, etc. Wat zegt deze intuïtie over de ernst van een misdrijf en kunnen we hier ook in morele termen over spreken: zijn bepaalde misdrijven moreel gezien meer problematisch dan andere? Dit is grofweg het onderwerp waar ik mijn masterthesis over geschreven heb, gericht op verkrachting en andere vormen van fysiek geweld.

Ik heb geprobeerd argumenten te formuleren voor de stelling dat we verkrachting van een moreel meer problematische aard dienen te beschouwen dan andere vormen van fysiek geweld. Filosofische literatuur over verkrachting (die relatief beperkt te vinden is) begrijpt dit misdrijf voornamelijk in termen van 'autonomie' en 'welzijn'. Iemand zijn of haar vermogen om te kiezen en handelen naar eigen redenen en motieven wordt weggenomen, wat de autonomie van een persoon grof ondermijnt. De tweede benadering begrijpt verkrachting als een act waarbij het psychologische en fysieke welzijn van het slachtoffer aangetast wordt.¹ Het probleem met deze twee benaderingen is dat het problematische aspect

“Iemand zijn of haar vermogen om te kiezen en handelen naar eigen redenen en motieven wordt weggenomen, wat de autonomie van een persoon grof ondermijnt.”

van andere vormen van fysiek geweld ook zo begrepen kan worden: het verklaart niet waarom we verkrachting intuïtief als misdrijf van een moreel ernstiger aard zien. Wat nodig is, is een kader waarin we diverse morele schendingen kunnen plaatsen en op basis hiervan uitspraken kunnen doen over gradatie van deze schendingen. Axel Honneth biedt in 'Theory of Recognition' een dergelijk kader, waarin hij de gradatie van morele schending categoriseert, op basis van de mate waarin de 'practical relation-to-self' negatief

wordt beïnvloed.ⁱⁱ Hij stelt dat aantasting van fysieke integriteit de meest ernstige morele schending vormt, maar maakt geen onderscheid tussen bijvoorbeeld fysiek geweld en verkrachting. Hoewel we aan de hand van Honneth dus uitspraken kunnen doen over types en gradaties van morele schending, biedt hij nog geen antwoord op de vraag of we verkrachting als

“We dus zouden kunnen zeggen dat verkrachting een moreel ernstiger misdrijf is dan andere vormen van fysiek geweld.”

moreel meer problematisch kunnen begrijpen.ⁱⁱⁱ Hiervoor zou je moeten aantonen dat de ontwikkeling van een 'practical relation-to-self' ernstiger negatief beïnvloed wordt op het moment van een verkrachting. Dit is wat ik vervolgens geprobeerd heb om te doen, op basis van een vrijwel universele reactie op verkrachting: schaamte. Diverse niveaus van schaamte (die ik verder uitwerk in mijn thesis) zorgen ervoor dat een slachtoffer:

1. niet naar buiten treedt over dat wat hem/haar is overkomen.
2. niet serieus wordt genomen door instanties, doordat er heersende overtuigingen zijn die dit belemmeren (denk aan: slachtoffer had teveel gedronken, had uitdagende kleding aan, heeft meerdere seksuele relaties gehad en heeft er dus zelf om gevraagd, heeft zich fysiek niet verweerd, etc).
3. niet openlijk over seksualiteit en een aantasting hiervan kan spreken door heersende taboes op het onderwerp.

Schaamte maakt dat het slachtoffer een gebrek aan 'recognition' ervaart, die ernstiger is op het moment dat de morele schending niet gekoppeld is aan schaamte. Dit gebrek aan 'recognition' maakt dat de ontwikkeling van een positieve 'practical relation-to-self' ernstiger geschaad wordt, en we dus zouden kunnen zeggen dat verkrachting een moreel

ernstiger misdrijf is dan andere vormen van fysiek geweld.

