

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht - Nummer 66

De Filosoof

Symbol



Van symbol tot satire • Tatoeages als utopisch gebaar •
Symbol: a Useful Concept? • The Symbolic Mind

Symbol

Dascha Düring
Marcus Düwell
Van symbool tot
satire

6

René ten Bos
Tatoeages als
utopisch gebaar

8

Peter Crisp
Symbol: a Useful
Concept?

12

Julian Kiverstein
The Symbolic
Mind

14

- | | | | |
|----|--|----|--|
| 3 | Editorial | 20 | De prijsvraag |
| 4 | De schreeuwhoek | 27 | Afgestudeerd |
| 5 | Column Lettermannetje
<i>Wat niet in woorden is te vatten</i> | 28 | Mijn onderzoek
<i>Daan Dronkers</i> |
| 11 | Pitches | 30 | Stedentrip |
| 17 | Docent als student
<i>Paul Ziche</i> | 31 | Bureau buitenland |
| 18 | Interview
<i>Bij Nader Inzien</i> | 32 | FUF-bestuur |
| | | 33 | Faculteitsraad |
| | | 34 | Agenda |

COLOFON

De Filosoof is een periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van 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

OMSLAG

'De gewonde engel' (1903) van
Hugo Simberg;
kunststroming: symbolisme

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 67: 20 maart

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

HET ZIJN GEWOON BLOKJES

Francien Homan

Wie wel eens in Janskerkhof 13 is geweest, kan het vast niet ontgaan zijn: de enorme donkergrijze blokken naast de kantine. Het moet bijna wel een kunstwerk zijn. Ze hebben iets grimmigs en doen denken aan het oorlogsmonument in Berlijn. Een herinnering aan koude, grijze jaren, een tijd waarin kilte en hokjesdenken overheersten.

Eén van de redactieleden wist te vertellen dat het inderdaad hiermee te maken had. De stenen vertellen een verhaal. Ook kwamen we erachter dat het grote schilderij dat ertegenover hangt erbij hoort. Dat de vlakken aan de muur overeenkomen met de blokken die buiten staan. Ineens worden we gedwongen om stil te staan. Om naar links te kijken, naar de kleuren op de muur, en naar rechts, naar de grijze stenen, en een verband te zien tussen deze twee. De vlakken op de muur zijn ineens niet meer willekeurig. Het verhaal is voorzien van beeld en onze gedachten kleuren het verder in.

Een paar vergaderingen later moest het redactielid mededelen dat hij foutief was geïnformeerd. Er is helemaal geen verband met het monument in Berlijn. "Het zijn gewoon blokjes." Zo kreeg een betekenisloos object een betekenis die hem even later weer werd ontnomen.

In het object zelf is niets veranderd. De stenen liggen nog steeds daar op Janskerkhof 13. Ze worden nat van de regen, drogen weer op in de zon. Docenten en studenten lopen erlangs en besteden er geen aandacht aan. Niemand die weet wat het betekent of wat het hoort te betekenen, als er überhaupt sprake is van een intentie. Misschien zijn het echt wel gewoon blokjes. Maar we kunnen ze laten betekenen wat wij willen en kunnen er zelf symboliek achter leggen. Symbolen zijn overal en nergens, bedoeld en onbedoeld.

"No symbols where none intended"? Ik zeg: *meaning is in the mind of the beholder.*



DE PRIJSVRAAG

Ook deze editie looft De Filosoof weer een stevige boekenbon uit aan de beste inzending. De winnaar was dit keer **Clint Verdonschot**. Nieuwsgierig?
Lees verder op pagina 20.

DE SCHREEUWHOEK

Adieu Filosofia?

In de middeleeuwen werden aan de universiteiten de *septem artes liberales* (de zeven vrije kunsten) gedoceerd. Zeven wetenschappen die elkaar aanvulden en voor de algemene academische vorming zorgden. Met de herontdekking van de Klassieke filosofen werd hier de filosofie aan toegevoegd. De aanwezige kennis kon men zo verklaren, ordenen en doorgronden. Om onszelf vervolgens ook essentiële vragen te kunnen stellen over wie we zijn.

Langzaam werden de donkere eeuwen zo verdreven door het licht van de filosofie en werd filosofie zelf een wetenschap. Ik vind het verbazend en verontrustend hoe in rap tempo op alle universiteiten in Nederland de studie Wijsbegeerte wordt wegbezuinigd. Zo ook bij de Universiteit Utrecht. Wijsbegeerte is nota bene een van de redenen geweest waarom de universiteiten überhaupt zijn opgericht!

In de UU opleidingsgids staat: 'De Universiteit Utrecht heeft een breed en veelzijdig aanbod van opleidingen'. Om precies te zijn: er zijn zeven faculteiten en drie onderzoeksinstituten. Laat het een paar honderd verschillende opleidingen zijn die bij deze faculteiten gevolgd kunnen worden. Zo kent alleen al de faculteit Geesteswetenschappen 21 opleidingen. Een schatting van het aantal cursussen/vakken dat je kunt volgen aan de UU is iets waar ik me niet eens aan wil wagen. Een belachelijk groot aanbod, waarbij naar ik vrees de kwaliteit ten koste gaat van de kwantiteit. Elke nieuwe student een vak op het lijf kunnen schrijven lijkt het adagio. Fundamentele, of wellicht basale, wetenschappelijke vorming gaat ten koste van de roep om maatwerk voor de zwevende student die studeert omdat studeren nu eenmaal moet in een kenniseconomie. Wat heb je dan aan wijsbegeerte?

Vergeten we dat de wetenschap, deze vakken en cursussen een gemeenschappelijke bron kennen? Deze bron is de filosofie. Zonder de wijsgerige wortels kunnen, nee, *mogen ze* niet eens academisch genoemd worden! Maar de technische vooruitgang en het materialistisch realisme dat de samenleving domineert heeft dit oude wijsgerige fundament doen wankelen. Dat de verklaring van de waarheid wordt geofferd op het altaar van economische vaardigheden is een zeer zorgelijke ontwikkeling. Moeten we uit elk curriculum de filosofie schrappen om er uiteindelijk achter te komen dat geen enkel wetenschappelijk huis staat zonder fundament?

Gelukkig lees ik artikelen in de krant waarin professoren deze trend eveneens constateren. Er hun zorg er over uitspreken. Maar het lijkt een ontwikkeling richting het praktisch-fetisjisme te zijn die niet meer is te stoppen en inmiddels ook de Raden van Bestuur van de Nederlandse Universiteiten heeft bereikt. Ik werk sinds 2005 en ben in 2012 gestart met de deeltijdstudie Wijsbegeerte. Puur praktisch gezien, merk ik dat wijsbegeerte bijdraagt aan mijn persoonlijke ontwikkeling. Daarom, adieu Filosofia? Nee, laten we haar omarmen en zo behouden!

Hubert Beusmans

Inspiratio

Open je ogen en treed binnen
De droomwereld wacht
De kunsten verlangen naar publiek
En smachten naar applaus
Ze willen zich laten zien en laten horen
Dus kijk en luister, neem het in je op
Maak kennis met latent talent
Tentoongesteld onder de sterren
Stel je voor
Wat als alles mag?
Doen
Durven
Waarheid
Je droom leeft
Leef je droom
Word wakker en slaap zacht
De droomwereld wacht

M. di Oppueno



WAT NIET IN WOORDEN IS TE VATTEN

Het Lettermannetje



Een betekenisfilosoof vraagt aan een schilder naar de betekenis van de symbolen in zijn schilderij. Ook al had hij er lang en diep over nagedacht, het was hem niet gelukt een interpretatie te vinden die voldoende recht deed aan de zeggingskracht die het schilderij bezat. Het doek verbeeldt de gebeurtenissen in een stad tijdens een bombardement. Het kleurgebruik (zwart, wit, grijs) brengt een gevoel van somberheid over en staat voor het verlies van zin, het verlies van betekenis. Het is onduidelijk wat binnen en wat buiten is (de lamp aan het plafond doubleert als zon), toch zijn de figuren als het ware opgesloten in een kleine ruimte. De ogen van de vrouw rechtsboven hebben de vorm van tranen. Een vrouw links houdt haar dode kind vast, ze is zo radeloos dat haar lichaam verwrongen is. Zelfs haar ontblote tepels hebben zich van het kinderlijfe afgewend, alsof ze begrijpen dat ze – nu ze geen kind meer zullen zogen – hun bestaanszin, hun *telos*, verloren hebben. Een afgehakte arm omklemt een afgebroken zwaard: een dubbel besef van machteloosheid.

Maar vooral de twee dieren, paard en stier, die zo'n prominente plek innemen in het beeld, frapperen de filosoof. Ook de beesten hebben een verwrongen uiterlijk. De horens van de stier steken vreemd uit een soort bult op zijn kop, de tong van het paard heeft de vorm van een dolk. Staat de stier symbool voor het land dat in duigen ligt? Voor de schilder zelf, die toekijkt op het schouwspel? Voor het beest dat schuilgaat in ieder mens?

Hij vraagt het de kunstenaar zelf. Die antwoordt: "Natuurlijk zijn de dieren symbolen; maar vooral is de stier een stier en het paard een paard. Het is niet aan de schilder om symbolen te creëren, maar aan de toeschouwers zelf. Het symbool, kortom, probeert uit te drukken wat niet in woorden is te vatten." De kracht en het gevaar van een symbool liggen in zijn ambiguïteit. De kunstenaar kan een werk creëren dat, wanneer het bekeken wordt, almaar nieuwe betekenissen voortbrengt. Het kijken naar kunst wordt dan de scheppingsdaad: *art in the eye of the beholder*. Analyse van het kunstwerk is dan ook automatisch reductie van het kunstwerk, omdat er maar één van vele betekenissen wordt gevonden.

Symbolen zijn geen bruggen meer die betekenis overdragen in termen van teken en betekende. Noch zijn het poorten die ons uit Plato's grot kunnen leiden. Nee, denk dan eerder aan die andere Griek: Anaximander. Symbolen brengen ons terug naar het *apeiron*, het onbepaalde. Van daaruit kunnen we, vrolijk en ongebonden, oude beelden en begrippen van nieuw leven voorzien.

Dit schilderij, dat een proces van betekenisverlies toont, moedigt ons zo tegelijkertijd aan om juist nieuwe betekenissen te vinden. Bijvoorbeeld dat oorlog geen echte heroïek voortbrengt (zoals de oude symbolen ons dat leerden), maar afgehakte armen met gebroken zwaarden. Maar ja, dat is slechts één interpretatie.

Het lettermannetje
(Naar: Guernica- Pablo Picasso)

VAN SYMBOOL TOT SATIRE

OVER KANT EN MOGELIJKHEIDSZIN

Dascha Düring en Marcus Düwell

Wenn das Buch, das wir lesen, uns nicht mit einem Faustschlag auf den Schädel weckt, wozu lesen wir dann das Buch? Damit es uns glücklich macht, wie Du schreibst? Mein Gott, glücklich wären wir eben auch, wenn wir keine Bücher hätten, und solche Bücher, die uns glücklich machen, könnten wir zur Not selber schreiben. Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie wenn wir in Wälder verstoßen würden, von allen Menschen weg, wie ein Selbstmord, ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns.¹

‘E’ s träumt sich nicht mehr recht von der blauen Blume. Wer heut als Heinrich von Offerdingen erwacht, muss verschlafen haben², schrijft Walter Benjamin – en in dit soort uitdrukkingen gebeurt iets raadselachtigs. Benjamin maakt geen conceptuele claim: hij bedoelt niet letterlijk te zeggen dat er geen mensen meer zijn die van blauwe bloemen dromen. De blauwe bloem fungeert eerder als symbool dan een allegorie – om het beroemde onderscheid van Goethe te gebruiken. Goethe ziet het symbool als iets waarin “die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe.”³ Dit onderscheidt hij van de allegorie, die als een directe zintuigelijke verbeelding van een concept kan worden opgevat. De blauwe bloem is geen verbeelding van een concept dat wij al kennen, zoals het groene mannetje

**“Esthetische schijn
is een schimmenspel van
onze kenvermogens.”**

in het stoplicht de boodschap representeert ‘je mag lopen’. In Benjamins uitspraak wordt noch op directe, noch op indirecte wijze een helder en welonderscheiden concept tot uitdrukking gebracht. Maar tegelijkertijd is het ook niet zo dat wij gewoon maar alles in zijn uitspraak kunnen lezen wat wij maar willen. Wat gebeurt hier? Hoe komt het dat wij begrijpen waar hij het over heeft? En waarin bestaat de filosofische relevantie van het symbolische?

Bovenstaande uitspraak behoort tot het type dat Kant ‘symbolisch oordeel’ noemt: een situatie waarin het oordeelsvermogen en de verbeeldingskracht op een ongebruikelijke manier functioneren. In simpele oordelen synthetiseert het oordeelsvermogen tussen concepten van ons verstand en aanschouwingen⁴ gegeven in de zintuiglijkheid, tussen vorm en inhoud. Het verbeeldingsvermogen is hierin ondersteunend in dat zij de zintuiglijke input verwerkt tot een concreet beeld waarop het oordeelsvermogen een vorm

kan toepassen. Vorm en inhoud zijn beide noodzakelijk voor kennis⁵: vormen zonder inhoud zijn leeg, en aanschouwingen zonder vorm zijn blind.⁶ Maar niet alle vormen van ons verstand zijn concepten: vrijheid, God, en de onsterfelijkheid van de ziel zijn Kants voorbeelden van zogenaamde ‘ideeën van de rede’ die principieel verschillend zijn van concepten. Ideeën van de rede zijn verstandsvormen waarmee *onmogelijk* een object in de fenomenale wereld kan corresponderen. Dat komt omdat rede-ideeën van een nog abstractere vorm zijn dan de pure concepten van het verstand (de categorieën): rede-ideeën betrekken zich niet op onze ervaringen, maar slechts op ons systeem van ervaring in zijn totaliteit. Sterker nog: de ideeën van de rede zijn juist die postulaten die we moeten aannemen om ons scala aan ervaringen als *coherent geheel* te begrijpen. Zonder aan te nemen dat e.g. vrijheid bestaat is het voor kwetsbare (eindige) wezens zoals wij onmogelijk om onszelf te begrijpen als begaafd met het vermogen om te handelen, als wezens die zichzelf de wet kunnen geven, in een wereld die zij kennen als gedetermineerd door natuurwetten. Ideeën van de rede zijn dus noodzakelijk voor de eenheid van ons theoretisch kennen van de fenomenale wereld en ons praktisch zelfbegrip. Maar: dat het voor ons noodzakelijk is om deze ideeën te veronderstellen, betekent op zichzelf nog niet dat wij voldoende grond hebben om de aanname rationeel te rechtvaardigen. Waarom moeten wij niet concluderen (zoals sommige moderne darwinisten doen) dat vrijheid enz. simpelweg ‘fantomen’⁷ of gedachtenspinsels zijn? Vanuit Kants perspectief zou dit inderdaad een noodzakelijke conclusie zijn indien deze rede-ideeën onmogelijk *inhoud* kunnen krijgen; vormen zonder inhoud zijn immers leeg. Maar als ideeën van de rede wel degelijk inhoud kunnen hebben, zouden deze betrekking hebben op de wereld van ervaringen – en zou het rechtvaardigbaar zijn ze als regulatief aan te nemen. En hier komt het symbool in het spel.

In het symbolisch oordeel functioneren oordeels- en verbeeldingsvermogen zagezegd anders: het oordeelsvermogen is niet slechts synthetiserend, en het verbeeldingsvermogen niet slechts ondersteunend. Het symbolisch oordeel komt tot stand in twee ‘momenten’. Het eerste is zoals in bovenstaande genoemd de synthese tussen verstandelijke vorm en (door het verbeeldingsvermogen bewerkt) zintuiglijke inhoud. In het

tweede moment gebeurt iets raars: het verbeeldingsvermogen breekt uit haar rol als dienstmaagd en treedt in vrij spel met het oordeelsvermogen – het oordeelsvermogen verplaatst de ‘vorm van reflectie’ naar een geheel ander object, waarvan het object van aanschouwing van het eerste moment als symbool functioneert.⁸ Teruggrijpend naar Benjamins uitspraak, kunnen wij dus zeggen dat het oordeelsvermogen ‘doet alsof’ zij een oordeel velst over een blauwe bloem, terwijl het verbeeldingsvermogen ondertussen ‘stiekem’ dit ervaringsobject heeft vervangen door iets heel anders. In deze lijn zou je kunnen zeggen dat esthetische schijn een soort schimmenspel van onze kenvermogens is. Maar een die cruciaal is voor ons zelfbegrip: op symbolische wijze, en alléén op symbolische wijze, kan inhoud gegeven worden

“Missen wij de ‘mogelijkheidszin’ om de wereld als opdracht in plaats van als gegeven te beschouwen?”

aan de ideeën van de rede.⁹ Niet op conceptuele manier: de betekenisverschuiving blijft een spel, het rede-idee heeft altijd slechts *schijnbaar* inhoud, en dat maakt dat wij de eigenschappen van de blauwe bloem niet letterlijk mogen overdragen naar het object waar zij symbool voor staat.¹⁰ Maar tegelijkertijd is het een spel dat anderen kunnen meespelen. Benjamin heeft onmogelijk precies dezelfde verbeelding in zijn hoofd als de romantische dichter Novalis, als deze zijn hoofdpersonage Heinrich laat afvragen wat voor bijzondere samenhang er bestaat tussen het aangezicht van de blauwe bloem en zijn geliefde Mathilde.¹¹ Maar de vorm van reflectie is hetzelfde: niet *hoe* beide de blauwe bloem als symbool stellen voor een abstract idee, maar *dat* beide dit kunnen doen op een wijze die communiceerbaar is voor een ander is voor Kant voldoende grond om te concluderen dat ideeën van de rede mogelijk betrekking hebben op de wereld van ervaringen.

