

De Filosoof

DE ANDER

Mels-Werner Dees

De Ander als
Ander: close reading Levinas

Hans van Stralen

Een onmisbare bedreiging; over de
ander in het existentialisme

Aaron Smith

Ayn Rand: A New Concept of
Egoism

Erno Eskens

Dierenrechten:
Drie fundamentele vragen

Albert Joosse

Plato en de Ander

Joachim Duyndam

René Girard: mimetische theorie en
schuldige kennis

Francien Homan en Teun Pelleboer

De lange weg

Esther de Haas

De ander: weet jij wat ik voel?





- 3 Editorial
- 4 Docent als student
- 5 Column Lettermannetje
- 6 Filmrecensie
- 13 Filosofiegeschiedenis in titelpagina
- 27 Ingezonden gedicht
- 37 Afgestudeerd
- 38 Buitenland
- 40 Mijn onderzoek
- 41 FUF-bestuur
- 42 Interview Research Master
- 45 Faculteitsraad
- 46 Agenda

**Francien Homan
Teun Pelleboer**
De lange weg

108 Islamitische vluchtelingen Griekse eilanden

Hans van Stralen
Een onmisbare
bedreiging; over
de ander in het
existentialisme



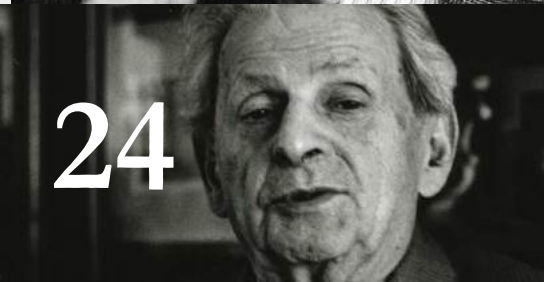
Aaron Smith
Ayn Rand: A
New Concept of
Egoism



Joachim Duyndam
René Girard:
mimetische
theorie en
schuldige kennis



Mels-Werner Dees
De Ander als
Ander: close
reading Levinas



Albert Joose
Plato en de
ander



Esther de Haas
De ander: weet
jij wat ik voel?



Erno Eskens
Dierenrechten:
drie
fundamentele
vragen



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
Fleur Petit
Francien Homan
Mels-Werner Dees
Mirjam de Bruin
Pieter Broersen

VORMGEVING

Esther de Haas
Fleur Petit

ILLUSTRATIES

Fleur Petit
(omslag: *De Beauvoir en Sartre*)

OPLAGE

500

ADRES

Janskerkhof 13A,
3512 BL Utrecht

E-MAIL

de.filosoof@phil.uu.nl

WEBSITE

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

KOPIJ

de.filosoof@phil.uu.nl
deadline nr. 71: 21 maart

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

Anders

Ik kwam voor het eerst in aanraking met de term 'de Ander' tijdens een college literatuurwetenschap. De Ander is het onbekende, de vreemdeling, het tegenovergestelde van wat jij bent. Het geheim van Rochester in *Jane Eyre*. Later, toen ik filosofie ging studeren, was de Ander de vrouw, in Simone de Beauvoirs *De tweede sekse*: het eeuwige object, nooit subject. Het inessentiële tegenover het essentiële, de oppositie van het Ene. Kunnen we de ander ooit duiden?

De ander is een vreemdeling. Ik ken hem niet, hij bestaat alleen zoals ik hem zie. Met mijn woorden vul ik zijn leven in. Ik ken hem van verhalen, van mijn observaties. Wat ons in stand houdt is de afstand. Met de ander moet ik leven.

De ander is iemand die ik goed ken, bij wie ik mezelf kan zijn, gezien door andere ogen. Als een spiegel worden mijn gedragingen opgeslagen en verwordt mijn zijn tot interactie. Pas in relatie word ik echt. Door de ander kan ik leven.

De ander is de onbekende die ik zoek om mezelf kwijt te raken en te vinden. Om te veranderen. Ver-anderen. Eén en één is twee. Met de ander wil ik leven.

En als de ander naar jou kijkt, word jij de ander zelf, voor even.

Francien



Twee levens ineen

In de rubriek *Docent als student* vertellen onze filosofiedocenten over hun ervaringen als student wijsbegeerte. Deze keer vertelt **Rob van Gerwen** in zijn persoonlijke verhaal hoe hij vanuit Tilburg in Utrecht terecht is gekomen.

Voor dat ik me bij wijsbegeerte inschreef in Utrecht reisde ik met mijn goede vriend Twan vanuit Tilburg op en neer naar de hoorcolleges van Karl Schuhmann over de geschiedenis van de nieuwe wijsbegeerte - briljante colleges had Twan me verzekerd en ik kon gewoon met hem mee; hijzelf studeerde geschiedenis. Twan kwam altijd op het allerlaatste nippertje aan op het perron; ik stond dan al een tijdje in de trein op hem te wachten, en dan rende hij de trappen op, zo de trein in. Dan kon de hilarische reis beginnen. Ik had al een jaar psychologie gestudeerd, in Tilburg. De colleges van Schuhmann brachten me op velerlei manieren terug bij mezelf. Ik las al filosofische teksten, maar Schuhmann bracht ze tot leven.

Ik was ultiem gemotiveerd voor de filosofie. Ik wist wat me te wachten stond en heb me eraan gelaafd, zoals nog immer. Het eerste jaar

reisde ik op en neer vanuit Tilburg. Er waren meer jaargenoten die zo hun studie deden. Ik herinner me nog Ans en Rob, die me een keer kwamen opzoeken om iets leuks te gaan doen in Tilburg. Ik weet niet meer wat het was, maar wel hoe het ging. Ze zouden "zo vroeg mogelijk" komen, en, de schurken, om 4 uur 's ochtends stonden ze aan mijn deurbel te hengsten. Pijnlijk. Verder doet dat er niet toe.

Maar goed, mijn relatie met Els in Tilburg ging stuk, vrij stormachtig, dus ik moest van de ene dag op de andere naar Utrecht verhuizen. De SSHU had een kamer voor me in De Warande in Zeist (flink uit de gooi), in een flat waar de ruiten en muren kapotgebeukt waren. Ik was er al niet best aan toe, maar dit viel slecht. Bij de SSHU heb ik er toen op aangedrongen me iets leefbaars aan te bieden, en dat kwam: IBB-laan 117. Verhuisd, racefiets boven mijn bureau gehangen, en

mijn Utrechtse tijd kon beginnen. Eenmaal in Utrecht reed ik Twan op een rammelbak de stad door; de fiets zwenkte en kraakte, maar hield het - totdat hij op een dag gestolen werd.

Naast filosofie deed ik filmstudie in Nijmegen, en erna promoveerde ik als onderzoeksmedewerker voor NWO. Niemand bij filosofie heeft geweten dat terwijl ik mijn dissertatie schreef, ik ook door andere stressfactoren geplaagd werd: een huwelijk, het overlijden van mijn vader (75), de geboorte vlak daarna van mijn oudste zoon Sam en twee tropenjaren, de geboorte van mijn tweede zoon Job, en amper een maand later de dood van mijn favoriete broer Wil (42) die getuige was bij mijn huwelijk en bij mijn promotie aanwezig had moeten zijn - met wie ik net ruzie had over het leven, het zijne en het mijne.

En toen mijn cum laude promotie. Een half jaar daarna de oprichting van het Nederlands Genootschap voor Esthetica, waar ik ook voorzitter van werd, en het organiseren van een geweldige conferentie over de esthetica van Richard Wollheim in Utrecht (kijk maar eens in het boek dat ik hierover bij Cambridge U.P. publiceerde), en enkele studiedagen. Ik heb vanaf het begin mijn draai volledig gevonden in de filosofie van de kunsten, en daarnaast raast mijn privéleven verder. Ik zou het niet anders willen.

AUTEUR **ROB VAN GERWEN**



Vensters van de ziel

Waar zijn we? Een trein. Een soort trein. Als ik na zou denken over de breedte (zeker vier meter), de hoogte (zeker vijf) en de gegijpste wand, zou ik het zeker een vreemde trein vinden, maar mijn gedachten zijn ergens anders. Ik staar wat uit het raam. Het landschap flitst voorbij.

Plotseling kruist mijn blik de jouwe. Ook jij kijkt uit het raam. Via de reflectie van het glas kijk ik je plotseling recht in de ogen: twee ogen die op dezelfde plek blijven terwijl het landschap voorbij flitst. Ik schrik alsof iemand mij heeft betrappt. Ik schrik, omdat je blik zegt: "Jij daar" en bevestigt dat ik besta. Dit kruisen van blikken duurt een fractie van een seconde en een eeuwigheid tegelijkertijd en nu het voorbij is weet ik niet eens zeker of jij me wel gezien hebt. Misschien kijk jij gewoon door het raam naar het voorbijflitsende landschap. Ineens lijkt dat belangrijk: dat je naar buiten kan kijken terwijl je zelf binnen blijft.

Ik stap het schilderij uit. Ik kan weer kijken, zonder bang zijn bekeken te worden. Zodra je gezien wordt door een ander verander je allebei. Je neemt een pose aan en zet een masker op. Je moet balanceren tussen zien en gezien worden. Hierin schuilt de paradoxale, vreemd intieme schoonheid van het voyeurisme: het betrappen, zonder betrappt te worden. De onzichtbare invasie. Kijker en bekeken dragen geen maskers en hoeven niet te poseren. Je komt het dichtst tot de ander met een zekere afstand.

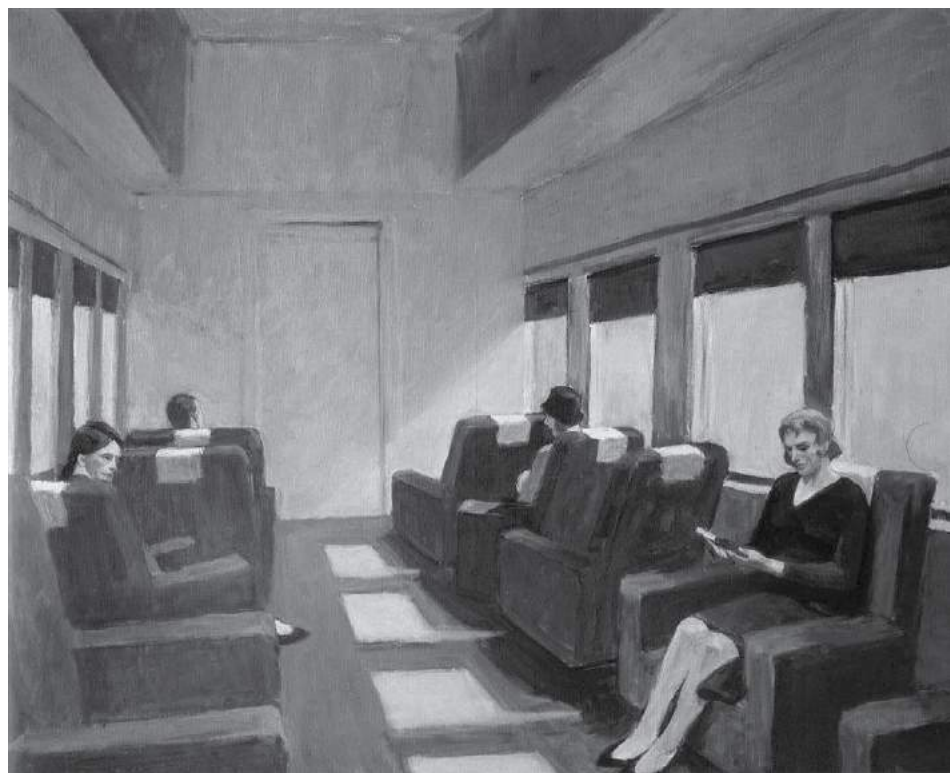
De wezens in de coupé zitten ver-

stild en verstijfd als wassen beelden in een museum. Maar toch zijn ze onmiskenbaar *menselijk*. De vraag wat zich 'daarbinnen' afspeelt dringt zich op. Waar denken ze aan? Waar zijn ze met hun gedachten? Mogelijke antwoorden ontspruiten. Allerlei micronarratieven schieten als paddenstoelen uit de grond. Kijkt de vrouw in het rood naar de vrouw die aan het lezen is, of daar net langs? Is ze jaloers? Nieuwsgierig naar haar boek? Denkt ze aan gisteravond? Of aan een gesprek dat ze later vandaag nog moet voeren? Is de lezende vrouw zo bevangen door het boek dat ze haar omgeving is vergeten, of denkt ze aan iets heel anders en lukt het haar maar niet zich op het boek te concentreren?

Door deze vragen worden de wassen beelden geanimeerd en kunnen we ons op dezelfde manier tot ze verhouden als personages in een film. De wereld die zich voor mij opent is net open genoeg om mijn leven in de scène te kunnen projecteren.

Ik stap het schilderij weer in. Er valt licht door de ramen naar binnen. De deur verderop lijkt hermetisch afgesloten. Er is geen in- of uitgang, behalve door de vensters: door te *kijken* kan ik naar binnen of naar buiten. Ik ga weer op zoek naar jouw blik. Jouw ogen in het landschap. Vensters van de trein, vensters van de ziel.

HET LETTERMANNETJE



Naar: Chair Car – Edward Hopper

A Strange Love Affair With Ego

Voor deze editie van *De Filosoof* zijn we naar *A Strange Love Affair With Ego* (2015) geweest. Na de vertoning was er een Q&A met regisseuse **Ester Gould** en ontwikkelingspsycholoog **Sander Thomaes**. Omdat de documentaire gedeeltelijk zijn kracht ontleent aan de mogelijkheid tot een eigen interpretatie, zullen we onze gedachten bij de thematiek beschrijven, maar de ruimte voor een eigen interpretatie zo veel mogelijk open laten.

Worstelen met Ego

“De film wenst geen verklaring te geven voor zelfliefde, maar is eerder een documentaristisch collage waarmee ik een portret van mijn zus Rowan probeer over te brengen als een soort moderne mythe”, stelt Ester Gould. Een passende omschrijving; de documentaire weet niet alleen Esters zus af te beelden, maar is ook representatief voor de huidige zelfwaarderingcultuur.





De documentaire begint met Phoebe, een eigenzinnig meisje van een jaar of elf. Ze staat centraal tussen spelende kinderen die haar maar al te graag volgen. Na Phoebe zien we de Londense kunststudente Vivianne. Ze blaakt van het zelfvertrouwen en heeft een mooie, meeslepende persoonlijkheid. Zelfliefdje lijkt continu invloed uit te oefenen op, en beïnvloed te worden door een samenspel van bewondering en verwachting. In haar kunst weet Vivianne zichzelf te confronteren met de bijkomende, af en toe beklemmende angst om teleur te stellen. Niet voor niets is ze gefascineerd door Virginia Woolfs Mrs. Dalloway: “Ze geeft feestjes om de stiltes op te vullen.”

Nergens in de film komt het thema zo ongenueanceerd naar voren als bij de extravagante GGeisha. “Op mijn kunstzinnige feestjes durf ik helemaal mijzelf te zijn”, vertelt ze, haar publieke make-upmasker afgedaan, kind op schoot, in haar grijze appartementje in LA. Een narcist genoemd worden is in Los Angeles nauwelijks een belediging. Geloof in jezelf is zo belangrijk, dat het best een beetje *over the top* mag,

op bescheidenheid daarentegen rust haast een taboe. GGeisha lijkt echter zelf compleet verloren te gaan in het fictieve imago dat ze creëert. In de weergave van de Nederlandse kunstenaar Renée van Trier wordt dit idee nog verder geëxtrapoleerd. Ze geeft eenpersoonsglamourfeestjes, waar de hele wereld via twitter van mee mag genieten.

Wat is dit, deze ongegeneerde zelfliefdje? Wanneer is zelfliefdje gezond? En wanneer wordt het ongezond of gevaarlijk? In hoeverre kunnen we op een constructieve manier *spelen* met een beeld van onszelf, een beeld waarvan we soms niet eens duidelijk hebben of dat ons ware ik is? De Amerikaanse filosoof Harry Frankfurt noemt vier kenmerken van zelfliefdje: zelfliefdje bestaat uit belangeloze zorg voor het welzijn van het zelf, het zelf is

onvervangbaar, men identificeert zich met het zelf (het welzijn is afhankelijk van het welzijn van het zelf), en het zelf wordt niet door onszelf gekozen: het ligt buiten onze wil. Frankfurt ziet zelfliefdje als de meest pure, natuurlijke en belangeloze vorm van liefde. We moeten onszelf ‘dear’ houden. Het *natuurlijke* aspect van de zelfliefdje bestaat precies in de ongerichtheid (we richten ons niet specifiek op het zelf). We houden van onszelf door andere dingen waar we van houden heen, zo stelt Frankfurt. Misschien kunnen we in termen van Frankfurt het zo begrijpen, dat Vivianne, GGeisha, Renée en Rowan zo gericht zijn op hun ego dat er geen sprake meer is van ware zelfliefdje, maar een overtrokken liefde voor een bepaald beeld van hunzelf, waar hun eigen ego vroeger of later niet aan voldoet.

AUTEURS **MIRJAM DE BRUIN**
FLEUR PETIT



De lange weg

Hoe moeten we omgaan met vreemdelingen? Hoe moeten we ons verhouden tot de anderen, zeker als ze met zo veel tegelijk naar ons toe komen? En wat is het effect van ons taalgebruik op ons eigen gedrag tegenover hen? **Francien Homan, MA** en **Teun Pelleboer, MA** over de vluchteling als de Ander.

Overspoeld - Francien Homan

Met grote letters schreeuwen de krantenkoppen je toe: Europa wordt overspoeld door een tsunami van vluchtelingen. Elk land staat voor de keuze of de deur opengezet wordt of juist gesloten. Iedereen wordt zich meer en meer bewust van de situatie die zich voordoet. Maar minder bewust zijn we ons van het taalgebruik dat we hanteren als we over de kwestie spreken. De metafoer van vluchtelingen als tsunami is gangbaar geworden, maar is dit wel zo eerlijk? Het is heel gewoon om metaforen te gebruiken. Ze maken abstracte zaken grijpbaar. We spreken over tijd alsof het geld is: je kunt tijd verspillen en je kunt tijd besparen. Een land heeft niet echt een deur die open of dicht kan, maar door een land te zien als een huis kunnen we ons grenzen gemakkelijker voorstellen. We zien ruziemaken als oorlog: je kunt je punt verdedigen en je tegenstander aanvallen, je kunt een ruzie winnen of verliezen. Er zijn echter ook culturen waarin over ruzie wordt gedacht als een dans. Er wordt gezocht naar samenwerking en harmonie, in plaats van winnen en verliezen. De manier waarop we over iets praten en nadenken heeft

gevolgen voor de wijze waarop we het zien en waarop we handelen. Soms vergeten we echter dat ons taalgebruik slechts een projectie is op de wereld en niet noodzakelijkerwijs een representatie van de realiteit. We hebben woorden nodig om de wereld te beschrijven, maar we vergeten soms de grenzen van de taal en stellen de taal gelijk aan de waarheid. Nietzsche schrijft: 'Zo zeker als nooit enig blad gelijk is aan een ander, zo zeker is het begrip "blad" gevormd door het willekeurig laten vallen van individuele verschillen, door het vergeten van het kenmerkende.'¹ Om objecten in de wereld te kunnen categoriseren, moeten we verschillen vergeten en kijken naar de overeenkomsten, zodat ze onder één noemer kunnen vallen.