Nadat ik dit heb uitgewerkt, heb ik betoogd dat dit een argument zou kunnen vormen voor het veranderen van de manier waarop verkrachting wordt behandeld tijdens rechtszaken. In 2013 werd de prevalentie van verkrachting onderzocht door de FBI, waaruit zij schatten dat een op de zes vrouwen in Amerika ooit verkracht wordt in haar leven.^{iv} De behandeling van de slachtoffers van verkrachting tijdens het doen van aangifte en gedurende rechtszaken heeft ertoe geleid dat het merendeel van de verkrachtingen niet aangegeven wordt. Nancy Snow stelt voor dat er speciale ‘rape-courts’ moeten worden aangesteld, waar er meer kennis is over verkrachting, men zich instelt op en aanpast aan de getraumatiseerde slachtoffers en er grenzen worden gesteld aan de wijze waarop er verhoord wordt.^v

Hopelijk leidt dit tot het aanpakken van de wijze waarop verkrachting wordt behandeld tijdens rechtszaken en zo een groter aantal slachtoffers dat aangifte doet, wat wellicht bijdraagt aan het verwerken van een gebeurtenis met enorme impact.

NOTEN

- i Miller, S. C. ‘Moral Injury and Relational Harm: Analyzing Rape in Darfur’ *Journal of Social Philosophy* volume 40 no. 4 (2009) 508.
- ii Het vormen van een stabiele en positieve persoonlijke identiteit staat of valt volgens Honneth met de ontwikkeling van 3 aspecten: self-confidence, self-respect en self-esteem. Deze drie aspecten noemt hij de practical relation-to-self. Dmv ‘mutual recognition’ ontwikkelt zich deze practical relation-to-self. Anderson, J. Translator’s introduction to: *Struggle for Recognition*. (1995) xi- xii
- iii Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. (Cambridge: Polity Press, 1995)
- iv Deze schatting is gebaseerd op ‘reported rapes’, dus neemt niet mee in haar schatting dat het merendeel van de slachtoffers geen aangifte doen. FBI Uniform Crime Reports. 09-04-2014. URL: <http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/recent-program-updates/reporting-rape-in-2013-revised>.
- v Lees bv. over Rape Shield Laws, die moeten voorkomen dat de seksuele geschiedenis van het slachtoffer openbaar wordt gemaakt en ter discussie wordt gesteld, met als doel victim-blaming



FILOSOFIE IN LEIDEN

Ton Rovers

In de rubriek 'Stedentrip' laat De Filosoof wijsbegeertestudenten van andere universiteiten aan het woord. Wat kenmerkt de studie Wijsbegeerte aan deze universiteiten? Waar ligt de nadruk op bij het onderwijs? De intentie is om te laten zien hoe het ook kan, zodat wij een kritische blik kunnen werpen op het onderwijs aan de Universiteit Utrecht (of juist dankbaar kunnen zijn voor onze uitvoerige Kantiaanse scholing). In deze editie vertelt Ton Rovers iets over filosofie in Leiden.

Als een student die alweer met zijn vijfde jaar aan de studie wijsbegeerte aan de Leidse universiteit bezig is, is het lastig om een compleet beeld te geven van de studie en haar eigenaardigheden. Immers, de studie zoals deze voor de huidige eerste- en tweedejaarsstudenten is komt door verschillende personeelwisselingen en een verhuizing niet meer overeen met mijn ervaring van die vormende jaren. Een aantal algemene waarheden geldt nog wel. Zo is de studie relatief kleinschalig van aard en is het contact met docenten en ondersteunend personeel over het algemeen goed en eenvoudig te bewerkstelligen. Maar gezien dit voor elke kleinere opleiding zal gelden is het niet erg spannend om te lezen. De inhoudelijke behandeling van het zo brede vakgebied van de filosofie zal dat eerder zijn.

De grote tweedeling die dat vakgebied en haar beoefenaars al jaren teistert (sedert Hegel, is de consensus) is die tussen continentale en Angelsaksische (of analytische) filosofie. De meeste lezers zullen wel bekend zijn met dit onderscheid en hoe problematisch en overtrokken het al dan niet is. Toch heeft zij een effect gehad op de studenten bij ons op het instituut: de docenten die als continentaal te boek staan hebben vaak een groep volgelingen onder de studentendie moeiteloos bij elke lezing vragen weten te stellen of opmerkingen weten te maken die uit de mond van de door hen gevolgde docent lijken te komen. Zo'n fenomeen doet zich niet voor bij de docenten van de Angelsaksische snit, de vakken van deze docenten zijn vaak populair onder een meer diverse, meer wisselende groep studenten. Maar het is juist een van die continentale docenten die het filosofisch leven op het instituut in mijn vroegere studie jaren sterk getekend heeft: dr. Th.C.W. Oudemans.

