

e Filosoof

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse
Filosofiestudenten voor het *Departement Filosofie en Religieweten-*
schap van de *Universiteit Utrecht* - Nummer 92



THEMA De Stad

Inhoudsopgave

Editorial Mette van Liempd	3
Column Victor Smit	4
Philosophy and the city: Some remarks on city metaphors Paul Ziche	5
Sex and The City Arif de Boer & Katie Teele	10
Everyday Democracy and Public Space Jamie Draper	13
The Mudman Julian Huijgen	17
Interview Micheal Nagenborg	19
Eendracht maakt macht Maarten van Houte	22
The Problem of the Philosopher and the City in Plato's Republic Jordan Mantov	26
Mokum Linde van Wingerden	30
Parijs Lezen Camille Creighton	31
Over Utrecht - de orchidoot Sam Langelaan	35

Omslag: "Naar Tjevengoer," door **Sam Langelaan**

Colofon

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

HOOFDREDACTIE

Mette van Liempd
Sam Langelaan

REDACTIE

Mette van Liempd
Sam Langelaan
Can Polat
Domien Verbeek
Remy Fraanje
Cas van de Laar
Axel van Dijk
Victor Smit
Eva Kom
Julian Huijgens
Sofie Bancken

VORMGEVING

Daphne Lamfers

ILLUSTRATIE

Giulia Grosskop
Mette van Liempd
Sam Langelaan
Willemijn Debets
Daphne Lamfers

OPLAGE

600

MAAND VAN UITGAVE

Oktober, 2024

ADRES

Janskerkof 13A,
4512 BL Utrecht

REDACTIE

redactie.filosoof@gmail.com
www.tijdschriftdefilosoof.nl

KOPIJ

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

COPYRIGHT

De redactie streeft ernaar copyright te respecteren, mocht er toch een inbreuk plaatsvinden, dan verzoeken wij dat u contact met ons opneemt.

Geachte lezer,

Voor u ligt *De Filosoof* nummer 92 met als thema *De Stad*.

Wanneer we de stad als onderwerp van filosofie nemen, is het vaak alsof we de achtergrond de voorgrond in trekken. Steden vormen voor veel van ons de dagelijkse omgeving en juist daarom kan het moeilijk zijn de afstand te nemen die nodig is voor reflectie. Als zodanig bekleden ze binnen de filosofie dan ook niet altijd meteen de positie van *onderwerp*. In de tekst van **Paul Ziche** zien we dat juist de alledaagsheid van de stad deze voor de filosoof bijzonder aantrekkelijk maakt als metafoor, zeker wanneer deze er diep in gedachten doorheen loopt. Ook in Plato's *Republiek* zien we de verleiding van metaforisch denken over de stad, wanneer verschillende aspecten van de ideale stad verantwoord worden op basis van de volgens Plato analoge structuur van de ziel. Dat deze metafoor echter niet probleemloos is, is wat **Jordan Mantov** aantoont in zijn artikel. Vragen we ons af hoe Plato tot zijn utopische ideeën kwam, dan vragen we naar context en belanden we weer bij de stad, of eigenlijk: bij de *polis*. In zijn bijdrage legt **Maarten van Houte** uit hoe een Griekse stadstaat functioneerde, om vervolgens te kunnen wijzen op de aspecten die bijzondere invloed op het denken van Plato en Aristoteles hebben gehad. In hun stuk *Sex and the city* werpen **Arif de Boer & Katie Teele** een kritische blik op Plato's gender-blindheid in de Republiek vanuit de moderne frustratie van het gebrek aan vrouwentoiletten in de publieke ruimte. Met **Jamie Draper** maken we definitief de stap van de polis naar de moderne stad. Met die stap is ook de staatsvorm democratie een flinke transformatie ondergaan. Een transformatie waarbij een participatieprobleem is ontstaan. Draper vraagt daarom: wat is democratische functie van publieke ruimte? Hoe kan stadsplanning politieke betrokkenheid faciliteren? Vraagstukken als deze, over de ruimtelijke indeling van steden, vallen onder het bredere gebied van de *philosophy of the city*, waar we **Micheal Nagenborg** in thuis vinden. In een interview met hem krijgt u een indruk van de topografie van dit gebied, geïllustreerd door voorbeelden uit Nagenborgs eigen werk.

Toch blijft iets van ons zo directe alledaagse contact met de stad in al dit filosofische werk onzichtbaar. Daarom willen we uw aandacht deze editie in het bijzonder op de literaire stukken richten. Laat u meevoeren op de wervelwind van indrukken in **Julian Huijgens'** *Mudman*. Zie een stukje van het vertrouwde Utrecht door de ogen van **Sam Langelaan** en maak kennis met een van haar vele inwoners. Ga op in **Linde van Wingerdens** *Mokum*, over hoe steden ook in ons wonen. Sla ook vooral de column van **Victor Smit**, stadsmens bij uitstek met oog én neus voor de geuren en kleuren van ook de minder frisse kanten van de stad, niet over.

Zoals altijd wijzen we u op de prachtige illustraties in dit nummer, vervaardigd door de redactie zelf.

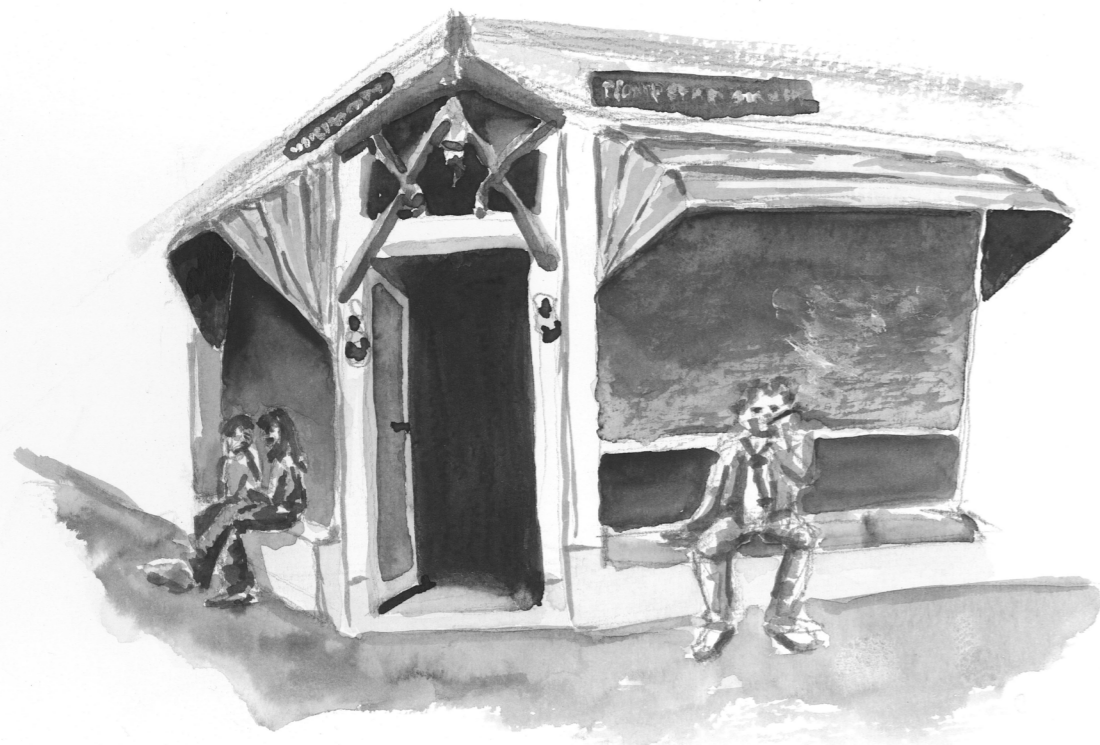
We wensen u een prettige leeservaring toe.

Namens de redactie,
Mette van Liempd



De stad

Victor Smit zingt een lofzang op de geleefde ervaring van de Utrechtse student.



Illustratie door
Giulia Grosskop

Het is half vijf 's nachts. Onder het ijzige licht van de maan zit een rat zich tegoed te doen aan wat etensresten – Ten Beste, Turkse pizza kaas, géén sambal. Tien meter verderop ligt een plas kots met een schoenafdruk erin. Een student pist tegen de Janskerk aan. Hij strompelt weg. Twee schoenafdrukken. Boven de Drift hangt de rottige geur van stilstaand water. Een fietser fietst door de moeraslucht en fluit mee met de muziek uit zijn oortjes. *Old Town*, Phil Lynott. Een zwerver ligt op een bankje. Naast hem op de grond staat een goudgekleurd blik. Het waait niet weg in het ochtendbriesje. Hij heeft het niet op gekregen voor hij in slaap viel. Het is een diepe slaap. Hij wordt niet wakker van de jankende katten verderop. De katten zijn aan het vechten, of aan het paren. Dat kan je met het geluid slecht van elkaar onderscheiden. Het geluid overstemt de muziek uit een open raam aan de Voorstraat. Er klinkt techno en er staat goedkope discoverlichting aan. Er zijn binnen geen silhouetten van mensen te zien. Huzur gaat bijna sluiten. Er zitten nog drie mensen laveloos een kapsalon naar binnen te schuiven. Over een paar uur zullen ze deze maaltijd vergeten zijn. Hun maag- en darmstelsels niet.

Half zes. Ochtendgloren. De rat is weg. Er ligt nog een half aangevreten servet dat niet eetbaar bleek. Er rijdt een bijna lege stadsbus voorbij. Ochtenddauw vormt zich op de ramen. De vogels beginnen te fluiten. Elke boom heeft zijn eigen orkest. Iemand wordt wakker in zijn bed, kijkt naar de tijd, en draait zich weer om. Een bus vol Tsjechen stopt bij de busstandplaats aan de Maliesingel. Ze gaan Utrecht verkennen vandaag, morgen Antwerpen. Alsof er op dit uur al iets te verkennen valt. Naast een leeg bankje staat een halfvol blik bier. In de Voorstraat is geen muziek meer te horen. Her en der loopt er al iemand over straat. Je kan zien wie er *net* wakker is en wie er *nog* wakker is. Een man met flinke wallen rookt voor zijn voordeur een sigaret. Hij moet zo twee uur gaan forenzen. Een student loopt hem voorbij. Ook wallen, ook sigaret. Hij gaat zo vier uur slapen.

Ik ruik de
lucht van
urine en
dan van
braaksel.

De beelden flitsen door mijn hoofd. Of ze echt gebeurd zijn weet ik niet. Utrecht; 't Sticht. De stad die mij drie keer van studie zag veranderen. Misschien vooral om wat langer binnen haar te kunnen blijven. De Drift, Ledig erf, de Kromme Nieuwe, Lucasbolwerk. Broodje Carlo op het Janskerkhof, biertje in de Stichtse, zwervers op de Oudegracht, werkende scholieren op het Stationsplein. Vuilnis op straat, een fiets voor tien euro. Duur bier, hoge huren, fijne parken, mooie straten. Kwart over acht. De wekker gaat. Gordijnen open. Utrecht.



Victor is student van de Research Master Philosophy in Utrecht en is columnist bij *De Filosoof*

Negen uur. Ik zet mijn fiets op het Janskerkhof. Ik hoor voorbijgangers Tsjechisch praten. Dit verwacht me. Ik ben nog een beetje wazig van de dag van gisteren. Ik kijk op mijn telefoon hoe laat het is. Twee over negen. Oeps. Ik zet de pas erin, maar het mag niet baten. Een paar meter van de Janskerk vandaan glijd ik uit. Ik ruik de lucht van urine en dan van braaksel. Aan weerszijden van de plek waar ik met mijn bovenbeen het trottoir raakte zie ik twee schoenafdrukken. Met deze broek kan ik niet meer in college zitten. Ik geef het op voor vandaag en besluit weer naar huis te gaan.

Ik denk aan Werner Herzog in *Burden of Dreams*. "It is not that I hate the jungle. I love it. I love it very much. But I love it against my better judgement."