Al die mensen die een voor een Europa binnenkomen, weggevlucht voor het geweld in hun thuisland, worden nu ook in een categorie gestopt. Ze worden gereduceerd tot een label, namelijk 'vluchteling' en met zijn allen vormen ze een 'tsunami'. En een tsunami is iets om bang voor te zijn. Het is een allesvernietigende golf waar geen ontkomen aan is. Door de stroom van vluchtelingen een tsunami te noemen, worden – al dan niet onbewust – deze connotaties opgeroepen. Doordat deze mensen

alleen met de term vluchtelingen benoemd worden, wordt hun identiteit afgenomen. Vergeten wordt dat ze moeder zijn, of zoon, of grootvader, dat ze wensen hebben en dromen.

Ik pleit niet voor een verandering in het discours over vluchtelingen, maar slechts voor bewustwording. Het is belangrijk je bewust te zijn van de woorden die je gebruikt om iets te benoemen en om te weten dat ze connotaties oproepen, die weer invloed hebben op je mening en op je handelen. Voor een tsunami vlucht je weg, voor een moeder met een kind op zoek naar een schuilplaats niet. Wees voorzichtig met je woorden en je oordeel. De Ander is niet zo anders dan jij.

NOTEN

¹ Nietzsche, Friedrich. (2010). Over waarheid en leugen in buitenmorele zin. Amsterdam: Uitgeverij Boom.

De grenzen van empathie - Teun Pelleboer

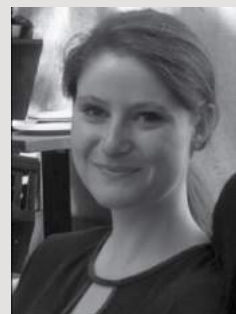
Als de publieke reactie op de recente vluchtelingenstroom naar Europa één ding duidelijk heeft gemaakt, is het dat we nog steeds niet in staat blijken ons eerlijk op te stellen tegenover vreemdelingen. Het klinkt wellicht overtrokken maar het gebrek aan identificatie met vreemdelingen, een erkenning van de omstandigheden die hen heeft doen besluiten hun vertrouwde leven achter te laten, ligt mede ten grondslag aan de huidige stand van zaken in landen als Syrië en Libië. Zolang dit gebrek aan inleving blijft bestaan zullen veel van de huidige problemen op de wereld blijven voortbestaan. Want waarvoor wij onze naasten zouden behoeden, laten we elders toe. Al jarenlang steken mensen in rubberbootjes de Middellandse Zee over op zoek naar een beter leven. Al jarenlang betalen mensen grof geld om door mensensmokkelaars achterin het laadruim van een vrachtwagen de Schengenzone te bereiken. Toch werd er door de politiek en in de media vooral weggekeken. Totdat de vluchtelingen letterlijk bij ons op de stoep stonden.

Fysieke nabijheid leidt echter niet automatisch tot toenadering. Toen we kijken geen optie meer was sloten velen hun ogen. Zij ontkennen niet langer dat de vluchtelingen er zijn maar ontkennen wie ze zijn en waarom ze hier zijn. Het idee van scheiding tussen wij en zij verhindert ons om een vreemde met een gepaste mate van onbevagenheid tegemoet te treden. We gunnen hem, 'de Ander', zijn identiteit niet en ontnemen hem als het ware zijn gezicht. Dit is een vorm van ontmenselijken die schadelijker is dan op het eerste gezicht lijkt. Iemand wordt niet langer gezien als persoon, maar als deel van een groep waaraan allerlei kenmerken worden toegeschreven. Wanneer een stereotype kenmerk gevormd is, wordt dit klakkeloos op ieder 'groepslid' toegepast. Op die manier vangen we vluchtelingen in een construct, zonder hen de kans te geven het beeld te ontcrachten. Opeens wordt een Syrische vluch-

teling, die zijn spaargeld heeft opgemaakt om naar het Westen te vluchten en die om dit te doen zijn hele familie achterliet, niet gezien als een persoon, maar als een 'moslim' of 'baard'. Hij is één van de velen en zal dus wel net zoals de rest zijn. Hij lijkt bekend, maar is hierdoor onkenbaar. Omdat een bepaalde groep oververtegenwoordigd is in een bepaald gedrag betekent niet dat dit gedrag ook oververtegenwoordigd is in een groep. Dit simpele gegeven legt de onbruikbaarheid van groepsdenken bloot. Toch blijft deze manier van denken wijdverbreid. Het berooft mensen niet alleen van de eigenheid die ieder mens kenmerkt maar ontnemt degene die zo naar anderen kijkt tegelijkertijd de mogelijkheid de ander te leren kennen, overeenkomsten te ontdekken en vooroordelen weg te nemen.

Het gebrek aan inleving met vreemden en vreemdelingen is een ontkenning van de gelijkheid en verscheidenheid van ieder mens. Door mensen elders op aarde niet als gelijken te zien ontbreekt een belangrijke drijfveer voor het verbeteren van hun situatie. Hoewel dit een ongemakkelijk besef is, zou het juist een reden moeten zijn om ons in te zetten voor een menswaardig bestaan voor iedereen, bekend en onbekend, ver weg en dichtbij. Veel mensen op aarde willen welvaart maar dat betekent niet dat zij ons 'onze' welvaart willen ontnemen. Mede om deze reden zouden we deze Ander niet stelselmatig als tegenstander of bedreiging moeten zien maar als medestander in het verwezenlijken van een betere wereld voor iedereen.

AUTEURS **FRANCIEN HOMAN**
TEUN PELLEBOER



Francien Homan, MA, heeft taalwetenschap en filosofie gestudeerd en heeft in 2015 haar master Metaphor in Discourse afgerond.

Teun Pelleboer, MA, is afgestudeerd in de theater-, film en televisiewetenschappen en heeft een eigen onderzoeks- en adviesbureau.





Een onmisbare bedreiging; over de ander in het existentialisme

'De hel, dat zijn de anderen'. Bijna iedereen kent deze uitspraak van Sartre wel. Wat veel mensen echter niet weten, is dat dit geen stelling van Sartre zelf is. **Dr. Hans van Stralen** laat zien welke rol de ander in Sartres filosofie speelt en hoe het begrip in het (literaire) existentialisme gebruikt wordt.

Willen we ons buigen over het fenomeen ‘de ander’ in het existentialisme, dan is het zinvol allereerst een grondig verspreid misverstand uit de wereld te helpen. Velen menen immers dat Jean-Paul Sartre (1905-1980), de bekendste filosoof van de genoemde literair-filosofische stroming, beweerd heeft dat de hel de anderen zijn. Dit is onjuist. Deze denker heeft dit nooit zo gesteld, sterker nog: hij zou onmiddellijk afstand van deze uitspraak nemen. Dat de hel de ander is, wordt in een opwelling van opperste wanhoop door een *personage*, Garcin, uit Sartres toneelstuk *Huislos (Met gesloten deuren, 1944)*, geuit. Waarom zegt Garcin dit?¹

Garcin zit samen met twee vrouwen, Inez en Estelle, opgesloten in de hel. Alle drie hebben ze – ook volgens eigen zeggen – in moreel opzicht gefaald tijdens hun leven. En telkens worden ze door de ander(en) aan deze *eches* herinnerd. Omdat er geen ontsnapping uit dit treurige oord mogelijk lijkt, geeft hen dat een ongemakkelijk gevoel. Op een gegeven moment gaat de deur echter op een kier, maar geen van de drie aanwezigen durft de donkere gang die nu zichtbaar wordt te betreden. Ongetwijfeld wilde Sartre met deze passage uit *Huis los* laten zien dat velen de vrijheid niet aandurven en het liever bij het oude en vertrouwde houden. Langzamerhand komt Garcin tot het besef dat de hel geen plaats is waar de ‘doden’ gemarteld worden, maar dat de andere aanwezigen deze gesloten ruimte tot een afschrikwekkend oord maken. Hierdoor krijgt de ander impliciet duivelse trekken toebedeeld, aangezien de hel traditioneel als de verblijfplaats van Satan geldt.

Veel literaire teksten uit het existentialisme willen door het tonen van negatieve situaties de lezer tot positief gedrag bewegen en deze moralistische tendens kunnen we ook in *Met gesloten deuren* vaststellen.² Sartre wilde niets liever dan dat men door middel van zijn toneelstuk tot het inzicht zou komen dat men zich niet voortdurend en uitsluitend

Van Stralen:

“De ander blijft een voortdurende stimulans én bedreiging voor het ontwerp van mijn vrijheid”

aan het oordeel van de ander moet onderwerpen. Als men dit principe niet volgt en de vrijheid niet in eigen hand neemt, dan leeft men inderdaad in de hel.

Deze weigering de vrijheid ter hand te nemen keert in Sartres filosofische werk terug onder de noemer ‘*mauvaise foi*’, kwade trouw. In *L’être et le néant (Het zijnde en het niets, 1943)* beweert hij dat we weliswaar geheel en al vrij zijn, maar dat we uit angst voor het nemen van verantwoordelijkheid en uit vrees voor het oordeel van de ander liever deze initiële mogelijkheid ontvluchten. Hij ondersteunt in de jaren veertig de notie van deze absolute vrijheid met het uitgangspunt dat de mens altijd en overal afstand van zijn situatie, zijn handelingen en zijn bewustzijn kan nemen. De weigering tot deze overstijging, deze kwade trouw als keerzijde van de vrijheid, manifesteert zich het meest tastbaar in de ontmoeting met de ander: de mens is voortdurend bevreesd uit de pas te lopen met de verwachtingen van de ander. En dus gaat hij zich conform diens wensen gedragen. Die ander wordt volgens Sartre allereerst tastbaar in de ervaring van diens blik: in het bekeken worden door de ander worden we ons bewust van zijn/haar vrijheid en zijn we initieel geneigd aan zijn/haar verwachtingen te voldoen.

Sartre meent dus niet dat de hel de ander hoeft te zijn. Niettemin schetst hij in de genoemde studie uit 1943

een niet al te positief mensbeeld. Want omdat de ander kanten van ons gedrag en karakter kan laten zien die voor onszelf verborgen blijven, kan hij/zij ons weliswaar tot steun zijn, maar deze onthulling spoort zelden met de weg die het individu wenst af te leggen. De ander blijft kortom een voortdurende stimulans én bedreiging voor het ontwerp van mijn vrijheid.³

Terwijl Sartre in zijn wijsgerige oeuvre tot halverwege de jaren vijftig voortdurend betoogt dat de mens geheel en al vrij is, kan men – zoals we zagen – stellen dat zijn literatuur daarentegen de keerzijde van dit principe toont door te laten zien dat mensen meestal tot kwade trouw geneigd zijn.⁴

Tegelijk wil hij tonen tot welke uitzichtloze situaties dit gedrag kan leiden, in de hoop dat de lezer zich hierdoor uit de ‘*mauvaise foi*’ zal bevrijden. In die zin heeft hij de literatuur tijdens het interbellum een andere wending gegeven. In het modernisme, een literaire stroming die tot de jaren dertig en veertig in de literatuur domineerde, stond immers de reflectie op het ‘ik’ centraal.

Kort gezegd voelen schrijvers als Proust, Joyce, Mann en Du Perron dat na de theorieën van onder anderen Darwin, Nietzsche en Freud het idee van een specifiek en persoonlijk ‘ik’ onder druk was komen te staan. Daarom doen zij naarstig hun best in hun literaire werk via zelfreflectie

Van Stralen:

“Indien men wil weten wie men is,
moet men zich tot de ander wenden
in plaats van eindeloos over het
eigen ‘ik’ te reflecteren”

erachter te komen wie of wat ze nu eigenlijk zijn.

In 1936 schrijft Sartre echter een essay dat een wending in de modernistische conventies voltrekt.⁵ Tegenover Proust stelt hij dat indien men wil weten wie men is, men zich tot de *ander* moet wenden in plaats van eindeloos over het eigen ‘ik’ te reflecteren. Mede door de opkomst van het nazisme wordt dan in de periode 1935-1960 de ander een dominant thema in de West-Europese literatuur. Men zal begrijpen dat deze ander in die fase van de geschiedenis niet altijd positief beschreven wordt.

Voor een goed begrip moeten we twee versies van deze ander in het literaire existentialisme onderscheiden: de Ander en de ander. De eerste variant betreft een ‘blik’ die naar een afwezige persoon of instantie verwijst die niettemin intensief door het individu ervaren wordt. Deze Ander treedt vaak op in het werk van Kafka, waarin personages zich meerdere malen bekeken voelen door een absente blik (bijvoorbeeld die van ‘God’, van de vader) en waardoor zij zich in de greep gehouden voelen. De tweede ander is concreet aanwezig en komt tot leven in de zogenaamde grenssituatie, zoals door Karl Jaspers omschreven, die zich in rampen, epidemieën en uiteraard oorlogen profileert. Deze zetten de situatie van het individu onder druk en brengen hem tot het inzicht dat a) de ander

vaak hiervoor verantwoordelijk kan worden gehouden; en, b) de hulp van de naaste onmisbaar is indien men zich uit deze grenssituatie wil bevrijden. Deze geconcretiseerde en in alle vrijheid genomen poging tot samenwerking kan men in Sartres werk als ‘engagement’ herkennen.⁶

In het werk van Sartre, maar ook in dat van De Beauvoir, valt na de oorlog, met hun toenadering tot het marxisme, steeds sterker het accent op de ander als het product van een negatieve projectie door het individu, en meer nog door de groep. Men denke aan Sartres studies over de antisemiet en aan De Beauvoirs uitgebreide onderzoek in *Le deuxième sexe* (1949), waarin ze stelt dat de vrouw door de man is gedegradeerd tot diens negatieve spiegelbeeld. De aldus omschreven ander komt ook sterk tot uiting in de postkoloniale literatuurwetenschap, waarin men mede onderzoek doet naar het negatieve imago dat de westerling zich van de (voormalige) gekoloniseerden vormde. Het verbaast mij dat in deze theorievorming de grote namen van het existentialisme ontbreken, terwijl Camus uitvoerig aandacht heeft besteed aan de Algerijnse kwestie, De Beauvoir een boek over het lot van de Algerijnse vrouw schreef en Sartre, vanaf zijn wending naar het marxisme in de jaren vijftig, talloze lezingen en studies gewijd heeft aan de zijns inziens verderfelijke oorlog die men vanuit de kapitalistische ideologie tegen de koloniën voerde.

De bekendste tekst in dit verband is zijn voorwoord bij Frantz Fanons *Les damnés de la terre* (1960), waarin hij stelt dat de onderdrukte massa in de Derde Wereld het slachtoffer van een negatief westers imago is: de inlander als het anti-beeld van de zogenaamd humane en beschaafde westerling. Zijn oproep in dit voorwoord om geweld tegen de aanstichters van deze negatieve stereotypering te gebruiken gaat erg ver en is dan ook enorm uitvergroot in de westerse media. Niettemin strookt dit appèl met zijn vroegere opvattingen, waarin hij stelt dat men zijn existentie naar eigen inzichten moet invullen en men zich, indien nodig, van het oordeel van de ander dient te bevrijden.

AUTEUR HANS VAN STRALEN

Met dank aan Maria van der Wijst voor haar kritiek op een eerdere versie van dit essay.

NOTEN

- 1 We moeten ons ook realiseren dat het stuk tijdens de oorlogsjaren geschreven is, hetgeen ongetwijfeld de sombere toon van *Huis clos* mede bepaald heeft.
- 2 In feite hanteert men hier een oud procedé, namelijk de *catharsis*, zoals door Aristoteles omschreven: de toeschouwer dient na het zien van een tragedie moreel ‘gereinigd’ te worden.
- 3 Simone de Beauvoir, Sartres levenspartner, heeft daarentegen betoogd dat het individu met name in het erotische contact met de ander tot een waarachtige ontmoeting kan komen.
- 4 Veel existentialistische teksten laten een transformatie van de christelijke ideologie zien. Men denke alleen al aan de uitspraak ‘L’enfer c’est les autres’. Wanneer men de erfzonde als de negatieve gesitueerdheid ten gevolge van het gedrag van de ander omschrijft, dan heeft men tevens een redelijk juiste definitie van de kwade trouw gegeven.
- 5 Ik doel hier op ‘Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité’ uit *Situations I*, Gallimard. Paris, blz. 29-33.
- 6 Het is zinvol een onderscheid tussen tekstintern en tekstextern engagement in het existentialisme te maken. In het eerste geval gaat het om gedrag van personages dat van een maatschappelijke verantwoordelijkheid getuigt, in het tweede geval betreft het een ‘reïnicing’, zoals eerder omschreven, die de lezer zou moeten ondergaan, nadat hij/zij het boek gelezen heeft.

Filosofie - geschiedenis in titelpagina's nr. 3

Titelpagina's van boeken en tijdschriften vormen een buitengewoon spannend genre, waaraan de boekkunde al veel aandacht heeft besteed. Ook filosofen kunnen veel informatie halen uit titelpagina's. Dit is de derde aflevering van een langere serie titelpagina's die *De Filosoof* belicht.

AUTEUR **PROF. DR. PAUL ZICHE**

Titel van ongeschreven boeken: Nietzscheaanse projecten

Niet geschreven boeken geven een fascinerende leeservaring. Ik bedoel hiermee ongeschreven boeken die er toch zijn, en die dus ook op een rare manier wel geschreven zijn, hoewel dat natuurlijk tegenstrijdig klinkt.