Al tijdens het eerstejaarsweekend van de studievereniging deden

de spookverhalen over deze man de ronde, en ook de titel van het door hemzelf geschreven lesboek (*Echte Filosofie*) droeg bij aan de mythetvorming rond deze docent. Toen we hem eindelijk mochten horen doceren, bij het tweede-semester vak *Wijsgerige Antropologie*, bleken veel van de spookverhalen waar te zijn. Met zijn haast krijsende stemgeluid en constante bevraging van de studenten wist hij veel onbevragede vooronderstellingen weg te vagen; door elk college door een student op te laten nemen en uit te laten schrijven leerden mensen om ofwel na te denken voor ze wat zeiden ofwel hun eigen stupide uitspraken uitgeschreven en op het volgende college bevragegd te zien. Dan was er ook nog het afsluitende twaalfuurstentamen, waarbij er om negen uur 's ochtends een aantal vragen online werd gezet die binnen twaalf uur ingeleverd moesten zijn.

“Al tijdens het eerstejaarsweekend van de studievereniging deden de spookverhalen over deze man de ronde.”

In mijn ogen was dit vak een soort vuurdoop. Zelfs als je niets had met de hele continentale kant (excuseer de woordgrap) van de filosofie, zorgde Oudemans ervoor dat je op de hoogte was van de aanwezigheid van veel filosofische onzin in het gehele vakgebied. Nu zijn er alweer twee lichtingen bezig met de studie die deze vuurdoop niet mee zullen maken, hetgeen jammer is voor ons instituut. Ongetwijfeld zal er in de nabije toekomst echter een nieuwe groep gevormd worden rond een docent die als inspirerend wordt ervaren, maar wat voor invloed dat zal hebben op het filosofisch leven van het instituut valt nog te bezien.



THE CAUSATION SCENE

Allert van Westen

De Filosoof vroeg Allert van Westen, researchmaster student Philosophy aan de UU, hoe het is om filosofie te studeren aan Washington University in St. Louis.

Het is een uur of negen op een dinsdagavond. Ergens tussen de dartborden en de bar zitten een stuk of tien filosofen aan een lange tafel vol halflege bierglazen. “It’s a different kind of scene here”, zeg ik. “What’s a scene?” vraagt Tom, een Poolse student. “You know, like a music scene!” suggereert iemand. “Then what kind of scene are we?” vraagt Tom. “A causation scene, I guess”, zeg ik.

De mensen aan de tafel nemen allemaal deel aan het seminar over voortgezette wetenschapsfilosofie aan Washington University in St. Louis. Onderwerp: causation. Na het college nodigt docent Carl Craver bijna wekelijks de deelnemers uit om nog even verder te praten in de kroeg. Dit goede gebruik is niet uniek aan hem; vrijwel alle docenten van de kleinere vakken doen dit zo nu en dan. Niet alleen de naborrel van dit vak is tekenend voor de filosofiecultuur aan WashU, zoals de universiteit in de volksmond heet; ook de inhoud van het vak is exemplarisch. In de acht weken die dit vak nu loopt is de naam ‘Kant’ slechts een enkele keer gevallen, terwijl ‘David Lewis’ wekelijks meerdere keren de revue passeert. Hier aan WashU is ‘filosofie’ synoniem met ‘analytische filosofie’. Er wordt tijdens elk college wel een aantal gedachten-experimenten besproken, maar een beroep op theoretische natuurkunde is ook zeker niet ongewoon.

Eén van de wapenfeiten van het filosofiedepartement aan WashU, en voor mij de reden om hier naartoe te komen, is het bestaan van het PNP programma. PNP staat voor ‘philosophy, neuroscience and psychology’. PNP biedt zowel een bacheloropleiding als een Ph.D traject. Veel van de filosofie die hier bedreven en onderwezen wordt speelt zich af op het raakvlak met neurowetenschap en psychologie. Dat uit

zich in een sterke nadruk op wetenschapsfilosofie en filosofie van de geest. Doordat de bacheloropleiding in de VS een liberal arts opleiding is waarin studenten veel mogelijkheden hebben om uiteenlopende vakken te kiezen, hebben de meeste studenten niet alleen een achtergrond in filosofie, maar ook in neurobiologie, psychologie of andere wetenschappen. Dat sluit dan ook goed aan bij de trend hier om aan ‘empirically informed philosophy’ te doen. Een ander vak dat ik volg is daar

een goed voorbeeld van: het vak heeft de zintuigen als onderwerp. Vragen naar het aantal zintuigen, de aard van zintuigen in het algemeen of naar de aard van datgene wat waargenomen wordt zijn goede onderwerpen voor filosofische beschouwing. Maar ook de empirische wetenschap heeft hier