Philosophy and the city: Some remarks on city metaphors

Paul Ziche

Philosophers love cities. Well, some don't: Petrarch, Descartes and Spinoza because they wanted to live a quiet life, at least for part of their careers; Feuerbach, for pragmatic and economic reasons; Nietzsche, for reasons too complicated to analyse here; Heidegger, so that he could pretend to live the life of a simple peasant. And we might also question in which sense and to which extent the prototypical philosophers' cities really are cities: Husserl's and Heidegger's Freiburg, Hegel's and Max Weber's Heidelberg, Jena around 1800 are cities on a rather modest scale – as opposed to Walter Benjamin's Paris, Moscow, and Berlin or Hegel's Berlin. First of all, we'll have to get a better grasp of what cities mean to the philosopher. Let's do so by looking into *city metaphors*. Good city metaphors always contain an analysis of important aspects of the city, so city metaphors are efficient ways of also including some philosophical theorizing about cities. Good metaphors also are, in informative ways, abstract, so that we will not have to worry about whether Freiburg or Jena do meet the threshold for really being cities.

Foundations and pores: Two examples of city metaphors

Philosophers can design utopian cities, such as in Tommaso Campanella's *The City of the Sun*; Campanella's Renaissance utopia (which for us has rather dystopian aspects, in the full control that the state exerts upon its citizens) designs, down to minute architectural details, the city as a place to live, but also to educate (via murals) and to control its citizens. But philosophers also describe existing cities and turn them into metaphors. Two prominent examples: Descartes on a newly-built city with a clear plan and clear foundations; Asja Lacic and

Utrecht; 't
Sticht. De
stad die
mij drie
keer van
studie zag
verande-
ren.

Walter Benjamin on the “pores” of a city.

As any good metaphor, the city metaphor in part II of Descartes’ *Discourse on the Method* makes us think: Descartes uses the construction of a completely new city on the basis of a clear, rational plan as a metaphor for how philosophy could provide solid foundations for our claims to knowledge.¹ It is hard not to think of the city of Amsterdam that Descartes saw growing during his stay in the Netherlands;² the “grachtengordel” was constructed during Descartes’ time in the Netherlands. Descartes uses a building or a city with a clear plan, in full control of a single architect, as an image for a philosophy with a clear structure and built upon a solid foundation. But having Amsterdam in mind, the city metaphor directly becomes problematic and multi-layered, because Amsterdam certainly is not a paradigm of a city with rock-solid foundations. For Descartes, thus, it is more important to start from a rational plan than to guarantee the physical solidity of the foundation. Also remarkable is that in his own presentation, the city metaphor is framed in terms of aesthetic qualities rather than in terms of robustness or solidity: While he clearly and questionably believes that an architectural design by a single architect is superior to a cooperative project, his focus upon aesthetic qualities may also be taken as opening up the ideal of the city to include the richness of life in a city into his metaphor.

Descartes’ metaphor is one of control. Lacis and Benjamin (Benjamin is one of the most prolific and intriguing writers on the city, more precisely: on many cities, Paris, Marseille, Naples, Berlin, Moscow, ...; see also Mittermeier, Adorno in Neapel), highlight a very different, perhaps even directly opposite quality in cities: that of porosity. In their description of Naples, they see transitions everywhere in the city: staircases, courtyards, arcades, flats merge into each other; the city is structured by actions, “everywhere creative space is preserved that makes it possible to enact new, unpredictable constellations”.³ Nothing is ever finished. Porosity is everywhere – even in the aromatic drinks “that teach even our tongue what porosity means”⁴ (what precisely does he have in mind here? a nice question for a historical re-enactment), but also in the structures and practices of private life, or in the intermingling of day and night in the life of, and the life in, the city.

There seems to be a clear difference in the way how the city is discussed by Descartes and Benjamin: Descartes makes the city (more precisely, a certain type of city, or the process of building a certain type of city) itself into a metaphor for the project of building a philosophy; Benjamin describes and analyses a specific aspect of a specific city, that of being porous, or, in more physical terms, of having pores – but a city’s porosity can never be captured as an isolated property, it is a property that refers to the city as a whole and can thus also be used to turn the city itself into a metaphor whenever porosity is used in metaphorical function.

Control and openness

Descartes’ key term is that of control. Cities are forms of mobilizing human control (vis-à-vis the forces of nature, but also vis-à-vis the city’s inhabitants). On the other hand, cities also can be viewed as places of freedom, of exuberance, of experiment. What makes cities so fascinating is precisely this combination of control and porosity. Cities compress diverging interpretative regimes into compact space, just as they do with the enormous array of persons, activities, groups, and structures that we find in a city, or that make up a city. It is characteristic of cities that this is not achieved by simply adding up individual items, and it is not achieved in a harmonizing way either; cities are egalitarian *and* ultimately discriminative (full of tensions) at the same time.

A comparison between cities and (natural) landscapes can help to clarify why cities can be so

attractive. While they can be perceived as landscapes („cityscapes“, „jungle“ or „desert“ are landscape terms that we can apply to cities), they are human-made throughout: Hegel’s arguments for the superiority of artworks above beautiful nature applies here, too; for Hegel, artworks are more complex and more reflected than beautiful objects in nature because they are produced by conscious human beings, and this higher degree of complexity elevates them above mere natural beauty. Today, of course, quite a lot of, or almost all, landscapes are human-made, too; but this is less directly experienced in open landscape than in a city. The landscape can still be – ‚Romantically‘ – perceived as being beyond human intervention, while cities can never be viewed in this way.

One can live an entire life in the city. Can one do the same in the landscape? And what about the village? Also, in a city one can live a large variety of lives. All of this seems far more difficult with respect to villages and landscapes. Consider also the following difference: one can lose oneself in a city and in a landscape, with the interesting difference that in a city, we get lost in something of our own making (where “our” acquires a very complex meaning: a city is not built by individual persons or by identifiable groups). And even in the case of getting lost, the ways of navigating a city are very different from navigating, say, a forest in which we get lost.

It is certainly true that these questions and observations paint a very optimistic picture of the city. Cities also are the sites of the most desperately poor and depressing forms of human life. Lacis and Benjamin are aware of this and refer to barren circumstances in their text on Naples; but there still is a rather positive atmosphere in their text (maybe because a German writer, when visiting Italy, can never get rid of the Goethe baggage).

The city, metaphors, and philosophy

Cities teach us at least as much about metaphors as metaphors teach us about cities. The city is a metaphor that needs to be redescribed in yet more metaphors; Benjamin uses a phrase from Charles Baudelaire as one of the mottos in his book on the “Passagen” in Paris that voices a similar experience: “Everything becomes allegory for me”.⁵ That metaphors engender more metaphors is not unusual. In the case of cities, there is a strong motivation for the inescapability of the metaphorical: Even if we try to refer to the city as a literal object of reference, we can never deictically identify it; cities are just as evasive as, in the old and duly famous Rylean comparison, the university and its comparandum : the mind. If we see, with Ryle, how university and city can interpenetrate (Utrecht being a prime example), then the city can with at least equal right be used as an image for the mind. A paradigm case for the intermingling of city and university in the realm of metaphors is Goethe’s phrase that Jena, in his time, can be described as a “Stapelstadt des Wissens”, as a ‘trading post for/a harbour that stores and exchanges knowledge’ (see Deinhardt, Stapelstadt).

This observation can be related to one of the strongest claims ever made concerning the relevance of cities for philosophy: Another of the great figures in the philosophical tradition of writing about cities, Henri Lefebvre,⁶ claims that “Philosophy is thus born from the city” (Lefebvre, Writings, 88). Lefebvre motivates this claim with two arguments: Cities are characterized by a “division of labour and multiple modalities”, which he thinks also to be necessary for engaging in philosophical projects; and: both philosophy and cities have the task to analyse (structure, ...) a totality while presenting this totality as a totality (which, for Lefebvre, presupposes fragmentation prior to reassembling a totality; Lefebvre, Modernity, 121) at the same time. Similarly, “social order exists in the city”, while the city also is an ingredient in the social whole (Lefebvre, Writings, 112). The functional openness of a city, thus, can become related to the systematic totality that philosophy aims at. Lefebvre introduces another surprising idea: Cities are characterized by their “use value”, as opposed to the “exchange value” that dominates modern economic systems. While highlighting the “use value” of



Paul Ziche

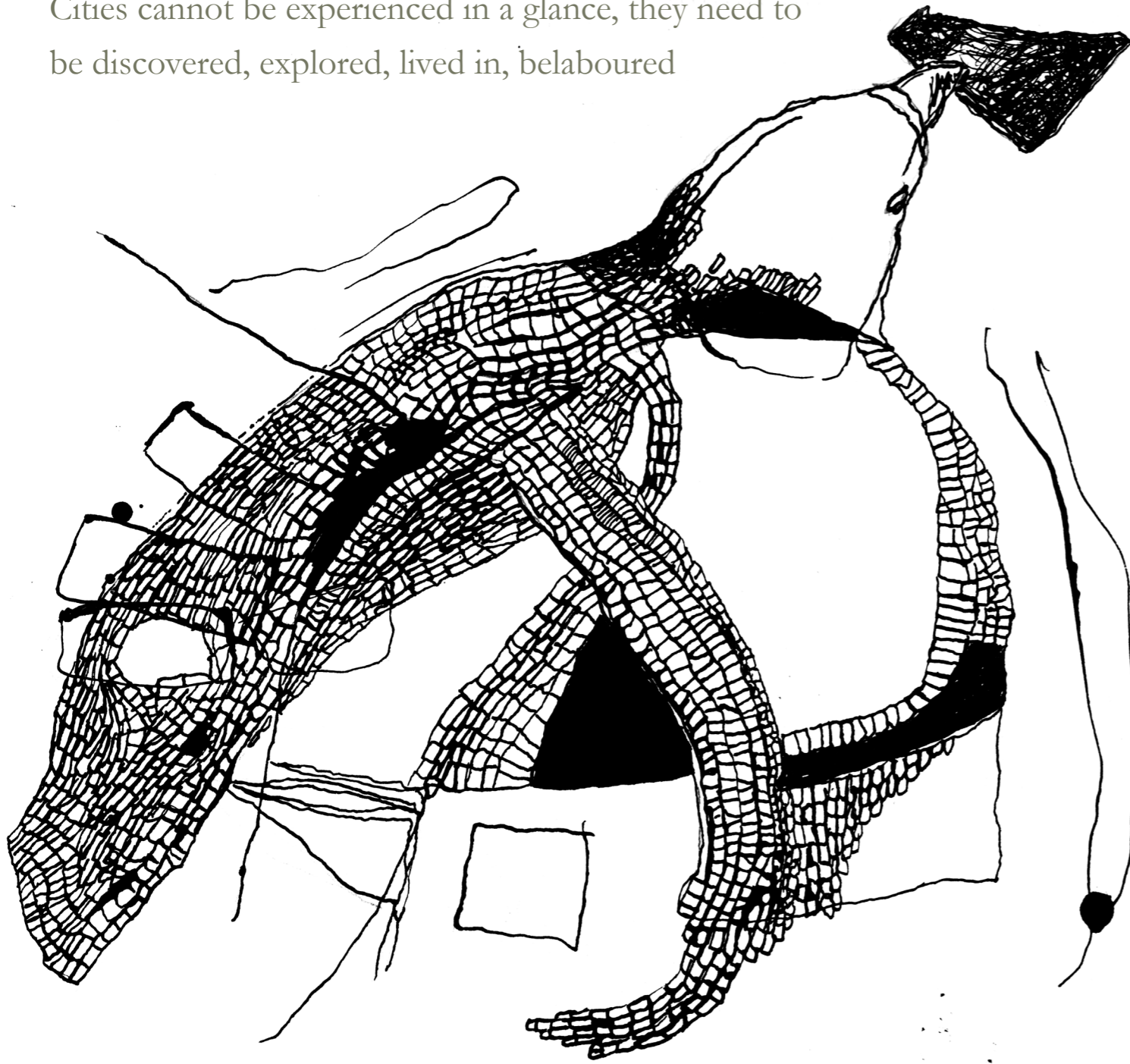
is professor for the History of Modern philosophy at the *Department of Philosophy and Religious Studies*. Furthermore he has been appointed director of the

Descartes Center for Philosophy of Science and History of Science at Utrecht University.