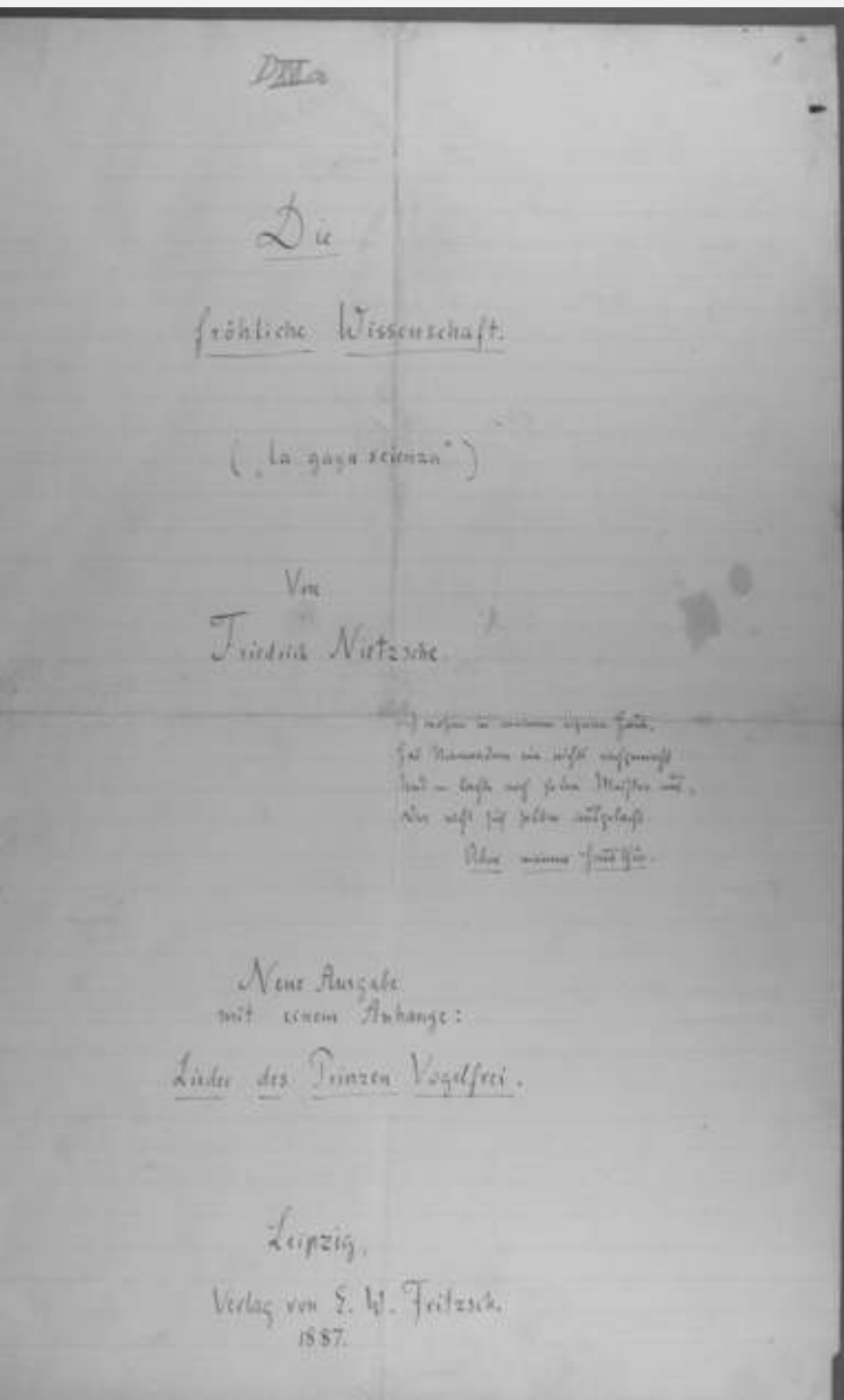
De literatuur en de beeldende kunst hebben zich vaak laten stimuleren door werken die niet, of niet zeker, bestaan: Balzacs *Le chef-d'oeuvre inconnu*, Bouvard en Pecuchet bij Flaubert die hun leven op een vervullende manier verspillen aan onafgemaakte projecten en aan het einde terugkeren tot de meest traditionele manier van schrijven, namelijk het kopiëren van teksten; Picasso's veelvuldige Balzac-citaten, waarin hij het literaire verhaal over een onbekend en ongekend kunstwerk terugvertaalt in het medium van de schilder- en tekenkunst. "Projectenmachere?" is een veel gebruikt, ambivalent, maar toch vooral negatief geconnoteerd concept in de culturele debatten van de 18^e en vroege 19^e eeuw.

Maar het schrijven van iets dat een project blijft kan bij uitstek een creatieve uitingsvorm zijn. (In hoeverre dat ook voor het schrijven van onderzoeksaanvragen binnen het huidige stelsel van onderzoeksfinanciering geldt, laat ik hier buiten beschouwing. De opleiding wijsbegeerte maakt immers in het eerste studiejaar gebruik van schrijfofdrachten waarin de studenten worden gevraagd om een inleiding te schrijven voor een paper dat er dan niet meer hoeft te komen.)

De grootste auteur van ongeschreven boeken is met zekerheid een filosoof: Friedrich Nietzsche. Nietzsche schrijft niet alleen "Vorreden" voor een vijftal "ongeschreven" boeken, maar stuurt deze volmaakte introducties van niet bestaande boeken in de kerstdagen van 1872 aan de door hem vereerde Cosima Wagner.¹ Het gaat hier dus niet om fragmenten, maar om een uitingsvorm die op zichzelf kan staan.

Het genre van het niet geschreven, en slechts in de rudimenten van een "Vorrede" te lezen boek werkt alleen, omdat het boek zo diep is ingeschreven in onze manier van denken. Een inleiding, en zelfs een titel, gepresenteerd als opening van een boek, is al meer dan alleen een handvol woorden zonder context, en zelfs een "Vorrede" zonder boek is iets anders dan een los artikel. Als men weet dat het om een boektitel of om een "Vorrede" gaat, wordt meteen een verwachtingspatroon (namelijk het idee van een boek) opgeroepen. Een goed voorbeeld hiervan is het beroemde "Pak van Sjaalman" in *Max Havelaar*: een wereld- en cultuurkaleidoscoop in titels; zodanig overtuigend dat men soms meent het bijbehorende pamflet bijna fysiek in handen te hebben.

Nietzsches drukmanuscript voor *Die fröhliche Wissenschaft*, titelpagina.
De scans zijn te vinden in de fascinerende *Digitale Faksimile Gesamtausgabe* van de werken en manuscripten van Nietzsche, uitgegeven door Paolo d'Iorio (DGFA; link naar de afbeelding: <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/D-16a,1>)



Nietzsche maakt het ontwerpen van boektitels en van boeken tot een tragische kunstvorm. Door zijn hele carrière heen schetst hij steeds weer boekprojecten, met titels die bestaande denkgewoontes onderuit halen, en met meer of minder gedetailleerd uitgewerkte inhoudsopgaves.

Voorbeelden? Blader eens door de *Kritische Studienausgabe* van Nietzsches werken. Ik geef hier voorbeelden uit een manuscriptpagina van september 1888, rond de tijd dus waarin Nietzsche aan zijn grote project van de “Umwerthung aller Werthe” werkt. Hij schetst hier titels voor een compacte presentatie van zijn filosofie: “Gedanken für übermorgen”; “Weisheit für übermorgen”; “Magnum in parvo”; “Multum in parvo”; “Müssiggang eines Psychologen”, met een aantal titels voor hoofdstukken, waaronder “Sprüche und Pfeile”, “Moral als Widernatur”, “Für uns – wider uns”.² Dat Nietzsche in de drukmanuscripten van zijn boeken de titelpagina's tot in het laatste typografische detail uitwerkte, past hierbij – maar het zou meer onderzoek vereisen of dat niet in zijn tijd een puur praktische vereiste vanuit de drukkerij of uitgeverij was.

Hoe moet men de nietzscheaanse projecten, het schrijven van ongeschreven boeken, beoordelen? De kritische editie benadrukt dat in zijn laatste manuscripten “übererrascht die Häufigkeit, mit der Nietzsche Titelblätter zu seinem geplanten Werk entwirft, die inhaltliche Gliederung der verschiedenen Teile, die Kapitelfolge notiert – aber all das in fast wörtlichen Wiederholungen, mit einer monotonen, ihm mehr als bekannten Thematik, mit Beweisführungen, die ständig wiederkehren. Sein Wille nagelt ihn am Schreibtisch fest, aber in dieser Dürre bestehen seine Eintragungen mehr aus solchen Schemata als aus gegliederten, ideenreichen Ausarbeitungen”.³ Als men hier een statement zoals “ich notire mich, für mich” erbij neemt,⁴ moet men zeggen: Nietzsche zelf kan worden beschouwd als een gigantische

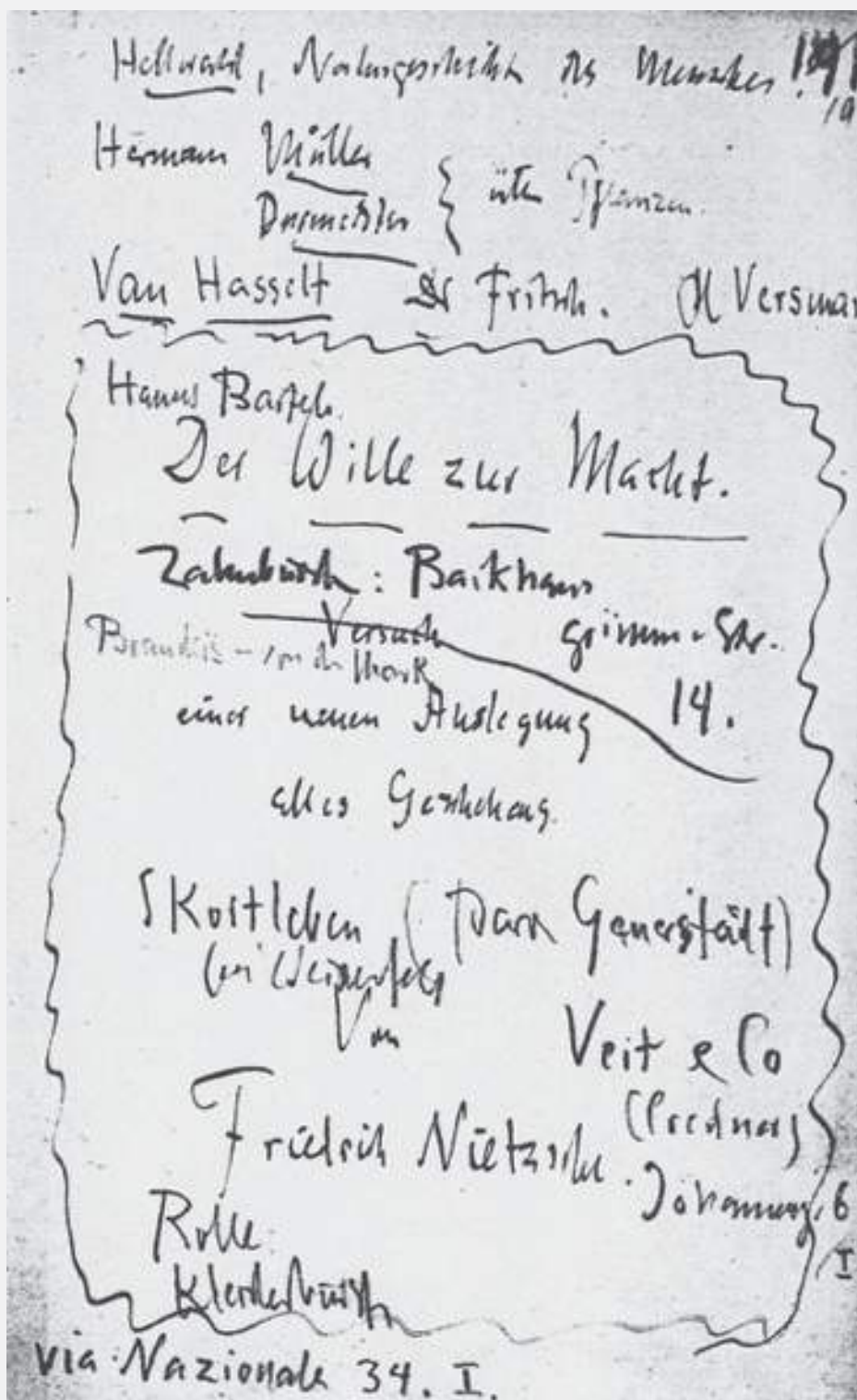
bundel van boekprojecten.

Het genre “boekproject” neemt dan ook, getrouw aan de tragische ondertoon van het vast blijven zitten in projecten, op wrede manier wraak op Nietzsche. Dat de *Wille zur Macht*, zoals samengesteld en uitgegeven door zijn zus, wel berust op projecten van Nietzsche, maar niet door hem zelf in een geautoriseerde vorm werd uitgewerkt, is inmiddels alom bekend. Als het genre “ongeschreven boek” of “titel van een ongeschreven boek” tot een zelfstandig literair genre wordt verheven – en sommige projecten van Nietzsche hebben duidelijk de ambitie om deze genreverschuiving te bevorderen – projecteert de auteur zichzelf uit beeld.

Een van de beroemdste in handschrift overgeleverde ontwerpen voor een boek met de titel *Wille zur Macht* maakt de tragiek (en ook het komische) van deze publicatie duidelijk: een titelontwerp dat als “Zahnbürstentitel”

bekend staat omdat direct onder de onderstreepte titel duidelijk het woord “Zahnbürste” te lezen valt: een titel als hergebruik (of herwaardering?) in de vorm van een boodschappenlijst.⁵

Een titel zonder boek is misschien de meest ambitieuze vorm van een aforisme. Goede aforismen zeggen altijd meer dan expliciet door het kleine handvol woorden in het aforisme zelf wordt beweerd. Maar in het geval van een goede titel van een ongeschreven boek kunnen wij veel preciezer becijferen hoeveel meer hierin wordt gezegd: namelijk ten minste zoveel als in een heel boek, dat bovendien beter, spannender, uitdagender zal zijn dan alle boeken die wij tot dan toe hebben leren kennen. Precies hiervan maakt de grote aforisticus en boekkunstenaar Nietzsche, telkens weer, gebruik.



NOTEN

1 De titels van deze boeken – ten minste in delen berustend op populaire lezingen in Basel – zijn: “Über das Pathos der Wahrheit“, “Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“, “Der griechische Staat“, “Über das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur“, “Homer’s Wettkampf“. Bij elkaar genomen wordt duidelijk dat deze “Vorreden” zowel inhoudelijk heterogeen als ook zeer precies als een geheel gecomponeerd zijn. Nietzsche neemt de vorm van de Vorrede serieus; in alle vijf gevallen begint hij met een titel waarop steeds expliciet het kopje *Vorrede* volgt.

2 Friedrich Nietzsche:
Kritische Studienausgabe (KSLA). Bd. 13:
Nachgelassene Fragmente 1887-1889. München/
Berlin/New York 1988. 542-3. Deze
titels vormen een fijnmazig net dat door
Nietzsche’s hele werk loopt; zie bijv.
twee titelformuleringen uit 1885: „Pfeile.
Gedanken über und gegen die europäische
Seele“ resp. „Pfeile. Gedanken über und
gegen die deutsche Seele“ (*KSLA* 11, 474).

3 Giorgio Colli: Nachwort. In: *KSLA* 13,
667.

4 *KSLA* 12, 450.

5 Weergegeven in Ernst Podach: *Friedrich
Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*.
Heidelberg 1961.

Ayn Rand:

A New Concept of Egoism

Denkend aan de ander komt het begrip egoïsme bij ons op. Een denker die wat te zeggen heeft over zelfzucht en hier een ethiek over ontwikkelde is **Ayn Rand**. Hoe verhoudt de ander zich tot jou als je vertrekt vanuit jezelf, vanuit egoïsme?

De Filosoof ging op zoek, verliet hiervoor het continent en stak de Atlantische Oceaan over. We vroegen het **dr. Aaron Smith** van het Ayn Rand Institute in Irvine (Californië USA).



Ayn Rand (1905-1982) was, and continues to be, one of the twentieth century's most controversial and provocative philosophical writers. Born in St. Petersburg, Rand emigrated from the Soviet Union in 1926, achieving literary fame – and notoriety – for her philosophical novels *The Fountainhead* (1943) and *Atlas Shrugged* (1957). Her works are both widely admired and hotly denounced – and there is a reason why her works elicit such strong reactions. Rand's literary aim was “the projection of an ideal man”, the projection of a *moral ideal*.¹ This concern with ideals is what gives her novels their philosophical character, and her view of what *is* ideal makes them controversial. In the decades following the publication of *Atlas Shrugged*, Rand elaborated on her philosophy in essays, radio and television interviews, and university lectures – applying it to a wide range of traditional philosophical problems and cultural phenomena.² Rand's works have sold over 30 million copies and have been translated into more than 20 languages. Although scholarly engagement with Rand's philosophy has been slow in coming, it is beginning to take serious shape.³

Selfishness as a guide to happiness: a non-sacrificial approach

In order to see what it is in Rand's novels that generates so much interest, let us consider something that many of her readers find

Smith:

“The fact that although Rand proudly champions a morality of *selfishness*, the heroes and heroines that we meet in her novels do not fit the image of selfishness that most of us hold”

striking – viz., the fact that although Rand proudly champions a morality of *selfishness*, the heroes and heroines that we meet in her novels do not fit the image of selfishness that most of us hold. Instead of a gallery of callous climbers and exploiters, we find inspiring individuals of integrity, purpose, and intelligence – artists, philosophers, industrialists, inventors, and businessmen – men and women who guide their lives by reason, who pursue productive careers and take pride in themselves, in their work, and in their capacity to live. Their central purpose is the achievement of their own happiness, but they are neither asocial nor anti-social. They have a deep respect for the rights of others, dealing with them by means of reason and trade, not by force or fraud. They have an elevated view of human potential and they admire and find inspiration in the achievements and virtues of others. They form deep friendships and romantic relationships, and their general outlook is one of benevolence and goodwill. Moreover, a glance at the list of virtues that Rand regards as essential to living selfishly is surprising – it includes rationality, independence, integrity, justice, productiveness, honesty, and pride.

The reason there is such a disparity between Rand's characters and the conventional image of selfishness is that Rand is offering a *new* conception of selfishness – one that challenges us to reconsider the nature of self-interest, its relation to morality, and its bearing on our relations with others. In particular, Rand argues that the conventional association of self-interest with callous exploitation and indifference toward others is not only false, it distorts the way we frame our moral alternatives and, as a result, how we evaluate ourselves and others, and how we fashion our institutions. For it conveys the idea that our alternatives in life are: sacrifice others for one's own sake or sacrifice oneself for others' sake. What Rand is offering, and what she projects in her novels, is a third alternative – a *non-sacrificial* approach to life. Only such an approach, she



argues, is in our self-interest. What we need, therefore, is not to abandon self-interest or to pepper our lives with occasional acts of selflessness to give them a moral flavor; what we need is a new, rational conception of our interests. We need a morality of “rational selfishness”.

A morality of rational selfishness: an intellectual-philosophical task

By “rational selfishness” Rand means pursuing the values and practicing the virtues that objectively sustain and enrich one’s own life, not just in the immediate moment, but over the course of one’s entire life. It means living by the judgment of one’s own mind, by one’s own productive effort, and enjoying the results – materially and spiritually.

The pursuit of self-interest, on Rand’s view, is a demanding task. For it is not self-evident which values we should pursue or which virtues we should practice in order to flourish. It takes both serious reflection and dedication to moral principles, often in the face of pressure to compromise. So when Rand counsels us to be selfish, she is not giving us her blessing to do as we please, to indulge in any whim, or to treat something as in our interests just because *we* desire it. The task of defining man’s proper values and interests is an intellectual-philosophical task, and in Rand’s view, it is the central task of moral philosophy.⁴

Rand’s orientation to morality differs starkly from the conventional one, which focuses primarily on an

individual’s relation to others – to gods, to society, to mankind, or sentient beings in general, relegating self-interest (at best) to the non-moral category of “prudence”. Rand rejects this conception of ethics. Clearly, a code of morality must define one’s proper relation to others, but Rand argues that morality is not primarily about man’s relation to *others*; it is about his relation to *reality* – it is a matter of the conformity of his actions to the requirements of his own life and well-being – and *this* is what defines and sets the terms for an individual’s proper relations with others.

Accordingly, Rand held that every individual has the moral right to live for his own sake – “to choose what constitutes his own private, personal, individual happiness and to work for its achievement, so long as he respects the same right in others.”⁵ An individual is not the means to the ends or the welfare of others; he is not material for society’s use. As such, a moral individual respects the rights of others, and expects his own rights to be respected. He neither sacrifices himself for others’ sake, nor sacrifices others for his own sake. He deals with others in a way that respects their autonomy, respects the fact that their lives and resources are not his, or society’s, to dispose of or commandeer. He deals with others not by force or fraud, but through *trade* – by exchanging value for value, by mutual consent to mutual advantage. This, Rand held, is how civilized people properly interact with one another.