Nu is voor Kant qua rede-ideeën speciaal de heilige drie-eenheid vrijheid, onsterfelijkheid van de ziel, en God relevant omdat hij uiteindelijk wil kunnen legitimeren dat wij geloof hebben dat moreel juiste handelingen mogelijk tot gelukzaligheid leiden.¹² Maar dat betekent niet dat in een seculiere Kant-interpretatie het idee van de rede wegvalt: zijn liefde, dood, oneindigheid, en toekomst bijvoorbeeld helder en welonderscheiden concepten of hebben deze eerder het ‘onendlich wirksam und unerreichbar’ karakter van het idee? Als het laatste eerder het geval lijkt te zijn, dan geldt ook voor de moderniteit dat het vermogen symbolisch te oordelen cruciaal is voor hoe wij onszelf begrijpen en tot de wereld verhouden.

Maar als dit klopt dan is de vraag of en hoe symboliek in onze leefwereld verschijnt absoluut niet triviaal. En dan zouden bepaalde kritische kanttekeningen op hun plaats zijn. In lijn met Benjamin vraagt Robert Musil zich af of er mensen bestaan die het vermogen hebben ‘alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist’. Zo’n soort mens zou het bos willen in plaats van de bomen, ‘und Wald, das ist etwas schwer Ausdrückbares, wogegen Bäume so und so viel Festmeter bestimmter Qualität bedeuten’.¹³ Leggen mensen inderdaad een zodanige prioriteit bij het conceptueel toegankelijke dat zij niet in staat zijn zich

te verhouden tot alles dat (direct dan wel indirect) niet helder en welonderscheiden representeerbaar is? Missen wij de ‘mogelijkheidszin’ om de wereld als opdracht in plaats van als gegeven te beschouwen? Zijn wij niet in staat het schimmenspel van onze kenvermogens serieus te nemen?

Wellicht is een antwoord in ironische vorm een adequate reactie. Als wij ironie begrijpen in lijn van Friedrich Schlegel is het een vorm van symboliek die een antagonisme in plaats van harmonie tussen groots en ongrijpbaar idee en concrete verbeelding naar voren brengt. Ironie is in de grond paradoxaal, zo Schlegel¹⁴: de vorm van ironische uitdrukking is zodanig dat zij precies de mogelijkheid de inhoud van een rede-idee te communiceren als onmogelijk doet verschijnen. Als wij dit bijvoorbeeld op het geval God zouden toepassen zou een ironische symboliek het idee zodanig presenteren dat niet de concrete inhoud, maar een poging het idee überhaupt in een concrete interpretatie te vatten als tragikomisch naar voren gebracht worden.

Je zou kunnen denken dat wij empirische grond hebben om te zeggen dat mensen hier momenteel niet zoveel ‘zin’ voor hebben. Dat mes snijdt aan beide kanten: wat hebben we aan kunst die ons gelukkig maakt? Daar hebben we vandaag de dag meer dan voldoende amusement voor. Maar we moeten ook oppassen kitsch niet als kunst te verdedigen. Conceptuele verbeeldingen die zich verhullen als symboliek zijn, ook als ze satirisch overkomen, niet alleen profaan maar ook propagandistisch. Maar misschien zijn dit juist ideeën die slechts in symbolische vorm, hetzij ironisch hetzij hoopvol, gearticuleerd kunnen worden.

PROFIEL

Dascha Düring heeft haar Bachelor en Research Master aan de UU gevolgd. Ze werkt als PhD aan een comparatief onderzoek naar concepten van menselijke waardigheid in Chinese en Westerse filosofische tradities.

Prof. dr. Marcus Duwell is sinds 2001 professor Wijsgerige Ethiek aan de UU. Hij is onder andere de onderzoeksdirecteur van het Ethiek Instituut (UU). Zijn onderzoek richt zich met name op thema’s rondom de fundering van moraliteit, en toegepaste ethiek in relatie tot ethische theorie en politieke filosofie.

NOTEN

- 1 Franz Kafka aan Oskar Pollak, 27 Januari 1904.
- 2 Walter Benjamin, *Traumkitsch* (1927). In: Gesammelte Schriften II.2, Frankfurt: Suhramp, p. 620.
- 3 Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Hamburger-Ausgabe XII: 470.
- 4 In het geval van theoretische oordelen. Als het praktische oordelen betreft is de synthese tussen een concept en een verlangen, niet (in directe zin) een aanschouwing.
- 5 Logica en mathematica vallen hier *niet* onder: daarover is het natuurlijk mogelijk om kennisclaims te doen – van objectieve geldigheid te spreken – maar dit zijn puur *formele* claims die geen (directe) betrekking hebben op de empirische wereld.
- 6 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, A52; B76.
- 7 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 4:445.
- 8 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 5:352.
- 9 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 5:353.
- 10 In deze lijn claimt Kant ook dat het antropomorf begrijpen van God *niet* rechtvaardigbaar is.
- 11 Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, VI.
- 12 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, bxxx.
- 13 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek: Rowohlt 1978, 16-17.
- 14 Friedrich Schlegel, *Fragmente*, 108.

TATOEAGES ALS UTOPISCH GEBAAR

René ten Bos

Het waarom van een tatoeage is een door en door filosofische vraag volgens prof. dr. René ten Bos. Want, zegt hij, de meeste individuen met tatoeages worden in verlegenheid gebracht als er gevraagd wordt naar het 'waarom'. Een verklaring laat zich dan ook niet makkelijk vangen. In 'Tatoeages als utopisch gebaar' onderzoekt Ten Bos de vraag naar deze lichamelijke symbolen en struint hiervoor de wereld over: hij raadpleegt denkers uit Canada en Frankrijk en ook een Brit om ten slotte aan ons te onthullen dat ook sociaaldemocraten en filosofieprofessoren tegenwoordig tatoeages hebben.

Er zijn niet veel filosofen met een tatoeage. Eén van de weinigen die ik ken, is Mark Kingwell, een Canadese filosoof die in Nederland vrij onbekend is gebleven. Hij is al jaren hoogleraar aan de Universiteit van Toronto. Oorspronkelijk komt hij uit Winnipeg, een stad die hij stevast omschrijft als 'plague city', want het is er te warm in de te korte zomer en te koud in de te lange winter.

Lange tijd geleden nodigden we hem uit om naar Nijmegen te komen en 's avonds ging ik met hem op stap. Hij had een strak T-shirt aan met korte mouwen. Over beide armen zag je lange lijnen lopen die, zo vermoedde je, ergens op de rug,

“Ik zeg iets over hoe mensen naar getatoeëerde medemensen kijken. Ze geven toe aan een pornografische behoefte.”

waarschijnlijk tussen de schouders, samen zouden komen. Ik weet nog goed dat studenten die met ons mee waren, ervan opkeken. Een filosofieprofessor met tatoeages! En niet zomaar een paar kleine plaatjes, maar met behoorlijke omvang! Menigeen probeerde zich, mede door de atletische gestalte van Kingwell, een voorstelling te maken van hoe hij eruit zou zien met volledig ontbloot bovenlijf.

Natuurlijk ging het gesprek al snel over de vraag of die tatoeages wat te betekenen hadden. Natuurlijk moesten tatoeages op een lichaam van een gerespecteerd filosoof wat te betekenen hebben! Maar Kingwell stelde het gezelschap teleur

en mompelde dat ze niets bijzonders te betekenen hadden. Er was iets met een vriendin in New York die zulke imposante lijnen wel aardig vond, maar voor de rest moesten we er niets achter zoeken. Het zou verstandiger zijn om de avond verder te besteden aan een discussie over mensenrechten, liberalisme of de invloed van Aristoteles op het huidige politieke klimaat.

Verzet? Of toch niet . . .

Kingwell ziet zichzelf als een sociaaldemocraat. Zijn boeken zijn zeer leesbaar voor een groot publiek, maar sommige critici zeggen dat ze filosofische diepgang missen en vooral ook dat ze lang niet radicaal genoeg zijn. Ik moet zelf toegeven dat ik altijd gedacht heb dat iemand met zulke tatoeages wel een boze, marginale, ultralinkse of in ieder geval radicale positie zou innemen. Niets van dat alles, Kingwell is een doodgewone sociaaldemocraat. Hij schrijft met milde spot over de hedendaagse cultuur en verbaast zich over de culturele uitingen van de jongeren, over de verslaving van mensen aan Prozac en over homoseksuele SM-mannen die op hun motorfietsen naar tatoeage-conventies in Canada gaan. Filosofische journalistiek of journalistieke filosofie? Ik weet niet precies hoe je Kingwells bijdragen zou moeten betitelen. Het is aangename lectuur voor de avonduren met een glaasje wijn erbij en wat zwoele jazz op de achtergrond. Het is wat er van de sociaaldemocratie is geworden.

Je kunt Kingwell dus ook niet zien als iemand die beweert dat tatoeages een vorm van verzet zijn. Daarmee gaat hij lijnrecht in tegen de gedachte van auteurs als Karen Beeler¹ die beweren dat het wel degelijk om een vorm van verzet moet gaan. Dat verzet kondigt zich altijd aan, zo beweert Beeler, als een vorm van differentie, dat wil zeggen, als een wil om anders dan anderen te zijn. Meestal heeft die interactie tussen mensen die wel en niet getatoeëerd zijn een bepaalde 'scopofiele' dimensie, alsof de ogen (*skopein* = kijken) van laatstgenoemden zich

verlustigen (*filein* = houden van, fijn vinden, etc.) aan wat ze zien:

“Gemarkeerde huid, van patronen en littekens voorzien, oefent een fascinerende kracht uit en ondermijnt bepaalde defensiemechanismen. Het oog isoleert en volgt de labirynthische paden van het ontwerp en dringt als het ware binnen in het lichaam van de ander, want het bijzondere aan een tatoeage is dat ze in de huid in plaats van op de huid zit.”²

Dit overkwam Ismaël, de verteller van *Moby Dick*, de beroemde roman van Herman Melville. Toen hij in een herberg in Nantucket het bed deelde met Queequeg, een grote en sterke man uit het verre Polynesië, was hij niet alleen verbaasd over de kracht die de man uitstraalde, maar ook over de tatoeages die ook in het gezicht van de vreemdeling stonden gegrift. Het overkwam ook mijn studenten en misschien mijzelf toen ik

“Net als mijn studenten met Kingwell, willen ze in ieder geval het waarom van de tatoeage weten.”

naar de indrukwekkende tatoeages van Kingwell keek. Alleen bleek Kingwell geen Queequeg te zijn.

Alfred Gell, de veel te jong overleden Britse antropoloog, verwijst in zijn klassieke *Wrapping in Images* expliciet naar de seksuele dimensie. De ogen slurpen wat ze te zien krijgen en dringen binnen in de huid van de ander. Opwinding ligt op de loer. Maar daarmee ook walging, die we natuurlijk ook kunnen begrijpen als een soort van opwinding. Wie zichzelf tatoeëert, geeft zichzelf, vaak zonder het te willen, als een object, waaraan anderen lust en onlust kunnen ontlenuen. De scheidslijn tussen tatoeage en pornografie, die andere populaire *body practice* die uit is op scopofiele sensatie, is daarom zo moeilijk aan te geven. Het wekt in ieder geval geen verbazing dat veel porno-artiesten stevig getatoeëerd zijn of dat *tattoo-porn* een populaire vorm van porno is. Daarmee zeg ik overigens niets over de mensen die zelf getatoeëerd zijn. Ik zeg veel meer iets over hoe mensen naar getatoeëerde medemensen kijken. Ze geven toe aan een pornografische behoefte.



Waarom een tatoeage?

Ik weet waarover ik praat. Ik heb zelf een vrij opvallende tatoeage – een Tasmaanse buidelwolf – op mijn onderarm en ik ben getrouwd met iemand die op beide armen en de rug behoorlijk stevig getatoeëerd is. Bij haar geen zoogdieren, maar insecten, vooral kevers. We hebben elkaar nooit gevraagd waarom. Maar anderen bemoeien zich er zonder omwegen mee. Soms heb je mensen die

hun bewondering niet onder stoelen of banken steken, maar soms ook heb je mensen die juist hun walging moeten uiten. Net als mijn studenten met Kingwell, willen ze in ieder geval het waarom van de tatoeage weten. De tatoeage is een teken dat de drager ervan constant aanspoort tekst en uitleg te geven. Het is een teken dat uit zichzelf niet volledig begrepen wordt en dat daardoor als het ware vraagt om andere tekens, tekens die bijvoorbeeld niet in de huid zijn gelet. Als die andere tekens er niet komen, is er teleurstelling.

Maar het ‘waarom’ laat zich vaak niet zo makkelijk duiden. Een andere Canadese filosoof die uitvoerig over tatoeages heeft geschreven, Mark Taylor, gaat uitgebreid in op de motieven die mensen hebben om zich te laten tatoeëren. Hij citeert diverse tatoeage-artiesten als Tattoo Mike, ook bekend als Michael Wilson, die zegt dat het bij hem om een soort overgangsritueel ging, een stap naar een ander leven, waarbij je jezelf presenteert als een “baken dat een signaal afgeeft over een leven aan de andere kant van de normaliteit”. Ook laat Taylor de Canadese artiest ManWoman aan het woord voor wie de tatoeagesessie een echte mystieke ervaring is:

“Het idee om vrienden te worden met de dood, om de dood te confronteren, om de dood te overstijgen – dood als transformatie in plaats van echte dood; dood in de zin van: dood van het ego en zelftransformatie. De overgave van het ego. [...] De mystieke ervaring is een soort vooruitblik op de dood – je kijkt ernaar, je gaat er doorheen en je wordt eeuwig, je wordt alles. Je voelt echt al die dingen als eenwording met het universum, eenwording met god of hoe je het ook wilt noemen.”³

Er zit een erotiek in deze woorden. Erotiek is, bijvoorbeeld door de Franse filosoof Georges Bataille⁴, altijd in verband gebracht met transgressie en dus ook met de dood. De mystieke ervaringen, die ManWoman zegt te hebben gehad, hebben een erotische, maar ook een verslavende werking. Veel mensen die zich laten tatoeëren, geven aan dat ze er eigenlijk niet mee kunnen ophouden. Wie eenmaal begint, moet door.

Je kunt je afvragen waarom die wens zo sterk is om door te gaan. Voor de hand ligt het om een parallel te trekken met

“Maar hij wijst er ook op dat we in een samenleving leven waarin de toenemende virtualisering steeds meer het lichaam wegdrukt.”

mensen die seksverslaafd zijn. We leven in een samenleving die een zeer sterke hang naar genot heeft en die in die zin door en door pornografisch is, want porno is alleen maar uit op het opwekken van genot.⁵ De tatoeage maakt misschien deel uit van dit pornografische-erotische spectrum.⁶ Ergens tussen pijn en genot wordt een teken gezet dat zich niet laat verklaren, maar waar de betrokkenen wel mystiek, plezier en genot aan beleven. En soms een verslavingsgevoel.

De relatie met het lichamelijke

Voor Taylor spelen dergelijke dingen mee. Maar hij wijst er ook op dat we in een samenleving leven waarin de toenemende

virtualisering steeds meer het lichaam wegdrukt. In die samenleving ervaren mensen een behoefte om een min of meer oorspronkelijke relatie met hun lichaam te bewerkstelligen. Dat kan door tatoeages, maar ook door piercing of scarfing. Of seksuele spelletjes. Of extreem sporten. Om het anders te zeggen, dergelijke lichaamspraktijken zijn in onze cultuur zo populair om het lichaam een betekenis te geven op het moment dat het als betekenisvolle “behuizing van onze ziel” dreigt te verdwijnen.⁷

Dat is nog eens een andere verklaring dan de gedachte dat de tatoeage alleen maar verzet of differentie is. Het is ook een verklaring die door en door filosofisch is, want de meeste individuen met tatoeages worden, anders dan Tattoo Mike en ManWoman, in verlegenheid gebracht als er gevraagd wordt naar het ‘waarom’. En toch denk ik dat er veel waars in Taylors verklaring zit. Het gaat helemaal niet om het plaatje of de versiering. Het gaat erom dat je iets met je lichaam hebt gedaan. De tattoo is, zoals Kingwell⁸ het stelt, “een laatste utopisch gebaar naar jezelf”. Wie er niet in slaagt de wereld te veranderen, verandert uiteindelijk toch maar zijn eigen lichaam en dus zichzelf. En dat heeft meer met kunst, erotiek of porno te maken dan met politiek. Juist daarom kunnen ook sociaaldemocraten of filosofieprofessoren tegenwoordig tatoeages hebben.

PROFIEL

Prof. dr. R. (René) ten Bos is hoogleraar Filosofie aan de Faculteit der Managementwetenschappen, Radboud Universiteit. Tevens is hij ‘honorary professor’ aan de University of St. Andrews in Schotland. Tot slot is hij een vaste columnist van Het Financieel Dagblad. Ten Bos is de auteur van tal van artikelen en boeken. Zijn laatste boek heet ‘Water, Een geografische geschiedenis’ en verscheen bij Uitgeverij Boom in Amsterdam.



NOTEN

- 1 Beeler, Karen. *Tattoos, Desire, and Violence. Marks of Resistance in Literature, Film, and Television*. Jefferson (NC): MacFarland, 2006. 5-6.
- 2 Gell, Alfred. *Wrapping in Images. Tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press, 1993. 34.
- 3 ManWoman, geciteerd in: Taylor, Mark. *Hiding*. Chicago: University of Chicago Press, 1997. 131.
- 4 Bataille, Georges. *L'érotisme*. Paris: Éditions de Minuit, 1957. 17 en 63.
- 5 Dufour, Dany-Robert. *La Cité Perverse. Libéralisme et Pornographie*. Paris, Éditions Denoël, 2009.
- 6 Kingwell, Mark. *Dreams of Millennium. Report from a Culture on the Brink*. Toronto: Viking, 1996. 213.
- 7 Taylor, Mark. *Hiding*. Chicago: University of Chicago Press, 1997. 129.
- 8 Kingwell, Mark. *Dreams of Millennium. Report from a Culture on the Brink*. Toronto: Viking, 1996. 215.



Op welke manier kunnen we over symbolen nadenken? Wat betekent het symbool in de filosofie? Albert Visser en Paul Ziche, de leerstoelhouders van theoretische filosofie en geschiedenis van de filosofie van ons filosofiedepartement Utrecht hebben voor De Filosoof een korte pitch geschreven over de manier waarop symbool in hun eigen discipline relevant en interessant is.

Albert Visser

'La Bonne Foi des Symboles'

“Het wezen van het symbool is afwezigheid.”