His research areas include: History of philosophy around 1800 (in particular the German idealists) and 1900, with emphasis on the relationship between philosophy and other sciences as well as the cultural context of philosophy.

In their description of Naples, Lacis and Benjamin see transitions everywhere in the city

Cities cannot be experienced in a glance, they need to be discovered, explored, lived in, belaboured



Illustratie door Willemijn Debets

References

- Akkerman, Abraham: Urban planning in the founding of Cartesian thought, *Philosophy & Geography* 4, 2001, 141-167.
- Benjamin, Walter/Asja Lacis: Neapel. In: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften IV,1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 305-316.
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*. Uitgegeven door Rolf Tiedemann. Deel 1. Frankfurt a.M.: suhrkamp 1983.
- Deinhardt, Katja: *Stapelstadt des Wissens. Jena als Universitätsstadt zwischen 1770 und 1830*. Köln: Böhlau 2007.
- Descartes, René: *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, transl. by Ian Maclean, Oxford: OUP 1996.
- Lefebvre, Henri: *Introduction to Modernity. Twelve Preludes*, transl. by John Moore. London/New York: Verso 1995.
- Lefebvre, Henri: *Writings on Cities*, transl. & ed. by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas, Oxford/Malden, Ma.: Blackwell 1996.
- Mittelmeier, Martin: *Adorno in Neapel. Wie sich eine Sehnsuchtslandschaft in Philosophie verwandelt*. München: Siedler 2013.

a city sounds rather instrumental, Lefebvre reads it in a very different way: A city cannot be exchanged for anything else, it cannot be monetarized piecemeal (he is strongly criticizing the way how tourism can pick cities apart); a city needs to be lived in, it needs to be used.

Cities can be metaphors that need to be described in yet more metaphors. In a phrase that Jacques Derrida uses for language: one can never own a city. It makes sense to say that there are moments when one is fully absorbed by the city, but interestingly, the typical experience of feeling fully embedded is one of localized happiness, with a hofdame and bitterballen at the buzzing terrace of Hofman on the first warm spring evening. Fullness, those moments of saturated harmony, seem to be moments of rather local experience, not of additive accumulation of perspectives. Can one, then, feel smeared out, feel distributed throughout a city? Cities cannot be experienced in a glance, they need to be discovered, explored, lived in, belaboured – the personage of the flaneur, beloved and described by Beaudelaire and Benjamin, encapsulates this idea, while at the same time suppressing the activeness of the flaneur.

But one can also be absorbed in a landscape, so there does not seem to be a clear difference here. But can I own a landscape? Can I own my own garden? Can I be at home in a landscape? To be permanently at home in a landscape requires heterogeneous elements, a relatively isolated intervention: a house that is placed in a landscape. In the city, this disjunction of the external environment and the place of dwelling is far less pronounced, in particular in the porous city. A house in a landscape is far more identifiable and far more clearly identified than a house in the city; some Utrecht examples: churches transformed into apartment houses, a post office turned into a library, Rietveld's seminal cinema building into a fast fashion shop, with a waxing study on the first floor, military barracks into university campus, the house of a filthy rich slave trader becoming a philosophy department.

The question posed at the end of the previous section has not been answered at all in these philosophical discussions on cities. Lefebvre defends that everyone has a "right to a city", a right to live an urban life. But there is an important blind spot in the analyses presented here: They take the modern intellectuals' Paris, the culturally bagged trip to Naples as their paradigms, and neglect, or utopically beautify, the economic and social realities of city lives. Or is the combination of openness and control that is so characteristic of cities indeed the best recipe for a good life we can come up with? We can re-translate these terms into yet other metaphorical terms: Thinking about the city is a form of boundary-work that also implies the transgression of boundaries, and for this, the osmotic membrane or the skin may be an even stronger metaphor than the porosity with its imagery of brittle volcanic rocks.

End notes

- 1 Descartes, Discourse, 12: „This is the case with buildings which a single architect has planned and completed, that are usually more beautiful and better designed than those that several architects have tried to patch together, using old walls that had been constructed for other purposes. This is also the case with those ancient cities, that in the beginning were no more than villages and have become, through the passage of time, great conurbations; when compared to orderly towns that an engineer designs without constraints on an empty plain, they are usually so badly laid out that, even though their buildings viewed separately often display as much if not more artistic merit as those of orderly towns, yet if one takes into consideration the way they are disposed, a tall one here, a low one there, and the way they cause the streets to wind and change level, they look more like the product of chance than of the will of men applying their reason.“
- 2 But it is perfectly possible to relate Descartes' references to city planning to other models in Renaissance/Early modern city planning; for an intriguing overview, see Akkerman, Urban planning.
- 3 Benjamin/Lacis, Neapel, 309.
- 4 Benjamin/Lacis, Neapel, 311.
- 5 Benjamin, Passagen-Werk, 54.
- 6 Lefebvre (1901-1991) was hugely important for the reception and elaboration of Marxist ideas in France, worked in-between philosophy, sociology, the analysis of everyday life, questioned our understanding of modernity, and returned again and again to the phenomenon of the city.
- 7 Bierman, A. K. (1973). *The Philosophy of Urban Existence a Prolegomenon*. Athens: Ohio University Press.
- 8 Barber, B. R. (2017). *Cool cities: Urban sovereignty and the fix for global warming*. Yale University Press.

Sex and the City

Walking through the city on Kingsday, **Katie T. Teele** and **Arif de Boer** reflect on gender equality, *The Republic*, and public urination.

We were heading to Amsterdam's Haarlemmerstraat on Kingsday. Bus and tram stops all had large posters on them, notifying the public that on King Willem-Alexander's birthday, buses and trams would not be driving through the inner city. Obviously a smart policy, given the masses of people roaming the streets that day. Intoxicated city-dwellers and large vehicles are not the best combination. Policy allowed for controlled disorder. We talked about the significance of such a temporary urban transformation. This day of festivities, founded on nationalist sentiment, allowed for a very different way of being-in-the-city.

At some point, the crowds were getting denser and drunker and harder to navigate. Luckily, we spotted an alley, a convenient shortcut to the Haarlemmerstraat. And we could mark a square on our figurative Kingsday bingo-card: of course there was a man urinating leisurely against the wall. And of course, this is a predictable outcome of allowing public alcohol consumption. Public drinking and public pissing go hand in hand! At least, for penis havers. Public urination is usually a less accessible option if you do not have a penis; even less so on Kingsday.

Katie, having just written an entire paper on the history of the plaskrul (literally a 'pee curl'), a type of public urinal with a thin metal spiraling wall that can be found in Dutch cities, mumbled with annoyance. The needs of women aren't considered as much. There's a hefty fine for public urination (140 euros!), yet there's also a lack of public toilets for women. Arif remarked about how this situation reminded him of Plato's *Republic*. (It is good to mention that he had been studying and teaching *The Republic* for the past couple of months, and had on multiple occasions info-dumped about it to Katie:

—"Remember how Socrates envisioned women in his ideal city? He wanted them to be equal to men, at least in the guardian class, by basically ignoring the physical differences between them. He focused on their intellectual and spiritual capacities, arguing that women could be just as capable as men in terms of reason and virtue."

—"Yeah well... He kind of purposely 'forgot' about their bodies and the whole experience of being a woman," Katie added, "It's like he thought that if we just ignore the physical differences, then we can achieve true equality."

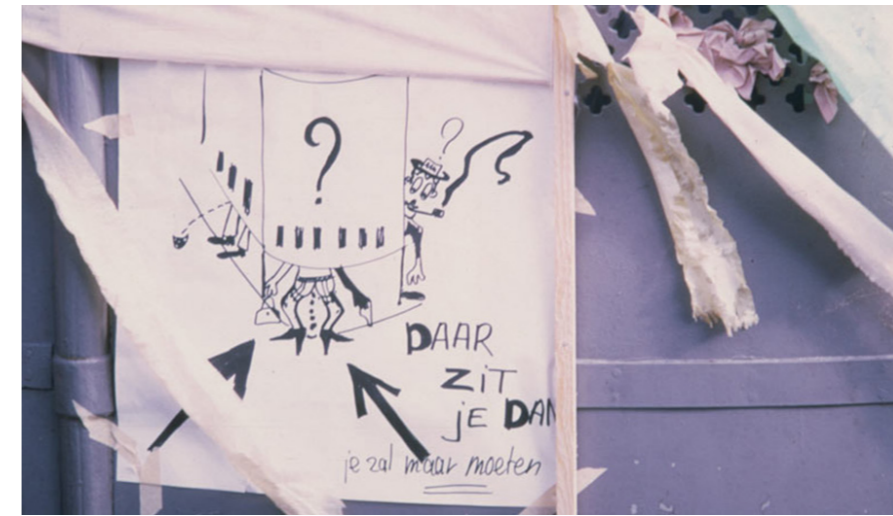
Though Socrates' argument in *The Republic* for gender-blind equality seemed progressive for its time, feminist philosophers have challenged whether ignoring embodied differences is either possible or desirable for achieving justice. Perhaps Socrates' position makes sense when it comes to women's access to public offices. Would a city in which the differences in gender and sex are ignored, be just? Well, under Socrates' conception of justice, yes. After all, it seems at first glance pretty reasonable to hold, as Socrates does, that we should "not refer to every sense of same and different nature [but] only that form of otherness and likeness which argues to the pursuits themselves." He gives the example of a male doctor and female doctor, who with respect to the art of medicine have the same nature. (book V, 454c). Socrates' ideal of justice is that of a society in which social and labor relations are organized according to a single principle: the principle of "one person, one task". Philosophers would be the sole authority on all normative matters, guardians would protect the city from internal and external threat, and the workers would produce the means of life for all. Such an organization, then, would ensure that the city as a whole,



K.T. is a student of Cultural Anthropology and Urban Planning at the *Universiteit van Amsterdam*.



Arif is a student of Philosophy at *Utrecht University*.



Actie van Dolle Mina in 1970
© Jan Timmer, Collectie IAV
— Atria

and its citizens, are just. Adherence to the "practice of minding one's own business", or the distribution of social tasks according to "one person, one task according to natural disposition" would indeed not allow for mere gender based exclusion of women. But is this really a feminist position?

Socrates' conception of justice didn't really satisfy our intuition of what justice is—or should be—all about. The same counts for philosopher Iris Marion Young. She proposes that achieving social justice requires eliminating institutionalized systems of domination and oppression. Whereas liberal theorists often focus on the fair distribution of material goods and social positions (for example, Rawls), Young argues that we must first and foremost focus on the (infra)structures in which those goods get distributed in the first place (Young, 1990, 16): *any* facet of how society is organized and the practices it engages in that relate to domination and oppression should be evaluated based on ideals of justice (p. 15). Just as in the case of Socrates, egalitarian policy in our world doesn't always reflect a concern with the needs of citizens.

An illustration of Young's point can be made by referring back to the public toilets. Leslie Kern, in her book *The Feminist City*, discusses the fact that architects and planners tend to be men who "have taken little time to consider what women might want or need in a restroom" (Kern 2019, 108). The fact that women may need longer to relieve themselves, deal with the seemingly taboo practice of menstruation, remove articles of clothing, need more places to hang bags, and are more likely to be responsible for caring for children and the elderly seems to be lost on policy makers and architects. While Young's idea of a just city accounts for this difference, Socrates' flattening of material realities does not.