Human relations: look upon others as potential values

What Rand’s works attempt to show is that on a non-sacrificial view of human relations, one does not look upon others as perpetual collectors of sacrifices, but as potential *values*. She argued that other people can be a tremendous source of value, of personal *selfish* value to one’s own life and happiness – whether as friends or loved ones or simply people whose character makes them

“Other people can be a tremendous source of value, of personal selfish value to one’s own life and happiness”

pleasant or inspiring to be around. So, far from there being a conflict between rational selfishness and a benevolent view of human relations, the former is in fact the *grounds* for the latter – and this is precisely what we find projected in Rand’s novels and argued for in her philosophical essays.

In the brief space of this essay, I can only outline Rand’s unique moral perspective. However, I think that if you explore her writings you will find that her conception of the moral life offers a valuable alternative to the conventional view of morality, of self-interest, and of our relations with others – one that merits and rewards serious philosophical attention.⁶

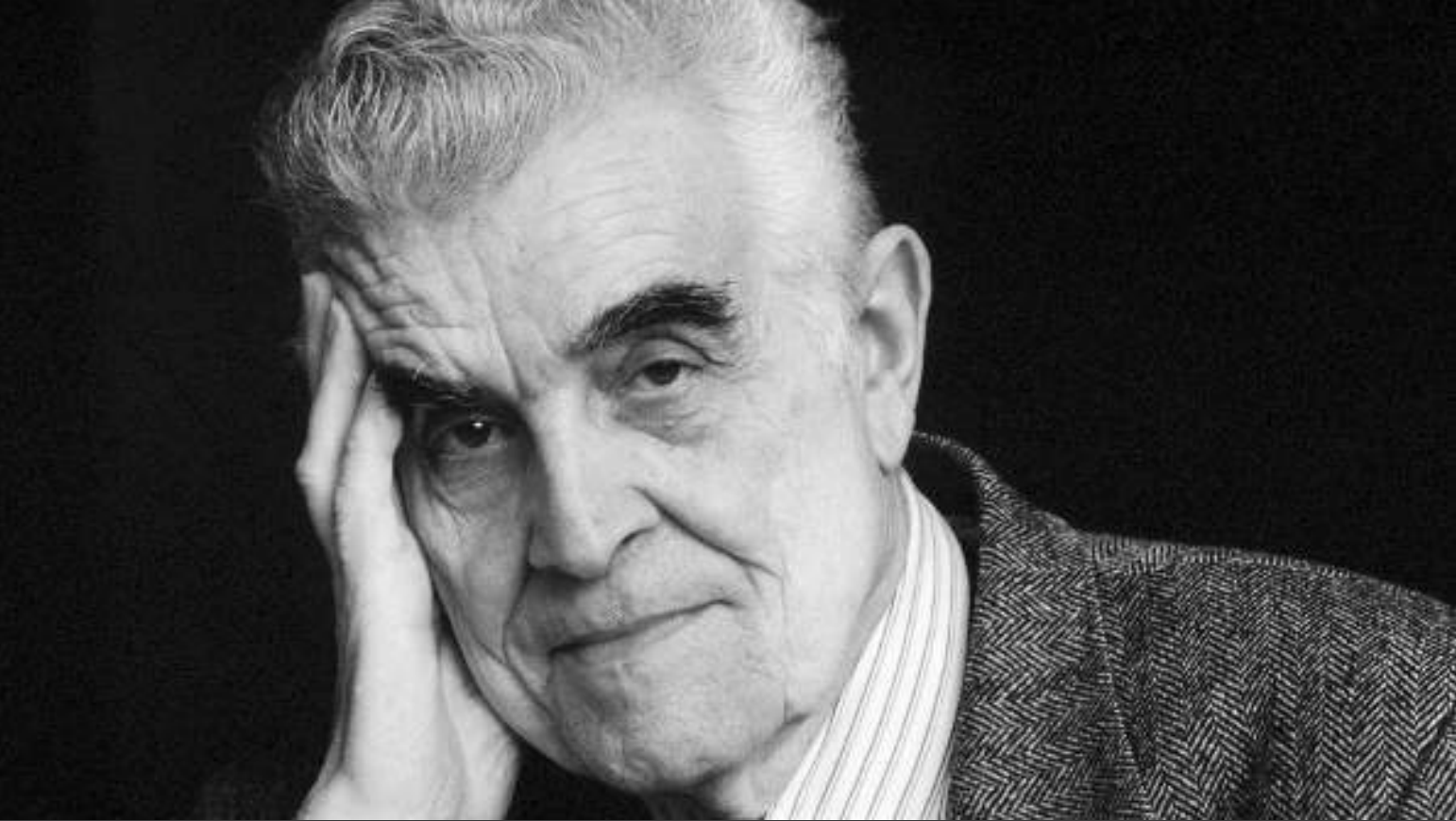
AUTEUR AARON SMITH

Dr. Aaron Smith writes and teaches for the Ayn Rand Institute (ARI) in Irvine, CA. He received his Ph.D. in philosophy from Johns Hopkins University where his research focused on Aristotle’s epistemology. Prior to joining ARI in 2013, Dr. Smith was a visiting assistant professor of philosophy at the University of Maryland, Baltimore County. Website Ayn Rand Institute: www.aynrand.org



NOTEN

- 1 “The Goal of My Writing,” in *The Romantic Manifesto* (1969 & 1971) <https://campus.aynrand.org/works/1963/01/01/the-goal-of-my-writing/page1>.
- 2 Leonard Peikoff’s *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, Dutton (1991) offers an invaluable presentation of Rand’s philosophy as a systematic whole.
- 3 Recent scholarly work on Rand includes: *A Companion to Ayn Rand*, Allan Gotthelf and Gregory Salmieri (eds.), John Wiley & Sons, Ltd (2016); *Concepts and Their Role in Knowledge: Reflections on Objectivist Epistemology*, Allan Gotthelf (ed.) and James G. Lennox (assoc. ed.), University of Pittsburgh Press (2013); *Metaethics, Egoism, and Virtue: Studies in Ayn Rand’s Normative Theory*, Allan Gotthelf (ed.) and James G. Lennox (assoc. ed.), University of Pittsburgh Press (2011); Tara Smith’s *Ayn Rand’s Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, Cambridge University Press (2006) and *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Ethics*, Rowman & Littlefield (2000); Robert Mayhew’s edited collections: *Essays on Ayn Rand’s Atlas Shrugged* (2009), *Essays on Ayn Rand’s The Fountainhead* (2007), *Essays on Ayn Rand’s Anthem* (2005), and *Essays on Ayn Rand’s We the Living* (2004).
- 4 For Rand’s moral philosophy, see *The Virtue of Selfishness* (1964), especially the “Introduction,” “The Objectivist Ethics” <https://campus.aynrand.org/works/1961/01/01/the-objectivist-ethics> and “The “Conflicts” of Men’s Interests” <https://campus.aynrand.org/works/1966/01/01/the-conflicts-of-mens-interests>.
- 5 “Textbook of Americanism,” in *The Ayn Rand Column* (1990 and 1991). For Rand’s conception rights, see her essay “Man’s Rights” <https://campus.aynrand.org/works/1963/04/01/mans-rights> in *Capitalism: The Unknown Ideal* (1966 and 1967).
- 6 The Ayn Rand Institute’s ARI Campus <https://campus.aynrand.org/about> contains additional information about Rand’s life, novels, and philosophy, featuring video courses, audio lectures, and written essays.



René Girard:
mimetische theorie
en schuldige kennis

Kernhoogleraar Humanisme en Filosofie aan de
 Universiteit voor Humanistiek in Utrecht,
Joachim Duyndam, laat ons kennismaken met
 de mimetische theorie van René Girard
 (1923-2015).

Girard wordt als een van de grootste
 vernieuwers in de hedendaagse
 menswetenschappen beschouwd.

Mimetische theorie

Beeherder zijn van je eigen bestaan. Leven volgens eigen keuzes. Stuurman/-vrouw van je eigen levensloop zijn. Dat zijn de terechte idealen van hedendaagse zelfbewuste mensen. Maar de werkelijkheid is vaak anders. Veel vaker dan ons lief is, blijken onze keuzes ingegeven door anderen. Blijken wij precies datgene te wensen wat anderen ook nastreven, of reeds bezitten. Of het nu de iets grotere auto van mijn buurman is, de *facelift* van een collega, een nieuwe *app* op je smartphone, een vakantiebestemming die in de mode is, een medische kwaal, een politieke opinie, of een verfijnde smaak. Zelfs een vrouw wordt voor mij als man aantrekkelijk dóórdat een ander haar begeert.

Mimetische begeerte, heet dat. Van *mimesis*, het Griekse woord voor nabootsing, imitatie. De term mimetische begeerte is afkomstig van de Frans-Amerikaanse denker René Girard. Iets begeren omdat een ander het begeert, al was het maar door zich er de trotse eigenaar van te tonen. Onze verlangens, wensen, strevingen komen niet uit ons individuele zelf voort, maar ontstaan, worden bevorderd en onderhouden doordat anderen hetzelfde verlangen, wensen of nastreven. De ander fungeert in de begeerte als model, aldus Girard.

En dit geldt niet alleen voor begeren, iets willen verkrijgen. Denken en ergens iets van vinden zijn evenzeer mimetisch. Sommige visies en meningen zijn gewenst, en je hoort er helemaal bij als je er ook zo over denkt. Of neem emoties: anders dan in ons romantische zelfbeeld representeren onze gevoelens niet ons diepste en authentieke zelf, maar zijn we juist nergens zo vatbaar voor mimetische besmetting als in wat we voelen. Zo zijn vandaag onbehagen (bij intellectuelen) en verontwaardigde boosheid (in brede lagen van de bevolking) in de mode, en durf je nauwelijks optimistisch te zijn. Zelfs simpelweg naar iets kijken is al mimetisch. Ga maar eens op een toeristische 'trekpleister' (het woord zegt het al) heel geïnteresseerd naar een willekeurig punt kijken, zoals ik eens in een mooi *Palazzo* in Florence heb gedaan. Onmiddellijk komen er dan mensen om je heen staan om naar hetzelfde punt te gapen. Mimetische interesse is besmettelijk.

De antropoloog en
 literatuurwetenschapper
 René Girard overleed op
 4 november 2015 in zijn
 woonplaats Stanford,
 California. Hoewel Girard
 geen filosoof in strikte
 zin is – hij beweegt
 zich niet in filosofische
 debatten – heeft zijn
 mimetische theorie wel
 degelijk filosofische
 implicaties en relevantie.
 Op www.girard.nl is
 uitvoerige informatie te
 vinden over zijn werk en
 invloed.

Girard wijst erop dat imitatie van modellen, die zelf uiteraard ook weer modellen imiteren, steevast tot een crisis leidt – en vaak tot geweld. Onvermijdelijk: als iedereen op hetzelfde uit is, ontstaat er per definitie een schaarste van dat begeerlijke goed, en een strijd om het bezit of de zeggenschap erover. Imiteren leidt tot geweld – van voetbalvandalisme tot aan de financiële crisis – of het nu bloederig of structureel geweld is. Vervolgens leidt een mimetische crisis, volgens Girard, even steevast tot het aanwijzen en uitstoten van zondebokken die, terecht of ten onrechte, de schuld van de crisis krijgen. Ook al is er vanuit filosofisch oogpunt misschien geen logische noodzaak dat een mimetische crisis tot zondebokken leidt, de geschiedenis geeft Girard wel gelijk. De joden, de zwarten, de mismaakten in een primitieve samenleving, koning Oedipus, de vrouw sinds de bijbelse Eva, gekke Henkie in de buurt, en niet in de laatste plaats Socrates en Jezus. Het zijn allemaal zondebokken die de schuld kregen van een crisis. Maar aangezien in de mimetische theorie van Girard letterlijk alles (*anything*) voorwerp van mimetische begeerte kan worden, kan dus ook iedereen (*anyone*) model staan voor iedereen.

Schuldige kennis

Hoewel ik door jarenlange studie goed bekend ben met zijn mimetische theorie, is het lezen van Girard voor mij iedere keer toch weer een verrassing. Terwijl andere theorieën en opvattingen over mens en cultuur na herhaalde kennisname overbekend zijn, voorspelbaar of vervelend worden, en vaak al snel weer achterhaald zijn, afgelost door nieuwe modes onder de cultuurcritici, is elke Girardianse lezing van weer een andere klassieke tekst verrassend, en vaak onthutsend. Hoe is dat mogelijk? Je zou immers kunnen zeggen dat Girard in elke tekstinterpretatie weer dezelfde ontdekking doet: de mimetische begeerte en het zondebokmechanisme. Maar het is net alsof het telkens weer de eerste

Duyndam:
“De imitatie van modellen leidt tot een crisis, die vervolgens steevast leidt tot het aanwijzen en uitstoten van zondebokken die de schuld van de crisis krijgen”

keer is: je wordt herinnerd aan iets dat je weliswaar wist, maar dat opnieuw moest worden opgediept uit deze of gene klassieke tekst. Iets dat je al kende, maar niet als je broekzak. Dit is althans mijn ervaring met het lezen van Girard, en überhaupt met bijdragen uit de mimetische theorie. Ik vermoed dat dit een belangrijke aanwijzing vormt over de soort van kennis die door de mimetische theorie wordt verworven en doorgegeven.

Het is kennis waaraan je steeds moet worden herinnerd. Volgens Plato is dit een aanwijzing voor de waarheid van deze kennis. Waarheid komt volgens Plato's Ideeënleer niet uit de vanzelfsprekende kennis die we via onze zintuigen opdoen – wat we (al dan niet via de media) zien, of van horen zeggen hebben

– maar de kennis die we verwerven als we grondig nadenken bij wat we horen, zien, of voelen. En zo, door te denken, de onderliggende structuren of ideeën in het vizier krijgen. Fundamentele kennis, die we eigenlijk altijd al weten. Vandaar dat ware kennis volgens Plato ‘herinnering’ is.

Ook de mimetische theorie herinnert ons aan iets dat we eigenlijk al weten, maar dat we maar moeilijk kunnen accepteren, en daarom liever niet willen weten. De beroemde grotvergelijking in de *Politeia* leert ons dat het bij Plato niet anders is. Zowel Plato als de mimetische theorie houden ons voor dat wij, meestal zonder dat te beseffen, leven als gevangenen. Volgens Girard is het de mimetische begeerte die ons gevangen houdt. Gevangen omdat zij ons maakt tot wat we zijn: kuddedieren, gedoemd tot nabootsing van elkaars interesse, en het geweld dat daar het gevolg van is. Nee, dat is niet fijn om te weten. Ja, we herkennen de mimetische begeerte eventueel wel bij anderen, maar bij onszelf?

De inzichten van de mimetische theorie passen niet bij ons moderne zelfbeeld van zelfstandige, autonome en authentieke individuen. Girard ondermijnt het zelf als zelfstandig denkend en handelend, en als iets vandaag heilig is, is het wel het zelf. Het zelf, het centraal stellen ervan door filosofie, kunst en wetenschap, politiek en maatschappij, heeft ons immers bevrijd van de horigheid aan traditie, kerk, staat en ander extern gezag. Maar wat nu als de mimetische theorie laat zien dat dit individuele zelf als zelfsturende denker en doener een illusie is, op z'n best een abstractie ten opzichte van een fundamentele ‘inter-dividualiteit’? Ons moderne zelfbeeld verklaart tot op zekere hoogte de moeilijkheid en weerbaarheid van de kennis van de mimetische theorie. En dus dat je er iedere keer opnieuw aan herinnerd moet worden. Maar er is nog een andere reden voor het moeilijk kunnen accepteren van de mimetische waarheid, voor het wegstijgen ervan, en voor de vlucht in

romantische illusies. Die reden heeft te maken met schuld.

Als de roes van de vervolging voorbij is, als de climax is bereikt en de zondebok is uitgedreven of gedood, ontstaat er bij de meute vaak een besef van schuld. Men is niet voldaan, zoals men dat kan zijn na het bevredigen van een behoefte, maar men realiseert zich in een disbalans te verkeren. Het offeren van een zondebok is dan ook niet een behoefte; het dient juist om de crisis te bezweren die wordt veroorzaakt door het mimetische karakter van onze behoeften. De rust die na het ontaarden van de mimetische crisis door het offeren van de zondebok is gekomen, al is het maar tijdelijk, heeft een hoge prijs. Juist die prijs bepaalt de schuld. Om deze schuld te delgen wordt de zondebok 'vergoddelijkt', zodat we vervolgens tegenover deze nieuwe godheid onze schuld kunnen uitboeten, om door hem te kunnen worden vergeven – al is het maar voor even.

Dat klinkt allemaal niet erg eigentijds: deïficatie, uitboeten, schuld. Om te laten zien hoe naïef we vandaag vaak over schuld denken, geef ik het volgende voorbeeld. Stel, je rijdt in je auto op de snelweg, en je rijdt veel te hard. Opeens zie je in je achteruitkijkspiegel een snelle politieauto aankomen. Wat voel je nu: schuld? Maar de politie scheurt jou voorbij, op weg naar een andere overtreder. Wat voel je nu: opluchting? Zo ja, dan was het geen schuld die je eerst voelde. Als dat wel schuld was geweest, zou je nu spijt voelen bij het doorrijden van de politieauto. Je had aangehouden willen worden, je had schuld willen bekennen, en je had je schuld willen uitboeten, je had vergiffenis willen krijgen. Door de opluchting weet je dat je alleen maar bang was om gesnapt te worden, en blij dat je aan een boete bent ontkomen.

Sommige schulden kunnen worden afgelost, een hypotheekschuld bijvoorbeeld; sommige schulden kunnen worden vergeven, soms, morele schuld bijvoorbeeld; en sommige schuld is misschien wel onvergeeflijk. Hoe zit het met

de schuld die gepaard gaat met het mimetische geweld tegen de zondebok? De term zondebok zelf, in het Nederlands, wijst misschien op de wens verlost te zijn van schuld. De zondebok draagt immers onze zonden, en daarmee onze schuld weg. Maar is dat geen wensdenken, want het is immers juist door de zondebok dat wij, vervolgers, schuldig zijn?

Zijn onze gevangenschap en onze schuld dan onvermijdelijk, en vrijheid en vergeving onmogelijk? Het grootste werk van de vrijheid is dat zij haar eigen verval kan voorzien, zegt Levinas. Daarmee intervieneert zij in de loop der dingen, buigt zij de tijd. Net zoals vergeving, als zij lukt, een soort tijdreizen is: doordat dader en slachtoffer samen terug gaan naar het verleden, veranderen zij de betekenis van wat hun relatie heeft verstoord of vergiftigd, en maken zij toekomst mogelijk. Zo kan ook de vrijheid dreigende gevangenschap in schuld voorkomen door schuld vooraf in herinnering te brengen. Door kennis dus. Als Jezus tegen de meute die een overspelige vrouw wil stenigen zegt: 'Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen' (Joh 8:3-11), herinnert hij aan eerdere schuld en voorkomt hij ergere schuld. En maakt hij van een vervolgende meute mogelijk verantwoordelijke mensen. In dit verhaal komen Levinas en Girard samen. Beiden geven ons kennis waarmee wij verder komen, niet altijd leuk maar wel waar: schuldige kennis.