Paul Ziche

'Symbol'

“Een symbool is bijzonder geschikt om een probleem tegelijkertijd complexer en overzichtelijker te maken.”

Als ik door het vensterglas twee hondjes zie spelen, wat is dan de plaats van het vensterglas in het zien? Het vensterglas heeft daar, in het zien, niets te zoeken. Het zien is een directe relatie tussen mij en die hondjes. Maar we weten toch dat de fotonen via het glas tot mij komen? Er is kwantummechanica nodig om er voor te zorgen dat een deel van de fotonen überhaupt door het glas kan. Zeker. Het beeld op het glas is een stadium in mijn zien van de hondjes. Neen! Dit laatste idee is een niet goed doordacht fysikalisme of reductionisme. Het fysische proces in het medium en ook de breinprocessen onderliggen het zien. Zien supervenieert op het fysische gewemel. De onderliggende processen zijn niet deel van het zien. Zien is éénvoudig, ongedeeld, direct. Medium is een verkeerde naamkeuze: drager moet het zijn.

Maar hoe zit dat als we een verhaal lezen, als we een verhaal horen? Hoe moeten we dat proces begrijpen? Laten we ons beperken tot het lezen. Zijn de woorden een stadium in het lezen? Lezen we de woorden en interpreteren we ze dan? Frege had drie stadia: *nij-woord*, *woord-Sinn*, *Sinn-wereld*. Russell's bezwaar tegen het niveau van de *Sinn* was dat de begrepen connectie van *Sinn* en *wereld* via het woord loopt. Daarom stelde hij voor de *Sinn* af te schaffen en ons te beperken tot *nij-woord* en *woord-wereld*. Ik stel voor dat er alleen *nij-wereld* is in het lezen. Ik lees de wereld van het verhaal. De begrepen connectie tussen *woord* en *wereld* loopt via de al geconstitueerde connectie van *ons* met de *wereld*. *Het wezen van het symbool is afwezigheid*. Het woord is net zo afwezig uit het lezen als het vensterglas uit het zien. Bij het zien is het redelijk duidelijk dat de fysische processen als onderliggend beschouwd moeten worden. Bij het lezen daarentegen lijken conventies en intenties een rol te spelen. Woorden zweven op geheimzinnige manier in tussen natuurlijke objecten en intentioneel geïndividueerde artefacten. Dat maakt het lastig om het woord als onderliggend te beschouwen. We moeten accepteren dat ook het intentionele gelaagd is. Onze relatie tot de wereld van het verhaal supervenieert op deels intentionele processen.

Maar maakt de kunst niet duidelijk dat *ceci n'est pas une pipe*? Is de boodschap van het symbool niet juist dat alleen het symbool bestaat? Hoe kan ik dan beweren dat *ceci n'est pas une image*? Kunst is juist het beeld of het geschrift dat zijn eigen bestaan bevestigt. Deze *Selbstbehauptung* van het symbool is alleen zinvol tegen de achtergrond van de *default* van *imago abscondita*. *Ceci n'est pas une pipe* verschijnt alleen als diep inzicht als gegeven is dat *ceci n'est pas une image*. En tenslotte is niemand er natuurlijk ooit in geslaagd in Magritte's beeld echt geen pijp te zien. Mens zijn is pijp zien.

Ernst Cassirer beweert dat kennis altijd symbolisch gevormd is: kennis ontstaat niet door het afbeelden van een stuk wereld in een stuk subject, maar in een verhouding, een relatie, een functionele structuur. Dat houdt in dat wij uiteindelijk alle ontologie in termen van substanties (en alle kentheorie in termen van een afbeelding in dingen) moeten vervangen door een denken in termen van functies – die dan noch ontologisch, noch kentheoretisch zijn, maar (zeer Kantiaans) een onscheidbare verstrengeling van denken en wereld. Cassirer creëert hiermee een raamwerk voor het nadenken over symbolen dat twee cruciale aspecten van het symbool weet te integreren: symbolen functioneren aan de ene kant door abstractie (om van de zon een symbool voor rechtvaardigheid en daarvan weer het embleem van de Universiteit Utrecht te maken, is een heel aantal abstractiestappen vereist), maar aan de andere kant zijn symbolen vormen van concretisering: een symbool is een zichtbaar of tastbaar iets.

Je kunt dat ook anders formuleren: een symbool is bijzonder geschikt om een probleem tegelijkertijd complexer en overzichtelijker te maken. Daarom is onderzoek naar symbolen (en hieraan verwante fenomenen: metaforen, beelden, modellen, ...) zo'n uitstekend middel om filosofie en filosofiegeschiedenis in te bedden in bredere culturele contexten – en andersom: een middel om deze contexten filosofisch te duiden. Symbolen zijn dan ook meer dan slechts illustraties van algemenere theorieën of concepten; in een symbool valt dit verschil niet meer helder te maken.

De filosofiegeschiedenis heeft nog weinig aandeel gehad aan de *material turn* die in veel historische vakgebieden werd genomen. Men zou kunnen bepleiten dat een *symbolic turn* misschien meer voor de hand ligt: onderzoek doen dus naar de manier hoe ideeën, betekenis, begrippen terechtkomen in zeer concrete objecten (verhalen, rituelen, enz.). Het meest duidelijke voorbeeld is zeker de kunst. Een kunstwerk is een object dat (met Adorno geformuleerd) “steeds en altijd meer en anders is”, in zo'n hoge mate van anders-zijn dat wij niet eens meer goed kunnen zeggen waartegen het zich allemaal afzet. Kant trekt het op een nog algemener niveau: schoonheid kan volgens Kant een symbool voor moraal zijn. Maar denk ook aan barokke titelillustraties van boeken, aan de kracht van gebouwen die een moderne wetenschapsideologie tentoonspreiden, aan de los van alle vakwetenschappelijke contexten iconisch geworden plaatjes van hersenscans met de mooi ingekleurde activiteitencentra: overal worden wij hier met symbolische structuren geconfronteerd. Filosofiegeschiedenis kan veel profijt hebben als zij deze mogelijkheden ter verbinding van abstractie en concreetheid gebruikt en bestudeert.

SYMBOL: A USEFUL CONCEPT?

Peter Crisp

In een editie met als thema 'Symbool' mag een nadere blik op het concept symbool zelf natuurlijk niet ontbreken. Wat is een symbool eigenlijk? Kunnen we het begrip exact definiëren of moeten we het doen met een scala aan werkdefinities die elk toepasbaar zijn in verschillende vakgebieden, afhankelijk van het object van studie? Peter Crisp, werkzaam aan The Chinese University of Hong Kong, doet al vele jaren onderzoek naar symbolen, metaforen en allegorieën. Voor De Filosoof zet hij uiteen wat er met 'symbool' bedoeld kan worden en beargumenteert hij waarom een theorie over symbolen zo problematisch is.

In search of the meaning of symbol

There are many sorts of symbols: algebraic symbols, esoteric symbols, sexual symbols, logical symbols, poetic symbols, mathematical symbols, allegorical symbols, visual symbols, musical symbols, abstract symbols, concrete symbols and many, many others. The phrases headed by the noun *symbol* in the previous sentence vary in many different ways yet they are all, I think, perfectly acceptable and common English phrases. Faced with such a variety, one has to accept that if the word *symbol* has any fixed semantic value, it must consist either of a single meaning so vague and general as to have minimal content or, alternatively, of a set of multiple meanings so varied as to involve not merely polysemy but probably homonymy as well. This means that any theory of symbol or symbolism in general will have to be either almost empty or inevitably contradictory and incoherent. In fact, the word *symbol* does not seem to have any single, clearly fixed meaning nor indeed any obvious, major default value either. In a dynamic construal approach to lexical semantics of course no word has a precisely specified, fixed,

not such a word. We have to recognize, in accordance with the dynamic construal theory of lexical semantics, that different tokens of the word are given highly varying construals. There are, of course, a number of related tendencies in the construal of the word; indeed, relative to some conceptual domains there are default meanings. When we talk about mathematical or logical symbols, we know what we are talking about, we have a well defined subject matter in mind. When we talk about anthropological or artistic or literary symbolism we do not. The trouble is that we often do not clearly realize this. We often talk in a general way about symbols or symbolism as if we had a relatively well defined subject matter in mind. We assume there is a clearly delimited object of study when in fact there is not. In the case of symbol, we have to delimit an object before we can set about studying it, an initial delimitation being likely to be further progressively revised in the course of study.

Delimitations of concepts relative to different conceptual domains will naturally elicit the delimitation of at least somewhat different objects. These different objects may or may not prove to be significantly related to one another.

“We should ask what conceptual domains there are in which a chosen construal of the word symbol can be used to designate a significant object of study.”

semantic value; it rather has a general semantic potential or purport that is then specified relative to particular, pragmatic contexts of use.

Many words in such an approach are, however, recognized as having a major default value. With words such as *economics* or *inflation* or *aerodynamics*, one can use phrase frames such as *a theory of -----* or *a description of*, or even the words by themselves as titles, and be reasonably confident that you and your readers know what you are talking about, that you are dealing with some sort of relatively well defined subject matter. *Symbol* is

One thing standing for another

The word, or *lexeme*, *symbol* does have a semantic potential or purport attached to it in long-term memory, however varied this may be. At least one very general schematic element seems to be an important part of this purport and probably constitutes an element in most construals of the word. This is the concept of one thing standing for another, that is, the most basic concept of semiotics. The sentence *Words are symbols* is thus an unexceptionable English sentence, for words do indeed uncontroversially ‘stand for something,’ though exactly what this something may be is a matter of philosophical controversy. One could, of course, construe tokens of *symbol* on the basis of this concept alone, but you would not get much for your money. Both the traditions of semiotics and of the analytic philosophy of language and meaning already contain many well-specified and articulated sets of terms and concepts, in a number of which specific construals of *symbol* have a role to play. We should look not for some general meaning of *symbol* that will deliver to us a significant object of study. There is no such general meaning. Rather, we should ask what conceptual

domains there are in which a chosen construal of the word *symbol* can be used to designate a significant object of study. Different researchers will of course be interested in different conceptual domains.

I myself am interested in the domain of conceptual metaphor and metonymy. This of course is a meta-domain since its theorization involves constructing theories about relations between conceptual domains, specifically, that is, about mapping relations between source and target domains. Within this general domain I am further particularly interested in the linguistic expression of conceptual metaphor and metonymy and, more particularly, in its linguistic expression in what is vaguely termed literature. (About the varying construals of the word *literature* I will say nothing here, simply hoping that my readers will grasp how I am using the word in the context of this piece.) The word *symbol* often occurs together with the words *metaphor*, *metonymy*, *metaphoric* and *metonymic*. Phrases such as *metaphoric symbol* and *metonymic symbol* are perfectly acceptable

“No theory of symbol in general is possible.”

and the most important academic journal in the field is entitled *Metaphor and Symbol*. Semantic relations of hyponymy, quasi-hyponymy, super-ordination and near-synonymy frequently play a role in the construal of the word *symbol* in such contexts. There should therefore be room for some conceptually useful construal of *symbol* relative to the domain of conceptual metaphor and metonymy and that of their linguistic expression in literature. Such a construal however, does not automatically offer itself. In the context of literary criticism and theory, the word *symbol* has been and is subject to wildly varying, as well as maximally vague construals. This is true, of course, of many terms used in this context where the dynamic construal approach to lexical meaning seems virtually self-evident.

Another word that *symbol* frequently co-occurs with in literary contexts is *allegory*. Prior to the later 18th century these terms often functioned as near- or quasi-synonyms. Since then however, with Romanticism and in its wake, a tradition has grown up of construing these terms as virtual antonyms, of regarding allegory and symbol as fundamentally opposed things. Allegory was thought of as artificial, mechanical and anti-imaginative, while symbol was thought of as instinctive, organic and essentially imaginative. This tradition, with its downgrading of allegory relative to symbol, has itself been, more recently, questioned. Post-structuralists and postmodernists such as Paul de Man valorized allegory over symbol as supposedly metonymic, anti-metaphoric and deconstructive. However confused, mistaken, and sometimes downright absurd many of these ideas were they did perform a valuable service in helping to break down the old, supposed, opposition of allegory and symbol with its denigration of allegory.¹ One of the results of this has been a much more widespread and positive use of the word *allegory* in more recent literary criticism and theory. Literary critics and theorists nowadays frequently use the word *allegory* where forty years ago they would have used the word *symbol*; for a good example of this, see Jameson.² One consequence of this has been a massive semantic inflation of the word *allegory*; its construals are now as varied and vague as those of *symbol* itself.

Allegory and symbol: a fuzzy boundary

I will now briefly outline the construals I have given to the words *allegory* and *symbol*. I have not pulled these construals ‘out of the air’, for they can both be related to established traditions of construal. They are, however, crucially made relative to the theory of conceptual metaphor and metonymy. In allegory, a prototypical instance of which is *The Pilgrim’s Progress*, language is used as a set of prompts for the construction of a fictional situation. Any figurative language will be figurative in relation to that situation and will play no direct part in the allegorical mapping itself. This metaphoric and/or metonymic mapping will be from the fictional situation itself as source to the underlying subject as target. Such an allegorical mapping will be more or less continuous throughout the course of its fiction’s unfolding. In this context, symbol is usefully defined as a more occasional mapping from fictional source to underlying target; a classic example of this is the fog in the opening of Dickens’ *Bleak House*. The opposition between allegory and symbol is defined solely in terms of the continuous or occasional nature of the mapping; the dividing line between continuous and occasional mapping, between allegory and symbol, will obviously be highly fuzzy. The implicit definitions of allegory and symbol offered here are not, of course, the ‘correct’ ones; there are no such things. They are simply useful in constructing cognitive models and in historical description and analysis. No theory of symbol in general is possible for the reasons stated. What we should aim at is the construction of specific delimited theories. Some wider unification of these may be achieved later, but the concept of symbol in general provides no path to such a theoretical unification.

NOTEN

- 1 Crisp, P. ‘Allegory and symbol: a fundamental opposition?’ in *Language and Literature* 14(4) 2005, 323-38.
- 2 Jameson, F. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* Durham: Duke University Press. 1991, 42-43.

PROFIEL

Peter Crisp is universitair docent aan het Departement Engels aan The Chinese University of Hong Kong. Hij promoveerde in 1980 aan de Universiteit van Reading en heeft sindsdien lesgegeven in Nigeria, Canada en China. Recente publicaties van hem zijn onder andere “Allegory, Blending, and Possible Situations” (2005), “Allegory and symbol - a fundamental opposition?” (2005) en “Between Extended Metaphor and Allegory - Is Blending Enough” (2008).



THE SYMBOLIC MIND

Julian Kiverstein

Symbolen spelen een belangrijke rol in de Computer Theory of Mind. Logisch, want als het brein een digitale computer is, dan is er sprake van manipulaties van symbolen. Maar is het brein wel echt een computer? Dr. Julian Kiverstein, werkzaam aan de Universiteit van Amsterdam, legt uit wat de claims van CTM precies zijn en hoe houdbaar deze zijn. Zijn mentale processen computationele processen – symboolmanipulaties – of is de computer niet meer dan een symbool?

Symbols in action

In 1976 the computer scientists and founders of cognitive science Allen Newell and Herbert Simon proposed a hypothesis they called “the physical symbol systems hypothesis”. They suggested that a physical symbol system (such as a digital computer, for example) has the necessary and sufficient means for intelligent action. A physical symbol system is a machine that carries out operations such as writing, copying, combining and deleting on strings of digital symbolic representations. By intelligent action they had in mind the high-level cognitive accomplishments of humans, such as language understanding, or the ability to make inferences and decisions. Newell and Simon hypothesised that human cognition in general was the

**“Galaxies don’t compute
because they are not computers.
Minds do compute because they are
nothing but computational
machines.”**

product of computation of the type a digital computer could be programmed to perform.

Newell and Simon’s hypothesis combines two controversial propositions that are worth evaluating separately. The first proposition they assert is a necessity claim along the following lines:

‘Any system capable of intelligent action must of necessity be a physical symbol system.’

This is to claim that there is no other non-magical way of bringing about intelligent action other than by digital computation. Assuming that humans don’t live in a world in which intelligent action is caused by magic, it follows that the human mind must work in fundamentally the same way as a digital computer.

The second is a sufficiency claim:

‘A physical symbol system (equipped with the right software) has all that is required for intelligent action. No additional ingredients are necessary.’

If this proposition is correct, it is just a matter of time before computer scientists succeed in building machines capable of intelligent action. Artificial intelligence is pretty much inevitable. All that stands in the way is the programming ingenuity of software designers. In the age of so-called “neuromorphic” computer chips, and “deep learning” algorithms this particular obstacle looks increasingly negotiable.

The human mind is a digital computer: a trivial claim?

But is the human mind really a digital computer? Many philosophers of mind influenced by cognitive science have thought so. They have taken the mind to have an abstract pattern of causal organisation that can be mapped one-to-one onto the states a computer goes through in performing a computation. Since Frege, we have known how to represent the formal structure of logical thinking. Computation is a causal process that helps us to understand how mental or psychological processes could be causally sensitive to the logical form of human thinking. It gives us for the first time a concrete theory of how a physical, mechanical system could engage in logical thinking and reasoning.

The thesis that the human mind is a digital computer has however run into a triviality objection. Every physical system

has states that can be mapped one-to-one onto the formally specified states of digital computer. We can use cellular automata, for instance, to model the behaviour of galaxies. It certainly doesn't follow that galaxies are performing the computations we use to model them. Moreover, to describe the mind as a computer seems vacuous or trivial once we notice that every physical system can be described as a computer. The thesis that the mind is a computer doesn't seem to tell us anything distinctive about the nature of the human mind.

This triviality objection (first formulated by John Searle in the 1980s) hasn't gone away, but it is seen by many today as a merely technical problem, in principle solvable once we have the right theory of computation. To put it bluntly: galaxies don't compute because they are not computers. Minds do compute because they are nothing but computational machines.

The skeptical stance

There are a number of ways to resist the thesis that the human mind is (in a metaphysical sense) a digital computer. One could hold as Jerry Fodor has done since the 1980s that the human mind is a computer only around its edges. Some aspects of the mind, for example low-level vision, or fine-grained motor control, are computational processes. Other aspects of the mind, for example belief update, are most certainly not.