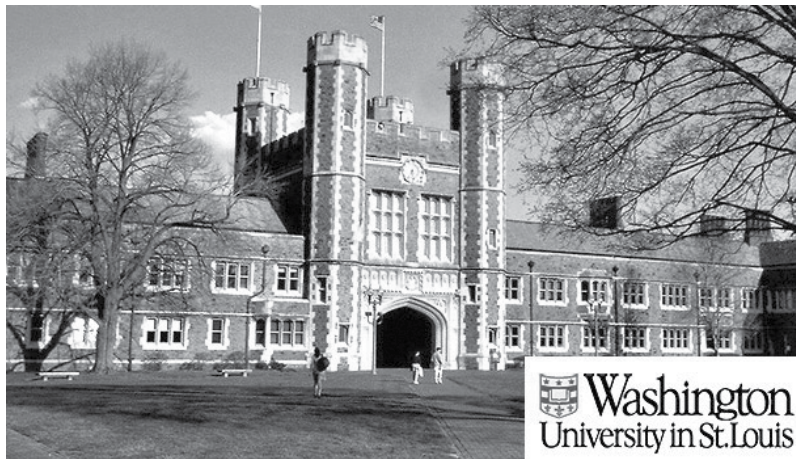
het een en ander over te zeggen. Zo blijkt bijvoorbeeld dat bepaalde laesies in de visuele cortex tot gevolg hebben dat patiënten geen visuele herkenning van objecten hebben, maar handelingen nog wel kunnen herkennen. Dit zou kunnen suggereren dat het vermogen om visueel objecten te herkennen

ook conceptueel losstaat van het vermogen om handelingen te herkennen.

Om filosofie van de zintuigen te bedrijven zonder kennis te nemen van psychologische en neurobiologische kennis is jezelf van de domme houden. Om filosofie van de geest te bedrijven zonder jezelf op de hoogte te stellen van de kennis die we aan empirische wetenschappen

ontlenen lijkt evenmin raadzaam. In de metafysica van causation is het pertinent om op de hoogte te zijn van de onzekerheidsrelatie van Heisenberg of verschijnselen zoals het spontane verval van een radioactieve isotoop (een onbewogen beweging, in Aristoteliaanse termen). WashU geeft het goede voorbeeld met filosofie die in verbinding staat met de empirie zonder in te boeten aan filosofische kwaliteit. Misschien is Utrecht ook wel rijp voor een causation scene.

“WashU geeft het goede voorbeeld met filosofie die in verbinding staat met de empirie zonder in te boeten aan filosofische kwaliteit.”



CONFLICT, TWEE FRANSEN EN DE NEUS

Lucas van Opstal

Een nieuw jaar, een (deels) nieuwe redactie en een nieuw bestuur: wat vliegt de tijd! Ik zal me even voorstellen: mijn naam is Lucas van Opstal, sinds oktober voorzitter van de FUF, en ik neem bij deze het stokje over van Albertjan Telgenhof in deze rubriek. In elke editie van dit studiejaar zal ik jullie op de hoogte houden van memorabele FUF-momenten, of de mijmeringen die ze in me losmaken.

Beste lezer! Voor de eerste maal schrijf ik iets voor De Filosoof. Los van de wissel-ALV en de hectische tijd die deze omringt, is er bij het moment van schrijven nog niet veel gebeurd in mijn bestuursperiode om verslag van te doen. Niet getreurd: ik vind altijd wel iets om over te schrijven, en het thema van deze editie, ‘Conflict’, biedt al gauw een segue. Want voor iemand die kersvers in een verantwoordelijkheidspositie is gerold, is het moeten oplossen van conflict een reële mogelijkheid.