Joachim Duyndam is kernhoogleraar Humanisme en Filosofie aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Hij studeerde filosofie aan de Universiteiten van Utrecht, Nijmegen en Amsterdam, waar hij in 1984 cum laude afstudeerde bij de hermeneutische filosoof prof. dr. Theo de Boer.



AUTEUR JOACHIM DUYN DAM

De Ander als Ander: close reading Levinas

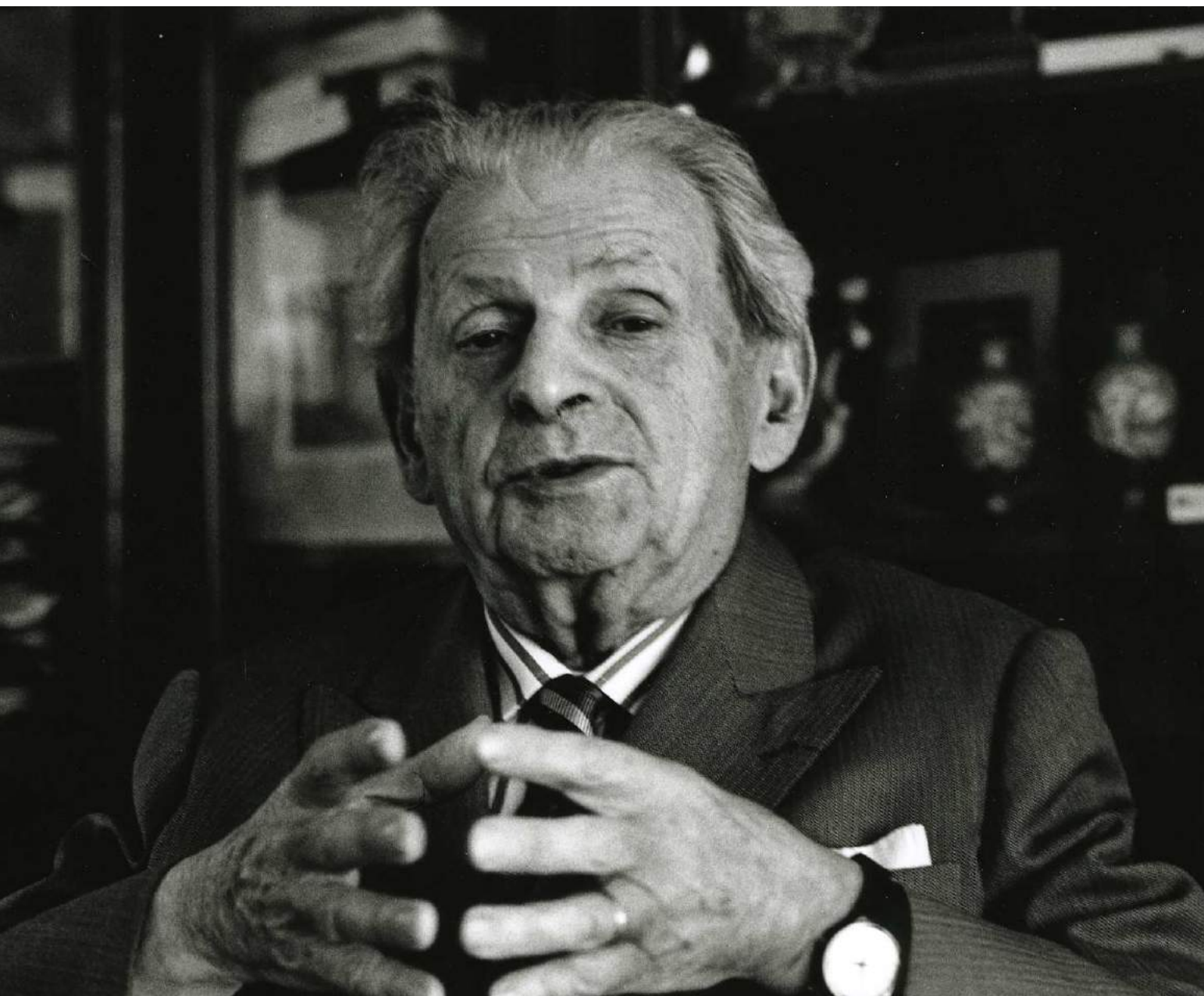
Zoals Leibniz vaak gevat wordt met de term 'optimisme', Plato met 'idealisme' en Descartes met de term 'dualisme', zo dringt de naam Levinas zich op zodra over 'de Ander' wordt gesproken. Maar wat zegt Levinas nu eigenlijk over de Ander?

‘D e betrekking tussen Mij en het Andere vangt aan bij de ongelijkheid van termen’, lezen we in *De totaliteit en het oneindige*.¹ Hoe Levinas ook verdergaat, één ding is duidelijk: de ander is niet alleen een ander subject, maar anders in alles. De situatie van ‘ik en de ander’ is volgens Levinas fundamenteeler dan die van ‘de mens’.² Het begrip ‘ander’ vooronderstelt een externe positie in de meest letterlijke zin – namelijk een persoon tegenover mij die ik opmerk en/of die mij opmerkt. Het herkennen van een ander vooronderstelt dus een eerstpersoonsperspectief: het is de ik die de ander onderscheidt.³ De vraag die continu meespeelt bij Levinas is nu: postuleert de ander mij, of maak ik de ander mogelijk als ander?

In de dagelijkse praktijk is het veelal zo dat de ander bepaalde kenmerken van mij aan het licht brengt en mij bewust maakt van mijn ik. De ‘zelf doen’-fase is bekend en berucht bij ouders. De peuter wil alles ‘zelf doen’, ook als hij of zij dat helemaal nog niet kan. Het kind realiseert zich voor het eerst dat er een verschil is tussen de ander (moeder of vader) die iets bij of met

hem doet en het zelf verrichten van een handeling. Het gebeurt vaker dat anderen een rol spelen bij ons zelfbewustzijn of onze zelfkennis. Andere geloven, rituelen, gebruiken, kleding en seksuele oriëntatie maken ons bewust van onze eigen positie. Ik ervaar mezelf als de ik en de ander (of anderen) als niet-ik. Het ik, het ego, is immers, om Descartes’ meditatie te citeren, een punt van Archimedes, ‘ik ben’ is het ankerpunt.⁴ Alles wat ik denk of doe vooronderstelt het ik. De negatie, het niet-ik, ervaren we dan in eerste instantie als ‘het andere’.⁵ Het andere bevindt zich buiten mijn eigen domein.

Maar hoe zit het nou met die ongelijkheid van termen? Als Levinas verdergaat krijgen we een hint: ‘De Ander als ander staat in een dimensie van hoogheid en laagheid – van glorieuze laagheid; de Ander heeft het aangezicht van de arme, van de vreemdeling, van de weduwe en van de wees.’ Anders gesteld: de ander doet een appèl op mij; hij of zij is in een andere positie dan ik. De ander is in deze redenering geen subject. Dat is een belangrijke notie voor Levinas. Ga maar na: als de ander ook, net als ik, een subject zou zijn, dat zouden we dat subject-



zijn gemeenschappelijk hebben. Dan zouden we gelijk zijn. Nu zou een niet-menselijke entiteit wellicht zonder veel moeite concluderen dat de ander en ik beiden mensen zijn, en wellicht, als de ander en ik beiden man zijn, beiden blank, ongeveer even lang zijn en een bril dragen, concluderen dat we heel veel op elkaar lijken en zo goed als hetzelfde zijn, maar nog steeds ervaar ik de Ander als anders.

Levinas heeft het niet over universalia, waaruit een zeker idee of vorm van 'menschheid' wordt verondersteld dat de Ander en ik beiden delen. Hij zegt: 'De confrontatie veronderstelt niet het bestaan van universele waarheden waarin de subjectiviteit kan opgaan en die slechts geschouwd behoeven te worden willen het Ik en het Andere met elkaar in gemeenschap treden.' Deze ongelijkheid verschijnt niet aan een persoon naast de Ander en mij, door Levinas doorgaans als 'de derde' aangeduid. Sterker nog: 'De ongelijkheid betekent juist de afwezigheid van een derde die in staat is mij en het Andere te omvatten.' De ongelijkheid tussen mij en de Ander 'bestaat juist in deze onmogelijkheid van het uitwendige gezichtspunt dat haar enkel zou kunnen opheffen'.

Wat bedoelt Levinas hiermee? Eerder schetst hij de ander in een dimensie van 'laagheid': een arme, of vreemdeling. Stel dat iemand getuige zou zijn van de strijd van een vrachtwagenchauffeur die verwoede pogingen doet een vluchteling die in Calais zijn truck probeert binnen te dringen om Engeland te kunnen bereiken – een situatie die zich dagelijks voordoet. Waarschijnlijk ziet die buitenstaander, die derde, tussen hen geen verschil. Maar voor de chauffeur (de 'ik') en de vluchteling (de 'Ander') is er wel degelijk een groot verschil.

Ik citeerde Levinas als hij schrijft over glorieuze laagheid. Het complete citaat luidt: 'De Ander als ander staat in een dimensie van hoogheid en laagheid – van glorieuze laagheid; de ander heeft het aangezicht van de arme, van de vreemdeling, van de weduwe en van de wees en, tegelijk,

Dees:

“Ik kan, zo stelt Levinas, de ander reduceren tot iets van en voor mij in mijn wereld, maar ik mag dat niet. Ik mag de ander niet van zijn andersheid beroven”

van de meester, geroepen tot de investituur en de rechtvaardiging van mijn vrijheid.’

Hoe moeten we die 'meester' – en daarmee samenhangend de aanduiding glorieus – begrijpen die mij mijn vrijheid doet rechtvaardigen? En waarom onderzoekt hij mijn vrijheid?

Als ik de ander zie, dan gaat van die ander een appèl uit, het appèl van het gelaat van de ander. Zoals baby's in hun afhankelijkheid en hulpeloosheid slechts kunnen glimlachen om een onbekende mild te stemmen, zo gebiedt de blik van de Ander mij 'hem niet te doden'. Zachter gezegd: de Ander vraagt mij hem niet te 'totaliseren', hem niet tot mijn domein, tot het domein van mijn ego, mijn ik, te maken.⁶ Ofwel: hem als Ander te zien en te laten zijn. Dit appèl van deze

zwakkere, van deze vreemdeling, is geen smeken om genade, maar juist een uitverkiezing. Vandaar de notie 'meester': ik word uitverkoren een oneindige verantwoordelijkheid op me te nemen voor en door de Ander. Dat is het appèl dat uitgaat van het gelaat van de ander.

Van die uitverkiezing en van het appèl gaat ook een verzoek om rechtvaardiging uit, een apologie. Mijn willekeurige vrijheid leest haar schaamte [immers] in de ogen die me aanzien. 'Zo openbaart [mijn vrijheid] zich dus als strijdig met de opvatting waarvoor alle andersheid een vergrijp is.'

Ik kan, zo stelt Levinas, de ander reduceren tot iets van en voor mij in mijn wereld, maar ik mag dat niet. Ik mag de ander niet van zijn andersheid beroven. Die positie is belangrijk voor Levinas, die als jood de pogroms en het antisemitisme in Oost-Europa meemaakte, en tijdens de oorlog geïnterneerd zat in een kamp. In zijn oeuvre staat de strijd tegen vernedering, het verzet tegen de totalisering van de Ander centraal.

AUTEUR MELS-WERNER DEES

NOTEN

1 Alle letterlijke Levinas-citaten: Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit*, vertaald door Thoe de Boer en Chris Bremmers (Baarn: Ambo, 1987), pagina's 297-300.

2 Joachim Duyndam, "De metafysische traditie: Levinas", *Woorden en Daden, een inleiding in de ethiek*, (Amsterdam: Boom, 2008), pagina 144.

3 Ibid.

4 René Descartes, *Meditaties*, (Meppel, Boom, 1989).

5 Duyndam, pagina 144.

6 Duyndam, bladzijde 146.

Ingezonden gedicht

Een vriendin verloren

Ik ben een meisje kwijt.
'k Heb haar niet meer gezien,
haar evenmin gezocht, of
benaderd tot mijn spijt.

Want dat belooft ik jou bedeesd
als wij 't contact verbreken.
"Heel even" wil je afstand.
Die waarheid moet nog blijken
al duurt dit nog geen weken.
Hoelang moet er yerstrijken
Voordat 'heel even' is geweest?

Romantische intenties
ontkenden wij altijd,
vermeden wij altijd.
Gevoelens kan men niet dicteren,
ook wij ontsprongen niet de dans.
Waardoor jij nu ook mij vermijdt.
Dan lijkt zelfs vriendschap heel ver weg,
voorlopig buiten beeld althans.

Er is niets mis met jou.
Dat heb ik nooit gemeend.
Ik kan niet zingen;
jij kunt niet spreken.
En wat dan nog?
Jij bent mijn vreemde eend.

Ik mis je.

Ik mis je.
Ik wil je spreken, schrijven,
omhelzen, uiftlachen. Dus
vervloek ik deze kloof.
En niettemin bemerk ik
berusting van mijn kant.
Ik wil je schrijven, maar bij
gebrek aan beter schrijf ik dan
gedichtjes voor De Filosoof.
Doch bovenal ontbeer ik nu
de warmte van een koude hand.

ANONIEME INZENDING

Plato en de ander

In het kader van het thema vroegen wij **dr. Albert Josse** naar Plato's gedachten over 'de Ander'.

Misschien mag Plato het minst zijn mond open doen als het over 'de Ander' gaat. Is hij niet de vader van de metafysica van het 'Zelfde', en zo hoofdverantwoordelijke voor de verdringing van de ander in het moderne denken? Wie als hoogste principe van de werkelijkheid het Ene poneert – of dat nu Plato is of zijn nakomelingen – kan voor niets anders meer oog hebben. Reden te meer, zou je kunnen zeggen, om de verdrongen ander op te zoeken op het moment dat hij begint verdrongen te worden, om met Heidegger de scheurtjes van het klassiek-Griekse denken op te speuren en uit te wijden. Maar over die boeg wil ik het niet gooien. Er zijn immers genoeg anderen bij Plato.



Twee gedaanten heeft de ander minstens in Plato's werk. Vóór de liefdesverzotte Socrates staat de – gebeeldhouwd zo mooie – atletische, oneindig ambitieuze jongeman, 'zelfs de allerkleinsten hadden voor niemand anders oog, ze staarden hem allemaal aan of hij een godenbeeld was' (*Charmides* 154c7-8).¹ Tegenover hem de gesprekspartner, die eerlijk moet zijn en van wie hij, ondanks alle ironie, echt leren wil.

Dat Socrates altijd achter de jongetjes aan zit is curieus. De zogenaamde presocratici lijken klassieke, beter wetende wijzen; Parmenides laat een godin tot hem spreken in een typisch pedagogische relatie. Dat Socrates zijn heil, of in ieder geval zijn weten, bij anderen zoekt is wat dat betreft een ware revolutie. Wat zoekt Socrates bij ze? Eén antwoord is: inspiratie. Als Socrates het in zijn tweede mythe in de *Phaedrus* over wederherinnering van het schone

Joosse:

“Waar iemand een sport op de ladder is, waarlangs de filosofische minnaar moet opklimmen om tot het schouwen van schoonheid te geraken, lijkt de ander er juist als ander toch weinig toe te doen”

heeft, zoekt hij niet in de eerste plaats een standaardvoorbeeld te geven voor een bepaalde epistemologische positie. Op zijn minst gaat het daar om een beschrijving van binnenuit van de explosieve kracht die het gezicht van een ander kan hebben—en misschien liggen Plato en Levinas hier niet eens zo ver uit elkaar. Als de menner van de zielewagen 'het bliksemstralend gezicht van hun lieveling' ziet, wordt hij 'zo bang dat hij vol ontzag terugdeinst, terwijl hij tegelijk gedwongen is de teugels zo krachtig aan te trekken dat de twee knollen op hun hol komen te zitten.' (254b4-c2)

Maar, luidt het bezwaar, zoekt Socrates niet zelfvervulling, een terugkeer naar de eigen goddelijkheid? Of is de ander niet hoogstens een uitwisselbare belichaming van een onpersoonlijk ideaal? Het debat heeft zich vooral toegespitst op de bekendste beschrijving van erotische ontwikkeling, die in Diotima's rede in het *Symposium*. Waar iemand een sport op de ladder is, waarlangs de filosofische minnaar moet opklimmen om tot het schouwen van schoonheid te geraken, lijkt de ander er juist als ander toch weinig toe te doen.

In het Anglo-Amerikaanse onderzoek is hier vooral de stem van Gregory Vlastos prominent, die Aristoteles een pluim en Plato een flinke morele tik geeft: 'This seems to me the cardinal flaw in Plato's theory. It does not provide for love of whole persons, but only for love of that abstract version of persons which consists of the complex of their best qualities. This is

the reason why personal affection ranks so low in Plato's *scala amoris*.² En de mythe van Aristophanes dan? Is die niet vol van heimwee naar de ander? Juist die lijkt doordrongen van narcisme: al die ronddolende helften zoeken niet de ander maar zich-voormalig-zelf.³

Het is maar de vraag of men in de oudheid onze preoccupaties met altruïsme en egoïsme (want dat zijn vaak de termen waarin dit debat wordt gevoerd) had kunnen begrijpen. Hierin is de oudheid zelf een grote ander: vol ideeën en aannames die voor ons moeilijk op te sporen en soms nog moeilijker voorstelbaar zijn. Juist het *Symposium* laat zien hoe ingewikkeld de mix is. Op de ogenschijnlijk onpersoonlijke ladder naar abstractie brengt de minnaar van alles voort in het schone.⁴ Als spiegelbeeld van deze erotische metafoer vinden we elders de maieutische: Socrates die als vroedvrouw jongemannen verlost van hun ideeënweeën. De steeds (te) scherpzinnige Neoplatonisten verbinden minnaar en vroedvrouw moeiteloos en spreken van voorzienige liefde, *erós pronōtíkos*, die de geliefde omhoog leidt en helpt zijn potentieel te verwerkelijken. Het is niet makkelijk voorzienigheid en erotiek naast elkaar te denken; vandaar misschien dat deze notie, met name bij Proclus, momenteel zo in de belangstelling van het onderzoek staat.⁵

Niet minder belangrijk is de ander in de gedaante van de gesprekspartner. Wanneer hij met sofisten praat is Socrates er naar op zoek hun schijnweten aan te tonen en



Dr. Albert Joosse is een postdoc aan het Filosofie Departement in Utrecht. Zijn huidige onderzoek betreft de interpretatiegeschiedenis van de Platonische dialoog Alcibiades. De dialoog kan ons veel leren over educatie in het klassieke gedachtengoed.



Joosse:

“Hierin is de oudheid zelf een grote ander: vol ideeën en aannames die voor ons moeilijk op te sporen en soms nog moeilijker voorstelbaar zijn”

vermoedelijk zo hun volgelingen te waarschuwen zich niet in te laten met opscheppers die niet weten waar ze het over hebben. Maar hij zegt in ieder geval steeds dat hij bereid is te leren van wie het beter weten dan hij. Prodicus noemt hij vaak half bewonderend. Is dat pose? Als er in de *Protagoras* discussie ontstaat over de vraag of Protagoras zich moet aanpassen aan Socrates en zijn vragerij, of naar eigen gewoonte redes mag houden, zegt Socrates onder andere: ‘Ik hecht nu eenmaal veel waarde aan deze woorden van Homeros: “Als je met tweeën op pad gaat, kan de een voor de ander bedenken.”’ Het is nu eenmaal zo dat wij mensen op een of andere manier problemen bij elke daad, elke uitspraak, elke gedachte beter kunnen oplossen als we het gezamenlijk doen’ (348c7-d3). Charmant is ook de situatie aan het begin van de *Parmenides*, waar, als was het een onderzoekscolloquium, Zeno voorgelezen heeft uit eigen werk en zich aan de discussie in de kring toevertrouwt (127c1-e4).