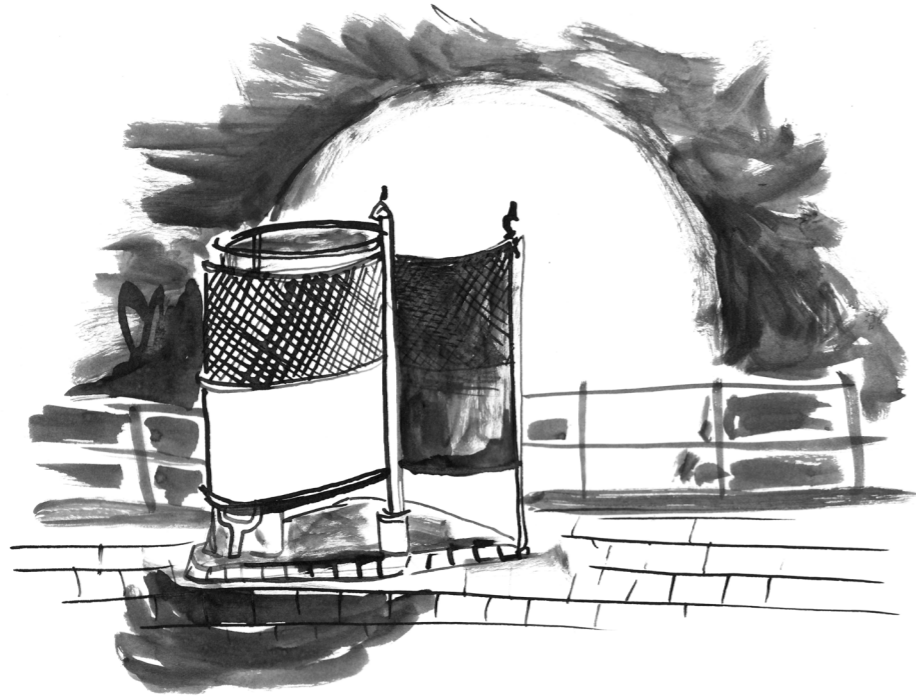
We come across this issue in the Netherlands as well. During the late 19th century, the rise of urbanization and industrialization in Dutch cities prompted shifts in societal attitudes towards bodily functions, particularly public urination, which became increasingly frowned upon. This shift led to the creation of the plaskrul. As Robinson (1989) asserts, designers, as products of their culture, shape environments in line with societal expectations. And in this century, the societal expectation was that it was only men who frequented the city, who drank and spent money in pubs, and ultimately went to work.

Policy allowed
for controlled
disorder

Social justice requires eliminating institutionalized systems of domination and oppression

By incorporating structures like the plaskrul into the urban fabric, designers not only addressed the city's practical concerns, but also conveyed implicit messages about who was welcome in the public realm. The Dutch feminist movement Dolle Mina of the 1960s understood this, and decorated the public urinals with drawings showing the ridiculousness of requiring women to use the curvy urinals. (See image, Atria, 2016). More recently, Dutch student Geerte Piening was fined for peeing in public. When she contested the case, the judge told her she could simply use the men's urinal (AT5 2017, NOS 2017). Is this just? Sure, we could speak of equal treatment here. But who benefitted from such equality?

We could argue that this ruling, like Socrates' vision of the ideal city, in which sex and gender are disregarded, is surprisingly feminist. But this supposed feminism is not aimed at benefitting women and other marginalized groups. The case of the plaskrul is a shining example of this. In the end, it is mostly the state that benefits from this so-called ideal of equality. The existence of that public facility is merely a material reflection of dominant social norms and the requirements of a gender-divided labor force in an industrializing urban environment. Egalitarianism is only just when difference is respected—not suppressed.



Illustratie door Mette van Liempd

Everyday Democracy and Public Space

Jamie Draper

What are public spaces for? The public spaces in our cities serve all kinds of different functions. Parks provide spaces for recreation, metro stations enable us to get from one place to another, and downtown shopping streets create centres of commercial activity. But there's another important function that all these kinds of spaces share, a specifically *democratic* function. Public spaces provide a site for the exchange of perspectives between citizens from different backgrounds and walks of life. And when public spaces are shaped or controlled in ways that exclude some perspectives, then this democratic function can be undermined.

Democracy and Deliberation

In his 1939 essay *Creative Democracy: The Task Before Us*, the American philosopher and public intellectual John Dewey ([1939] 1988) argued that democracy is something that we practice in our everyday life. A flourishing democratic order is not just a set of political institutions that gives each person one vote. It is an *ethos*, which consists in “day-by-day working together with others” based on a “faith in the capacity of human beings for intelligent judgment and action if proper conditions are furnished”. When citizens come together to discuss issues of shared concern, they are not just engaging in idle chatter. They are practising democracy together. For Dewey, deliberation amongst citizens is a crucial substratum of formal democratic procedures. As he put it, “the heart and final guarantee of democracy is in free gatherings of neighbours on the street corner to discuss back and forth what is read in uncensored news of the day”.

This view of democracy has been further developed by Elizabeth Anderson (2006), who focuses on the *epistemic* role that deliberation amongst citizens plays in democracies. According to Anderson (and Dewey), democracy is – at least in part – a tool for collective problem-solving. When we confront problems in our shared political lives, democracy helps us to identify, diagnose, and remedy those problems. It does this partly by drawing together people from different backgrounds, who may have knowledge, experiences, or perspectives that are relevant to the issue at hand. Deliberation amongst citizens is a way of pooling this information, and so generating a body of social knowledge that can be used to address common problems. But for this epistemic dimension of democracy to work, we need public spaces in which citizens can come together, share information, and exchange views.

Public spaces are – at least ideally – openly accessible to all. In pluralist societies that means that we should expect them to be diverse spaces. As Iris Marion Young (2011: 119) put it, they are places where we “should expect to encounter and hear from those who are different, whose social perspectives, experience, and affiliations are different”. It also means that deliberation within public spaces may not look like the exchange of reason-giving that we might expect to see (or at least hope for) within democracy's formal representative institutions. In public spaces, we should expect what Jürgen Habermas (1996: 306–7) describes as a “wild” or “anarchic” form of deliberation, which might include narrative forms of speech such as storytelling or confrontational expressions of



Jamie Draper is an Assistant Professor in the Ethics Institute, in the *Department of Philosophy and Religious Studies* at *Utrecht University*. His research is in political philosophy, mostly on applied issues in environmental, social, and global justice, including climate change, migration, and urban politics.

References

- Kern, Leslie. (2016), *The Feminist City*. Verso
- Plato, *The Republic of Plato*, (1968) preface and translation by Allan Bloom. Basic Books.
- Robinson, Julia W. (1989). “Architecture as a Medium for Culture: Public Institution and Private House.” *Housing, Culture, and Design*, December, 253–80.
- <https://atria.nl/nieuws-publicaties/feminisme/feminisme-20e-eeuw/openbaar-plasrecht-voor-vrouwen/>
- <https://nos.nl/artikel/2516875-na-jaren-van-discussie-komen-er-nieuwe-openbare-toiletten-in-amsterdam>
- <https://www.at5.nl/artikelen/173161/rechter-tegen-beboete-wildplaster-je-had-ook-in-een-urinoir-kunnen-plaspen>

dissent. Deliberation in public spaces can be a chaotic process, but enabling citizens to come together and articulate their grievances or share their ideas for remedying social problems is a crucial part of the process of social learning that enables democracies to be responsive to issues of public concern.

Democracy in the City

This vision of deliberation is an attractive one for many democrats. But does it really have anything to say about the ways that our cities are shaped today? The idea that the city is an important site of democratic politics might seem like a nostalgic throwback the Greek ideal of a *polis* in which citizens come together to practice democracy face-to-face. Is the city really an important site of deliberation in contemporary mass societies? Aren't other discursive spaces – such as online spaces – increasingly more important?

The city is certainly not the *only* space in which democratic communication takes place. Online communication does indeed occupy a central place in the public sphere today. But as we now understand well, the internet has its own pathologies, such as the ease with which misinformation circulates, the shaping of our informational landscape through algorithmic curation, and vicious forms of communication such as trolling and harassment that are facilitated by anonymity. The problems of online discourse only make it more important to preserve robust deliberative spaces in the offline world, which don't suffer from the same problems.

The physical spaces within our cities can play a crucial role in supporting democratic deliberation, even in the large, impersonal societies that we inhabit today. John Parkinson (2012) uses the language of drama to bring out the democratic dimension of public space, describing how public spaces can function as “stages” for displays of “democratic performance”. Some performances are spectacular and direct, as when disruptive forms of political protest take place in symbolically significant places. We might think, for example, of the anti-capitalist Occupy Wall Street protests in New York's financial district in 2011, or the anti-war Democracy Village set up in Parliament Square in London in 2010. In other cases, public spaces are used in less dramatic ways, but they nonetheless play an important role as sites of democratic performance. Public transport systems and parks, for example, are usually governed by what the sociologist Erving Goffman (1963) has called the norm of “civil inattention”, where members of the public do not engage directly with each other. But even just witnessing or encountering people from different backgrounds using these shared spaces in different ways can have

an important democratic function, by reminding us that the *demos* is made up of people from all different walks of life, and not just people in our own social position.

But public spaces can be shaped in ways that undermine to this democratic function, both in the ways that they are *designed* and in the ways that they are *controlled*.

Problems of Public Space

Public spaces are increasingly designed in ways that cater to some and exclude others. Municipal authorities in what Saskia Sassen (2001) calls “global cities”, like London and New York, compete with each other to attract high-income residents in order to expand their tax base, partly by redeveloping public spaces in ways that suit the tastes and preferences of the social classes they seek to attract. And in doing so, they discourage those in other social positions from using public spaces, even if this is not their primary goal.

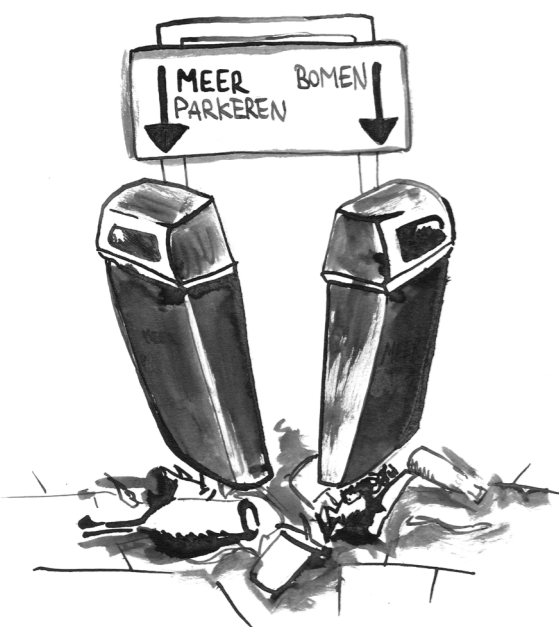
A good example of this kind of design comes from the political scientist Alexander Reichl (2016), who compares New York's Central Park, a public space used by New Yorkers from all walks of life, with its newer cousin, the High Line, a formerly disused railway line in Manhattan that has been turned into a public park. The High Line attracts a much less diverse set of visitors and, according to Reichl's data, this can't be explained by the demographic composition of its nearby neighbourhoods. Instead, Reichl attributes this lack of diversity to the design of the park, which serves to discourage some visitors. The park is elevated above street level and has few entrances, meaning that visitors need to know about it in advance and are unlikely to stumble upon it. It has a linear form and a “daunting list of park rules” posted at its entrances, which discourages any use of the space apart from leisurely strolling. And its post-industrial aesthetic is much more likely to be attractive to knowledge workers who have benefitted from the post-industrial economy than to those in jobs and industries that have suffered from industrial decline. But it's not just the High Line that involves exclusive design. Many of our public spaces today deploy forms of “hostile architecture” designed to exclude certain social groups, such as the homeless, teenagers, or skateboarders. And the physical design of many of our public spaces means that they remain inaccessible to other social groups, such as wheelchair users or parents with prams. If they are to fulfil their democratic function, public spaces should be designed for all.