Wat ik van mijn uitvoerige studie aan de militaire academie (twee verdwaalde woensdagen) heb geleerd nodigt me nu uit tot een verhandeling van de thema’s conflict, verantwoordelijkheid en leiderschap - voor de ambitieuze voorzitter van een studievereniging woorden die romantische beelden opwerpen van verhitte debatten en loutering in het zweet des aanschijs. Leiderschap en conflictbemiddeling, zo leerde ik, is meer dan alle neuzen dezelfde kant op laten wijzen en ze een zetje geven. Iemand moet ook moreel eindverantwoordelijke zijn van de daden van een team om de rest te kunnen laten functioneren, zo zwoer mij een man met veel medailles. Nu brengt dit voorzitterschap gemiddeld genomen niet het soort uitdaging met zich mee wat het karakter van een Napoleon vereist om in goede banen te leiden, maar het wekt een relevante vraag op: hoe gaat een leiderfiguur om met conflict, en wat geeft een mens die autoriteit? Op basis waarvan steek ik mijn neus in andermans zaken?

Op welk recht kan een partij zich beroepen in een conflict? Meest basaal: de vrijheid van jouw vuist eindigt waar mijn neus begint. Uitbreiding: als principe van zelfbehoud omschrijft dit niet veel meer dan een natuurstaat, in een samenleving mogelijk het fundament voor een complex wetten. Maar in het moeras van dagelijkse interactie waarin transgressie niet zonneklaar te duiden is en conflict sluipender en schadelijker kan zijn dan slechts een knuppel tegen andermans neus ligt een aanvaring om een kleinigheid op de loer. Het nemen van verantwoordelijkheid is dan uitroepen:

“Enorme, mon nez!”

Een moreel mens zijn is te vergelijken met het hebben van een grote neus, is wat ik wil zeggen. De grote neus bakent af wat het domein is waar een ander niet meer mag

reiken met zijn vuist, een grens te stellen die niet zo dicht bij het eigenbelang ligt en handelen te baseren op verder kijken dan normaal de neus lang zou zijn. Daarom laat ik mijn persoonlijke held, Cyrano de Bergerac, spreken:

“Un grand nez est proprement l’indice d’un homme affable, bon, courtois, spirituel, libéral, courageux...”

Dit is puur mijn eigen interpretatie, uiteraard. Maar ik steek graag mijn neus in het vuur om de vergelijking te verdedigen. Opkomen voor zaken, durf hebben, en het nemen van leiding is als het hebben van een grote neus. Verantwoordelijkheid nemen vereist het afbakenen van grenzen buiten jouw eigen directe belangen om en het bewaken van deze grenzen. Te zeggen: ik plaats mijn neus in de weg van jullie vuisten en zo eis ik een toonaangevende rol op in dit conflict. Wie durft?

Blijft het bij een metafoor? Een overlevering wil (erg) graag dat Napoleon zijn getrouwen selecteerde op de grootte van hun neuzen. Zelf ben ik zelf ook geneigd om te vertrouwen op mensen met grote neuzen. Zij stellen om de een of andere reden zelden teleur. Men hoeft maar te kijken naar mijn illustere voorganger en het succes van zijn bestuur! Ik geef toe, dit is natuurlijk slechts een kwestie van correlatie. En schijn bedriegt. Een grote neus is niet hetzelfde als hem simpelweg in andermans zaken te steken en rond te snuffelen. Noch volstaat het om groot te spreken, en de neus de lucht in te steken. Napoleon leerde deze les op pijnlijke wijze toen de hubris van een zekere *maréchal* Ney hem de overwinning bij Waterloo kostte.

Neen, net als de uitwendige, is deze metaforische neus een persoonskenmerk dat groeit met de jaren. Het leren afschudden van gêne en risicomijdend gedrag, openhartig zijn en accepteren dat men de deksel er wel eens op zal krijgen. Het mooiste dat ik mensen zie doen is handelen uit passie en een morele claim maken uit deze beweging. Fier de neus vooruit steken en uit te dagen: “Hier geef ik om en ik ben bereid ervoor in conflict te gaan!” En hiermee maakt de grote neus de wereld mooier. Dus beste lezer, bezit u, van binnen of van buiten, een kenmerk dat als Gallisch, Romeins, *roc, cap, péninsule* omschreven wordt? Draag het met trots, maar blijf voorzichtig. Cyrano schertste al zelfbewust: *c’est la mer Rouge quand il saigne.*