Het belang van de gesprekspartner is zo groot dat op plekken waar het duidelijk gaat over het denken van een eenling, de taal juist die van het gesprek blijft. In de beroemde frase van de *Theaetetus* heet denken ‘een gesprek dat je ziel met zichzelf voert’ (189e6). Tegenover de *armchair philosopher* krijgen we in de *Hippias Maior* Socrates’ humoristische beschrijving van zichzelf als iemand die bij hem woont en hem steeds lastig valt met vragen.

Voor moderne denkers als Hannah Arendt en Hans-Georg Gadamer is dit een wezenlijke trek van socratische filosofie en misschien wel van alle denken. Wie denkt, is zichzelf tegelijk tot ander. Al is het moeilijk Plato te betrappen op een onomwonden uitspraak dat de ander essentieel is voor het denken, veel moderne lezers van zijn werk vinden dit een aantrekkelijke interpretatie van het geheel. Soms is dat omdat er, zeker in de Anglo-Amerikaanse literatuur, een afkeer is gegroeid van het idee dat Plato een systeem heeft gebouwd dat van begin tot eind vastgetimmerd is. Velen vinden

een dogmatische Plato vervelend. In een boek dat hij *Plato's Progress* noemde schrijft Gilbert Ryle: 'It is a matter of course that a philosopher, like any other inquirer, is all the time learning [...]. If Plato was anything of a philosopher, then he cannot have been merely a lifelong platonist.'⁶ En wie de waarheid niet in pacht heeft, zal zich steeds tot mede-zoekers wenden om ideeën te testen en gedachten te laten ontstaan in wederzijdse confrontatie.

Daarom, zo een populaire positie in de hedendaagse discussie, Plato's keuze voor de dialoog. Wat Plato wil overbrengen is niet een theorie maar een houding, of juist gezegd een activiteit. Aporetische dialogen zijn bedoeld om aan te zetten tot zelf denken. De afbeelding van personages zelf is een oefening in vervreemding: in plaats van het onkritisch inslikken van een theoretische verhandeling moet een lezer zich actief aanzetten tot identificatie met, of het juist scherp bevragen van, de een of de andere gesprekspartner.

Om die noodzaak van het perspectief van de ander in te zien hoeft je helemaal zo antidogmatisch niet te zijn. Ook in zijn meest theoretische teksten benadrukt Plato de grenzen van menselijke kennis. Die grenzen hebben soms te maken met wat je in woorden uit kunt drukken - sommigen denken dat Plato om die reden zoveel verhalen vertelt. Maar een terugkerend motief om menselijke kennis te wantrouwen is vooral de beperktheid van individuele menselijke perspectieven. In Plato's taal wordt die beperking mede verwoord in het grote complex dat belichaming heet. Zijn negatieve houding ten opzichte van het lichaam zal meestal de onze niet zijn, maar het is belangrijk om te bedenken dat de tijd- en plaatsgebondenheid van het lichaam een belangrijke grond is waarom Plato er het liefst geen kennis mee verwerft. Er is in zijn epistemologie, met andere woorden, een sterk bewustzijn van de perspectivische aard van ons kennen. Ook daarom doet de ander ertoe in Plato's filosofie.

Een grensgeval van perspectiviteit is onze kennis van onszelf. Juist daarmee is iets eigenaardigs aan de hand. Sinds Descartes geldt zelfkennis als het uitgangspunt van modern filosofen, al zet men daarbij in de twintigste eeuw weer vraagtekens. Maar antieke filosofen vinden het geen uitgangspunt, eerder een prestatie. Bij Aristoteles kent alleen het goddelijke intellect zichzelf. Mensen kunnen zichzelf helemaal niet direct kennen. Dat komt doordat het kenvermogen van de mens altijd op iets externs gericht is. Slechts in een triviale, bijkomstige zin kun je ervan spreken dat de mens zichzelf kent, of zichzelf bewust is, namelijk wanneer hij hoofdzakelijk op iets buiten zichzelf gericht is. Alleen voorzover de mens deel krijgt aan het goddelijke kan hij zichzelf kennen.

In Plato is iets dergelijks aan de hand. Als Socrates tot zelfkennis oproept, zegt hij - tegen de mooie, oneindig ambitieuze Alcibiades - 'Wil een oog zichzelf zien, dan moet het naar een oog kijken [...] En, m'n beste Alcibiades, geldt ook niet voor de ziel dat, wil zij zichzelf kennen, zij naar een ziel moet kijken?' (*Alcibiades I* 133b2-7). Deze oerpassage van filosofische bespiegeling wordt negen eeuwen later door een zekere Olympiodorus als volgt geparafraseerd: 'Zo moet ook jij, Alcibiades, omdat je je aan redeloze activiteiten hebt overgegeven, en zo het zelf-bewegende in jezelf blind hebt gemaakt, naar mij kijken, naar mijn Socratische ziel' (*Commentaar op de Alcibiades* 18.1-3). Zichzelf kennen, en elk zich door zichzelf bepaald weten, is een hoog ideaal— onze normale menselijke conditie is het, slechts door de ander onszelf te kunnen kennen. Deze zesde-eeuwse platonist zegt het explicieter dan Plato, maar zijn woorden laten wel zien waarom een filosofie van transcendente eenheid toch met de ander optrekt.

AUTEUR ALBERT JOOSSE

NOTEN

- 1 De vertalingen zijn van Warren/Molegraaf.
- 2 G. Vlastos, 'The individual as an object of love in Plato', in *Platonic Studies*, Princeton 1973, 3-34, 31.
- 3 'Love as reinvented by Aristophanes,' schrijft Anthony Price, 'is grounded on egocentricity: each lover values the other as his own other half. Plato (through the mouths of Socrates and Diotima) objects that that omits goodness; others may object that it excludes loving the other in virtue not of one's *Ur*-self, but of the person that *he* is.' (*Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, 13.)
- 4 Een belangrijke studie is hier R.A. Markus, 'The Dialectic of Eros in Plato's *Symposium*', *Downside Review* 73(1955), 219-30. Maar ook de Utrechtse hoogleraar Cornelia de Vogel (de leerstoel-grootmoeder van Keimpe Algra) benadrukte dit, bijvoorbeeld in 'Greek Cosmic Love and the Christian Love of God', *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 57-81, daar 61-9.
- 5 Al veel eerder, bij Polemo, de derde opvolger van Plato als hoofd van de Academie, vinden we dit soort verwerkingen van Plato's ideeën: hij definieerde liefde als dienst aan de goden ter zorg en redding van jonge mensen.
- 6 *Plato's Progress*, Cambridge 1966, 9-10.

I can't remember anything
 Can't tell if this is true or dream
 Deep down inside I feel to scream
 This terrible silence stops me

Now that the war is through with me
 I'm waking up, I cannot see
 That there is not much left of me
 Nothing is real but pain now

Hold my breath as I wish for death
 Oh please, God, wake me

Back in the womb it's much too real
 In pumps life that I must feel
 But can't look forward to reveal
 Look to the time when I'll live

Fed through the tube that sticks in me
 Just like a wartime novelty
 Tied to machines that make me be
 Cut this life off from me

Hold my breath as I wish for death
 Oh please, God, wake me

Now the world is gone, I'm just one
 Oh God, help me
 Hold my breath as I wish for death
 Oh please, God, help me

Darkness imprisoning me
 All that I see
 Absolute horror
 I cannot live
 I cannot die
 Trapped in myself
 Body my holding cell

Landmine has taken my sight
 Taken my speech
 Taken my hearing
 Taken my arms
 Taken my legs
 Taken my soul
 Left me with life in hell.¹

1 James Hetfield and Lars Ulrich, Metallica, "One," first released on the album *And Justice For All* (1988).

De ander: weet jij wat ik voel?

Een ander kan nooit net zo goed weten
 wat ik voel als ik zelf. Een kort essay.

Privé en onkenbaar

Stel je voor: ik vertel je dat ik een hevig brandende sensatie ervaar die gepaard gaat met steken, waarbij ik tegelijkertijd de behoefte heb rond te springen en hard te roepen. Op dat moment laat ik, met een vreemdsoortig grimas op mijn gezicht, aan jou mijn hand zien. Die is vurig rood van kleur en bedekt met blaren. Weet jij dan wat ik voel? Ben jij dan minstens zo goed als ik in staat te weten wat ik voel?

Het is onmogelijk. Jij bent níet in staat minstens zo goed als ik te weten wat ik voel. Mentale toestanden zoals sensaties, gevoelens en behoeften zijn namelijk van subjectieve aard, waarbij het ontbreekt aan voor jouw kennis noodzakelijke publiekelijke en intersubjectieve eigenschappen. De sensaties, gevoelens en behoeften die ik ervaar wanneer ik mijn hand verbrand – mijn mentale toestanden – verhouden zich tot jou zoals ook mijn gedachten zich tot jou verhouden: ze zijn privé en voor jou onkenbaar. Jij kan onmogelijk het subjectieve karakter van mijn eerstpersoonsperspectief-fenomenen analyseren. Probeer je dit toch, dan ontstaan er altijd propositionele attitudes vanuit jouw tweedepersoonsperspectief en is er van kennis over wat ik voel – op een wijze dat jij minstens zo goed als ik weet wat ik voel – geen sprake.

Duizenden stemmen

Bestaat hiervoor een oplossing? Alleen een hypothetische: we kunnen onze breinen aaneenkoppelen. Op intieme wijze ontstaan dan informatie-uitwisselingen: we kunnen ons gedrag dan coördineren (direct met elkaar in overeenstemming brengen).¹ Een andere hypothetische oplossing is het ontwikkelen van een collectief bewustzijn waarop wij onszelf dan aansluiten. Een voorbeeld is de *species* 'Borg' in de sciencefictionserie *Star Trek*: "This collective consciousness is experienced by the Borg as 'thousands' of voices [duizenden deelnemers zijn er reeds, overigens meestal niet vrijwillig]—they are collectively aware, but not aware of themselves as separate individuals. Consequently, they never speak in singular pronouns, referring to themselves when required as merely 'Third of Five,' for instance."²

Als onze breinen aaneengekoppeld zijn of als we onszelf hebben aangesloten op een collectief bewustzijn dan ervaren wij sensaties, gevoelens en behoeften als de onze. Alleen dan is de ander wél op eenzelfde wijze als ik in staat te weten wat ik voel. En andersom. Van deze twee hypothetische oplossingen is aansluiten op een collectief bewustzijn de meest directe: jij en ik ervaren dan



letterlijk in ontologische zin dezelfde mentale toestanden, kenbaar als ‘duizenden’ stemmen.

Erg realistisch klinkt dit niet. Bovendien zou je kunnen vinden dat anderen ook zonder sciencefiction wel degelijk weten wat ik voel. Ik *vertel* jou immers dat ik een hevig brandende sensatie ervaar die gepaard gaat met steken. Ik *gedraag* mij door tegelijkertijd rond te springen en hard te roepen. En mijn lichaam geeft *signalen*. Je kunt zeggen dat mijn sensaties binnen een sociale context bestaan, ze zijn niet geïsoleerd. Immers, als jij jouw hand verbrandt, zal ook jij vertellen dat je een hevig brandende sensatie ervaart die gepaard gaat met steken. En ook jouw gedrag en lichamelijke signalen zullen hetzelfde zijn. Gedrag, taal en lichamelijke signalen zijn dankzij deze sociale context publiek en intersubjectief. En hierdoor weet jij wel degelijk wat ik voel; wat mijn sensaties, gevoelens en behoeften zijn. Probleem opgelost? Nee.

De vreemdeling

Stel je nog eens voor: er is een vreemde man die pijn ervaart. Hij ervaart pijn niet wanneer hij zijn hand verbrandt, maar juist wanneer hij gematigde fysieke arbeid verricht op een lege maag. En pijn doet hem vervolgens niet kermen en spartelen, maar als reactie kruist de vreemde man zijn benen en knipt hij met zijn vingers. Ook leidt pijn hem niet af, nee, het zorgt voor een extreme concentratie op wiskundige vraagstukken waarbij hij op geen enkele wijze meer oog heeft voor wat er om hem heen is. Daarbij heeft hij allerm minst de behoefte om pijnervaringen te voorkomen of zich ervan te bevrijden.³

Kortom, hij voelt pijn, maar zijn pijn is volstrekt niet in overeenstemming met de typisch causale rol van pijn. De taal, het gedrag en de lichamelijke signalen van de vreemdeling vinden op geen enkele wijze aansluiting bij de sociale context zoals geschetst, en dit betekent dat

wij over de sensaties van deze vreemdeling niets zinnigs kunnen zeggen.

Ook doofstomme blinde mensen van wie het lichaam geen uitwendige signalen geeft, vallen buiten de boot: zij sluiten namelijk eveneens niet aan bij de sociale context. Is een doofstom en blind mens dan domweg niet in staat tot het ervaren van sensaties? Dit is een absurd idee.

Bij gebrek aan beter: empathie?

Kortom, als je alleen de sociale context erkent en afstand neemt van het eerstpersoonsperspectief én het afzonderlijke mentale als een illusie beschouwt,⁴ dan doen wij onszelf als menselijke soort tekort. Je zegt dan dat mensen zonder toegang tot, of aansluiting op de sociale context, geen sensaties ervaren.

Als het individuele brein gekoppeld zou kunnen worden aan een ander brein of aangesloten zou zijn op een collectief bewustzijn, dan zouden anderen wél in staat zijn minstens net zo goed als een individu te weten of te ervaren wat hij of zij voelt. Maar zolang dit nog science fiction is, rest ons niets anders dan empathie.

AUTEUR ESTHER DE HAAS

NOTEN

1 Paul M. Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *Journal of Philosophy* 78 (1981): 399.

2 “Star Trek Borg”, http://www.startrek.com/database_article/borg (geraadpleegd 27 december 2015).

3 David Lewis, “Mad Pain and Martian Pain” (paper presented at a conference on mind-body identity at Rice University, April, 1978), 216.

4 Ludwig Wittgenstein, *Filosofische Onderzoekingen*, dialogen 293-311.

Dierenrechten:

Drie fundamentele vragen

De ander, dat zijn andere mensen, maar ook dieren. **Dr. Erno Eskens**, filosoof en politicoloog, plaatst vraagtekens bij onze huidige manier van omgaan met dieren en betoogt dat hun belangen op dezelfde schaal gewogen moeten worden als onze belangen.

Eén weegschaal

Hier zijn drie fundamentele vragen. De eerste luidt: horen alle belangen in onze democratie gewogen te worden? De tweede is: hebben dieren belangen? De derde: moeten we alle belangen op eenzelfde weegschaal, dus via eenzelfde methodiek, wegen?

Ik stel deze drie basisvragen vaak tijdens lezingen. De meeste mensen beantwoorden de eerste twee vragen zonder aarzeling positief. Ja, in een democratie horen de belangen van alle inwoners te worden meegewogen – we sluiten niemand op voorhand uit. En ja, ook dieren hebben belangen. Daarmee ligt de vraag op tafel hoe deze belangen moeten worden meegewogen. Moeten we de belangen van mens en dier op eenzelfde weegschaal, dus volgens dezelfde methodiek, wegen?

Wat maakt het verschil?

Mijn ervaring is dat de meeste mensen er niet eerder over hebben nagedacht. Met een beetje gevoel voor retoriek licht ik de vraag daarom graag toe: ‘Wil je dat de belangen van mannen en vrouwen op dezelfde manier worden gewogen, of vind je het goed dat iemand halverwege aan het ijkknopje van de weegschaal draait zodat de belangen van

vrouwen altijd minder zwaar tellen?’ Niemand wil dat natuurlijk. Als het om theoretici van rechtvaardigheid gaat, hebben we een aangeboren hekel aan valsspelen, dus nee, je mag niet zomaar de instellingen van de weegschaal wijzigen. Dus mag dat bij dieren ook niet en ligt de conclusie voor de hand: ja, de belangen van dieren moeten volgens eenzelfde methodiek worden gewogen.

Nu de derde vraag ook positief is beantwoord, begint het te jeuken. ‘Ja, u hebt wel een punt, zegt iemand van achter in de zaal, maar mens en dier zijn natuurlijk niet op dezelfde manier gelijk zoals man en vrouw dat zijn.’ Er klinkt instemmend gemompel. Ook ik knik mee, want inderdaad: er zit wat in. De verschillen tussen mens en dier zijn ongetwijfeld groter dan die tussen mensen onderling. Maar wanneer zijn verschillen onoverbrugbaar groot? En is verschil überhaupt wel van belang?

Vroeger dacht men dat man en vrouw dusdanig van elkaar verschilden, zeg ik, dat we ze ook anders mochten behandelen in het recht. De man was een rechtssubject en mocht bezittingen hebben en processen aanspannen, de vrouw mocht dat niet. De dames waren rechtsobjecten en mocht als bezit worden weggegeven bij een

Eskens:

“Vrouwe Justitia is niet voor niets geblinddoekt: ze wil niet eens weten van wie het belang is”

gearrangeerd huwelijk. Ergens in de geschiedenis, in de negentiende en twintigste eeuw, hebben we besloten om vrouwen op te waarderen tot rechtssubject. Sindsdien hebben ze op eenzelfde manier toegang tot het recht en wegen hun belangen even zwaar als die van de man. Zou dit bij dieren niet ook moeten gebeuren? Ook zij zijn nu een rechtsobject – zeg maar bezit. Ook zij mogen worden weggegeven, gedood zelfs, en ook zij hebben geen mogelijkheid om naar de rechter te stappen om voor hun belangen op te komen. Dieren zijn ‘niet ontvankelijk’, zoals onze wet dat zo mooi zegt.

Van object naar rechtssubject

We verschillen in menig opzicht van allerlei dieren, maar in veel opzichten zijn we ook vergelijkbaar. We hebben allemaal behoefte aan voedsel, veiligheid, een zinvolle dagbesteding, aan seksualiteit, et cetera. We zijn allemaal biologische wezens en uit die biologie volgen nu eenmaal een paar basale behoeften die je bij alle dieren terug kunt vinden. Elk dier, menselijk of niet, wil gevrijwaard worden van pijn en stress. Elk dier houdt van bewegingsvrijheid, elk dier wil iets te drinken en te eten, elk dier wil soortgenoten kunnen ontmoeten. In veel opzichten lijken we dus op elkaar en hebben we dus vergelijkbare belangen. En hadden we zojuist niet afgesproken dat gelijke gevallen gelijk behandeld moeten worden? Zou het niet eerlijker zijn om één rechtssysteem met één beoordelingssystematiek voor alle belanghebbenden te hebben?