The way that public spaces are controlled also affects their democratic potential. Municipal authorities are increasingly entering into partnerships with private developers, who are provided with incentives to create and manage public spaces so that cities can attract high-income residents without having to bear the costs of redeveloping public spaces themselves. The partnerships involved in the development of these “privately owned public spaces” hand over power to private developers, creating a situation in which private security guards can exclude certain people and forms of behaviour, often with little oversight.

In London, you can see private security guards patrolling the recently redeveloped Coal Drops Yard and Granary Square in King's Cross, working to prevent behaviour that is deemed unbecoming, such as the public consumption of alcohol, or to prevent groups of teenagers from loitering for too long. As Margaret Kohn (2013) has argued, the privatisation of public space has significant consequences for the kinds of speech that can be expressed in public. Sometimes, this involves frustrating the more spectacular forms of democratic performance, as in the case of the Occupy movement in London. The Occupy protesters originally wanted to set up camp in Canary Wharf, London's financial district, but they were prevented from doing so because the Canary Wharf Group's private ownership of the land meant that they could pre-emptively get an injunction from the courts that allowed them to simply ban protesters from the property. But in other cases, it can also take a more everyday form. Private management bodies that control ostensibly public spaces have been known to use their powers to ban people from using public spaces for handing out leaflets, picketing, or even wearing t-shirts with political slogans.



Arthur Bierman (1923-2022). Afbeelding van: <https://www.legacy.com/us/obituaries/sfgate/name/arthur-bierman-obituary?id=35052505>



Illustratie door Mette van Liempd

The design and control of public spaces is important for democracy. We should view public spaces not just in terms of their most overt aims – providing spaces for recreation, moving people from A to B, or creating spaces for commerce – but also in terms of the role that they play in the deliberative ecosystem of a democratic society. When we do so, we can begin to see, and perhaps to contest, the way that our cities are being reshaped to ensure that some voices and perspectives are heard loud and clear, whilst others are muted or hidden from view.

For more information, see:

Draper, Jamie. Forthcoming. “Gentrification and Everyday Democracy,” *European Journal of Political Theory*. Online first: <https://doi.org/10.1177/14748851221137510>.

References

- Anderson, Elizabeth. 2006. “The Epistemology of Democracy.” *Episteme* 3 (1–2): 8–22.
- Dewey, John. 1988. “Creative Democracy: The Task Before Us.” In Jo Anne Boydston (ed.) *The Later Works of John Dewey 1925–1953, Vol. 14, 1939–1941*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Goffman, Erving. 1963. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organisation of Gatherings*. New York, NY: The Free Press.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kohn, Margaret. 2013. “Privatization and Protest: Occupy Wall Street, Occupy Toronto, and the Occupation of Public Space in a Democracy.” *Perspectives on Politics* 11(1): 99–110.
- Parkinson, John. *Democracy and Public Space: The Physical Sites of Democratic Performance*. Oxford: Oxford University Press.
- Reichl, Alexander. 2016. “The High Line and the Ideal of Democratic Public Space,” *Urban Geography* 37 (6): 904–25.
- Sassen, Saskia. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion. 2011. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.



Illustratie door Mette van Liempd

The Mudman

Julian Huijgens

He was rolling in the mud, round and round, covered in dreck, his hair wet and muddy, his face dripping with brown, but through the mud shone his teeth so bright and white and glistened his eyes like the sea in the sunlight with a vivacity that awoke me.

“I’m the mudman, baby, made of mud, manned of made, man in mud is made– c’mon and roll me, man, mud me up, baby,” he said gazing at me with the mad grin only a mudman could have.

“Only you can mud me, y’know, only you, and only I can be mud, the mud is the father son and holy dirt, and the ground is my old mother and this old pit my womb, I am the mudman, I can do anything,” or so spoke the mudman. His eyes were wide and the air felt hot around him.

“I’ll mud ya up, baby,” I said to him, bending down to grab some of the mud from the ground next to him, “I’ll mud you up real good, it’s a’comin’ now,” I said.

He smiled even grander, half his face covered in mud and half his face covered in teeth, and I threw my mud on his shirtless shaman chest. The Indians had their medicine men and wise old ladies, the Celts their moss-covered cave druids of the moors, and we have the mudman.

“Tell me your visions, tell ‘em to me,” I yelled at the man, “I miss God at every street corner, but your eyes reflect Eden, pierce me with the sword of Michael, preach to me of the West Wind. I want to see dry Santa Ana roll off the side of green hills into great oceans, see the tin roofs of Paris and the stones of Rome. I want to kiss Helen and look into the eyes of Eros!” “Zip zip zoo, zip zip zay,” howled the mudman back to me, “Mud me Mud me Mud me!” “Yes yes yes, I see you now!” I yelled and he yelled back.

Oh mudman, enlighten us, give us your old mud wisdom, cover us in the blood of our mother, baptize me, thou who maketh me to lie down in green pastures, he who leadeth me beside still waters.

Speak to me your gospel, and I shall be your apostle and spread thy word, missionary the shit out of it front back upside down, you Dali dripping outside time tick tick tock, move the clock. Thus spoke the old Mudman, oh mudman my mudman laying there in the cold. I felt the electricity, the static of his wide open translucent eyes, this mad man mud man in his bottomless dirt pit.

A man with clean white shoes walked on over along the footpath, and in disgust stopped before the mudman and looked around, just to not have to see him, and I thought, ‘Well now try, my fellow citizen, try and move around this unstoppable object and immovable force, as you float around gravity and the flow of time, fight the Tao and flee from the Buddha’s light, be a Roman in Judea, resist the dialectic of history, fellow citizen, dance your rumbas and your salsas like no one’s watching, sing your head off in your karaoke bars, but know that the mudman sees it all, he is below and above, in and out, the bridge of heaven and earth and he is beginning and becoming. They have to listen to him now.’

The white-sneakered man tip-toed around the mud and with a jump Gene Kelly wouldn’t have dared he leaped over the mudman, making a flesh fountain in the middle of the park, while I danced around them and the mudman roared. He walked on with his hands shaking, pressing them in his trouser pockets to still them. It was a beautiful day.

I threw more mud on him while he rolled in his pool of dirt, but the wind murmured my name and blew through my hair and I knew I had to roll along. I didn't care, the mudman would be here the next time, the next week month year, the mudman is the groove in a record, he is as much mud as the earth is, and he is eternal. I threw the last of my mud and looked at the ecstatic man, rolling, whooping, and yelling, this hip Satyr. I walked away and looked back for the last time.

I ran quick talking to no one in particular, fast words flowing, still high off the happening out in the dirt, but after a few streets I forgot all about it. I streamed off into the street, the stones and I moved into one and there was fast movement flowing past old ladies and their yapping little bitches and windows where dancing colored lights and voices drifted into the street and cigarette smoke fogged the windowsills, my body wasn't mine, I was the road and street and West Wind.

I pissed against the blackened church that was slowly getting undressed in the evening sun gold and black and a monk bowed to me and I saw my future in his shiny bald head, I am enlightened, let the Zephyr blow me around, man, point me the way.

I skipped on cobbled streets, jumping from stone to stone, over hoboes throwing child heads at each other and past bared toes hanging from windows. I screamed at the sky for my mother and my father, some kissing waiters in an alley, tongue in tongue, and I flew through the streets as mad people do, burning. The sun sank down slowly still, the inevitable end of day. I refuse to lay down and take this day as having run its course, I thought, this day is a river only deepening and widening, this day is the white rose in a snowy field and a fawn darting through the dark moss forest on light feet and empty head, salt air flowing out of the endless sea and mist out of the high mountains, and Praise it! this day is here and there, and the sun rises again.

Some streets flew by and my feet grew weary, so I slowed down and strolled further over the now dark shiny streets through the old part of town, with tall thick trunks scratched with names and dates, standing high stretching their branches almost to touch the others on the other side of the road. The leaves rustled way up in the distance creating a green soft canopy of low whispers and light golden street light falling silently down on tired shoulders. A young couple sitting in a doorway was whispering, so softly over the words of the leaves and they looked into each other's eyes tied together, a collision of brown and grey, and she flipped her hair and he touched her leg and I looked down and smiled.

The night had turned faint and I tired. I walked into a small shop with a neon sign behind the window, and I went and got a beer in a cooler against the back wall. In the apple aisle, an old white bearded man stood smoking and looking at the fresh apples, a flicker of sadness in his eyes but the corners of his mouth showed the lines of smiles. I paid for the drink and made my way out. Past the neon sign the old man was still smoking and musing about his apples. After some minutes I came upon a square and lay down on the grass, looking at the dark sky squinting back, and I talked to the sky and the clouds and I lay there 'till I had sat out my high. Meanwhile, a guy in a big house on the square was playing his trumpet in the window and the notes calmed me and I regained my body, hands and head. While the last flashes of electricity made their way into the ground I walked back home, past the park of the mudman, where just a half-clothed homeless man was digging in a puddle of old rainwater and dirt, howling at the sky. His ribs showed and his arms were specked with scars, but his eyes beamed and seemed young. I bowed down next to him, looked at the wet ground, cupped my hands and, filled with water and dirt, moved them up to my face until it dripped off my chin and my hands were dark with mud. I grinned at the man next to me.



Redacteur **Julian Huijgens** is tweedejaars filosofiestudent in Utrecht en is daarnaast organisator van een schrijfgroep.

Interview met Michael Nagenborg

In this interview, **Axel van Dijk** and **Cas van de Laar** engage with Michael Nagenborg, an expert in the field of Philosophy of the City.

i. Can you explain to our readers first what philosophy of the city entails? Why talk about the city?

Let me answer the question by conveying the story of how I myself started. I started off working on Philosophy of Technology and Ethics of Technology, and I often came across topics that were related to cities. I was really surprised to find that philosophers often turn to resources outside philosophy when it comes to the city, and what got me more puzzled is the richness of publications on cities in all other disciplines except for philosophy. That made me a little bit curious. On the one hand, of course, the city is an empirical subject, so I can see why philosophers may want to stay away from it. At the same time, it's also a very traditional topic in philosophy. If you go back to Plato, he explains justice in terms of what a good city is. That made me even more puzzled, why did we lose the city as a subject in philosophy? I wanted to discuss the city with my colleagues. What do you find inspiring about cities? What makes a good click with what you are doing? What is your understanding of the city? That brought me to the field.

ii. Could you tell us a little about the philosophy of the city as an academic field? And what are the origins of the city as a philosophical subject?

Well, I joined the international Philosophy of the City-Research Group in 2015 and became a member of the board in 2016. First of all, we bravely claim that Philosophy of the City is a thing and what we've been doing, for a couple of years now, is running two events every year. We have one small workshop-style meeting every year, and we have one bigger conference with up to 120 participants. But I would like to be very clear that our organization is not everything that's happening when it comes to Philosophy of the City. There are also German colleagues who are working on local concepts, also very much on cities, which I'm totally unconnected to. Moreover, there is a wonderful issue on urbanity in the Austrian magazine *Polylog*, a journal on intercultural philosophy that does great work in bringing people from different cultures together. So, when I talk about Philosophy of the City from the perspective of the Philosophy of the City Research Group, it is only one specific local story, which started with people in environmental philosophy around the late 2000s.

As to your second question: the earliest author which you can identify as a philosopher of the city was the American philosopher Arthur Bierman, who wrote his book "The Philosophy of Urban Existence"⁷ in the spirit of the 1968 student revolt. At that time, scientists left the ivory tower of the university and started to have discussions with citizens, and he thought: What can I do as a philosopher in the city? And then he thought – a typical philosophical move – let's talk about what the city is.



Michael Nagenborg is Associate Professor for Philosophy of Technology at the *University of Twente*. He is a board member of the Philosophy of the City Research Group and a founding member of Special Interest Group "Design Ethics" in the Design Research Society.

iv. What are your areas of focus in the Philosophy of the City?