Other philosophers have argued that the human mind is not a *digital* computer, and have sought a more generic concept of computation. To think of the mind as a digital computer is to abstract away from the details of the biological organisation of the brain that might just prove crucial when it comes to understanding the workings of the human mind. This response amounts to tinkering with the concept of computation a little, whilst nevertheless retaining the basic metaphysical picture.

There are however good reasons to adopt an even stronger sceptical stance. Hubert Dreyfus, a longstanding critic of artificial intelligence, has argued that the philosophical ideas behind artificial intelligence are deeply rooted in the history of philosophy. He lists the following as important stepping stones:

- 'Hobbes's idea that reasoning is reckoning or calculation.
 - Descartes' conception of ideas as mental representations.
 - Leibniz's theory of a universal language, an artificial language of symbols standing for concepts or ideas and logical rules for their valid manipulation.
 - Kant's view of concepts as rules.
 - Frege's formalisation of such rules.
 - Russell's postulation of logical atoms as the basic building blocks of reality.'
- (From Hubert Dreyfus, "Why Heideggerian AI failed.")

For Dreyfus, the computer theory of the mind inherits a number of intractable problems that are the legacy of its philosophical precursors. The problems relate to the significance and relevance humans find in the world. Dreyfus, following in the footsteps of the early twentieth century existential phenomenologists, takes human intelligence to reside in the skills that humans bring effortlessly and instinctively to bear in navigating everyday situations. For a computer to know its way about in the familiar everyday world humans inhabit, it would have to explicitly represent everything that humans take for granted in their dealings with this world. Human common sense (which Dreyfus calls "background understanding") doesn't take the

form of a body of facts a computer can be programmed with. It consists of skills and expertise for anticipating and responding correctly to very particular situations. For Dreyfus, what humans know through their acculturation, and through the normative disciplining of their bodily skills can never be represented.

Creating Artificial Intelligence: frame problem and deep learning

Even if we were to somehow find a way around this problem, availing ourselves of the impressive logical systems that linguists and formal semanticists now have at their disposal, still a substantial problem would remain. The would-be AI programme would have to determine which of the

“For Dreyfus, what humans know through their acculturation, and through the normative disciplining of their bodily skills can never be represented.”

representations of facts it has in its extraordinarily large database of knowledge is relevant to the situation in which it is acting. How does a computer determine which facts are relevant? Everything the computer knows might be relevant to its current situation. How does the computer identify which of the possibly relevant facts are actually relevant? This problem known as the "frame problem" continues to haunt researchers in AI. At least it ought to, since as Mike Wheeler recently noted "it is not as if anybody ever actually solved the problem." For these reasons AI is, and always has been a degenerating research programme.

Still, the tools and techniques of AI have advanced tremendously since Dreyfus first launched his critique. Today's computer scientists and engineers are busy building machines that mimic the learning strategies and techniques of information storage found in the human brain. So-called "neuromorphic" computer chips process instructions and perform operations in parallel in a similar way to the mammalian brain. Chips have also been built that can learn through experience to adjust their own connections based on the firing patterns of their components. Recent successes have included a programme that can teach itself to play a video game. It starts off performing terribly, but after a few rounds it begins to get better. It can learn a skill, albeit in this well-circumscribed domain of the video game.

Elsewhere in the field of AI, "deep learning" algorithms are all the rage. These algorithms employ the same statistical learning techniques as have been used in neural network research for decades. One important difference is that the networks include many more layers of processing than in previous neural networks (hence the "depth" descriptor), and they rely on vast clusters of networked computers to process the data they are fed. The result is software that can learn from exposure to literally millions of images to recognise high-level features such as cats despite never having been taught about cats. Deep learning algorithms have achieved notable successes

in finding the high-level, abstract features that are important, and the patterns that matter in the low-level data to which they are exposed. This would seem to be an important aspect of skill acquisition that Dreyfus rightly emphasises as being so important for human intelligence.

These developments raise the ethically and politically troubling possibility that humans might after all be on the brink of engineering artificial intelligence. Wouldn't such a result also vindicate some version of the physical symbol systems hypothesis? Could we not argue as follows:

'The mind is the brain. The brain is a computational machine (albeit not a digital computer). Therefore the mind is a computational machine.'

This conclusion would imply an important tweak and refinement to the original Newell and Simon hypothesis. Mental processes should no longer be thought of as sequential and linear rule-like operations carried out on structured symbolic representations. However, the basic metaphysical idea behind the computer theory of mind would still seem to survive unscathed.

Descartes' shackles

So is the human mind essentially a computational machine? If Dreyfus is right, serious philosophical mistakes are what have led us to the point today where we can think of the human mind as being in essence a computing machine. In particular, we ought

to be suspicious of the Cartesian concept of representation the computer theory of mind is predicated on. It only makes sense to think of the brain as performing computations because it is possible to give semantic or representational interpretation of brain processes. Notice, however, that such an interpretation of brain processes in representational terms doesn't imply that brains really do traffic in mental representations. That we tend to think of the brain in these terms may be due to our not having entirely shaken off the shackles of a highly questionable Cartesian philosophy of mind.

PROFIEL

Dr. Julian Kiverstein is Assistant Professor in Neurophilosophy at the Institute for Language, Logic and Computation, University of Amsterdam.



HEEL ERG ANDERS

Paul Ziche

In deze rubriek vraagt De Filosoof docenten om iets te vertellen over hun studententijd. Deze keer is Prof. dr. Paul Ziche aan het woord. Hoe zag zijn studententijd in München eruit, toen studeren nog heel erg anders was en hij naast Filosofie ook Natuurkunde studeerde? En wat waren voor hem bijzondere ervaringen?

Het was vooral heel erg anders. Toen ik in 1987 aan de grote en befaamde universiteit van München begon met filosofie, waren er geen curriculum, verplichte vakken, cursusevaluaties, leerlijnen, BaMa, rendementen, OERen, OCs, computers, en noem maar op. Filosofie studeren betekende dat je twee 'Proseminare' (wij zouden zeggen: seminars op niveau 1) en twee 'Hauptseminare' (niveau 2 dus) bezocht. Dat was gemakkelijk binnen een jaar te doen, om dan aan de scriptie te beginnen. Verder waren er geen beperkingen. Wie wilde, kon dus zijn hele studie met Kants ethiek doorbrengen. Ik deed Kant, Hegel, Fichte en Wittgenstein, ook niet erg breed dus. Maar dat betekende vervolgens dat het je eigen verantwoordelijkheid was om door middel van zelfstudie een breder overzicht te krijgen over het vakgebied. Omdat er geen readers, nauwelijks literatuurlijsten en geen uitgebreide cursusbeschrijvingen waren, moest je sowieso van alles zelf bedenken. De typische onderwijsvorm was het klassieke Seminar. Je kwam met de tekst naar de collegezaal en dan begon men gezamenlijk te lezen en te discussiëren. Op deze manier heb ik binnen twee semesters ongeveer 15 pagina's uit Hegels *Logiek* bestudeerd; wel in een intensieve leeservaring die ik vandaag in het onderwijs vaak mis. Deze seminars werden nog uitdagender door de aanwezigheid van de 'Marxistische Gruppe' die toen de studievereniging (de 'Fachschaft') runde, er goed in getraind was (na vijftig semesters of meer te hebben gestudeerd) om cursussen te saboteren en steeds nog een haat-liefde had voor Hegel.

Geen cijfers voor hoorcolleges

Uiteraard waren er ook de grote hoorcolleges, maar deze hadden raar genoeg geen functie in het programma: je maakte hierbij geen tentamens en kreeg geen cijfers. Je ging er naartoe om de grote mannen te horen en te zien: Henrich, Spaemann, Beierwaltes, Stegmüller, etc. Erg benaderbaar waren zij niet, en in de grote hoorcolleges maakten zij altijd ook heel expliciet wie hier de echte filosoof was en wie er waarschijnlijk nog niet toe in staat was om er veel van te snappen. Vandaar dat ik het meest heb geleerd in de seminars van de jonge assistenten die inmiddels ook naam en faam hebben, zoals Anton Koch of Thomas Buchheim. Of in de bibliotheek. Of in het 'Oberseminar' van Peter Reisinger, een enorm intense Hegel- en Kant-interpret die weinig heeft gedaan om bekendheid te krijgen, maar een kleine kring studenten bij zich thuis wist te verzamelen om (er werd ook wel gerookt en gedronken) de intensiteit van het gewone seminar nog te toppen.

Omwegen, *switchen* tussen studies waren een vanzelfsprekendheid, en ik heb hier dan ook gebruik van gemaakt door eerst Natuurkunde, dan een jaar Natuurkunde en Filosofie, dan Filosofie met als bijvakken Natuurkunde en Psychologie te doen (bijvakken waren echte bijvakken: je werd in de 'Magisterprüfung' en ook weer voor de promotie in alle bijvakken getentamineerd).

Is deze absolute academische vrijheid nou goed of slecht? Ik heb hier zeer van genoten en van geprofiteerd, maar zo'n

opvatting van onderwijs is alleen mogelijk als een universiteit of opleiding zich niet via het studiesucces van de studenten definieert. Er is dan inmiddels ook het een en ander veranderd.

München

München, dat was ook musea, 'Biergarten', om 4 uur met de auto richting zuiden vertrekken en om 8 uur aan het Gardameer in de rotsen klimmen. Voor het eerst weg van thuis, en voor het eerst een eigen levensstijl ontwikkelen, de wereld van de bioscoop ontdekken in de legendarische Lupe 2 of het Filmmuseum waar gegarandeerd elke avond om 11 uur een spectaculaire film te zien was (vooral handig in de periodes waar ik voor mijn natuurkundententamens leerde).

Bijzondere ervaringen

De eerste conferentie in 1990, nog als student, vervangend voor Peter Reisinger: een conferentie over Hegels natuurfilosofie in Cambridge, met een kamer in Whewell's Court (waar Wittgenstein woonde), met intensieve gesprekken vooral met (opmerkelijk genoeg) in Nederland werkzame collega's: ik weet niet of ik zonder de aanmoediging door Louk Fleischhacker en Michael John Petry door was gegaan met deze studie.

Een studiejaar in Oxford – maar dat is een ander verhaal, en sowieso is Oxford een studielocatie die voorbij de gewone wereld ligt. Oude boeken – als studentassistent bij de Akademie in München mocht ik zeker 2000 oude boeken uit de 17e en 18e eeuw van de Staatsbibliotheek naar de Akademie sjuwen (ja, je mocht deze boeken echt lenen, als je aan de Akademie was!), en ik heb hier wel gebruik van gemaakt om deze allemaal te bekijken.

Het practicum natuurkunde, samen met een vriend die soortgelijke vragen had als ik en inmiddels hoogleraar Oude kerkgeschiedenis is.

Ten slotte

Terugkijkend besef ik steeds beter dat een van de grote privileges van het academische bestaan is dat je nooit je levensvorm helemaal hoeft te veranderen: op een bepaalde wijze leeft een academicus altijd (een beetje) als een student. Omdat de studietijd meestal toch de tijd is waarin je voor het eerst een eigen levensstijl ontwikkelt, vind ik deze continuïteit een groot voorrecht.

PROFIEL

Prof. dr. P. (Paul) Ziche is directeur van de school Filosofie en Religiewetenschap en tevens als hoogleraar en onderzoeker verbonden aan het department, respectievelijk het onderzoeksinstituut Filosofie en Religiewetenschap. Zijn aandachtsgebied is de geschiedenis van de filosofie, met name de verhouding tussen filosofie en de andere wetenschappen rond 1800 en rond 1900. Als nevenfunctie is Paul secretaris van de 'Internationale Schelling-Gesellschaft'. V.



Paul Ziche als student (1991)

ACADEMISCHE FILOSOFEN VINDEN ELKAAR OP NIEUWE BLOG

*Interview met
prof. dr. Ingrid Robeyns en mr. Jurriën Hamer
door Mels-Werner Dees en Guido Freriks*

In oktober ging bijnaderinzien.org live. Het is een nieuwe blog, door academische filosofen voor iedereen die interesse heeft in wat de academische filosofie te bieden heeft. De wieg van de site stond in Utrecht, daarom spreekt De Filosoof met twee van de initiatiefnemers: prof. dr. Ingrid Robeyns en mr. Jurriën Hamer.

Jullie zagen ruimte voor een nieuwe blog in de markt.

Hamer: 'We zien vooral dat filosofie, zoals die bedreven wordt aan de universiteiten, tamelijk ver af staat van het grotere publiek. En dat publiek vat ik dan breed op, van journalisten tot iedereen die in filosofie geïnteresseerd is en studenten of collega's van de verschillende universiteiten. Dat is het publiek voor onze boodschap'.

Wat is dan die boodschap?

Hamer: 'We laten zien dat maatschappelijke thema's nadrukkelijk geadresseerd kunnen worden door de academische filosofische praktijk. De onderzoeksgroep van Ingrid is bijvoorbeeld bezig met rechtvaardigheidsissues en zaken als maatschappelijke ongelijkheid. Als er in het maatschappelijke debat zaken spelen waarop "onze" academici vanuit hun expertise kunnen reageren, dan kan dat op de blog'.

Zo leg je dan het verband tussen Zwarte Piet of een circUSDier en de filosofische praktijk.

Robeyns: 'Filosofie heeft in tegenstelling tot veel andere disciplines geen afgebakende substantie die ze onderzoekt of bespreekt. Filosofie kan over alles gaan. Het zit meer in de aard van de vragen die je stelt - dat willen duidelijk maken op de blog. We merken dat er bij het brede publiek veel interesse bestaat voor filosofie, maar er bestaat ook een beeld over filosofie dat niet altijd overeenkomt met de werkelijkheid. Die discrepantie zien we overigens ook bij aankomende studenten. Wie de studie gaat volgen vanuit een interesse in esoterie, loopt toch tegen een hoop logica aan in het eerste jaar'.

Als Apple en Facebook besluiten het invriezen van eicellen van vrouwelijke medewerkers te vergoeden, dan kun je ook voor de opiniepagina van Trouw schrijven.

Robeyns: 'Zeker, en dat doen we ook. Alleen: het format is dan heel strak, maximaal 800 woorden. Er moet altijd een actuele aanleiding zijn, terwijl we op de blog-pagina vrij zijn in onderwerpen en lengte'.

Hamer: 'Je neemt zelf de ruimte in een blog, je richt het in naar je eigen kwaliteitsstandaard. Bij de dagelijkse media gaat het anders. Zelfs als je het hebt over een website als de Correspondent, met veel lange stukken, dan zie je dat artikelen daar anders gepresenteerd worden dan wanneer je in alle vrijheid en persoonlijkheid een filosofische argumentatie op de site zet. Dan kun je echt bespreken wat je wilt, kun je alle nuances weergeven'.

Je hebt nu wel de druk te publiceren, een blog zonder nieuwe bijdragen bloedt dood.

Robeyns: 'We kunnen dat aan, omdat we met een team zijn. We zien het weliswaar als een onderdeel van onze academische opdracht, maar je hoeft echt niet elke week een stuk te schrijven'. Hamer: 'We proberen elke week minimaal drie stukken te plaatsen. Zou de productie eens stokken, dan vragen we gastauteurs. Het is een heel informeel proces'.

Had Filosofie Magazine het ook kunnen doen, een dergelijke blog starten?

Robeyns: 'Een blog hadden ze zeker kunnen starten, maar wij bedienen een andere doelgroep - een groep die iets meer diepgang zoekt. Ik gebruik graag de metafoor van een trap: op elke trede staat publiek en op elke trede staat een medium, van heel breed en algemeen, zoals Filosofie Magazine tot wetenschappelijke publicaties. Wij bevinden ons in het hogere deel van de trap: het is een omgeving van academisch geschoolde filosofen die zelf ook actief zijn in onderzoek verrichten, voor iedereen die daar interesse in heeft'.

Hoe denk je de publieke zichtbaarheid te vergroten voor de blog?

Robeyns: 'We zouden het mooi vinden als studenten deelnemen aan de discussie. Er zijn honderden studenten Wijsbegeerte. Het duurt enige tijd voor je een vaste groep lezers hebt. We moeten eerst bewijzen dat we iets te bieden hebben'.

Hamer: 'Je ziet dat eens in de zoveel tijd een artikel echt veel gedeeld wordt - zeker als je inhaakt op een actuele discussie. Dat verhoogt de zichtbaarheid. Als wij zelf ergens anders

publiceren wordt dat doorgelinkt naar de blog-pagina, ook dat helpt voor zichtbaarheid'.

Hoever veel bezoekers heeft bijnaderinzien.org?

Robeyns: 'In de eerste drie maanden kwamen we tot 19.844 views. Dus het is niet zo dat we door helemaal niemand worden gelezen. We schrijven daarnaast niet zo zeer om gelezen te worden. Stel dat niemand de blog zou lezen, zouden we dan toch schrijven, vroegen we ons laatst af. Waarschijnlijk wel. Waardevol is het toch. Want we gaan met z'n allen door een denkproces. Het zou echter meer dan jammer zijn met weinig lezers, maar kwantiteit is geen doel op zich'.

Hamer: 'Op het moment dat je trouw bent aan je opdracht om vanuit de inhoud te schrijven krijg je dossierwerking. Je verwijst naar eerdere stukken, of zet teksten op de persoonlijke website en we zorgen voor goede tagging'.

Robeyns: 'Je moet reputatie krijgen'.

Is het snijvlak kwaliteit en toegankelijkheid geen mogelijke valkuil?

Hamer: 'Dat is het experiment. Ons ideaal is duidelijk: solide argumentatie en filosofisch vakmanschap willen we inzetten in bijdrages voor een breder publiek dan alleen maar filosofische experts. We experimenteren om de meest geschikte vorm te vinden. Korte columns, maar ook long-reads. Daarbij onderzoeken we zelf ook hoe we beter kunnen worden in de verschillende genres'.

Robeyns: 'Het is toch een andere stijl dan we in academische

tijdschriften kennen'.

Zoek je dan het prikkelende van een columnist-stijl?

Robeyns: 'Het gaat om een overwogen stijl, om een nader inzien. We willen even blijven staan en nadenken. Niet hijgerig of haastig, maar laten bezinken'.