Wie vrouwen of donkere mensen op voorhand uitsluit omdat ze vrouw of donker zijn, discrimineert hen op basis van een niet-relevante eigenschap. Ook soort is zo'n niet-relevante eigenschap: het doet er niet toe als het gaat om het wegen van belangen. Het maakt niet uit of we het hebben over het belang van een man of vrouw, van een blanke of iemand met een kleurtje, en hetzelfde zou moeten gelden voor mens of dier, buitenaards wezen of wat ook maar. Een gelijk belang is een gelijk belang. Vrouwe Justitia is niet voor niets geblinddoekt: ze wil



Fotografie: Paul Scheulderman

Erno Eskens (1964) is programmadirecteur en uitgever bij de Internationale School voor Wijsbegeerte. Hij studeerde filosofie en politicologie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. In 1992 was hij betrokken bij de oprichting van Filosofie Magazine, het tijdschrift waar hij later hoofdredacteur werd. Onlangs is hij gepromoveerd op het proefschrift Een beestachtige geschiedenis van de filosofie (2015).

niet eens weten van wie het belang is. Daar gaat het haar niet om. Ze weegt belangen op zich, zonder naar de eigenaar van die belangen te kijken. ‘Dus iedereen krijgt dezelfde rechten?’, vraagt een toehoorder. Nee hoor, stel ik haar gerust, we gaan heus geen parkeervergunningen aan honden uitdelen omdat zij daar voortaan ook recht op hebben. Die hond zou er geen belang bij hebben. Het gaat mij dus niet om gelijke rechten, maar wel om gelijkberechtiging. Dat is iets anders. In vergelijkbare gevallen moeten vergelijkbare belangen op een vergelijkbare wijze worden gewogen. ‘Maar hoe weet je nou wat het belang is van een dier?’ Wel, je kunt naar ze kijken. Kijk waarvoor ze wegvlugten of waar ze naartoe willen. Luister naar hun geluiden. Kijk wanneer ze in de stress schieten en stereotiep gedrag gaan vertonen.

‘Dat is allemaal projectie. U projecteert uw eigen rechtenjargon en gevoelens op de dieren en meent dat dan bij dieren te herkennen.’

Ja, zeker. Maar zeg eens eerlijk. Weet u precies wat er in het hoofd van uw partner omgaat en waar diens belangen precies liggen? Dat weet u ook niet. U vult dat in voor hem/haar en probeert zo een beetje rekening te houden met diegene. Dat lijkt mij prijzenswaardig.

‘Maar met mijn partner kan ik praten.’ Tuurlijk, maar dat kunt u met dieren ook, hoor. Ze spreken misschien geen Algemeen Beschaafd Nederlands, maar ze verwoorden toch heel duidelijk wat ze willen. Ze gillen bijvoorbeeld als ze pijn hebben. Dat is toch heldere taal, lijkt mij. En je kunt dieren ook opties voorleggen, zodat ze zelf kunnen kiezen uit verschillende verblijven, uit verschillend voedsel, et cetera. Je kunt dus best uitvogelen waar de belangen van de dieren liggen. Maar dan moet u ze wel eerst als helder communicerende rechtssubjecten gaan zien en niet als een ding. Dieren zijn geen (rechts)object; ze zijn rechtssubject. Ze zijn dragers van belangen.

‘Als dieren rechtssubjecten worden, dan haalt u alles overhoop. Want hoe regel je dit dan in de wet?’

Ja, dat is de grote vraag. Wat betekent het als we dieren als rechtssubject gaan zien? Moeten ze dan bijvoorbeeld ook een vertegenwoordiging krijgen in onze rechtbanken en politieke organen? Wat doen we met dieren die elkaar oppeuzelen? Moeten we hun bestaan reguleren omdat ze anders elkaars belangen schenden? En krijgt de eencellige ook rechten? Zo ja, hoe willen we dat dan allemaal gaan handhaven? En nog een leuke: mag je die mug pletten tegen je bloemetjesbehang? Tal van vragen, waarop ik ook alleen maar voorlopige antwoorden heb. De moeilijkste is trouwens deze: mogen wetenschappers productiedieren minder stressgevoelig maken? Is het okay om dieren tot gevoelloze zombies te maken zodat ze minder lijden in onze stallen? Of is ook dit een vorm van valsspelen tijdens het wegen van belangen?

Onbekend terrein

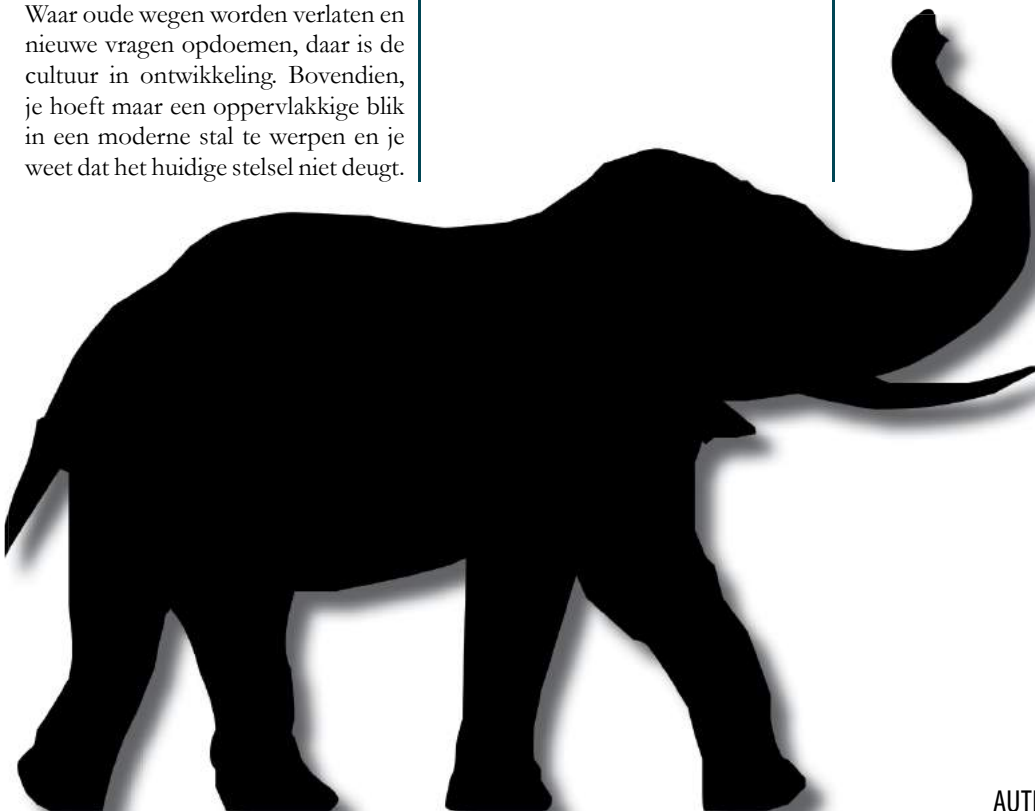
Mij lijkt dat er geen eenvoudige antwoorden zijn. Wie de drie basale vragen positief beantwoordt, komt, om met Kant te spreken, voor tal van vragen te staan die te groot zijn om in een mensenleven te beantwoorden, maar die desondanks nu een antwoord behoeven. We zijn beland in *uncharted territory*. Dat lijkt mij overigens een teken van vooruitgang. Waar oude wegen worden verlaten en nieuwe vragen opdoemen, daar is de cultuur in ontwikkeling. Bovendien, je hoeft maar een oppervlakkige blik in een moderne stal te werpen en je weet dat het huidige stelsel niet deugt.

Eskens:
“Dieren zijn geen
(rechts)object; ze
zijn rechtssubject.
Ze zijn dragers van
belangen”

Zoveel varkens tussen stalen balken, zoveel doorgefokte, zieke kippen op een hoop, zoveel koeien die nooit meer buiten komen. En wij maar zeggen dat we deze dieren ‘humaan behandelen’. Tja, alsof dieren daarop zitten te wachten.

Mij lijkt dat de huidige zorgplicht met zijn ideaal van ‘een humane omgang’ een voortzetting is van het aloude repressie- en uitsluitingsmechanisme waarmee ook vrouwen en donkere mensen lang zijn achtergesteld. De tijd dat je op een feestje kon zeggen dat je humaan omgaat met je slaven en hen de nodige zorg verleent, ligt gelukkig achter ons. Het zal niet lang meer duren voor we ons ook zullen schamen voor ons ‘menselijke’ behandeling van dieren.

We moeten vooruit. Als we onrecht zien, dan is het onze plicht om er wat aan te doen – ook als dit betekent dat we door een moeras van de onduidelijkheid en verwarring heen moeten ploeteren; een moeras waarin onbeantwoorde vragen als vette natte klei aan onze schoenen kleven. Het lijkt mij bij uitstek de taak van filosofen om de vette klei van de schoenen te schrapen en de nieuwe wegen te verkennen. ‘*Hinc sunt leones*’, schreven de Romeinen bij onbekende gebieden op hun landkaart. Hier zijn leeuwen. Ook deze leeuwen moesten we maar eens serieus gaan nemen.



Studeren is spijbelen van het leven

Het leven van een afgestudeerd filosoof gaat niet over rozen. Of wel? *De Filosoof* zoekt voor je uit waar je na je studie filosofie zoal terecht kan komen. In deze aflevering **Willem Keizer**, programmacoördinator bij de Internationale School voor Wijsbegeerte (ISVW). Hoe is hij bij dit instituut terechtgekomen en welke rol speelt filosofie in zijn werk?

Na het behalen van mijn middelbareschooldiploma wist ik één ding zeker: voor geen goud ga ik meteen studeren. De volgende fase in het civilisatieproces of het grote academische africhten op weg naar een baan was voorlopig niet aan mij besteed. Ik wilde weg.

Dit weggaan bestond uit een reeks baantjes (barman, verhuizer, coffeeshopmedewerker) en een reis naar Midden-Amerika. Op het dak van hotel Spring, een verlaten oord in Zona 1 van Guatemala City, las ik *Loss of Breath* van Edgar Allan Poe. Het verhaal begint met een prachtige omschrijving van het vermogen van filosofie: “The most notorious ill-fortune must in the end, yield to the untiring courage of philosophy-as the most stubborn city to the ceaseless vigilance of an enemy.”

Een van de grote onfortuinlijkheden die kleven aan het mens-zijn is uitvinden wat je daarmee gaat doen op de arbeidsmarkt. Op zoek naar antwoorden en een manier om een beetje grip te krijgen op mezelf en het leven besloot ik bij terugkomst dat studeren in de vorm van filosofie ‘misschien helemaal zo gek nog niet was’. Studeren is natuurlijk ook een beetje spijbelen van het leven en ontsnappen aan die vervelende vraag ‘wat ga je nu doen met de rest van je leven?’ Helaas wacht die vraag je gewoon weer op bij het verlaten van de universiteit, zeker als je filosofie hebt gestudeerd.

Na mijn afstuderen werkte ik als receptionist, chauffeur, logistiek medewerker in de haven van Amsterdam en wederom als barman. De arbeidsmarkt voor afgestudeerde filosofen is een *stubborn city* die je moet bestoken met sollicitaties om binnen te komen. Via, via - een contact aan de andere kant van de stadsmuur doet wonderen - kon ik aan de slag als beleidsmedewerker aan de UvA. Vanuit die functie stroomde ik door naar de ISVW waar ik werkzaam ben als programmacoördinator. De ISVW slaagt er al bijna 100 jaar in filosofie toegankelijk te maken voor een breed publiek. In mijn rol als coördinator ben ik verantwoordelijk voor het bedenken van nieuwe opleidingen, de praktische organisatie daarvan en het vormgeven van marketingcampagnes en webredactie. Een prachtige positie waarin mijn kennis van filosofie van pas komt en op de proef wordt gesteld door vakidioten die leven voor filosofie.

Maar ook als receptionist, chauffeur, of barman, werkvloeren zonder inductieproblemen of strijd tussen monisten en dualisten, beleefde ik plezier aan het feit dat ik filosofie heb gedaan. Filosofie leert je nadenken en kweekt het vermogen om door te vragen waar anderen in gedachten stilstaan of verkiezen te zwijgen. Dat het vermogen om na te denken en vragen te stellen niet altijd loont weten we sinds Socrates.

AUTEUR WILLEM KEIZER

Keizer:

“Filosofie kweekt het vermogen om door te vragen waar anderen in gedachten stilstaan of verkiezen te zwijgen”

Willem Keizer is werkzaam als coördinator bij het cursusinstituut van de ISVW. Daarvoor was hij onderzoeksmedewerker bij een economisch adviesbureau en beleidsmedewerker bij de UvA. Hij studeerde filosofie en rechten aan de UvA.



Comparison of Philosophy:

USA and the Netherlands



In het kader van de Ander als thema voor deze editie benaderde de redactie van *De Filosoof* deze keer een buitenlandse student met het verzoek om wat te schrijven over zijn ervaringen in Utrecht.

Leyton Pang, een student uit de Verenigde Staten, vertelt over zijn ervaringen met de cursus *Philosophy of Language* en de verschillen met wijsgerige cursussen zoals hij die gewend is.

Studying philosophy in the Netherlands was a challenging endeavor, but not in the same manner as it is in the United States. Of course, a partial reason for this was because I was studying abroad and, if we're being honest, nobody could prioritize studying with the excitement that comes with being on another continent.

Nevertheless, when I did attend to studying philosophy, I found it to be an enjoyable and worthwhile experience. In comparing my experiences of studying philosophy in both the Netherlands and in the United States, I found that the courses were structurally different but fundamentally similar – that is to say, that the course at Utrecht was comprehensive in the materials studied, but different in the way it was taught.

The philosophy course at Utrecht covered the topic of study thoroughly, but

was more dependent on the student and what the student decided to focus on. In the United States, all the philosophy courses I've taken have tended to teach the various arguments in the lectures, explicating on the nuances of what is being argued. On the other hand, the course at Utrecht mainly taught the arguments and readings through discussion. The lectures in the course did not follow the readings at the same pace and made it more dependent on



States, I've had to write one or two 2000 word papers throughout the course on specific prompts given by the instructor (oftentimes a choice between 2 different ones), and take both a midterm and final exam that tests our understanding of the various philosophical arguments discussed. In my course here at Utrecht, the only assignment was to write a 4000 word paper, due at the end of the course, on a topic of my own choosing. My course in the states made me diligently focused on my studies throughout the course, whereas the course at Utrecht made me less inclined to keep up with the course. In some ways, this was preferable because it enabled me to slack off, and not preferable because I indeed did slack off. This isn't to say that the single assignment at Utrecht was necessarily easy though; it was

perhaps more challenging because of the amount of in-depth reading of secondary sources that I was required to do independently before I could compose my own argument. My inclination to procrastinate didn't help make that any easier.

Ultimately, I feel that both the philosophy courses at Utrecht and at my home university were challenging and comprehensive with similarities in establishing a holistic understanding of the topic, but different in the way that the material was studied. I had a great time studying philosophy at Utrecht and believe that if I weren't so preoccupied with travelling and having fun during my time abroad, I believe I would have gained much more from the philosophy course.

the student to read and analyze the text. Without discussion sections, my understanding of the material might have been non-existent since lectures didn't provide that help; whereas in the United States, discussion acts as a complimentary follow up to the lectures. However, a positive to this approach was that the Utrecht discussion section was more developed and involved, engaging all of the students with the various texts. Additionally, the topic of our essays in the Utrecht course was primarily up to the student to decide and made them engage with just a subset of the overall material. This leads to the next notable difference that I saw in my time abroad.

The philosophy course in the Netherlands was much more relaxed in the assignments and exams administered. In the philosophy courses I've taken in the United

Pang:

“The philosophy course at Utrecht covered the topic of study thoroughly, but was more dependent on the student and what the student decided to focus on”

AUTEUR LEYTON PANG

Plotinus: de nieuwe Plato

Petra de Graaf (masterstudente *Applied Ethics*, UU) schreef, voortbordurend op haar liefde en enthousiasme voor het gedachtegoed van Plotinus, over diens esthetica en de esthetica van Plato.

Ik heb mijn bachelorscriptie geschreven over de esthetica van Plotinus en waarom en in hoeverre deze afwijkt van de esthetica van Plato. Dit omdat Plato en Plotinus altijd tegenover elkaar worden gezet wanneer het om esthetica gaat, terwijl Plotinus claimt dat zijn gedachtegoed Platoons is.

De eerste keer dat mij werd verteld over de theorie van Plotinus, bij Geschiedenis I, dacht ik: waar heeft deze man het in vredesnaam over? Als eerstejaars waren de hypostasen, het Ene en de relatie daartussen mij nog niet helemaal duidelijk. Het was pas twee jaar later, bij Geschiedenis van de Esthetica, dat het kwartje viel. Ik weet nog dat ik in dat hoorcollege zat en dacht: dit is briljant, waarom heb ik me hier nog niet eerder mee bezig gehouden? Ik heb nooit goed kunnen kiezen tussen de rede van Kant en de sentimenten van Hume, omdat ze allebei zo hun eigen aantrekkingskracht hebben, en zo'n geslaagde combinatie van de rede en de sentimenten als bij Plotinus, was ik tot dan toe nog niet tegen gekomen. Ik was direct enthousiast. Toen ik mijn scriptie moest schrijven, wist ik dan ook vrij snel dat ik over Plotinus wilde schrijven nu ik de kans had. Dat Plotinus zonder enige moeite zowel het intellect als de ziel op een consistente en samenhangende manier weet te integreren in zijn metafysische systeem, waarbij deze twee begrippen ook nog eens met elkaar verbonden zijn door het wederkerige ontstaansproces waarbij de ziel op een bepaalde

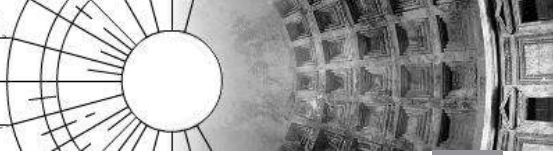
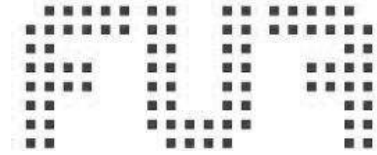
manier ook nog in het intellect is, vind ik een van de mooiste elementen van zijn gedachtegoed.

Dat wederkerige ontstaansproces werkt als volgt: het Ene wil zichzelf maximaal doorgeven, omdat het perfect is, daardoor ontstaat het intellect. Dat wat voortkomt uit het Ene is nog enigszins onbepaald, het Ene is immers geen intellect en kan dat niet zomaar voortbrengen. Het intellect wordt pas een intellect als het terugkijkt naar de bron. Hetzelfde geldt voor de volgende hypostase: de ziel. Daarmee is het intellect op een bepaald manier in het Ene en is de ziel op een bepaalde manier in het intellect, terwijl het intellect en de ziel ook juist zelf een hypostase zijn. Met zijn waardering voor zowel de ziel als het intellect, kan Plotinus zowel respect hebben voor de contemplerende filosoof, als voor de creërende kunstenaar en ook dat vind ik een erg mooi deel van het gedachtegoed van Plotinus: dat hij ook juist het mooie kan zien in datgene dat minder perfect is.