DE STAAT VAN DE FACULTEIT

Fleur Kronenberg

De faculteitsraad is het primaire medezeggenschapsorgaan voor studenten aan de Universiteit Utrecht. De raad bestaat uit 24 leden, waarvan de helft stafleden en de andere helft enthousiaste studenten. Aan één van deze studenten heeft De Filosoof gevraagd een tipje van de sluier op te lichten aangaande de bezigheden van dit invloedrijke instituut

De Faculteit Geesteswetenschappen is in beweging; er verandert veel. Twee jaar geleden is matching geïntroduceerd, vorig jaar is de bachelorherziening voltooid en dit jaar hebben we een gloednieuwe decaan. Keimpe Algra, hoogleraar filosofie, heeft op 1 september dit jaar het stokje overgenomen van Wiljan van den Akker. Hij had al de nodige ervaring op bestuurlijk niveau, hij is eerder decaan geweest van de faculteit van filosofie en is al zes jaar vicedecaan onderzoek.

Tijdens de opening van het facultair jaar op 2 september jl. zorgde hij meteen voor veel gespreksstof. In zijn openingspeech kondigde hij een grote verandering binnen het faculteitsbestuur aan. De portefeuille van het vicedecanaat onderwijs wordt gesplitst, om onderscheid te maken tussen bachelor- en masteronderwijs. Aangezien de faculteit geen 4e bestuurslid wil aannemen neemt Algra zelf het vicedecanaat onderzoek op zich, naast zijn functie als decaan. Hij heeft immers ook al ruime ervaring op deze positie. Bert van den Brink, de huidige vicedecaan onderwijs, wordt vicedecaan masteronderwijs en Josine Blok, de huidige vicedecaan onderzoek, heeft de positie van vicedecaan bacheloronderwijs aangeboden gekregen. Zij heeft echter besloten om deze positie niet aan te nemen.

Door het terugtreden van Josine Blok ontstond een opening in het faculteitsbestuur en tijdens de raadsvergadering van 24 september 2014 is besloten dat Peter Schrijver, hoogleraar Keltische talen en cultuur, de nieuwe vicedecaan bacheloronderwijs wordt. Peter Schrijver heeft zich de laatste jaren enorm ingezet voor de volgende verandering die er aan zit te komen binnen de faculteit: de masterherziening. Deze universiteitsbrede herziening wordt uitgevoerd in september 2016 maar er wordt al sinds 2013 hard gewerkt onder leiding van Peter Schrijver. Sommige masters zullen verdwijnen, maar er komen ook nieuwe masters bij en alle programma's worden opnieuw ingericht om een betere aansluiting te creëren tussen bachelor en master, en master en werkvloer. Het faculteitsbestuur van Geesteswetenschappen gaat vanaf 1 januari 2015 in deze nieuwe samenstelling besturen.



25 november – **Comedytrain on (college)tour:
Humor in de wetenschap**

20.00, Aula van het Academiegebouw, Domplein 29,
Utrecht
Entree: gratis

Wetenschap kent heel wat heilige huisjes, die deze avond niet overeind zullen blijven: De student, die vindt dat hij heel hard werkt, de onderzoeker die resultaten uit zijn duim zuigt of de eigenaardige professor komen vast voorbij. Overdrijven maakt het mogelijk deze clichés, met misschien wel een kern van waarheid, te onderzoeken. Humor als vorm van reflectie? De talenten van Comedytrain durven het aan en maken dit jaar voor het eerst een rondgang langs universiteiten en hogescholen. Vanuit de roemruchte comedyclub Toomler in Amsterdam trekken ze het land in. Deze stand-up comedians bespelen het publiek met improvisatie, snelheid, rake humor en een kritische blik op de maatschappij. Laat je verrassen door humor in de wetenschap.