Waar wil je over een jaar staan?

Hamer: 'Het zou mooi zijn als er een kring van filosofen ontstaat die samenwerken aan dit blog, die bij het bredere intellectuele publiek bekendheid hebben. Een resource voor academische filosofie. Een gevestigde waarde, ook voor journalisten, politici en beleidsmakers'.

Robeyns: 'Dijkgraaf schreef het onlangs nog in NRC Handelsblad: wat de Nederlandse wetenschap zo sterk maakt is het feit dat er heel intensief wordt samengewerkt. Dat proberen we op verschillende manieren. De blog is er ook een voorbeeld van, dat willen we volhouden'.

Website van 'Bij Nader Inzien, Academische filosofieblog':
<http://bijnaderinzien.org>



Bij Nader Inzien

ACADEMISCHE FILOSOFIEBLOG

STELLING:

“NO SYMBOLS WHERE NONE INTENDED.”

VAN SAMUEL BECKETT

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 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 Clint Verdonschot, die ons verraste met een stuk dat het midden houdt tussen column en essay, en dat wonderwel de kwaliteiten van beide genres weet te etaleren. Lees het, en lees het opnieuw. Clint, proficiat!

DE EENZAAMHEID VAN EEN VVD’ER

De winnaar: Clint Verdonschot

Op het kantoor van Halbe Zijlstra hing¹ een anoniem schilderij. Anoniem, niet omdat de kunstenaar of kunstenaars besloten had het niet te ondertekenen, maar precies omdat Zijlstra geen boodschap heeft aan zo’n signatuur: “Ik ben niet van de namen; kunst is smaak, je moet er blij van worden, het moet je energie geven.”²

In 1967 berichtte Barthes³ over de dood van de auteur en bijna 50 jaar later danst Zijlstra op het graf. Echter: we kunnen uren blijven neuzelen over veronderstelde gebreken aan respect of juist overwinningen op gedateerde canons die erop gebrand zijn een scheiding aan te brengen tussen hoge en lage kunst. We kunnen verder nog meer inkt verspillen aan een zogenaamd overwoekerend cartesianisme dat alleen in staat is betekenis toe te schrijven aan objecten binnen de perken van een subjectieve ervaring (als kunst smaak is, moet je kunstwerken dan likken voordat ze betekenisvol worden?), maar het zal niemand helpen. Zijlstra heeft zijn visie en anderen de hunne. Het voordeel van zijn visie is dat het geld bespaart; immers, als kunstzinnigheid gemeten wordt aan de hand van subjectieve goesting, dan kan de vrije markt al het werk doen en is een subsidie voor cultuur slechts een symptoom van bemoeiziekte. De staat probeert een specifieke hobby (een linkse hobby, welteverstaan) op te dringen aan de burger. Maar als wij, filosofen of geesteswetenschappers in het algemeen, nog steeds de pretentie hebben om de samenleving op de een of andere manier een handvat te reiken, dan mogen we ons niet tevreden geven met slechts de constatering dat Zijlstra een postmodernistisch gegeven aanwendt om vergaande bezuinigingen door te voeren binnen de cultuursector. We moeten ons afvragen hoe hij tot zijn conclusies is gekomen en hoe we hem helpen de zaken beter op te vatten. Dus: de vraag is niet of Zijlstra danst op het graf van

de auteur, de vraag is wat hij doet op dat oude verlaten kerkhof. Strikt wetenschappelijk worden we gedwongen onszelf af te vragen: waarom is de VVD’er zo eenzaam?

“De vraag stellen is hem beantwoorden!” zal een typische communitarist vrolijk kraaien. Want zodra het individu wordt aangenomen als primaire maatschappelijke eenheid krijgen tradities, religie of cultuur slechts waarde in relatie tot een subject (“wat betekent God voor jou?”). Zoals honden of katten hun territorium afbakenen, heeft Zijlstra zich omgeven met voorwerpen die ofwel generiek zijn ofwel op andere wijze een compleet subjectieve zingeving toestaan. Een wereld van ongevormde klei waar iedereen naar hartenlust mee aan de slag kan. Die ene roman van Stephen King is je favoriet

“Kunst als smaakmaker of energiegever; ik ben met weinig ideeën bekend die me nóg stompzinniger in de oren klinken.”

omdat je het, in tegenstelling tot zijn andere werken, op een vakantie hebt gelezen toen het bijzonder aangenaam weer was. Dat ene abstract expressionistisch schilderij zou je voor geen goud willen wegdoen, omdat het een cadeautje was ter gelegenheid van je trouwjubileum. Aldus verwordt een cultuur tot iets dat legitimiteit verkrijgt alleen als optelsom van zoveel subjectieve ervaringen: dus als de meerderheid Zwarte Piet niet als racistisch ervaart, dan is het ook niet racistisch.

Maar zelfs als de communitarist het antwoord gevonden denkt te hebben, wordt ons niet verteld hoe we verder moeten

gaan en verder is niet hetzelfde als terug. Als antwoord op een subject dat in de objecten slechts zichzelf herkent, zou het niet volstaan om een kunstwerk simpelweg op te vatten als symbool, een verwijzing naar iets anders, de eigenlijke bedoeling of zo. Zou dat niet een liberaal subjectivisme doen omslaan in zombie subjectivisme, de nacht van de levende auteur? Of zouden we ons volledig bestemd moeten zien door het kunstwerk zelf, opgevat als een eigenlijke bron van 'Zijn' of de waarheid van een 'Volk'? Het probleem is niet dat we op de één of andere manier in zijnsvergetelheid leven, het probleem is de eenzaamheid van een VVD'er en daarvoor is een vrij

“Dit is doen alsof andermans kunstwerken een uitdrukking van jouw leven zijn.”

simpele remedie: engagement, de ontmoeting met kunst als een sociale functie.

We willen vastbesloten de waarde van cultuur onderstrepen. Dit hoeft niet problematisch te zijn zodra we weten hoe we over haar betekenis moeten spreken. Hier stel ik voor een oud, doch elegant idee weer op te pakken: laten we van cultuur, en van kunst in het bijzonder, spreken als de reproductie van sociaal leven, laten we spreken van cultuur, en kunst in het bijzonder, als een functie van maatschappelijk leven. Dat een dergelijke functie de interesses van een homogene groepering zal waarnemen, is alleen vanzelfsprekend voor hen die een natie al als een gegeven veronderstellen. Een rare veronderstelling, juist omdat een natie de resulterende fictie is van sociale reproductie, de *output* in plaats van *input*. Dat het

ooit de doelen kan dienen die Zijlstra eraan verbindt, kunst als smaakmaker of energiegelver; ik ben met weinig ideeën bekend die me nóg stompziniger in de oren klinken. Dit is niet “*l'art pour l'art*,” dit is “*l'art, c'est moi*.” Of nog een keer: dit is niet je leven als een kunstwerk vormgeven, dit is doen alsof andermans kunstwerken een uitdrukking van jouw leven zijn en de objecten op zichzelf waardeloos zijn. Maar hoe kan een kunstwerk ooit een dermate subjectieve rol vervullen, juist wanneer zijn betekenis een gedeelde functie is op grond waarvan we het kunnen herkennen als een cultuurobject?

De grap is natuurlijk dat Zijlstra weinig oren heeft naar sociaal leven, laat staan haar functies. Zijlstra is allang tevreden als hij blij wordt van mooie dingetjes. Bij wijze van conclusie daarom een strijdleus, geïnspireerd door een bijzonder geëngageerd denker, Walter Benjamin:

De VVD'er wil de privatisering van cultuur, wij antwoorden hem met het engagement van kunst.

NOTEN

1 In ieder geval nog toen hij staatssecretaris voor OC&W was. Zie H. Bockma, “Halbe Zijlstra: Er zit pijn in de bezuinigingen, dat klopt” in *de Volkskrant* (11 juni 2011), <http://www.volkskrant.nl/agenda/halbe-zijlstra-er-zit-pijn-in-de-bezuinigingen-dat-klopt~a2444187/> (15 december 2014).

2 Zie het interview. Voor postmodernistische overliddensaktes kunt u terecht op UBU: R. Barthes, “The Death of the Author” in *Aspen*, no. 5-6 (1967), <http://www.ubu.com/aspens/aspens5and6/threeEssays.html#barthes> (15 december 2014).

3 R. Barthes, “The Death of the Author” in *Aspen*, no. 5-6 (1967), <http://www.ubu.com/aspens/aspens5and6/threeEssays.html#barthes> (15 december 2014).



SYMBOLS AND SIGNS

Samuel van Bruchem

The words 'sign' and 'symbol' have been used equivalently with the rough meaning of 'standing for something other than itself'. I will argue against this equivalency by pointing out some clear differences between the two underlying concepts. Moreover, I will suggest that these differences point to parts of the human condition that may easily be overlooked.

A good place to begin our inquiry is Aristotle's conception of *semeion* in *De interpretatione*. This term has been translated both as 'symbol' and as 'sign', which has led several interpreters to equate 'sign' with 'symbol'.¹ Aristotle says in the second line of Part One that spoken words are the *semeia* of mental experience and written words are the *semeia* of spoken words.² If *semeion* is translated here as 'symbol', words are symbols that can be used to convey mental states or events. This sounds perfectly acceptable to modern ears. However, in the next sentence Aristotle says that the relationship between a mental experience and the thing being experienced is of the same type as the relationship between words and the mental experiences described by them. This suddenly makes our translation problematic. It would be strange, to say the least, if we said that our mental experiences are *symbols* of the things they are experiences of. The concept of symbol may therefore be too narrow to capture the meaning of *semeion*.

A further investigation of symbolic relationships will help to explicate the point just made. Symbolic relationships are fundamentally triadic: they consist of a symbol, its meaning, and an intention. The third member is crucial here. Without an intention there is no way to attach a definite or *true* meaning to a symbol. In that case a symbol could stand for whatever an interpreter takes it to mean. Clearly, if there is any truth in our experience about the *things* we experience, the relationship between mental experiences and the things being experienced must be different. Therefore, the meaning of *semeion* must be broader than the symbol relationship we just spelled out.

A broader definition of 'symbol' will help us to track other relationships included in the concept of *semeion*. We can roughly define a symbol as something that stands for something other than itself. There are many instances of things standing for something other than itself that we would not call symbolic. Take for instance the relationship between smoke and fire, or between a foul smell and a poisonous plant. Both smoke and a smell stand for something other than itself. However, nobody intends for smoke to mean fire or for some smell to mean poison.

Similarly, *semeion* was used before Aristotle as a medical term to refer to outward appearances (such as phlegm) of diseases that were themselves invisible to the naked eye. There is no intention involved here either: nobody produces phlegm to convey to others that they are ill. Thus, there are at least two

different subtypes of relationships of the form "A stands for B", one with and one without an intention. In the former case we usually call A a symbol. In the latter case, we might call A a sign. We can say, for instance, "smoke is a sign of fire", which (unlike "smoke is a symbol of fire") sounds perfectly fine.

We have made a meaningful distinction between symbols and signs, yet we did not consider mental experiences. Mental experiences and the things being experienced may stand to each other in the same relationship as smoke and fire. To see how this is possible, consider that the relationship between smoke and fire is triadic rather than dyadic. Smoke does not automatically mean fire. Instead, smoke means fire in the eyes of a beholder who is able to make the inference. Similarly, for a plant to have a foul smell there must be an organism that smells and infers. The third member of this relationship must therefore be the perceiver. We can thus express the relationship of the sign as "A stands for B to C", where C perceives A to mean B. This relationship also holds if A is a mental experience and B is the thing being experienced. Therefore, we can say that at least some mental experiences are signs of things in the outside world.

Now, why does all of this matter? What is at stake here, is how we think about the minds of ourselves and of other animals. Few would still consider Cartesian dualism to be a viable option, yet dualism continues to be implicitly present today in the guise of a distinction between brain and body. Such reasoning makes our brain, and thereby its capacity to engage in symbolic reasoning, the distinguishing mark of mankind. However, few studies consider the relation between the brain and the rest of the body. The brain is more often compared to a computer than to an organism. The organ we use for symbol generation and interpretation has become structurally uncoupled from the vital context that has given rise to it.

Combine this with an arbitrary expectation of what it is to be minded. If an organism responds appropriately to environmental signs such as foul smells, its behaviour is considered to be guided by biological mechanisms. We expect of minded beings not merely that they respond to their environment appropriately, but also that they are able to articulate that understanding. An organism must be able to express its knowledge of this relation (other than through its behaviour) to show that it is capable of understanding why behaves the way it does. That is, an organism must use symbols to *represent* signs in order to be counted among the minded. This constrains mindedness so much that we are in danger of restricting mindedness to the human mind.

The combination of these two elements has unfortunate consequences. Treating the human mind as one of a kind

turns the mind into something more mysterious than it needs to be. We then make the ascent so steep that we created our own Mount Improbable. If we want to understand ourselves, we need to consider where we came from, which means that we have to think of ourselves in continuity with, rather than in contradistinction to, other animals. One way to do this is by stopping to single out symbol relationships as a peculiar phenomenon among species capable of formulating intentions, but to understand it as a special subtype of a broader class of relationships that encompasses both the symbol and sign relationships. This is why it is important to remember that, in the famous words of Samuel Beckett, there is “no

symbol without an intention”, yet signs without intentions are ubiquitous, and thinking about our ability to perceive signs and to make semiotic inferences, shared with many other animals, will help us to make more sense of the mind of the human animal.

NOTEN

1 This point is made in Donald Favareau, “An Evolutionary History of Biosemiotics”, in: D. Favareau (ed.), *Essential Readings in Biosemiotics* (Dordrecht: Springer, 2010), 1-77. The main point of this article is inspired by Favareau’s insightful analysis.

2 I am relying here on a translation by E.M. Edghill, who translates *semeion* as ‘symbol’.

EEN NIEUW LAND VINDEN

Julia Heerink

Toen ik vijftien was ging ik met een groep jongeren voor een week naar Polen. Op één van de laatste dagen waren we op een grote markt. Ze verkochten er allerlei soorten dingen die toeristen zouden kopen, en in bijna elke kraam zag ik de blijkbaar typisch Poolse houten katjes. Het waren gestileerde figuurtjes, in allerlei kleuren en met individuele patroontjes, maar elk met een lange staart die recht naar boven stond. Ik kocht er één en nam hem mee naar Nederland. Jaren later stond het katje te verstoffen op mijn kamer in Utrecht. Maar op een dag, niet lang geleden, kwam ik terecht in het huis van een verhuisde oude vrouw die ik nooit gekend had. Misschien had ik nog wat aan haar spullen, hadden mensen gezegd.

Ik schoof een kastje open en realiseerde me dat ik was gestuurd door een hogere macht. Daar stond hij, gemaakt uit hout, met een staart langer dan de rest van zijn lijf en helemaal alleen. Een verloren geliefde, een wederhelft. Zijn reis was anders geweest, en langer, dan die van het figuurtje dat thuis op mijn kast stond. Maar het maakte niet meer uit, ze zouden elkaar terugvinden binnenkort. Het maakte mij gelukkig. En ze stonden ook zij al snel gelukkig naast elkaar. Hij was op een iets andere manier gestileerd, had natuurlijk een ander patroontje, en was zelfs ietsje groter, maar hun verschillen vielen slechts op door het gebrek eraan.

Heb je een leeg leven als dit het soort ervaring is waar je gelukkig van wordt? Wat een suf verhaal eigenlijk. Ik doe nu wel alsof het heel toevallig is dat ik twee keer in mijn leven hetzelfde soort souvenir tegenkom, maar deze katjes werden alleen op die markt al bij elke kraam verkocht. Ze waren misschien niet eens typisch Pools. Mensen vinden ze leuk omdat ze handgemaakt zijn, maar dat maakt ze niet uniek, je kan ook met de hand massaproduceren. Het is identiteitsloze troep, dat weet ik ook wel. Is echter alleen maar op deze manier naar de wereld kunnen kijken niet juist wat je leven leeg maakt? We leven in leegte, totdat we er zelf betekenis aan geven.

Waar komt die leegte vandaan? Ik denk dat we hem, hier in het

westen, tegenwoordig meer dan ooit voelen. En één van de redenen hiervoor is de enorm verminderde macht van de kerk. Niemand bepaalt meer voor ons wat we geloven. Mensen zijn vrijer geworden. Maar daar hebben ze ook wat voor moeten inleveren. Wat we niet meer hebben is de zekerheid dat er iemand is die voor ons zorgt, dat het leven zin heeft, dat er goed en slecht bestaat, simpelweg: betekenis. De mens heeft iets nodig om dit gat op te vullen. Dit is niet gewoon een theorie, er is zelfs al eens een specifiek deel van de hersenen aangewezen als het deel dat ervoor zorgt dat mensen graag religieus willen zijn. We hebben iets nodig om in te geloven. Maar we kunnen niet meer zomaar terug. De exacte wetenschappen hebben het overgenomen, samen met de economie. Cijfers, feiten, geld, efficiëntie. Hoe laat dit nog ruimte voor betekenis?

Overigens, ik wil niet beweren dat geen enkele vorm van religie samen kan gaan met wetenschappelijke vooruitgang. Er zijn nog veel christenen. Maar ook deze mensen missen iets, wat de christenen honderden jaren geleden wel hadden. De kerk was heilig, het gebouw, letterlijk. De dingen die wij tegenwoordig als symbolen zien, hosties, die uitgedeeld worden als ‘het lichaam van Christus’, waren veel meer dan symbolen. De wonderen waren tastbaarder. De invloed van God werd ervaren, zelfs in allerlei materiële vormen. Maar zo is het voor de meeste mensen niet meer. Er is wel ‘iets’ en eventueel leven na de dood, maar de dingen op aarde zijn gewoon dingen. Een enkele keer gebeurt het nog dat een Mariabeeld huilt, en dat trekt dan ook massa’s pelgrims. Maar de meeste christenen zullen dit zelfs niet zo serieus nemen, hoe graag ze ook zouden willen. De religie is dus niet totaal verdwenen, maar de aanwezigheid ervan in de directe fysieke wereld, dat missen we.