My journey started with Philosophy of Technology, which means that on a theoretical level I'm very much interested in questions about what kind of technologies shape cities, and how to understand this as a specific kind of impact. For example, if you don't have elevators, you don't have high-rise buildings and cities suddenly look very different. But the funny thing is that if you don't have high-rise buildings, you really don't need elevators at all. That is mind-blowing! What happened there? Not only historically, but what are the conditions under which we suddenly start to think about if we should have high-rise buildings? I find these questions fascinating, also in terms of Philosophy of Technology and Digitalization. I am also very interested in more theoretical questions of urban technologies, which I still find puzzling.

v. If Philosophy of the City brings us such a wide view of problems that are related only in such a loose sense, why should we be talking about the city in particular? How can this philosophy be an addition to our research in ways that distinguish it from analysing societal norms or surroundings?

My own little struggle here, just to name an example, is the concept of citizens or residents. Just take me as a harmless example: I live in Münster, and I work in Twente. I am a 'mere' commuter. What right does this give me in deciding about what is going on in Enschede? Or about anything related to academia in Münster? Now we can extend that question if we think about homeless people or migrants or tourists. To avoid getting hung up on the concept of citizenship or residency I sometimes speak about city users. We are somehow together in that space, different from just 'citizens'.

Also, while the focus on the local is a traditional conservative topic in recent years we've seen this topic discussed more progressively, in the shift to green politics, for example. If you look into the role that cities play when it comes to consumption and production, it's very clear that in working towards a sustainable future, we need to talk about cities. It's very hard to ignore the subject in that respect. As Benjamin Barber puts it in his book *Cool cities: Urban sovereignty and the fix for global warming*⁸, cities may uphold the Paris Agreement even if the state does not do so. If states fail, cities will stand up.

vi. The Philosophy of the City seems to cover a wide array of problems. How do these problems relate to each other? Would we be able to speak of progression in the philosophy of the city?

That is actually what I like about Philosophy of the City, that it brings together a lot of sub-disciplines within philosophy that are normally treated separately. A little bit like in an actual city as a place where worlds collide, you meet colleagues from all kinds of sub-disciplines. Suddenly you realize, if I talk about justice in terms of transportation justice, all of a sudden, I get into a discussion on what statistics is. How can we make that kind of argument? How can you help me out there? It could happen that someone specialized in aesthetics comes along and says they did a project on public transportation and how that shapes how we perceive the city. That is what I like about working on the topic. In philosophical terms, what I find interesting is that it raises the question: Why did we lose this focus on the city that was part of Western philosophy? And how can we develop a philosophical perspective on the city that is not again Western-centric?.

vii. In an interview you gave on march 1st of 2023 in the Philosophy of the City Journal you talked about doing field work as a philosopher. Do you see fieldwork as an important tool of philosophical inquiry? How do you see the relation between fieldwork and study room philosophy?

Obviously, not every philosopher is doing fieldwork. We also have armchair colleagues who like to read books and that is fine. But there are also people working on Philosophy of the City who like to really go out and talk to people, who enjoy being in the city and exploring it. And that connects to the question about what actually do philosophers do? Because I often think that philosophy is really good at blackboxing its own activities. We present our paper, and we have nice arguments in there. And since we've built an argument, it looks like we are developing something in the paper, it looks like you're witnessing the process of making that argument. But I think that is a bit of a deception because all the work that is being done in order to build that argument is no longer visible. And if you do this in the more empirical style that I'm doing, making your work visible is mostly about acknowledging that I do talk to people, that I go somewhere, that I get inspirations and that I try to be accountable for how I get inspired and what I do. Of course – there's always a blurry line between doing avant-garde empirical philosophy and crappy cultural studies, so I'm always in danger. But that's also why I like to work with people from other disciplines. For me, it's about being accountable as a philosopher, that I can show where my inspiration comes from. This is what I know, this is what I learned while going along the way and this is why it matters to me.

viii. As a philosopher of the city in the 21st century, what would – in short – be your thoughts on Plato's "The Republic"?

From a current perspective, Plato's city is a little bit too orderly for me. Its idea of what a city is and what hierarchies are involved is too clear-cut. For example, what are necessary crafts and what are just luxury goods? There are a lot of implications that I find worrisome. But what I find interesting is that for somebody who has lived in a city-state, the city is the tool or the framework in which he has to discuss justice, it's almost unavoidable. What I find fascinating is the level of detail in which he describes different crafts and things that need to be there, which I think would look very different if you talk about a modern nation-state, because then you don't have these clear-cut examples anymore. So if you would try to undertake a similar project right now on the perfect state, you would probably end up with a totally different level of abstraction.

There is also a very interesting medieval Arabian philosopher, al-Farabi, who wrote on the virtuous city. As a starting point, he takes the question of what you need to be a good human being. Then he tries to make the argument that the village is too small and the nation-state is too big and too abstract, so what we actually need is a well-running neighborhood in a nice city, which gives me everything that I need to become a good human being. To me, this work is a very interesting alternative to introduce the subject of the city in philosophy. Plato didn't trust the city, but for Alfarabi, people need the city to live a good life.

Because often I think that philosophy is really good at blackboxing its own activities.

There's always a blurry line between doing avant-garde empirical philosophy and crappy cultural studies.

Eendracht maakt macht

Dr. Maarten van Houte bespreekt de *polis*, de Helleense stadstaat. Welke grootte en verhoudingen zijn volgens Plato en Aristoteles cruciaal voor de beste *polis*?

Het is een cliché dat iedere eerstejaars filosofie te horen krijgt, maar clichés zijn nu eenmaal vaak waar: de filosofie van de denkers van de klassieke periode (Socrates, Plato en Aristoteles) moet grotendeels begrepen worden in het licht van de politiek-historische context waarin deze filosofen leefden, en dat is de zogenaamde Griekse polis of stadstaat. Voor deze denkers is die relatief kleine politieke eenheid niet alleen de feitelijke maatschappelijke toestand (hoe het is), maar ook de manier van samenleven die ze voor de Grieken als natuurlijk en goed zien (hoe het hoort). Hier is echter niet zomaar sprake van een *naturalistic fallacy*, omdat ze tegelijkertijd vernieuwende, soms zelfs radicale, ideeën hebben over hoe de polis beter ontworpen, ingericht en bestuurd zou kunnen worden.

In dit artikel bespreek ik kort enkele kenmerken van de polis en waar en hoe Plato en Aristoteles daar mogelijkheden voor verbetering zien. Mijn bespreking gaat zeker niet uitputtend zijn (hopelijk zelfs niet al te vermoeiend) – ik probeer eerder een aantal krenten uit de pap te halen. Eerst geef ik een korte kenschets van de Griekse polis: wat is nu eigenlijk de aard van dit beestje? Daarbij ben ik noodzakelijkerwijs generaliserend en ongenueanceerd; bedenk dat er een lopend debat is onder geleerden over wat wel en niet geldt als polis. Daarna loop ik een tweetal aspecten van de polis langs en wat de genoemde denkers hierover te zeggen hebben: de (gewenste) grootte van de polis en het probleem van politieke (in)stabiliteit. Ik besluit met een korte reflectie op het één en ander.



De polis

Wat wij het oude Griekenland noemen was geen moderne natiestaat, maar eerder het gebied dat werd bewoond door een volk dat zich de Hellenen noemde. Deze Hellenen (d.w.z. Grieken) hadden bepaalde dingen gemeen, zoals taal, religie en tradities als de Panhelleense Spelen, wat zorgde voor een zekere gedeelde identiteit, met name in tijden van externe militaire dreigingen zoals die van de Perzen. Tegelijkertijd leefden deze Grieken vrijwel allemaal in een polis, een autonoom ministaatje dat meestal bestond uit één stad en het daaromheen liggende platteland, met een eigen staatsvorm, regering, leger en wet. Deze *poleis* waren naar onze begrippen ontzettend klein, vaak met slechts enkele duizenden of tienduizenden inwoners, waarvan dan weer slechts een klein deel (meestal lokaal geboren mannen) als volwaardig burger werd gezien en in die hoedanigheid ook diende als soldaat. Vanwege de autonome positie van de Griekse stadstaat was het dan ook de specifieke polis waar men woonde, niet ‘Griekenland’ als geheel, die men zag als het vaderland (*patris*) waar je dienstbaar aan was en waar je eventueel je leven voor moest geven. Er waren dan ook talloze conflicten tussen (coalities van) verschillende stadstaten, met als bekendste en ingrijpendste de zogenaamde Peloponnesische oorlog van 431-404 v.Chr. tussen Sparta en Athene en hun beider bondgenoten. Die conflicten gingen vaak gepaard met burgerwist of zelfs burgeroorlog (*stasis*) tussen bepaalde facties binnen één stadstaat, typisch de zogenaamde oligarchen (de rijken) en de democraten (de armen). Zoals uit het volgende zal blijken is het gevaar van *stasis*, en dus het probleem van maatschappelijke harmonie, één van de hoofd zorgen van onze denkers.

Dr. Maarten van Houte is docent en onderzoeker aan de Universiteit Utrecht. Hij specialiseert zich in geschiedenis van de wijsbegeerte.

Niet te groot, niet te klein: eenheid als criterium

Zoals gezegd, *poleis* waren over het algemeen klein. Er waren natuurlijk uitzonderingen, zoals Athene, dat in haar hoogtijdagen in de 5^e eeuw v.Chr. naar schatting tussen de 200.000 en 300.000 inwoners had, waarvan enige tienduizenden mannen met burgerrechten waren. Zoals bij de meeste lezers bekend zal zijn, hadden verreweg de meeste inwoners van Athene dus politiek weinig tot niets te zeggen (zoals vrouwen en niet-Atheense inwoners) of waren ze zelfs niet vrij (tot slaaf gemaakte niet-Grieken). Plato en Aristoteles denken allebei dat een polis met zo’n grote omvang niet goed kan functioneren en buitengewoon kwetsbaar is voor *stasis*, zoals de voor hen recente geschiedenis (met name de voor Athene ontwrichtende gevolgen van de Peloponnesische oorlog) natuurlijk ook had aangetoond. In Plato’s hoofdwerk *De Staat* stelt Socrates dat de kracht van een polis niet ligt in het aantal burgers, maar in de eenheid en harmonie onder die burgers. In zijn eigen ideale staat, Kallipolis, zorgen de rigide opvoeding en training van de soldaten (hulpwachters), en de liefde die ze voor hun medeburgers voelen, voor maximale eenheid en niet-corrumpbaarheid. Elke andere staat, zegt Socrates, “hoe klein ook, bestaat in elk geval uit twee onderling vijandige staten: die van de armen en die van de rijken” (422e). Het is volgens hem slechts kinderspel voor de koning-filosofen van Kallipolis om die facties in een vijandige stad tegen elkaar uit te spelen. Kortom, *size does not matter*, behalve dan dat Kallipolis groot genoeg moet zijn om zelfvoorzienend te zijn qua voedsel en andere benodigdheden. In zijn latere werk *De Wetten* (737e) noemt Plato het ideale aantal van 5040 huishoudens (en dus evenveel burgers/soldaten), maar in *De Staat* zegt Socrates slechts dat een stad als Kallipolis het grootst, d.w.z. het machtigst, zou zijn “ook al zou hij slechts duizend verdedigers tellen” (423a). Ook bij de omvang van het grondgebied van Kallipolis is eenheid leidend. De richtlijn is “uitbreiden, zolang als de uitbreiding de eenheid niet in de weg staat. Maar geen stap verder.” (423b)

In boek 7 van Aristoteles’ *Politica*, waarin hij zijn eigen voorstellen doet voor de ideale polis, vinden we soortgelijke overwegingen. Hij verwijst daarin o.a. naar zijn *Poetica* 1450b34-37, waarin hij zegt dat de schoonheid van iets wordt bepaald door zowel de proportie van de delen als de omvang van het geheel: als onbedoeld komisch voorbeeld stelt hij dan dat een dier van 1000 mijl lang niet mooi kan zijn, ongeacht de proporties ervan, omdat we het geheel niet meer goed kunnen overzien. (1451a1ff.) Precies zo, zegt hij, “bestaat ook voor de polis, net als voor al het andere – dieren, planten, werktuigen – een bepaalde maat.” (*Pol.* 1326a37f.) Die maat wordt bepaald door het zelfstandig kunnen functioneren: zo is een scheepje van slechts één decimeter eigenlijk geen schip, en een kolos van 350 meter ook niet, omdat ze niet kunnen doen wat ze moeten doen, stelt hij – een bewijs, overigens, dat er in Aristoteles’ tijd nog geen supertankers rondvoeren. De natuurlijke functie van de polis is het mogelijk maken van het goede leven voor de burgers ervan (1252b28-32): een polis met te weinig burgers kan haar burgers dit leven van voortreffelijkheid (*areté*) niet garanderen, omdat ze haar onafhankelijkheid niet kan waarborgen, en een polis met teveel burgers laat zich niet goed besturen:

Daarom is de eerste staat natuurlijk die welke beschikt over het kleinste bevolkingsaantal dat toereikend is voor een goed leven binnen het verband van een polis. Ook een grotere gemeenschap kan heel goed een polis vormen, maar aan zulke schaalvergroting is als gezegd een grens. [...] Daarom is de juiste limiet voor een polis evident de volgende: het grootste aantal burgers dat kan zorgen voor een zelfstandig bestaan en dat nog goed is te overzien. (1326b8-11, 24-27)

De kracht van een polis ligt niet in het aantal burgers, maar in de eenheid en harmonie onder die burgers.