Omdat ik zelf zo enthousiast was over Plotinus, had ik moeite met het feit dat Plotinus, die zelf stelt platonist te zijn, altijd tegenover Plato wordt gezet wanneer het om esthetica gaat. Alsof iemand die zo intelligent is per ongeluk precies het tegenovergestelde heeft gezegd. Deze behoefte om de interpretatie van Plotinus te begrijpen, omdat ik maar moeilijk kon geloven dat hij zich zomaar zou hebben vergist, resulteerde dan ook in de hoofdvraag

van mijn scriptie. Na een bestudering van Plato, Plotinus, andere Platoonse denkers en secundaire literatuur, ben ik tot de volgende conclusie gekomen: Plato is een tamelijk inconsistente filosoof, zeker als het om esthetica gaat. Er zijn verschillende ideeën over de kunstenaar te vinden bij Plato: heeft deze op het ene moment nog goddelijke inspiratie, op het andere moment wordt de kunstenaar uit de ideale staat verbannen. Het gedachtegoed van Plotinus heeft dus zeker wel zijn wortels in de dialogen van Plato. Ook is de interpretatie van Plotinus geïnspireerd door een aantal Platoonse filosofen voor hem, wat zijn interpretatie dus helemaal niet zo opmerkelijk maakt. Daarnaast zijn er een aantal problemen voor Plato, door zowel Plato zelf als door andere filosofen benoemd, waar Plotinus een oplossing voor heeft proberen te vinden. Hierdoor zijn er inderdaad inhoudelijke verschillen te vinden tussen Plato en Plotinus, maar juist omdat Plotinus door wilde gaan waar Plato gestopt was! Dat Plotinus zo recht tegenover Plato wordt gezet, vind ik dan ook helemaal niet terecht.

AUTEUR **PETRA DE GRAAF**



Van onze voorzitter

De FUF is klaar
voor een nieuwe update!
[Klik hier om te installeren.](#)

Maar hoe gaat het intussen nou met al die mensen die nu in Utrecht wijsbegeerte studeren en wat hebben ze de afgelopen tijd met elkaar gedaan? Dit vroeg je je wellicht af. Nou! Hier ben ik dan om een fractie van die vraag te beantwoorden. Ik ben vrij goed op de hoogte van wat ik allemaal sinds de laatste editie van *De Filosoof* heb uitgesteld en ontlopen. Ik weet ook van enkele dingen die een aantal andere mensen hebben gedaan omdat ze me dat hebben verteld, en/of omdat ik erbij was en iets soortgelijks deed. Wat ik deed waar verder niemand bij was zal ik je besparen, dus zal ik direct beginnen met de dingen die andere mensen (en soms ook ik) hebben gedaan.

Je bent er waarschijnlijk van op de hoogte dat er een heleboel mensen van ver hiernaartoe komen omdat de plek waar ze vandaan komen niet meer zo prettig is. Dat dit op het moment op grote schaal plaatsvindt schiet in een grote verscheidenheid van keelgaten (zijn er meer dan twee?? Bij deze), en toen dacht een aantal snuggere FUF'ers "Hee! Wat

nou als we allemaal politici en andere mondige mensen in dezelfde kamer stoppen (mensen met zeer diverse keelgaten) en kijken wat er gebeurt?" Het resultaat was een prachtig debat met erg kleurrijke standpunten en ook enkele monochrome standpunten. Ik heb er veel van geleerd! Jij ook? Goed zo.

Natuurlijk zijn we geen *armchair philosophers* dus hebben we het zelf ook uitgeprobeerd. Met VERSUS™! De naam is all caps, dat hoort zo. Het is een debatwedstrijd met filosofische vragen waar iedereen zich voor kan opgeven! Dus jij ook! Als je niet durft mag je ook komen kijken. Het debat debuteerde beter dan we hadden kunnen bedenken en we kijken uit naar de volgende wedstrijd om de VERSUS™-beker!

De afsluitende borrel van het jaar was extra speciaal door alle docenten die kwamen. Docenten hebben het voordeel van zichzelf te weten dat ze gewone stervelingen zijn, maar voor studenten is het toch fijn om daar bevestiging van te krijgen in de vorm van het consumeren van alcohol en

slap geouwehoer. Ook namens de rest, hartelijk dank lieve docenten! We zien jullie graag snel weer, maar dan *off duty* dus. College telt niet.

Het is belangrijk om de bladen volledig te bedekken met eerst het rode spul en daarna met de bechamel, anders drogen de hoekjes uit in de oven en dat is gewoon helemaal nergens voor nodig. Als je de laagjes te dun maakt heb je te veel pasta en wordt het te zwaar. Als je ze te dik maakt, echter, valt het uit elkaar als je het probeert op te scheppen. Dit gebeurt ook als je perfect gedoseerde laagjes hebt maar de boel te vochtig is. Daarom is het belangrijk om bij het maken van de saus het vocht/vet af te scheppen voordat je de tomatensaus erbij doet. Bedenk maar dat je in principe een muurtje metselt met hele dunne bakstenen van pasta, dus je wil iets dat eerder lijkt op cement dan op saus.

AUTEUR **WIJCHER VAN DIJK**

Interview met Joel Anderson: over de vernieuwde Research Master

Zoals jullie misschien al weten verandert er in het studiejaar 2016-2017 het een en ander in de masterprogramma's filosofie aan de Universiteit Utrecht.

De academische master zal niet meer worden aangeboden en zowel de *Research Master Philosophy* als *Applied Ethics* hebben wat veranderingen ondergaan.

De Filosoof is in gesprek gegaan met de coördinatoren van de masters en zet de veranderingen op een rijtje. In deze editie: **dr. Joel Anderson** over de *Research Master Philosophy*.

Wat is er veranderd in het programma van de Research Master?

Met het verdwijnen van de academische master wilden we ervoor zorgen dat de twee programma's die we aanbieden elk een duidelijk profiel hebben: onderzoek of toegepaste ethiek. De RMA werd zeer positief beoordeeld bij een visitatie vorig jaar, dus we wilden vooral dingen consolideren en versterken. Maar er komen wel degelijk veranderingen. Een belangrijk verschil met vorig jaar is dat de cursussen vanaf september 5 ECTS zullen zijn (in plaats van 7,5 ECTS), waardoor studenten meer keuze hebben. En in de nieuwe structuur bieden wij de cursussen zelf aan vanuit de RMA, in plaats van cursussen aanwijzen die door de academische master worden aangeboden. Het programma bestaat uit acht onderdelen, die samen 120 ECTS zijn. In elke periode van het eerste jaar volgt iedereen een verplichte cursus, dus vier in totaal: de Core Readings Praktische Filosofie, Theoretische Filosofie en Geschiedenis van de Filosofie en de nieuwe cursus "Philosophical Research Methods and Design". Daarnaast stel je je eigen pakket van keuzevakken en tutorials samen die bij je onderzoeksfocus liggen. Nieuw zijn de "Interdisciplinary Research Area"-cursussen, zoals "Digital Ethics," "History and Philosophy of Objectivity" en de "Think Tank Institutions." Die sluiten aan bij onderzoekszwaartepunten van de Faculteit Geesteswetenschappen en bieden mogelijkheden om samen te werken met RMA studenten van andere opleidingen aan zeer actuele thema's. Verder kun je kiezen om een of meer vakken aan een andere universiteit te volgen, ben je betrokken bij colloquia in je onderzoeksgebied en doe je mee met activiteiten georganiseerd door de landelijke Onderzoeksschool Wijsbegeerte.

In welk opzicht vormen de veranderingen een verbetering?

Over het algemeen is het geheel overzichtelijker geworden, met behoud van ruimte voor specialisatie. Er is voor de studenten meer keuze qua vakken, naast een vaste basis die belangrijk is voor elke student. Studenten blijven veel eigen verantwoordelijkheid hebben voor het inrichten van hun programma. Zo kunnen ze zelf met onderwerpen komen voor tutorials of met eigen projecten aan de slag gaan, in overleg met en onder begeleiding van de docenten. Ons doel is om studenten niet alleen filosofie te leren, maar ook hoe het is om zelf actief te zijn in een vakgebied en deel uit te maken van een *community*.

Anderson:

“Ons doel is om studenten niet alleen filosofie te leren, maar ook hoe het is om zelf actief te zijn in een vakgebied en deel uit te maken van een *community*”



Dr. J.H. Anderson is coördinator van de Research Master Philosophy. Hij studeerde filosofie aan de Princeton-universiteit in de Verenigde Staten en de Goethe-universiteit in Duitsland. Hij gaf les in filosofie van 1995 tot 2003 aan de Universiteit van Washington en kwam in 2004 naar de Universiteit Utrecht. Zijn onderzoek richt zich op wijsgerige antropologie, ethiek en sociale filosofie.

Voor wie is de Research Master?

Veel studenten denken dat deze master alleen geschikt is voor wie ambities heeft in de academische wereld. Maar ook als je niet per se wilt promoveren, is deze master een interessante optie. Je krijgt veel filosofie en gaat echt de diepte in, maar ondertussen doe je ook veel vaardigheden op die van pas komen bij een baan buiten de universiteit, zoals het opzetten van een onderzoek, presenteren, schrijven en samenwerken. Het blijft een uitdagende, selectieve opleiding, maar het is echt niet zo dat je alleen maar negens moet hebben om toegelaten te worden.

Wat zijn de mogelijkheden met betrekking tot studeren in het buitenland?

De laatste jaren zijn studenten naar Toronto, St. Louis, München en Frankfurt gegaan voor een semester, en ik verwacht dat *study abroad* zeker gaat groeien, want we hebben de mogelijkheid hiervoor veel beter geregeld in het nieuwe curriculum. Als je naar het buitenland wilt, kan je namelijk alle verplichte onderdelen in het eerste jaar afronden, zodat je in je derde semester je eigen programma in het buitenland kan volgen. Andersom komen er ook studenten van ver om hier in Utrecht hun master te volgen. Dit jaar zijn er studenten uit Engeland, Duitsland, Polen, Japan en China.

Een onderzoeksmaster klinkt als in je eentje onderzoek doen. Klopt dit?

Integendeel. Een belangrijk streven van de RMA is om een soort *community* te creëren. We bieden de studenten de mogelijkheid om actief mee te denken aan de invulling van het programma en om zelf te onderzoeken welke kant ze op willen. Het volgen van de RMA is meer dan alleen het afronden van cursussen. Filosoferen is iets wat je ook samen met anderen doet. Niet zelden komen de beste ideeën voort uit een gesprek in de kroeg. Door met elkaar in gesprek te gaan over vraagstukken vind je antwoorden die je in je eentje misschien niet had gevonden. Dit sociale aspect is iets waar we veel belang aan hechten. We streven naar een ontspannen professionele sfeer, waarbij filosofie ook buiten de collegezalen leeft. Tijdens de tweewekelijkse WiP-RMA-Phil (spreek uit *wippermaffel*, ofwel “Work in Progress by Research Master’sstudents in Philosophy”) kunnen studenten hun werk presenteren aan medestudenten en met elkaar in discussie gaan. Voor meer informatie over de RMA, ga naar <http://www.uu.nl/masters/en/philosophy>.

In de volgende editie een interview met dr. Ineke Bolt over de master Applied Ethics.

AUTEUR **FRANCIEN HOMAN**

Overzicht van het programma:

- 3 Core Readings Seminars (in Theoretische Filosofie, Geschiedenis van de Filosofie en Praktische Filosofie)
- De Research Design Seminar
- Minstens 4 Topics Seminars (een keuzevak)
- 5 EC uit de “Interdisciplinary Research Area”-cursussen
- 2 jaar lange Research Colloquia (Colloquium, en lezingen)
- 2 tutorials
- 10 EC Research School Seminars (“RSS”: 5 EC per jaar)
- 15 EC keuzevakken, bijvoorbeeld een stage of een cursus aan een andere universiteit

Rotsen kwamen in beweging

De faculteitsraad is één van de belangrijkste medezeggenschapsorganen voor studenten aan de Universiteit Utrecht. De raad bestaat uit vierentwintig 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.

Na een half jaar is de faculteitsraad eindelijk een beetje ingewerkt. Hoewel we in het begin nog in het duister tastten over onze functie en onze mogelijkheden, hebben we inmiddels een aantal balletjes aan het rollen gebracht die mooie resultaten zouden kunnen opleveren. Niet al deze balletjes zijn afkomstig van de raadsvergadering; enkele veelbelovende plannen vonden hun oorsprong ergens anders. Zo is er een bijvoorbeeld een werkgroep opgestart om de Engelse taalvaardigheid te toetsen bij docenten, zodat Engelstalige cursussen zonder taalbarrière kunnen voortbestaan. Daarnaast worden de mogelijkheden onderzocht om de leegstaande, maar toch ook vrij bouwvallige zolder van Drift 21 onder handen te nemen ter bestrijding van het ruimtetekort. Zelf heeft de raad ook enkele balletjes opgegooid, waaronder werkgroep-X die zich bezighoudt met het actiever betrekken van studenten bij het verbeteren van de faculteit.

Natuurlijk zijn er binnen de raad inmiddels ook milde tot hevige discussies geweest naar aanleiding

waarvan er enorme rotsen in beweging zijn gekomen. Een enorme verrassing deed zich voor toen het faculteitsbestuur aankondigde de reserves aan te gaan spreken, iets dat begin dit jaar nog volkomen onvoorstelbaar leek. Nog verrassender is de bestemming voor dit geld, namelijk een nieuwe bachelor Philosophy, Politics & Economics, die samen met de faculteit REBO (Recht, Economie, Bestuur en Organisatie) gevoerd zal worden.

Tot slot is het kalenderjaar afgesloten met een intense discussie over de evaluatie van het Humanities Honours Programme. Hoewel het project sinds de oprichting drie jaar geleden aanzienlijk in kwaliteit is gestegen, zijn veel studenten nog steeds niet tevreden over het programma. Dit jaar zal er een werkgroep starten die de inhoud van het honours-traject kritisch bekijkt en het programma zo goed mogelijk opnieuw zal opstarten.

AUTEUR NICO GRAAT

Maandag 22 februari - Was will das Tier?

Lezing met kunstenaars Charlotte Dumas, kunstenaars en filosoof Eva Meijer en filosoof Erno Eskens

19.30 - 21.00 uur, Collegezalencentrum Radboud Universiteit aan het Mercatorpad 1 in Nijmegen
Entree: studenten gratis, anders € 5,00

We hebben een vreemde relatie met dieren. Aan de ene kant beschouwen we ze als familieleden met een grote aibaarheidsfactor. Aan de andere kant eten we ze op, of we maken er schoenen van. Is er een uitweg uit deze paradoxale omgang met dieren? Lange tijd werd er in de filosofie amper nagedacht over dieren. Dieren werden hooguit gebruikt als *testcase* voor ethiek van de mensen. Men vroeg zich af of dieren kunnen denken en of ze een ziel hebben. Tegenwoordig vragen we ons af of ze geen rechten zouden moeten hebben. Maar maken we ze dan niet te veel mens? Doen we het dier dan wel recht? Wat wil het dier?



Meer informatie: http://www.ru.nl/radboudreflects/agenda/overzicht_op_datum/vm/lezingen/2016/will-das-tier-kunstenaars-charlotte-dumas/

26 februari t/m 6 juni - Hacking Habitat 'Art of Control'

Internationale kunstmanifestatie op de grenzen van kunst, technologie en sociale verandering
10.00 - 18.00 uur (woe-do-vrij), in de voormalige gevangenis aan het Utrechtse Wolfenplein. Daarnaast zijn er activiteiten en avondopenstellingen
Entree: studenten € 9,00, anders € 12,50 (toegangskarten vooraf bestellen)

Altijd al eens willen rondkijken in een gevangenis? Hacking Habitat maakt ons bewust van de remote control-maatschappij, en probeert het tij te keren op creatieve, soms humoristische manieren. De gevangenis is metafoor voor de wijze waarop technologische, politieke en economische systemen ons in hun greep houden. Juist een echte gevangenis versterkt de ervaring van digitale opsluiting. Wat als de smartphone ons nieuwe panopticum blijkt? Laat je inspireren door Fernando Sanchez Castillo, William Kentridge en andere geëngageerde kunstenaars. Zij maken de controle voelbaar, hoorbaar en zichtbaar, komen met een



krachtig tegengeluid – en laten zien hoe we de regie weer zelf in handen kunnen nemen.

Meer informatie: <http://www.hackinghabitat.com/nl/>

Vrijdag 11 maart - Bestaat de vrije wil?

Congres waarin de stelling 'Knecht van ons brein of Meester over ons gedrag' centraal staat

09.00 - 17.00, Philharmonie aan de Lange Begijnestraat 11 in Haarlem

Entree: studenten € 125,00 excl. 21% BTW, anders € 395,00 excl. BTW (beperkt aantal studentenkaarten, vooraf registreren)

Is ons menselijk gedrag te beïnvloeden? Op dit congres kruisen de Amerikaanse filosoof prof. dr. Daniel Dennett, de hersenonderzoeker prof. dr. Dick Swaab en cognitief neurowetenschapper prof. dr. Victor Lamme voor het eerst publiekelijk de degens over hun conflicterende theorieën in een debat. In de ochtend geven zij ieder eerst afzonderlijk hun visie op de vraag of menselijk gedrag is te beïnvloeden, en zo ja: hoe? Moderator Frénk van der Linden zal het publiek alle ruimte bieden voor interactie met de sprekers. Ook vindt er een paneldiscussie plaats over de vraag wat deze verschillende visies op de vrije wil betekenen voor de praktijk van de psychologie en psychiatrie, de filosofie en het onderwijs.



Meer informatie: <http://www.bestaatdevrijewil.nl>

Vrijdag 18 maart - Liefhebben

Voorstelling van standup-filosoof Laura van Dolron

20.30 uur, Podium Hoge Woerd aan het Hoge Woerdplein 1 in De Meern

Entree: studenten € 14,00, anders € 17,00

Écht liefhebben, wat is dat eigenlijk en hoe doe je dat? In deze voorstelling gaat Laura van Dolron op zoek naar een antwoord en neemt het publiek op haar eigen lichte, filosofische en humoristische wijze mee op een zoektocht naar wat liefhebben is. Ze komt hierbij langs voorbeelden van Nelson Mandela, haar vader, een groep Poolse priesters, Yoko Ono en haar babyneefje. Onderweg komt zij steeds de dood tegen. Het blijkt waar te zijn wat er in de bijbel staat: 'sterk als de dood, is de liefde'. Laura ontdekte bij het spelen van de voorstelling hoeveel behoefte er is om te zoeken naar wat ons verbindt in plaats van wat ons scheidt: de liefde, een begrip dat juist veel verder gaat dan de veelbesproken romantische variant.



Meer informatie: <http://www.podiumhogewoerd.nl/agenda/laura-van-dolron/>

VOLGENDE EDITIE

TIJD

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 De schreeuwhoek (max. 400w).

Ook reacties op artikelen zijn welkom. Inzenden kan tot 21 maart door te mailen naar: de.filosoof@phil.uu.nl

A yellow sticky note is pinned to the left side of the page with a red pushpin. The note contains text about a symposium and a contact person.

Heeft het lezen van het artikel van Albert Jooze op pagina 28 je interesse in het Symposium van Plato opgewekt? Of was je sowieso al geïnteresseerd in de **Oud-Grieks** en de klassieke filosofie? Misschien is dit wel iets voor jou:
op **maandagen van 13:15-15:00** is er de mogelijkheid zelf antieke wijsgerige teksten te vertalen onder begeleiding van prof. dr. Jan van Ophuijsen. Dit vindt plaats in Voltaire (University College Campus).
Meer weten? Stuur een mailtje naar:
J.M.vanOphuijsen@uu.nl





De
Filosoof

www.facebook.com/defilosoof.uu

Volg ons op