Er is dus een leegte, die we bij onze vrijheid hebben gekregen. Goed, als je niet gezegd wil worden wat te geloven, dan moet je het inderdaad zelf maar uitzoeken. Maar dat kan. Je kunt betekenis geven aan de fysieke wereld, helemaal op de manier waarop jij dat wil. Zo ben ik erachter gekomen dat in het park in Lunetten vier hoge populieren zijn, die verzilverd worden, en iedereen zegenen die er tussendoor loopt, als de volle maan

er precies tussendoor schijnt. Als je ervoor kiest de wereld zo te zien, je belevingswereld zo in te richten, dan ervaar je hem ook zo. Objectief gezien is de wereld niet echt zo. Kan je dit dan wel vergelijken met een religieuze ervaring, zoals die van een huilend Mariabeeld, waarvan mensen echt geloven dat het om de heilige Maria gaat? Ja, volgens mij kan dat prima. Want als je een ervaring hebt, maakt het voor die ervaring zelf dan nog uit waar die vandaan gekomen is?

Er is in de filosofie van alles beweerd over wat niet zou bestaan, zoals de vrije wil, of de gehele externe wereld. Maar wat Descartes al bedacht: we denken wel en we ervaren wel. Dat weten we in elk geval zeker. En volgens mij draait het in het leven om de ervaring. De ervaring van iets hogers, iets dat zin geeft, dat is wat de mens graag heeft, maar die ervaring hoeft niet per se ook echt van 'boven' te komen. Als wij spelen, wanen, aannemen, geloven (geen van deze woorden betekent exact wat ik bedoel) dat er vier heilige bomen zijn waarmee iets magisch gebeurt als de volle maan er precies tussen staat, dan beleven we dit als iets betekenisvols en is het dat daardoor ook in ons leven. We hoeven het dus niet echt te geloven, we hoeven slechts het spel mee te spelen. Wij bepalen wat we

betekenis geven, en hoe de wereld die wij waarnemen er voor ons uitziet.

Naast religie zijn er ook andere dingen die het menselijk brein graag beleeft. Zo houdt de mens van ontdekken, avontuur. We willen eigenlijk graag een nieuw land vinden waar nog niemand iets over weet, om er voorzichtig doorheen te trekken en in kaart te brengen wat we tegenkomen. Maar alle plekken op aarde zijn al in kaart gebracht. Elke berg, elke rivier, elk groepje bomen heeft een naam. Deze kennis staat gedrukt en is haast onveranderlijk. Daarom reizen mensen af naar landen waar de natuur overheerst, om daar alles voor het eerst te ontdekken. Maar dat hoeft niet. Ook hier geldt, we kunnen ervoor kiezen een straat in te slaan, en hem te bekijken als een nieuwe wereld, een onbekende wereld, waar misschien wel andere regels gelden, en bovennatuurlijke dingen gebeuren. Al die betekenis die de wereld verloor toen we moesten toegeven dat alle straten gewoon straten waren, en alle souvenirs gewoon souvenirs, die kunnen we er zelf weer opplakken. Wonderen, ontdekkingsreizen naar andere werelden, alles kan je beleven, hier en nu, als je het maar wil.

“NO SYMBOLS WHERE NONE INTENDED.”

Wijcher van Dijk

Als het gaat om talige symboliek denk ik inderdaad van niet, maar wat betreft symboliek in het esthetisch domein valt de uitspraak te betwijfelen. Wat betreft *intended symbols*: talige symboliek is intentioneel in dat het neerkomt op specifiek toegeschreven waarden van symbolen met als doel informatie over te brengen.

Als we het dan hebben over praktische communicatie gaat de uitspraak op: alle *woorden* en vervoegingen daarvan hebben een symbolische (strikt genomen verwijzende) dan wel syntactische functie. Wat dat betreft komt het enigszins overeen met het toeschrijven van waarden aan symbolen zoals dat ook gebeurt in wiskundige en programmeertalige praktijken. Waar 'echte,' *levende* taal (communitaristisch benaderd, zoals Taylor dat doet) echter afwijkt van dergelijke praktijken is (al dan niet noodzakelijke) ambiguïteit.

Ambiguïteit is bijvoorbeeld noodzakelijk wanneer dezelfde termen (of symbolen, zou je dus kunnen zeggen) in verschillende zelfstandige vakgebieden verschillende waarden toegeschreven hebben gekregen. 'Excentrische Positionaliteit' doet ons denken aan Plessners idee van een uniek menselijke eigenschap, terwijl een oogarts dit wellicht zou toepassen bij het omschrijven van een bepaalde eigenschap van het oog van zijn of haar (schele) patiënt. Toch is eenduidigheid hier uit den



boze: scheelheid is niet uniek menselijk.

De al dan niet noodzakelijk ambigue uitspraak heeft deze of gene interpretatie als gevolg. Een (mis)interpretatie van zo'n ambigue uitspraak kan een symboliek ontwaren (of bewerkstelligen, maar hier kom ik op terug) die de spreker niet heeft bedoeld. In dat geval is het de toehoorder die intentionaliteit schept in deze

onduidelijke (want ambigue) symboliek; dat wil zeggen, de toehoorder interpreteert de ambigue uitspraak in de lijn van "Je bedoelde *vast dit*." De vraag hier is dan of hiermee sprake is van een onbedoelde symboliek, of enkel dat de boodschap niet over is gekomen, en dat er met de miscommunicatie die heeft plaatsgevonden sprake is van twee variante (maar bedoelde) waarden van hetzelfde symbool.

Een afwijkend scenario dat hier licht op kan schijnen betreft esthetische symboliek. Het voor de hand liggende verschil hier is het niet problematisch zijn van ambiguïteit in bepaalde kunstobjecten. In de trant van 'Beauty is in the eye of the

beholder,' gaat schoonheid voor deze discussie gelijk op met betekenis, en het toekennen ervan aan het object. Hier is het wel mogelijk dat het object door de maker is gemaakt zonder (specifieke) symbolische intentie. Het kunstwerk is gemaakt zonder intentionele symbolische waarde die daaraan toegeschreven is, die komt namelijk later. Dan is er sprake van symboliek (die niet verkeerd of misplaatst is) waar die *oorspronkelijk* niet bedoeld of bijhorend is. Vergelijkbaar met de Rorschach test. Het belang in de interpretatie ervan is de variatie in de individuele interpretator.

Je kunt het verder nog hebben over bewuste en onbewuste kunstenaars. Sommige dingen zijn kunst geworden zonder dat de makers van die dingen zich daar ooit bewust van waren, laat staan dat bedoeld hadden toen ze het maakten. Maar ook hier moet nog een nuance worden gemaakt, want het is mogelijk dat de maker van het object wel degelijk een bepaalde symbolische waarde aan het object heeft toegeschreven, maar dat deze niet daarmee tot kunst verheven behoorde te worden. Voor deze discussie zijn eerder de dingen relevant die zonder symbolische waarde *whatsoever* in het leven zijn geroepen, en later tot kunst verheven. Denk aan de sandaal en de gratuite kalebas die de onverhoopte Messias Brian achterlaat in zijn vlucht voor zijn volgelingen. Laat het nu in ieder geval duidelijk zijn dat het mogelijk is dat er *symbols* kunnen bestaan die oorspronkelijk *not intended* zijn. Als dit niet zo was zou Dan Brown nooit succesvol

zijn geworden.

Dan moet ons oog zich richten op de interpretatie van de uitspraak ter discussie. Als je “no symbols where none intended” breed opvat is ‘ie ongetwijfeld waar, maar ook jammerlijk weinigzeggend. Symboliek wordt nu eenmaal door ons toegeschreven. Elke fluim in een zakdoek kan symbolische waarde krijgen. Dat wordt bewust en bedoelend gedaan, en is daarom de *facto intended*. Als we dit plaatsen in een kader van louter interpretatie, dan kan je zeggen dat interpretatieve symbolisering altijd intentioneel is. Maar als we ‘where none intended’ opvatten in de zin van oorspronkelijke intentie, van de maker van het object waar *achteraf* symbolische waarde aan *kan* worden toegeschreven door interpretatoren, dan is dit zeker niet waar. Hoewel ze niet bedoeld zouden zijn door de maker, zijn symbolische waarden niet minder legitiem als ze door kijkers en luisteraars achteraf worden toegevoegd. Die symbolen zijn er dan, *unintended*.

Dus hoe bedoelt Beckett het eigenlijk? Het citaat concludeert *Watt*, een boek waarvan de titel vaak een goeie samenvatting is voor de reactie van de lezer. De vele tekeningetjes die hij heeft gemaakt in het manuscript bezorgen veel academici hoofdbreken. Wellicht is het dan eerder een waarschuwing, en geen stelling. Probeer er niet meer achter te zoeken dan er is: soms is de eend gewoon een eend.

Noot van de redactie: Dr. Rob van Gerwen heeft ons dit prachtige essay gestuurd, maar dingt als docent natuurlijk niet mee naar de prijzen. Lees en geniet!

WAARNEMING EN BECKETTS SYMBOLEN

Rob van Gerwen

Waarneming is betekenis opmerken. We doen dat met vijf zintuigen. Samen bewijzen die de werkelijkheid van het waargenome. ¹ Dat komt ook omdat waarneming in direct verband staat met handelen. We nemen handelingsmogelijkheden waar. ² We zien niet zozeer kleuren en vormen, maar een stoel, waar we op kunnen gaan zitten. ³

“No symbols where none intended,” zou Samuel Beckett gezegd hebben. Als ik het goed begrijp, bedoelt hij dat iets geen symbool is als er geen intentie in gerealiseerd wordt. Dat lijkt me correct. Een stoel als een symbool zien is heel iets anders dan zijn betekenis zien (als een handelingsmogelijkheid). We *kunnen* een stoel wel als een symbool gebruiken, natuurlijk, bijvoorbeeld om duidelijk te maken dat een bepaalde cultuur een bepaald idee van zitten heeft, maar—en daar heeft Beckett dus gelijk in—we tonen die stoel met de evidente bedoeling om die betekenis over te brengen. Zeggen dat alle artefacten bedoelingen realiseren is niet hetzelfde als zeggen dat alle artefacten symbolen zijn. Dus ik ben het met Beckett eens. Maar ik geloof dus wel dat er overall betekenissen waargenomen worden; of nog straffer: dat we louter waarnemen wat betekenis heeft.

Dat heeft ook filosofische gevolgen. Ik geloof dat onze waarneming de ingang is voor ons begrip van de werkelijkheid

om ons heen, of beter: dat onze waarneming voor dat begrip primair is. Altijd. Ook voor de wetenschappen. De objectieve kennis die de wetenschappen produceren, is over het algemeen een stap verwijderd van de betekenisvolle werkelijkheid van de waarneming. Representaties zijn abstracter, en minder de werkelijkheid dan de waarneming. Het is interessant dat we de natuurwetenschappen verdedigen met het argument dat ze zoveel dingen mogelijk hebben gemaakt: vliegtuigen, medicijnen, machines, het internet, wat niet? Dingen wier werkelijkheid bewezen wordt in onze waarneming.

Het heeft ook metafysische gevolgen. We denken dat alleen objectieve eigenschappen echt zijn, en dat de manier waarop die aan ons verschijnen slechts schijn is. Maar ik moet de eerste kunstenaar of meubelmaker nog tegenkomen die een werk of stoel maakt door atomen en lichtgolven te stapelen. Of een componist die zijn stuk componeert met geluidsgolven in plaats van betekenisvolle noten en hun klinkende verhoudingen. Uiteraard veronderstelt muziek het bestaan van geluidsgolven, en een stoel of schilderij dat van atomen, maar ze zijn niet uitputtend natuurwetenschappelijk te beschrijven. Misschien lijken 3D-printers mijn ongelijk te bewijzen omdat zij betekenisloze eenheden stapelen tot er een betekenisvol object ontstaat. Maar kan een kunstenaar als een 3D-printer werken zonder daarbij betekenissen en esthetische waarden in

ogenschouw te nemen?

Waar mensen in geïnteresseerd zijn, zijn de subjectieve eigenschappen van de dingen. Kan ik op die stoel zitten, is ze niet al bezet? Waarom spreekt Guernica mij aan? Omdat er zoveel grijs tinten in zitten? Heb ik alleen een voorkeur voor grijs — en houd ik daarom van dit schilderij? Een voorkeur is waarschijnlijk te reduceren tot neurofysiologische gebeurtenissen en die grijs tinten kunnen in natuurwetenschappelijke termen gekwantificeerd worden. Dat geldt ook voor de chemische samenstelling van de verf op het doek en de omvang en het gewicht van het schilderij. Zulke objectieve eigenschappen moet een schilderij ook hebben wil het bestaan: het zijn noodzakelijke voorwaarden. Maar wat ons boeit is of het een sterk schilderij is, wat er de expressie van is, waarom het zoveel mensen raakt, wat het betekent. Dergelijke vragen zijn gericht op de subjectieve eigenschappen van het doek.

Waarom worden we skeptisch als iemand het over subjectieve eigenschappen heeft? Omdat we onmiddellijk denken dat die strikt persoonlijk zijn. We zeggen dan: “Ja, dat vind jij, maar dat is subjectief”. Maar er zijn twee soorten subjectieve eigenschappen. Als ik een bepaald kunstwerk zie, kan ik bijvoorbeeld plots aan mijn overleden moeder denken—gewoon, omdat zij een jurk had, die net zo grijs was als het doek, waar ze eens koffie op morste die hem donkerbruin kleurde. Ook dat is een subjectieve eigenschap van het doek, maar ze is er alleen voor mij, ze is idiosyncratisch. De afschuwwekkende expressie van het doek, echter, die is er voor iedereen die op een gepast gevoelige, gepast geïnformeerde manier naar het werk kijkt.⁴ Wie Guernica vrolijk vindt, zal terecht door anderen gecorrigeerd worden. Volgens mij moeten we het alleen maar over de deelbare subjectieve eigenschappen hebben. [Kant had het daar ook alleen over toen hij het smaakoordeel subjectief noemde, in de *Kritik der Urteilskraft*.]

Filosofen zeggen dat subjectieve eigenschappen superveniëren op de objectieve (“er bovenop komen”). Maar hoe zit dat? Alsof Picasso chemicaliën heeft gemixt en atomen op het doek plaatst net zolang tot ze samen een bepaald gewicht hebben, waarna hij ophoudt en dat er dan, oh wonder, plots een interessant schilderij ontstaat: bij toeval, als epifenomeen van al die objectieve eigenschappen.⁵ De term superveniëntie drukt volgens mij precies verkeerd uit hoe het zit. De objectieve eigenschappen komen helemaal niet eerst—ook al zijn ze, nog maar eens, noodzakelijke voorwaarden. Wat metafysisch voorrang heeft, heeft dat niet in de waarneming.

Hoe zit het dan? Wel, Picasso smeert verf op het doek en verwacht dat daar betekenisvolle vormen uit ontstaan. Hij zei ooit: “Ik maak geen kunst, ik vind kunst”, en ik denk dat hij het zo bedoelde. Dat betekent dat hij uitging—zoals iedere kunstenaar dat doet—van de betekenissen die zijn waarneming hem presenteert. Hij ziet betekenissen en laat zich daardoor (en door zijn wensen en intenties) sturen. Ook voor de kijker komen die betekenissen, die subjectieve eigenschappen eerst. Ze gaan vooraf aan de objectieve eigenschappen, die eronder subveniëren (“komen onder”). Zo zit dat. Hoe de wetenschappen hiermee moeten omgaan, weet ik zo gauw niet. Wel zie ik dat de wetenschappen deze uitdaging uit de weg lijken te gaan en op iedere mogelijke manier (ook met de technologieën die ze mogelijk maken) subjectiviteit uit de weg ruimen.

Filosofen hebben de wereld eerder ook al in tweeën gehakt en altijd was de wereld van de waarneming het slachtoffer en prevaleerde de bedachte wereld van de filosofen. Plato's Ideeën (of Vormen) zouden werkelijker zijn dan de werkelijkheid van de waarneming—die laatste leidt maar tot instabiele opinie en emotionaliteit. De idee van de stoel is werkelijker dan de stoel die de meubelmaker maakt, en die is toch nog weer werkelijker dan de stoel die de kunstenaar afbeeldt (maar zie Kosuth).⁶ Descartes verwees de waarneming naar het lichaam en prioriteerde de geest; Locke pleitte ervoor dat de wetenschappen zich met de primaire kwaliteiten zou bezighouden—en zo is het nog in de wetenschappen. Maar de objectieve eigenschappen van de werkelijkheid zijn een fantasie van de wetenschappen; we nemen ze niet waar.

Om met een pleidooi voor de esthetica en de kunsten te eindigen: niet de waarneming is problematisch, maar onze representaties ervan: onze filosofische concepten, onze afbeeldingen en beschrijvingen, en ook onze herinneringen. Tel daarbij op dat deze representaties en concepten onze waarnemingen sturen en het moge duidelijk zijn dat mijn verhaal nog een aardig staartje heeft.



Joseph Kosuth: “One and Three Chairs”, 1965. Welke is de echte stoel?⁷

NOTEN

- 1 Dat realisme zou ik verdedigen met argumenten die Locke al gebruikte, en waar Ian Hacking op terugviel in zijn *Representing and Intervening*.
- 2 Of affordances, zoals J.J. Gibson het noemt.
- 3 Wittgenstein zou zeggen dat waarneming ingebed is in taalspelen, en de taal die daarbij hoort evenzeer.
- 4 Gadamer noemt dit de absolute gelijktijdigheid van alle beschouwingen van een werk.
- 5 Zelfs pointilisten als Seurat werkten met betekenisvolle kleureenheden.
- 6 Schopenhauer dacht dat kunstwerken de Platoonse vormen weergeven, maar ik denk dat kunst ons eerder doet waarnemen dat representaties geen waarnemingen zijn.
- 7 Je moet je overigens voorstellen in de galerie naar het werk te kijken, want zo, vanaf een plaatje werkt het natuurlijk niet.

‘FILOSOFEN HEBBEN GEEN TEKSTANGST’

*Interview met Louis Hoeks
door Mels-Werner Dees*

In de laatste editie van het vorige academisch jaar gaf Niek Verlaan in De Filosoof meerdere redenen voor bedrijven om een filosoof aan te stellen als medewerker: wie wijsgerig geschoold is, heeft een kritische houding, een goed gevoel voor taal, gevoel voor de kern van de zaak en stelt de juiste vragen. Dit lijkt het ideale profiel voor een journalist, en dat blijkt het ook te zijn. Zo telt de redactie van het Financieele Dagblad (FD) drie filosofen in haar midden. De Filosoof sprak met een van hen: Louis Hoeks.