Plato is bereid om de stichters van Kallipolis gebruik te laten maken van een eugenetisch fokprogramma.

Voor het grondgebied geldt, net als bij Plato, precies hetzelfde, dus daar ga ik verder niet op in. Duidelijk moge zijn dat beide denkers expliciet kwaliteit (eenheid en voortreffelijkheid) boven kwantiteit (groot leger, groot grondgebied, veel bezit) stellen, en hierin zien zij ook de Grieken als superieur aan de qua inwoners en grondgebied veel grotere naburige rijken. Die benodigde eenheid en voortreffelijkheid zijn daarom ook expliciet punt van aandacht bij beiden in hun ontwerp van de ideale polis, zoals ik nu kort zal toelichten.

Stabiliteit door voortreffelijkheid

Zoals hierboven benoemd, waren Plato en Aristoteles ervan overtuigd dat de grootste bedreiging voor de stabiliteit van de stad de onderlinge haat en rijd is tussen twee grote facties: die van de rijken (de oligarchen) en die van de armen (de democraten). Die strijd verzwakt eigenlijk elke feitelijk bestaande polis in meer of mindere mate, en daarom proberen beide denkers hun ideale polis zo te ontwerpen dat er eigenlijk geen voedingsbodem voor is.

Plato gaat daarin, zoals algemeen bekend, het verst: i.v.m. de beperkte ruimte die ik hier heb richt ik me kort op de eerdergenoemde hulpwachters (de soldaten). Volgens Plato zijn die de grootste risicofactor in de polis, omdat zij immers bewapend zijn en militair getraind. Alle vergaande voorstellen die Plato doet m.b.t. de opvoeding van deze hulpwachters en de restricties die hij aan ze oplegt (zoals het verbod op privébezit, privérelaties of het stichten van een eigen gezin) hebben één en hetzelfde doel: ervoor zorgen dat de hulpwachters (en tevens de wachters of filosofen, voor wie dezelfde regels gelden) zich nooit of te nimmer zullen vergrijpen aan de eigen burgers, maar ze met liefde en genegenheid zullen beschermen en in het gareel houden, zoals een goede waakhond dat doet met een kudde schapen. Op die manier kan de producerende klasse doen wat ze moet doen, namelijk voorzien in alle materiële behoeften van de staat, zonder dat de burgers van die klasse met elkaar of met de (hulp)wachtersklasse in conflict kunnen raken. Met het oog op de stabiliteit van dit politieke systeem en de daarvoor benodigde saamhorigheid onder alle burgers is Plato onder anderen bereid om de stichters van Kallipolis gebruik te laten maken van een verzonden stichtingsmythe (de zogenaamde ‘metalenmythe’) en van een eugenetisch fokprogramma (de zogenaamde ‘seksloterij’), en ook om vrouwen op exact dezelfde manier als mannen hun plaats in te laten nemen in de drie klassen – iets dat hij zelf ook beschouwde als een revolutionaire zet.

Ook Aristoteles ziet de strijd om de macht in de polis tussen rijke oligarchen en arme democraten als een probleem dat veel stadstaten parten speelt. Volgens hem ligt de aard van dit probleem in het feit dat beide kampen niet goed snappen hoe het recht op politieke inspraak bepaald moet worden. Aristoteles definieert rechtvaardigheid als ‘gelijkheid voor gelijken en ongelijkheid voor ongelijken’: in het geval van politieke inspraak gaat het er dus om te bepalen *wat* het criterium is waaraan men moet voldoen om als een gelijke beschouwd te worden. De oligarchen stellen: we zijn ongelijk in bezit (wij hebben meer dan de armen), dus zijn we ongelijk in alles, en dus komt alleen ons politieke macht toe. De democraten stellen daartegen: we zijn gelijk in vrijheid (we zijn even vrij als de rijken), dus zijn we gelijk in alles, en dus komt ons ook politieke macht toe. Aristoteles verzucht dat beiden het punt missen: de goede polis is immers gericht op het voortreffelijke leven – wie in het bevorderen *daarvan* goed is, *die* komt de meeste politieke macht toe, of je nu rijk bent of niet en of je nu allemaal even vrij bent of niet:

Doel van een polis is dus goed leven; de genoemde bestanddelen zijn dienstbaar aan dit doel. [...] Dan moeten we vaststellen dat een polisgemeenschap bestaat omwille van waardevolle activiteiten, niet louter om samen te leven. Vandaar dat wie tot zo’n soort gemeenschap de grootste bijdrage levert ook een groter aandeel in de polis heeft dan wie in vrije geboorte en afkomst hun gelijken of zelfs meerderen zijn maar niet hun gelijken in voortreffelijkheid als burger; groter ook dan wie rijker zijn maar in deze voortreffelijkheid bij hen achterblijven. (*Pol.* 1280b40-1281a8)

Aristoteles’ ideale polis is dan ook een aristocratie, d.w.z. een regering van hen die het meest voortreffelijk zijn. In dit ideale scenario geldt dat volgens hem voor *alle* burgers, waardoor dus ook bij hem alle neuzen één kant op staan en er geen kans op intern conflict is. Dit gaat niet vanzelf, natuurlijk, want: “het is moeilijk van jongs af aan de juiste opleiding tot voortreffelijkheid te krijgen als men niet onder de juiste wetten is opgegroeid. De meeste mensen, en vooral jonge mensen, vinden een matig en hard leven immers niet aangenaam.” (*Ethica Nicomachea* 1179b32-35) Om de stabiliteit van de polis te garanderen stelt dan ook Aristoteles, net als Plato, een uitgebreid opvoedingsprogramma voor (in boeken 7 en 8 van de *Politica*), al maakt hij het minder bont dan zijn leermeester.

Tot slot

Er valt natuurlijk nog veel meer te zeggen over al deze kwesties, maar dat is voor een volgende keer. Voor nu rest een korte reflectie op bovenstaande: beide denkers zijn dus bereid om voor hun ideale polis een in onze ogen hoge prijs te betalen, te hoog volgens velen. In Plato’s Kallipolis zijn alle inwoners (inclusief vrouwen) burgers, leeft iedereen harmonieus samen, en is er strikt genomen geen slavernij meer. Tegelijkertijd zijn al die burgers wel onderworpen aan een politiek systeem waarin er weinig tot geen persoonlijke vrijheid is om zelf richting en invulling te geven aan hun leven. Aristoteles op zijn beurt stelt dat het criterium voor burgerschap van zijn ideale samenleving voortreffelijkheid is, en hij beperkt dit burgerschap dan ook tot de *happy few* die geld en daardoor tijd beschikbaar hebben voor de volledige ontwikkeling van de deugden, een ontwikkeling die door de staat verzorgd wordt. Dat bezit en die vrije tijd bestaan echter alleen bij gratie van een groep “slaven, niet-Grieken of perioiken [onderworpen oorspronkelijke bewoners - MvH]” (1329a) die het vuile werk mogen opknappen en het land moeten bewerken. Met andere woorden, de zogenaamd zelfvoorzienende ideale polis waarin iedereen kan excelleren kan alleen maar bestaan door andere groepen mensen uit te buiten. De ideale polis is dus volgens zowel Plato als Aristoteles stabiel en de waarborg voor het goede leven, maar er hangt wel een prijskaartje aan.

Verwijzingen

1. Aristoteles, *Politica*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels, Historische Uitgeverij, 2012
2. Hansen, M.H. en T. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis: An investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford University Press, 2004
3. Plato, *Verzameld Werk*, nieuwe, geheel herziene uitgave van de vertaling van Xaveer de Win, Pelckmans/Agora, 1999

Aristoteles’ ideale polis is een aristocratie, een regering van hen die het meest voortreffelijk zijn.

The Problem of the Philosopher and the City in Plato's Republic

Jordan Mantov critically examines the validity of Plato's city-soul analogy, digging into the Platonic conception of justice.

Plato is clear that each person has a capacity to comprehend the good, but is also adamant that philosophy is an activity reserved for a minority of society

In Book IV of Plato's *Republic* there is an obvious contradiction. On the one hand, Socrates commits to the view that there is an analogy between the soul and the city and that we can, therefore, understand the just city by understanding what justice is for the soul and vice versa (434e–5a cf. 441d). On the other hand, justice is defined as the practice of “minding one's own business” (433a). In the case of the city, a city is just when the three classes (the artisan, auxiliary, and guardian classes) each mind their own business and harmonize under the guardians rule. In the case of the individual, an individual is just when the three parts of the soul (the appetitive, spirited, and rational part) mind their own business and harmonize under the rule of reason (443d–e). The problem comes to the fore when one considers that in a perfect analogy, a just city requires all three of its classes to mind their own business and unite under the rule of reason, but that seems to be what defines only one part of the city; namely, the guardian class. Therefore either the city is not just or it consists only of a guardian class; either way, the analogy between the soul and the city falls apart.

To approach the problem, it is first useful to gain clarity on its source within the definition of justice itself, which I argue exhibits an internal tension exemplified by two opposing principles which are intermeshed within it. The first is the principle of specialization, introduced in Book II as the principle that, “each thing becomes more plentiful, finer, and easier, when one man, exempt from other tasks, does one thing according to nature” (370c). As the dialogue progresses, it becomes clear that this principle implies the emergence of societal castes; each of which corresponds to a certain type of nature i.e. arrangement of the soul.¹ The second is the virtue of moderation, defined as “an accord of worse and better, according to nature, as to which must rule in the city and in each one” (432a). The two ideas come together in the definition of justice as “minding one's own business” (434c).

We may now say that the definition of justice has two aspects. To mind one's business implies focusing on one's own specialized activity as determined by nature. This sentiment is explicit in Socrates who considers the principle of specialization as a form of justice, if not justice itself (433a). Furthermore, minding one's own business implies a collective agreement that the best should rule and that therefore, the ones who are not suited to do so, should not interfere, but rather, as it were, mind their own business. Having characterized justice and its two commitments, it is possible to re-characterize the problem from earlier. The principle of specialization invokes hierarchy and segmentation of society, which precludes the majority of members being just, whereas the virtue of moderation presupposes a unanimous accord regarding society's rulership, effectively presupposing that all of societies members be just. The problem is pronounced on the level of the *thymoeidic* and *epithymetic* parts of society. If they are to be just, they must consent to the rule of reason. But keeping the analogy between the city and the soul in mind, it appears absurd that they would be capable of consenting to the rule of reason in society, but fail within their own selves.²

1 In Book II, the principle of specialization is invoked as a justification for the creation of the warrior class (374a–e).