Meer informatie: <http://www.sg.uu.nl/programma/najaar-2014/comedytrain-on-collegetour>

25 november – **100 jaar Etty Hillesum: Radicaal
geweldloos?**

19.30, Collegezalencentrum Radboud Universiteit,
Mercatorpad 1, Nijmegen
Entree: studenten gratis, anders € 9,50 (aanmelden
verplicht)

Hillesum-kenner Ria van den Brandt presenteert nieuwe tekstvondsten van Etty Hillesum, die in 1941 als jonge joodse vrouw schreef over het ideaal van geweldloosheid. Hillesum komt om in Auschwitz. Als na de oorlog haar dagboeken worden uitgegeven, wordt haar visie op geweld zowel bejubeld als verguisd. Volgens sommigen is ze bijna een heilige, anderen bekritisieren haar als passief, lijdzaam en naïef. Veranderen deze nieuwe citaten ons perspectief? En hoe moeten we haar radicale geweldloosheid überhaupt interpreteren? Biedt zij ons een nieuwe visie op levenskunst? Filosoof Paul van Tongeren reageert met een korte lezing op de presentatie van Ria van den Brandt. Vervolgens gaan zij met elkaar in gesprek o.l.v. Liesbeth Jansen, programmamaker bij het Soeterbeek Programma.

10 december - **Denkcafé met Frans de Waal over de
oorsprong van de moraliteit**

20.00, Museumpark 3, Rotterdam
Entree: €5,00, studenten €2,50 (aanmelden verplicht)

Moraal is ouder dan de mensheid en de rol van religie of filosofie is secundair. Uit onderzoek van De Waal en andere wetenschappers blijkt dat niet alleen mensen, maar ook primaten als bonobo's of chimpansees gevoelens kennen van medelijden, zorgzaamheid en rechtvaardigheid. Religie en andere leefregels ontstaan om ons goede gedrag te handhaven. Maar ons aangeboren vermogen om ons om anderen en onze gemeenschap te bekommeren is veel en veel ouder. De Waal buigt zich over de evolutionaire basis van onze betere ik. Hij analyseert sociaal gedrag bij apen en andere dieren. In zijn glasheldere redeneertrant toont hij aan dat soorten niet alleen overleven dankzij machtsvertoon en spierballen, maar ook door compassie en vriendelijkheid.

Meer informatie: <http://www.filosofie.nl/nl/agenda/13728/denkcafe-met-frans-de-waal-prosociale-primaten-en-de-oorsprong-van-de-moraliteit.html>

14 januari – **Ad Verbrugge: De staat van verwarring**

19.45, Remonstrantse Kerk, ingang aan de Oranjkade
1, Haarlem

Entree: €5,00, studenten €3,00
Ad Verbrugge is als filosoof niet alleen actief binnen de academische wijsbegeerte. Hij stond aan de wieg van de beweging 'beroepseer' en is oprichter en voorzitter van de vereniging Beter Onderwijs Nederland. Verbrugge was jarenlang adviseur bij het programma Buitenhof en zette samen met Clairry Polak het televisieprogramma Het Filosofisch Kwintet op de kaart.

Naar aanleiding van de bestseller 'Vijftig tinten' schreef filosoof Ad Verbrugge het boek 'Staat van verwarring. Het offer van liefde', waarin hij de problematiek bespreekt dat als gevolg van de individualisering het verlangen naar lichamelijke indrukken ontstaat. Het boek Staat van verwarring. Het offer van liefde is een hernieuwde bezinning op onze tijd, waarin sprake is van strijdige waarden, verbleekte idealen en onzekerheid over de toekomst. Hij laat zien dat de postmoderne mens in staat van verwarring verkeert met betrekking tot de meest elementaire vorm van gemeenschap – die van de liefdesrelatie. Het offer van liefde is een oorspronkelijke wijsgerige verhandeling, niet zozeer ontstaan uit theoretische interesse, maar uit existentiële noodzaak.

Meer informatie: <http://www.remonstranten.org/haarlem/?page=cafe>

Volgende editie

SYMBOOL



De liefkozing van Fernand Khnopff

Win 50 euro!

De stelling voor deze editie is

“No symbols where none intended.” van Samuel Beckett.

Interpreteer, beargumenteer en reageer!

Inzenden kan tot 16 januari 2015 naar de.filosoof@phil.uu.nl

Verkeer je in een wijsgerige aporie of wil je andere frustraties of overpeinzingen met ons delen?

Schroom niet en laat van je horen!

KOPIJ (1300-1600w) of DE SCHREEUWHOEK (max 400w).

Ook reacties op artikelen zijn welkom.

De deadline is 16 januari 2015.

Mail naar: de.filosoof@phil.uu.nl