Een aantal van de elementen die Verlaan gebruikt om de kracht van een filosofisch geschoolde medewerker aan te tonen herkent Hoeks: ‘Je hebt na een studie wijsbegeerte geen last meer van tekstangst.’ Het lezen van lange ambtelijke nota’s of doorwrochte rapporten in het Engels, Duits of Frans is geen zware opgave, ‘en ik mag wel stellen dat ik de teksten snel weet te doorgronden’. Dat is, volgens Hoeks, iets dat je leert tijdens een tekstgedreven studie als Wijsbegeerte. ‘Net als een zekere denkenigheid en het ambachtelijke van goed schriftelijk formuleren.’

Nu had Hoeks al een ‘talige’ achtergrond voor hij aan de studie Filosofie begon. ‘In 1988 begon ik in Groningen aan een studie Slavische taal- en letterkunde, daarin heb ik ook mijn propedeuse gehaald.’ Zoals waarschijnlijk vaker gebeurt, had de jonge student een wat romantisch beeld van een taalstudie: ‘Ik verwachtte veel colleges over de rijke Slavische cultuur, maar uiteindelijk zat ik natuurlijk vooral rijtjes Russische woordjes te stampen.’ Hoeks had het gevoel dat filosofie hem meer zou aanspreken en nam vrij impulsief de beslissing om over te stappen. Zijn intuïtie bleek juist, de studie en de medestudenten pasten beter bij hem.

‘Het studiejaar was al begonnen en ik miste het eerste blok. De eerste indrukwekkende ervaring die ik me herinner was een tentamen Middeleeuwse Filosofie bij Prof. Arjo Vanderjagt. Voor de mondelinge toets begon zei hij: ‘Dit is de voormalige werkkamer van Willem Frederik Hermans.’

Ook herinnert Hoeks zich een leesclub die een van de docenten, Jos Lensink, privé – dus niet in academisch verband – organiseerde, wat heel inspirerende bijeenkomsten opleverde. ‘Deze leesclub ging alleen over de *Phänomenologie des Geistes*.’ De journalist roemt de totale vrijheid die studenten toen nog hadden bij het invullen van hun eigen curriculum. ‘Na een eerste jaar met standaardvakken, werd je heel vrij gelaten.’ Zelf stortte Hoeks zich op de 19de- en 20ste-eeuwse continentale

filosofie: Hegel, Heidegger, Nietzsche en studeerde in 1995 af op ‘Oneindigheid en gewelddadigheid bij Heidegger en Levinas’.

Klein publiek

Na het halen van de doctorandustitel was Louis Hoeks van plan AIO te worden en te promoveren in Amsterdam, totdat hij zich realiseerde dat hooguit vijftien mensen uiteindelijk zijn dissertatie zouden lezen. Dat was een wel heel klein publiek. ‘Daarnaast was ik ook politiek actief, links van de PvdA.’ De wens een groter publiek te bereiken en een zeker maatschappelijk engagement maakten dat Hoeks zich inschreef voor de postacademische opleiding Journalistiek in Rotterdam. Dat was een behoorlijke overgang. ‘Je stond als student meteen met je voeten in de klei, daar was niets academisch aan.

Gewoon de stad in en met verhalen terugkomen, bijvoorbeeld over het coffeeshopbeleid in Rotterdam.’ Het was een overgang van heel abstract denken naar extreem concreet. ‘Bij het FD heb ik daar inmiddels een mooi midden in gevonden.’

“Journalisten stellen kritische vragen – net als filosofen.”

Hoeks werkte eerst voor het ANP en voor tijdschriften als *Emerce* en *Sprout*, waarvan hij ook hoofdredacteur was. Sinds 2008 is hij in dienst van het FD en daarnaast was hij regelmatig te horen in programma’s van de zakelijke nieuwszender BNR.

We vragen Hoeks hoe hij zou reageren als zijn kinderen Wijsbegeerte willen studeren. ‘Ik zou er niet tegen zijn, maar ze wel aanraden er nog een studie naast te doen.’ Hij was zelf weliswaar tijdens zijn jaren in Groningen ‘helemaal niet bezig met de arbeidsmarkt’ – maar kijkt daar als vader toch anders tegen aan.

‘Wijsbegeerte is een belangrijke studie,’ is de reactie van Hoeks op de actuele bezuinigingen op de studierichting: ‘Wijsbegeerte vormt mensen in een kritische benadering. Het zou goed zijn als het vak ook op middelbare scholen werd gegeven. En zelfs op basisscholen is het belangrijk: filosofie voor kinderen.’

WAARMAKERS, EEN BOSWANDELING IN TWEE BEDRIJVEN

Daan Dronkers

*Research Master-student Daan Dronkers legt in deze editie
van De Filosoof uit waar zijn onderzoek over gaat.*

Het grote narratief van de filosofie als moeder der wetenschappen is bekend. Ooit begon men met nadenken over alles, en toen alles meer bleek te zijn dan voor een mens te bevatten, begon een lang proces van specialisatie. Wiskunde, natuurkunde, biologie, psychologie, economie: de filosofie claimt de geboorteplaats te zijn van al deze wetenschappen. Uiteraard is deze specialisatie niet opgehouden bij de arbitrair getrokken ‘disciplinegrenzen’. Binnen de filosofie specialiseert men zich verder: praktisch en theoretisch; taalfilosofie en metafysica; epistemologie en ontologie; elke niche komt met haar eigen begrippen en concepten, haar eigen probleemstellingen en debatten, en haar eigen discours en achtergrondassumpties. Er zou gezegd kunnen worden dat deze specialisatie tot veel vooruitgang heeft geleid, maar soms ziet men door de specialisatie de grotere structuren over het hoofd.

Dat is mijn stelling nu aangaande het debat over ‘waarmakers’: men ziet door de bomen het bos niet meer. Ik bedoel daarmee dat men zich gedurende de afgelopen twintig jaar zo gefocust heeft op de individuele bomen, dat de grotere structuur van het bos niet meer te zien is. Uiteraard behoeft deze stelling toelichting; terug naar de basis: wat zijn ‘waarmakers’?

“Wat zijn waarmakers?” is precies de grote vraag die de deelnemers aan dit metafysisch debat bezighoudt. Het idee

**“Feiten zijn problematische dingen,
en misschien dus niet aantrekkelijk
als antwoord op de problemen aan-
gaande ‘waarmakers’.”**

van ‘waarmakers’ appelleert aan de intuïtie dat uitspraken niet ‘zomaar’ waar zijn, maar dat daar een reden voor is, een oorzaak, iets dat daar verantwoordelijk voor is. Een simpel voorbeeld: “Gras is groen” is een uitspraak die niet zomaar waar is, maar wordt ‘waargemaakt’ door gras dat daadwerkelijk groen is.

Zoals bekend bestaan er echter geen simpele voorbeelden in de filosofie. Ook dit voorbeeld (‘gras is groen’) is al direct problematisch. Want welk gras maakt deze uitspraak waar? Al het gras? Of maakt elke spriet afzonderlijk de uitspraak “deze spriet is groen” waar? In het laatste geval: wordt de algemene uitspraak “gras is groen” dan waargemaakt door de som van alle afzonderlijke uitspraken “deze spriet is groen”?

De bovenstaande vragen komen voort uit de eerder gestelde vraag: “wat zijn waarmakers?”. Het huidige debat richt zich vooral op de metafysica van deze vraag: men is op zoek naar dingen in de wereld die verantwoordelijk kunnen zijn voor het waar-zijn van uitspraken.

Zo wordt beweerd dat uitspraken worden waargemaakt door de objecten waar de uitspraken over gaan. “Deze stoel is van hout” wordt dan waargemaakt door deze stoel, die inderdaad van hout is. Deze bewering wordt echter moeilijk te verdedigen als er meerdere objecten in het spel komen. “Daar staat een stoel op een tafel” zou dan waargemaakt moeten worden door louter de objecten waar ‘een stoel’ en ‘een tafel’ naar verwijzen, maar het lijkt erop dat hun onderlinge positie ook een rol speelt. Doel is dat de uitspraak slechts dan wordt waargemaakt als de stoel daadwerkelijk op de tafel staat, en niet als de stoel, bijvoorbeeld, naast de tafel staat. Als echter alleen de objecten zelf verantwoordelijk zijn voor het waarmaken, dan ontstaat twee keer hetzelfde resultaat: de onderlinge positie ligt immers niet besloten in de objecten zelf.

Feiten als waarmakers

Meer resultaat boeken filosofen die beweren dat uitspraken worden waargemaakt door wat zij ‘feiten’ noemen. Een feit wordt ook wel een stand van zaken genoemd en bestaat uit een aantal objecten en hun onderlinge relaties. Zo is er bijvoorbeeld het feit dat de stoel op de tafel staat; dit feit bestaat uit de stoel, de tafel, en de relatie ‘staan op’. De bewering is nu dat een uitspraak zoals ‘de stoel staat op de tafel’ wordt waargemaakt door het feit dat de stoel op de tafel staat; dat wil zeggen, door het feit bestaande uit de stoel, de tafel en de relatie ‘staan op’. Omdat in deze feiten de onderlinge positie van de objecten wel wordt meegerekend, ontstaat het probleem dat de vorige benadering fataal werd niet.

Maar dit zou geen filosofie zijn als er tegen deze benadering geen bezwaar te bedenken is. Beschouw de onderdelen van het feit uit de vorige alinea: de stoel, de tafel en de relatie ‘staan op’. De som van deze onderdelen maakt nog geen feit: men wil immers niet zomaar de relatie ‘staan op’, maar wil dat de relatie ‘staan op’ daadwerkelijk op de stoel en de tafel van toepassing is. Het feit dat de stoel op de tafel staat is dus iets anders dan de som van de stoel, de tafel en de relatie ‘staan op’.

Het probleem is nu dat er iets moet zijn waar dit verschil in geground is. Dit wordt het ‘eenheidsprobleem’ genoemd. Dit iets dat het verschil tussen feit en som grondt kan niet in de onderdelen gevonden worden; die zijn immers in beide gevallen hetzelfde. Ook is het niet plausibel dat er een externe factor is die het verschil maakt. In dat geval zou er namelijk

een tweede feit moeten zijn bestaande uit het eerdere feit, de externe factor en de relatie daartussen. Maar nu komt de vraag terug: wat maakt het verschil tussen dit tweede feit en de som van deze onderdelen? Dit levert dus een regressie op. Tenslotte lijkt het om eenzelfde soort reden onmogelijk om iets toe te voegen aan het feit zodat het zich kan onderscheiden van de som van zijn onderdelen. Ook dan moet er een tweede feit zijn, bestaande uit de onderdelen van het eerdere feit, de extra toevoeging en de relaties daartussen. Wederom is dan de vraag wat het verschil grondt tussen dit tweede feit en de som van de onderdelen. Kortom: feiten zijn problematische dingen, en misschien dus niet aantrekkelijk als antwoord op de problemen

“Generalisatie is de kern van al mijn onderzoek.”

aangaande ‘waarmakers’.

Tot zover de filosofische besommingen aangaande de vraag “wat zijn waarmakers?”. Zoals eerder gesteld, draait het huidige debat vooral om deze metafysische vraag: er wordt vooral aandacht besteed aan het ‘makers’ gedeelte van ‘waarmakers’. Ik zou echter willen beweren dat het ‘waar’ gedeelte veel belangrijker is: het lijkt mij een vereiste om eerst meer grip te krijgen op het begrip ‘waarheid’, voordat er dieper



over de makers van deze waarheid kan worden nagedacht. Het antwoord op de vraag “wat zijn waarmakers?” lijkt namelijk sterk af te hangen van de onderliggende theorie over waarheid. In de bovenstaande discussie wordt al een zogenaamde ‘correspondentie theorie van waarheid’ aangenomen. Volgens dit idee is een uitspraak waar als deze overeenkomt met de wereld. Inderdaad, het idee van feiten als ‘waarmakers’ leent zich erg goed voor deze theorie. Echter, feiten zijn totaal waardeloos als ‘waarmakers’ wanneer men een ‘coherentie theorie van de waarheid’ aanneemt. Volgens deze theorie is een uitspraak waar als deze goed past tussen alle andere ware uitspraken: alle ware uitspraken vormen een consistent geheel.

Kijk naar de semantiek

Mijn voorstel is daarom om de metafysische vraag voorlopig

te laten liggen, en louter te kijken naar de semantiek. Wat overblijft, is een ‘minimaal waarheidsbegrip’, dat zegt dat: de uitspraak ‘S’ is waar dan en slechts dan als S. Bijvoorbeeld: de uitspraak ‘gras is groen’ is waar dan en slechts dan als (desda) gras is groen. De volgende vraag is dan wat we daar, aan de rechterkant van de desda, mee bedoelen: wat is er aan de hand als ‘gras is groen?’ Sommige filosofen hebben hier direct een metafysisch verhaal over klaar en kleuren dit plaatje verder in met een correspondentie theorie van waarheid.

Ik zou willen beweren, en hier is de stelling uit het begin van dit verhaal weer, dat men teveel gefocust heeft op de metafysica van ‘waarmakers’, waardoor men de structuur van de relatie tussen waarheid en ‘waarmaker’ uit het oog verloor. Ik wil deze structuur echter aan het licht brengen, door in het eerste bedrijf op te merken dat ‘de uitspraak ‘S’ is waar’ op zichzelf ook een uitspraak is die waar of onwaar kan zijn. Met een minimaal waarheidsbegrip kunnen we dan zeggen dat: de uitspraak ‘de uitspraak ‘S’ is waar’ is waar desda de uitspraak ‘S’ is waar. Eerder was het onduidelijk wat we aan de rechterkant van de desda bedoelden, maar nu staat daar iets vertrouwd. Dit kunstje kan herhaald worden: de uitspraak ‘de uitspraak ‘de uitspraak ‘S’ is waar’ is waar’ kan immers ook waar of onwaar zijn. Op deze manier wil ik het minimale waarheidsbegrip generaliseren, om zo de structuur ervan bloot te leggen. In

het tweede bedrijf, zo is de verwachting, zal het inzicht in deze structuur helpen bij een beter begrip van de metafysica van ‘waarmakers’.

Ten slotte, om ook dit verhaal te generaliseren, is ‘generalisatie’ de kern van al mijn onderzoek. Ik denk dat in meer filosofische discussies dan alleen dit debat over ‘waarmakers’ men de algemene, hogere, formeel logische structuur uit het oog aan het verliezen is. Filosofen zijn tegenwoordig zo onder de indruk van een bepaalde boom, dat ze alleen nog maar oog hebben voor zijn bladeren. Diep onder de indruk kijken ze omhoog en verwonderen zich over de eigenaardigheden van de

schors en de schoonheid van de takken, daarbij vergetend dat deze boom deel is van een veel groter bos. Het is tijd voor een boswandeling.

MEER LEZEN?

H. Beebe & J. Dodd (eds.), *Truthmakers The Contemporary Debate* geeft een aardige dwarsdoorsnede van het huidige debat over ‘waarmakers’. Voor meer over feiten: D.M. Armstrong, *A World of States of Affairs* is een pleidooi voor feiten. Voor argumenten tegen feiten: A. Betti, *Against Facts* (komt binnenkort uit). Voor een voorbeeld van hoe generalisatie inzicht kan verschaffen in de structuur van concepten: M. Dummett, *Realism*.

FILOSOFIE IN ROTTERDAM

Ruby Knipscheer

In de rubriek Stedentrip vraagt De Filosoof wijsbegeertestudenten om te vertellen hoe het is om Filosofie te studeren in een andere stad. Deze keer is Rotterdam aan de beurt.

Ruby Knipscheer, eerstejaars bachelorstudent, vertelt over haar ervaringen bij het studeren van filosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam.

In de filosofie is het sleutelwoord twijfelen. We betwijfelen alles, zelfs filosofie zelf, zoals Wittgenstein die filosofie en zijn eigen boek eigenlijk onzin noemt. Het enige wat ik nooit ben gaan betwijfelen, maar waar ik juist alleen maar zekerder van word, is mijn keuze om filosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam te studeren.

Om te beginnen is onze omgeving al prachtig. We hebben een heel grote, gezellige campus, met veel verschillende gebouwen en faciliteiten. De meeste studenten zitten altijd in een vast gebouw, maar filosofiestudenten hebben steeds in een ander gebouw college. Daardoor leren we alle hoeken van de campus goed kennen. Onze studie bestaat uit zes blokken, met ongeveer drie vakken per twee blokken. Na elk blok hebben we tentamens. Het is heel interessant om steeds met andere thema's en domeinen van de filosofie bezig te zijn en inspirerend om steeds een andere gepassioneerde professor te hebben.

Vooraf in de filosofie ontdek je hoeveel unieke mensen er zijn, met een totaal eigen karakter en veel verschillende passies en hobby's. Niet alleen de docenten zijn uniek, maar vooral ook de studenten. Naast voltijdstudenten, zitten we met deeltijdstudenten en studenten filosofie van een wetenschapsgebied. Het is heel leerzaam om te praten met mensen van verschillende leeftijden en met verschillende achtergronden. Rondlopend op de Erasmus campus waan je je in een klein dorp, met als minderheid van de bevolking: de filosofiestudenten. Daardoor zijn we ook extra trots dat onze kleine studie een eigen faculteit heeft.

De Faculteit der Wijsbegeerte van Erasmus heeft een eigen faculteitsvereniging, ERA Rotterdam. ERA organiseert veel leuke activiteiten, waaronder borrels, kroegcolleges en studiereizen. ERA heeft ook een boekenkast waaruit de leden boeken kunnen meenemen in ruil voor een eigen boek van dezelfde waarde. Daarnaast hebben we een eigen faculteitsblad, genaamd *Twijfel*. Hierin schrijven docenten en (ex-)studenten van Erasmus artikelen over een bepaald thema.

ERA zorgt ervoor dat docenten en studenten van verschillende jaarlagen elkaar beter leren kennen. De Faculteit der Wijsbegeerte is hierdoor heel hecht. Docenten kennen studenten bij naam en staan altijd klaar voor persoonlijke hulp. Het ERA-kantoor is ook altijd open voor een gezellig praatje. Dat is iets wat een kleine studie nodig heeft. Filosofen hebben het nodig om ideeën uit te wisselen, te discussiëren, elkaar te bekritisieren en te inspireren. Zo hebben wij, als studie, het ook nodig om een sterke vereniging te hebben.

Bij een kleine studie is het namelijk 'wij tegen de rest'. We hebben een sterke vereniging nodig om samen tot betere ideeën te komen en te strijden tegen beslissingen die over ons genomen dreigen te worden. De Erasmus Universiteit Rotterdam is de laatste tijd veel in het nieuws en, zoals altijd met nieuws, wordt daarin veel overdreven. De waarheid is dat we nog niet weten wat er met onze faculteit en met onze studie gaat gebeuren. Dat er veranderingen aankomen, is echter een ding dat zeker is. We doen er alles aan om onze faculteit te behouden, want juist in situaties als deze, is zo'n verenigde naam wat we nodig hebben.

Rotterdam staat bekend om haar verscheidenheid. Rotterdam heeft niet een bepaald thema, maar staat vol met allemaal verschillende gebouwen, die samen toch een mooi geheel vormen. Zo is het ook met filosofie. Een vak met veel verschillende subdomeinen, een vak dat raakvlakken heeft met verschillende andere gebieden die samen een belangrijke kennisbron vormen.

Bovendien geldt dat ook voor de filosofiestudenten: veel verschillende individuen, met een eigen karakter, maar we vormen samen een sterk geheel. Wat er ook gaat gebeuren op Erasmus, met filosofie komt het wel goed. We kunnen een aantal hervormingen en veranderingen zeker aan. We studeren niet voor niets in Rotterdam; de stad die nooit de moed opgeeft en die zich steeds weer weet op te bouwen. Wij, de Rotterdamse filosofiestudenten, zullen de gouden combinatie filosofie en Rotterdam eer aan doen.

“Filosofen hebben het nodig om ideeën uit te wisselen, te discussiëren, elkaar te bekritisieren en te inspireren.”

AVONTUUR SINGAPORE

Roos de Jong

Roos de Jong is in het tweede semester van vorig collegejaar afgereisd naar Singapore om daar vakken aan de National University of Singapore te volgen. Ze schrijft voor De Filosoof een stukje met haar ervaringen.

Als derdejaars bachelor studente Wijsbegeerte vond ik het nodig om naar het buitenland te gaan; voor een nieuwe omgeving en nieuwe prikkels. Ik had inspiratie nodig voor een scriptieonderwerp en moest me beraden op mijn masterkeuze. Bij filosofie denk je niet gelijk aan Singapore en bij Singapore niet aan filosofie, dus: ik ging naar de National University of Singapore (NUS).

Mijn verplichte filosofievakken had ik afgerond, dus ik was vrij in het kiezen van mijn vakken. Uiteindelijk heb ik gekozen voor politicologie, sociologie en twee filosofievakken. Ik was benieuwd hoe de filosofie zou verschillen tussen Singapore en Utrecht. Tot mijn verbazing waren het echter vooral Westerse en veel praktische filosofievakken die werden aangeboden. Later merkte ik ook bij Singaporese studiegenoten dat er wel Oosterse filosofie was voor echte fanatiekelingen, maar dat het niet populair was omdat het een totaal andere tak van sport zou zijn. Ook ik heb me er toen niet aan gewaagd, maar ben ik via het vak 'Environmental Ethics' wel geïntroduceerd in het taoïsme, boeddhisme en hindoeïsme. De Chinese uitwisselingsstudenten waren duidelijk wel bekend met het Confucianisme en maakten daarmee de Amerikaanse professor monddood.

De filosofievakken werden door een handjevol studenten gevolgd. Wijsbegeerte bleek ook hier een niet zo voor de hand liggende studiekeuze te zijn. Succes en familietrots staan nogal hoog in het vaandel. De werkdruk en leeslast was niettemin enorm en het was niet gebruikelijk om als student met je docent in discussie te gaan. Het vak 'Knowledge, Modernity and Global Change' werd gegeven door een Duitse professor met een wat duffe en starre uitstraling. Ik sloeg dan ook steil achterover toen ik hem in zijn Hawaiï-shirt tegenkwam op een soiree met zijn (jonge) Chinese vriendin. Onder het genot van

cheese and crackers werd duidelijk dat zijn vriendin gespecialiseerd bleek in het trainen van goudvissen.

Veel indrukwekkender dan de filosofie in Singapore, vond ik de attitude van studenten, de artificiële omgeving en de zengende hitte. Het beoordelingsstelsel is bij de NUS gebaseerd op de *bell curve*. Dit betekent dat een vast percentage van de groep zakt (F) en een vast percentage een A+ haalt. Singaporese studenten offerden aan de *bellcurve-god* en verdwenen met tandenborstel en slaapzak de bibliotheek in tijdens tentamenperiodes. Door de *bellcurve* is het niet genoeg om zelf goed te presteren, het is belangrijk dat je weet dat andere studenten zullen falen. Over het algemeen zijn Singaporese dan ook erg blij met uitwisselingsstudenten, die in het weekend naar Bali, Koh Phi Phi of Ha long Bay vliegen.

“Singaporese studenten offerden aan de *bellcurve-god* en verdwenen met tandenborstel en slaapzak de bibliotheek in tijdens tentamenperiodes.”



In Singapore leven is apart. Je mag niet naakt in je eigen kamer rondlopen, eten of drinken in het openbaar kost je 500 Singapore dollar en kauwgom is verboden. Overal hangen camera's, alle natuur is 'gemaakt' en elke boom gechipt. Daartegenover staat een campus (U-town) als een resort; werkelijk prachtig en van alle gemakken voorzien. Maar ook hier weer een strikt regime: geen seks, geen alcohol én geen

kauwgom. Wanneer je deze campus zou verplaatsen naar de IBB, dan is er met onze leefgewoonten binnen een half jaar niets meer van over.

Mijn vakken heb ik met succes afgerond en ik heb na het semester de tijd genomen om twee maanden te reizen. Toen werd mij kraakhelder dat Singapore *the odd one out* is in Zuidoost-Azië. Zo intimiderend als Singapore is op het eerste gezicht, zo hard kan je erom lachen achteraf.

“PRIMA, EN MET JULLIE?”

Lucas van Opstal

De voorzitter van de FUF mijmert verder. Vol ongelooft dat er alweer drie maanden voorbij zijn deelt Lucas van Opstal zijn gedachten over hoe de zaken ervoor staan bij de FUF.

Beste lezer!

Het is inmiddels drie maanden na mijn vorige contributie aan *De Filosoof* en uw voorzitter is weer drie maanden aan ervaringen rijker. Een hoop daarvan gaat jullie niks aan, maar het aandeel van de FUF deel ik natuurlijk met ieder van jullie. Dit aandeel wordt met de dag groter, zo lijkt, naarmate het MidYearsUitje aan de horizon verschijnt en de momenten die een jaar tot een FUF-jaar maken vorm aan beginnen te nemen. En wat vliegt de tijd er snel doorheen! Om een overzicht te geven van het afgelopen blok: het is nu januari 2015. De staat van de vereniging is goed. Het bestuur functioneert uitstekend, onze activiteiten zijn goed bezocht en geslaagd. Er is een nieuwe stamkroeg, en deze is positief ontvangen door onze leden. 't Is prima allemaal.

Kortaf? Misschien wel. Het bestuursstukje van *De Filosoof* gaat in de eerste plaats over wat er allemaal speelde bij de FUF sinds de vorige editie, maar ik heb sinds de start van het bestuursjaar al zoveel meegemaakt dat ik echt niet weet waar ik moet beginnen. Om de één of andere reden drijven mijn gedachten alleen maar af naar alles wat er nog moet komen dit jaar, alles waar ik zin in heb en de dingen waarvoor ik zelf werk om ze met jullie te kunnen delen. Misschien staat het leven als bestuurder van zo'n levendige groep als de FUF niet toe dat ik stilsta en omkijk. Geen tijd om te mijmeren! Gewoon vol overgave doorgaan. En het leven lijkt die mentaliteit graag te willen accommoderen, want de telefoon blijft gaan, de mails stromen binnen, en mijn agenda puilt uit. Het is een grote investering van energie die je met rente terugkrijgt, elke keer dat er een plan gevormd wordt, of een overeenkomst wordt gemaakt, of een activiteit een succes wordt. En dan wil je alleen maar vooruit. En meer, meer, meer.

“Maar Lucas,” zal de bezorgde ziel denken, “krijg je wel genoeg slaap? Ontspan je wel een beetje?” Ja hoor, geen zorgen. *We work hard, we play hard*, zoals een homoseksuele staalindustriewerker ooit zei in een aflevering van de Simpsons. Vandaag nam ik bijvoorbeeld nog de tijd om weer eens naar de boogschietvereniging te gaan, en ik heb nog genoeg leesvoer om naar uit te kijken. En probeer maar eens niet te ontspannen met Blorpo, de nieuwe kat, op schoot. Hij weegt iets van honderd kilo. Oh, en ik ben wat nieuwe liedjes aan het instuderen voor op het open podium, om maar iets te noemen wat er ook weer aan zit te komen. Oordopjes zijn een aanrader.

Tegenstrijdige beelden? Op papier misschien, maar zo voelt het niet. Ik ervaar het leven sinds ik bestuurder ben tot nu toe als ruw gescheiden, bijna *staccato*. Als je bezig bent, ben je er op volle kracht, wordt honderd procent aan de FUF besteed, en de vrije tijd die je hebt bewaak je met je leven- en dan tank je zo hedonistisch mogelijk bij. Zulks is het leven van een voorzitter, kennelijk!

Wat betreft de staat van de vereniging, alles wat gebeurd is de laatste maanden, en alle evenementen die gaan komen: je hebt mij niet nodig om dat te ondervinden, wees er gewoon bij en dan weet je alles wat er te weten valt. 't Is prima allemaal.

UNIKOEKJES

David Roelofs

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 vroeg De Filosoof een tipje van de sluier op te lichten aangaande de bezigheden van dit invloedrijke instituut.

Natuurlijk zijn de twaalf studenten die de studentgeleding van de raad vervolledigen, stuk voor stuk geïnteresseerde en hardwerkende mensen die zich inzetten voor de faculteit. Het feit dat daar bepaalde privileges bij horen, dat is nu eenmaal zo, maar daar zal je ze nooit over horen pochen. Desalniettemin is er één beloning waarvan ik de beschrijving u niet wil onthouden. Van tijd tot tijd, op de momenten dat je het het minst verwacht, staat er bij bijeenkomst of borrel zomaar een schaal met lekkernijen klaar, waar de student met de pet geen idee van heeft.

Wellicht is dit een triviaal onderwerp en zijn er belangrijker zaken te melden. Dat is zeker zo, maar informeel en formeel, ontspanning en alertheid moeten nu eenmaal in balans zijn. Een goed voorbeeld hiervan is het vragenuurtje met onze decaan Prof. dr. Keimpe Algra dat op 11 december plaatsvond.

Het was een zeer aangename middag waarin ‘dhr. Algra’ binnen no time in ‘Keimpe’ veranderde.

Die vergadering stond in het teken van de masterherziening. Een grootschalig project waarin enkele van de huidige masters met pensioen gaan om plaats te bieden aan een nieuwe generatie. Toekomstige samenwerkingen met de UvA, nieuwe naamgevingen, andere invullingen van programma’s... veranderingen zijn eng. Maar noodzakelijk. De vergadering beantwoordde prangende vragen en deed tegelijkertijd de nodige discussiestof opwaaien. Stof dat werd opgeveegd en weer werd rondgestrooid tijdens het LOF, het Landelijk Overleg Faculteitsraden. Hier lieten afgevaardigden vanuit Leiden en Amsterdam hun licht schijnen over de faculteit Geesteswetenschappen in het algemeen. Hoe ernstig is de situatie aan de UvA nu eigenlijk? Vanwaar de samenvoeging van enkele opleidingen in Leiden?

Waardoor staan de Geesteswetenschappen eigenlijk onder druk? Oh ja, en waarom zijn hier geen unikoekjes?

Goed, die laatste vraag kwam meer vanuit onze studentgeleding. Maar de vraag was een terechte. Een rond zandkoekje met een afbeelding van het universiteitslogo, dat is toch het beste promotiemateriaal ooit? Binnenkort, tijdens de week van de medezeggenschap, staan wij met onze faculteitsraadstand in de UB. Kom ons vooral opzoeken voor meer informatie of om gewoon een keer een hand te geven. Wellicht krijgt u wel zo’n smakelijk privilege mee. En zo niet, ach, u weet waar u zich moet aanmelden.

Daarna komt het vast en zeker.



25 februari – **Filosofisch café met André Bruijn over filosofie van de taal**

19:45, Filosofisch Café Haarlem, Remonstrantse Kerk, ingang Oranjestad 1, Haarlem
Entree: studenten €3,00, anders €5,00

Doorgronden van taal, en waarom het vooral (niet) eenvoudig is uit te drukken wat je (niet) wilt? Wat je te zeggen hebt en kunnen doorgronden wat de ander wil(de) zeggen, is niet zo vanzelfsprekend en vooral niet eenvoudig, maar even zo goed ook weer wel! Er zal een zoektocht naar inzichten op een aantal vragen over taal worden geboden. De avond komt ook in het teken te staan van jezelf en elkaar voeden vanuit ieders kijk op de functie van taal. Is taal geschikt om uit te drukken wat je belangrijk vindt qua waarden en ethische reflectie? Bruijn raakte vanuit een achtergrond in Leefbaarheidsmanagement bijzonder geïnteresseerd in de betekenis van organisatiepsychologie en taal in samenwerkingsvraagstukken. Hij beschreef als begeleider van organisatieontwikkeling en persoonlijk leiderschap de werkvorm 'De Kunst van Samen-werken'.

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

27 februari – **Lezing door filosoof Stefan Sorgner over transhumanisme**

19:30, Collegezalencomplex Radboud Universiteit, Mercatorpad 1, Nijmegen
Entree: studenten gratis, anders €5,00 (aanmelden verplicht)

Van dier, naar mens, naar Übermensch. Dat is de evolutie die we volgens Nietzsche en ook volgens hedendaagse transhumanisten moeten volbrengen. Nietzsches idee van de Übermensch is beroemd maar ook berucht. De Nazi's gebruikten de term om een onderscheid te maken tussen waardevolle en niet-waardevolle mensen. Maar Nietzsche zou het met deze interpretatie niet eens zijn geweest. Bij hem is de Übermensch een volgende stap in de menselijke ontwikkeling. Tegenwoordig wordt Nietzsches Übermensch als de eerste transhumanist gezien. Filosoof Stefan Lorenz Sorgner geeft een lezing over de Übermensch bij Nietzsche. Na afloop gaat hij met ethicus en Nietzscheskenner Paul van Tongeren, hoogleraar aan de Radboud Universiteit, en het publiek in gesprek over de vraag of Nietzsche een transhumanist was en wat Nietzsches denken ons kan leren over het transhumanisme.

Meer informatie: http://www.ru.nl/soeterbeeckprogramma/agenda/overzicht_op_datum/vm/lezingen/2015/transhumanietzsche/

7 maart – **Filosoof Wouter Kusters op het Nijmeegs Boekenfeest met als thema 'waanzin'**

19:30, Concertgebouw De Vereeniging, Keizer Karelplein 2d, Nijmegen
Entree: studenten €10,00, anders €17,50

Op het Nijmeegs Boekenfeest zijn lezers, schrijvers, dichters, muzikanten, dj's en wetenschappers. Met gasten als Dimitri Verhulst, K. Schippers, Jelle Brandt Corstius en Maxim Hartman wordt het Boekenweekthema 'waanzin' op alle mogelijke manieren uitgediept. Je zou zeggen dat waanzin letterlijk 'te gek voor woorden is'. Zo niet volgens filosoof Wouter Kusters. Hij raakte twee keer in een psychose en schreef er het vuistdikke 'Filosofie van de waanzin' over. Volgens Kusters staat de gek dichterbij ons dan wij denken en hebben we veel te leren van zijn waanzin. Kusters is naast filosoof ook taalwetenschapper en schrijver. Voor zijn boeken won hij al eerder de Van Helsingprijs en de Socrates Wisselbeker. Hij draagt voor uit zijn boek en gaat in gesprek met filosoof en programmamaker Lisa Doeland.

Meer informatie: <http://www.wintertuin.nl/nijmeegs-boekenfeest>

4, 5, 6 en 7 maart – **Toneelstuk 'Mogelijkheden' van Laura van Dolron**

20:00, Theater Kikker, Ganzenmarkt 14, Utrecht
Kaarten: studenten €12,00, anders €15,00

Voor één keer neemt Laura van Dolron niet eigen tekst-materiaal ter hand. In de toneeltekst *Constellations* (in vertaling: *Mogelijkheden*) van de jonge Engelse toneelschrijver Nick Payne herkende ze zoveel grappige en filosofische elementen dat zij zichzelf en haar publiek dit uitstapje gunde. Payne toont ons een boy-meets-girl-verhaal, het duo gespeeld door Rogier Schippers en Lizzy Timmers. *Mogelijkheden* is op het eerste gezicht simpel en innemend tot Payne, losjes refererend aan grote natuurkundige wetten zoals de snaartheorie en kwantummechanica, een zinsbegoochelend spel met natuurwetten gaat spelen waarin hij 'tovert' met lot en toeval. *Mogelijkheden* werpt de vraag op naar de waarde van onze vrije wil.

Meer informatie: <http://www.theaterkikker.nl/agenda/mogelijkheden>

Volgende editie
Blik op het Oosten



Win 50 euro!

De stelling voor deze editie is

“Bestaan is een illusie die je speelt.” van Ilja Leonard Pfeiffer.

Interpreteer, beargumenteer en reageer!

Inzenden kan tot 20 maart 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 (max. 1500w) of DESCHREEUWHOEK (max. 400w).

Ook reacties op artikelen zijn welkom.

De deadline is 20 maart.

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