2 A possible response by Plato may be that there a difference between moderation (consenting

The tension between justice and the analogy of the soul and the city results from an inner tension within the definition of justice. In order to resolve the tension, it is natural to turn to the principle of specialization, which, we saw, results in a fragmentation of society. It has two components: a.) hierarchy, i.e. the idea that the rational part of the soul, and, equally the city, is superior in all senses; and b.) segmentation, i.e. the idea that the activities of the soul and the city are *sui generis* and that each person has a different natural aptitude on the basis of which part of the soul is predominant. We attempt to resolve the tension by dropping the segmentation component. That is, we attempt to imagine Kallipolis as no longer consisting of three separate castes, only one of which fits with the definition of justice; but rather, to imagine the society as consisting of only one class of citizens. The members of this class would be simultaneously artisans, warriors, and philosophers. More importantly, all of the members of this class can in principle be just, if they consent to the rule of reason within themselves and, crucially, in this imagining, the analogy between the city and the soul appears to hold.

It seems that by refusing the segmentation component of the principle of specialization the initial problem is resolved. But this comes at a heavy cost – contradicting Plato's own take on the matter, who takes for granted, from Book II onwards, that the principle of specialization implies a casteification of society. Plato has two reasons for doing so. The first is that the tripartition of the soul into *sui generis* activities, implies that each person is better off focusing on one of these activities, rather than on all of them. The second is Plato's characteristic insistence is that the multitude cannot be philosophic; philosophy is an activity reserved for an exclusive few. In rejecting segmentation, we therefore also reject these two ideas and so a strong contradiction has appeared. Be that as it may, there are two reasons not to stop here. First, this essay is concerned with exploring whether it is possible to interpret Plato's definition of justice as consistent with the analogy of the soul and the city and to see what reinterpretation that would require. Second, the two ideas above, which I argued that the interpretation I am advancing is in contradiction, already have a dubious stature in *The Republic*, since Plato, at times, appears to argue against them. Seen this way, the reimagining of Kallipolis does not invoke any new contradiction that wasn't already present. I now turn to this point.

Plato is adamant that philosophy is an activity reserved for a minority of society. As he puts it, “it's impossible that a multitude be philosophic” (494a cf. 428e–9a). That being said, this is an odd idea for Plato to hold. When discussing the allegory of the cave and the importance of education, Plato is clear that each person has a capacity to comprehend the good; the very tripartition of the soul seems to imply this (518b–c). Perhaps Plato's concern is not with the theoretical possibility of a philosophic multitude but with the practical possibility. In particular the reception of philosophical knowledge by a multitude comes with many problems, not the least of which is the threat of violence as illustrated in the allegory of the cave and testified in Socrates's own trial and eventual execution. Even so, however, the practical objection is weaker than the theoretical one and if our reimagining of Kallipolis as consisting of one class of citizenry is to be shown to be incorrect, then there must be a stronger objection to it. It must be incomprehensible in the first place.

Perhaps the reason why our reimagining is absurd has to do with the other line of criticism; namely, that it would require citizens to engage in three *sui generis* activities and that would be to the detriment of each activity. There is ample motivation to pursue this criticism.

for the best to rule) which defines all the classes of citizenry and wisdom (knowledge of good counsel) which characterizes only the guardian class (cf. 462b). Artisans and warriors may consent to the rule of the guardians, whilst not being under any illusion that they themselves are fit to rule. This adds some clarity, but it still paints a psychologically unconvincing picture of the two classes of citizenry according to which the consent to reasons rulership in society but not within their own selves.

It appears absurd that they would be able to consent to the rule of reason in society, but fail within their own selves



Jordan Mantov is a student of the Research Master in Philosophy.

It may be that focusing on one art is better than focusing on many, but philosophic wisdom does not come at the expense of the activities of the other parts of the soul

In Book II, when modeling the city on the tripartition of the soul, Plato argues that the three societal castes have a fundamentally different life (Cf. 374a–e). This sentiment is echoed in Book IX, where Plato discusses the soul’s tripartition in terms of independent and autonomous motivational centers (580d–e). That being said, Plato also appears to endorse the opposite of this view. The calculating part of the soul, he writes, “has forethought about all of the soul” (441e). The philosopher, according to Plato, is capable of embodying both the three virtues and the three pleasures which correspond to each part of the soul (586e). If the soul’s three activities were independent of each other, this would not be possible. That they are not is the very reason why Plato argues the rational part should rule, i.e. it allows for all three parts of the soul to thrive in unison. Our rejection of the principle of specialization as applying to the tripartition of the soul, therefore, is not as controversial as initially thought. It may be that focusing on one art is better than focusing on many, but philosophic wisdom does not come at the expense of the activities of the other parts of the soul; quite the contrary, it allows for the flourishing of the whole soul as united as one.

So far, I have attempted to show that Plato’s conception of justice is, in principle, not inconsistent with the analogy between the city and the soul. By way of conclusion, I turn attention to how this reinterpretation may help towards the resolution of an outstanding problem in Plato’s text; namely, the problem of the philosopher’s return to the cave. Socrates describes the freed prisoner as hesitant to return to the cave for two reasons: a.) Lack of motivation, i.e. “he would consider himself happy for the change and pity others” (516c); and b.) Threat of violence, i.e. the uneducated would “get their hands on and kill the man who attempts to release [them]” (517a). What is at stake here is whether the philosopher has any motivation to partake in worldly affairs, that is, whether Kallipolis is at all possible.

We encountered the problem regarding the threat of violence earlier, when discussing the practical possibility of a philosophical multitude. The hesitancy of the philosopher to return to the cave presupposes a non-philosophic multitude, i.e. only one prisoner is freed. Analogously to what was said earlier, however, there is no theoretical reason to deny the possibility of freeing all of the prisoners. After all, Plato appears to subscribe to the idea that the multitude has a philosophical capacity. The problem concerning the philosopher’s lack of motivation to return, however, is more serious. Even if a return to the cave, seen as a metaphor for the world of daily affairs, does not pose a danger for one’s own well-being, Plato describes the world outside as infinitely more pleasurable and valuable. Earlier, I argued that the fulfilment of the rational capacity does not stand opposed to the fulfilment of the thymoeidic and epithymetic parts of the soul; that response will not do here. Now, we seek for an argument to the effect that the fulfilment of the rational capacity requires an active concern with the world of daily affairs and not that it is merely compatible.

I do not claim to have a satisfactory answer to the problem above; attempting to provide one would require a work in its own right. Be that as it may, I believe there are strong reasons to hold that a resolution of the issue would require rejecting the segmentation component of the principle of specialization. It must be that the three capacities of the soul require each other for their collective flourishing; that is to say, *philosophy cannot be enough*, if it is, then the cave may remain a distant memory and the philosopher ought not to return. What might help is to adopt Santas’s (2010) picture of the tripartition as not a tripartition of agency, but rather a tripartition of drives, as some passages in Plato clearly imply (477c–e). The tripartition of drives view dispels with the illusion that it is possible to act independently from one drive to the complete neglect of the others; rather the psychological picture becomes more complex and it appears that all three would be active at any given point and they

would each require their own fulfilment. A philosopher would, therefore, not forget about their bodily appetites or desire for recognition for society, but rather through philosophy they would be provided with the best means for satisfying those drives and that necessarily involves contact with the world of daily affairs. This is a far nobler picture of the philosopher and, I argue, it is the only one which is compatible with a just society by Plato’s own standard of justice.



Illustratie door Willemijn Debets

References

- Plato, and Adam Kirsch. The Republic of Plato. Translated by Allan Bloom. Paperback thirded. New York: Basic Books, 2016.
- Santas, Gerasimos Xenophon. Understanding Plato’s Republic. Chichester, West Sussex, U.K.: Wiley-Blackwell, 2010.

Mokum

Linde van Wingerden

I.
Je grootouders kochten een huis in een eraan vastgeplakt dorp,
maar zijn in de stad geboren, je moeder ook,
je overgrootvader sliep er op een zolder
met vijftien broers en zussen, bezorgde zijn stadsgenoten
brood op de fiets

Iedereen uit het dorp verhuist er een keer
naartoe, al is het maar voor even
Maar jij zal er nooit wonen, zeg je
Je zal er nooit wonen
Je scheldt over yuppen en toeristen
De stad is zichzelf niet meer

II.
Jij woont er wel
We roken op het balkon als toen we samen
woonden in een kleinere stad,
maar je wilde de deur uit stappen en dat er dan altijd iets
gebeurt

Je komt uit een Hollands landschap als
op een schilderij, waarin je ouders' koeien grazen
Het is niet eens ver van hier

III.
Je eerste huis in Nederland stond in een Brabants dorp
Behalve jij en je broertje alleen maar Nederlanders
op je middelbare school, je werd soms nagekeken
Zo leerde je de taal snel, zeg je
Nu woon je er
Je wacht me op in een hoekje
van het café van de Stadsschouwburg,
een gebouw waarvan je houdt

IV.
Je hele jeugd in Oud-Zuid reed je
toeristen net niet aan met je fiets,
hoopte dat ze hun lesje leerden
We lopen van je nog lege kamer
langs de Amstel naar je atelier
om een schilderij op te halen,
een vis op oranje achtergrond
De stadshorizon verwelkomt je als een oude vriend

30

V.
Maar jij zal er nooit wonen, zeg je
Je zal er nooit wonen,
maar er woont iets in jou
Het is een cliché, maar je moet huilen om Hazes
en elke keer kijk je naar de glinstering op de gracht
Je probeert het geluid van rolkoffers te negeren

Een voetnoot bij dit gedicht:

Ik praatte plat Amsterdams als kind, dacht ik,
ging naar een gymnasium in Haarlem, verloor het,
maar filmpjes verraden mijn altijd al Haarlemse r,
al weet ik niet waar ik die vandaan heb.

Iedereen heeft een snor en een matje
tegenwoordig, iedereen houdt van Ajax,
mijn generatie speelt een paar jaar de proletariër,
het is een verlangen naar wat, authenticiteit,
een alibi voor privilege, naar vroeger?

De plek waar ik geboren ben was altijd al een
PVV-dorp, ik denk het te kunnen verklaren,
kan je een mooi verhaal vertellen over stijgende
huizenprijzen en de zondebok van rechts, maar
in de klas zat ik bij kinderen van klusjesmannen,
begreep hen toen al nooit echt.

Nog een voetnoot bij dit gedicht:

De bijnaam “Mokum” komt uit het Hebreeuws,
mijn Amsterdamse grootouders gebruiken
Jiddische woorden, is het niet vreemd
dat de woorden hier nog zijn, maar zo
veel van de mensen niet meer

Linde van Wingerden is schrijver, dichter en theatermaker (al durft die zichzelf nog niet altijd zo te noemen). Begin 2024 is die afgestudeerd van de bachelor filosofie aan de *Universiteit Utrecht*. In diens schrijfsels duiken vaak kevers, queers en verzamelaars op.



Parijs lezen

Wie de negentiende eeuw wil lezen, kan het beste beginnen in Parijs. **Dr. Camille Creyghton** kijkt door de ogen van invloedrijke denkers naar deze archetypische moderne stad.

Steden zijn als boeken; om ze te begrijpen moet je ze lezen. Althans, dat beweert Karl Schlögel, historicus en één van Duitslands meest eminente Oost-Europadeskundigen. Hoe dat zou moeten en wat dat oplevert, liet hij voor het eerst zien in 1984 in het boek *Moskou lezen*, zijn verslag van een langdurig onderzoeksverblijf in het Moskou van de nadagen van de Sovjet-Unie, dus voordat de stad onherkenbaar zou veranderen door de “bling-bling” van het wilde kapitalisme van de jaren 1990. Sindsdien publiceerde hij een hele serie boeken en artikelen waarin hij probeert de recente geschiedenis van Oost-Europa te vatten door, op dezelfde manier als hij in 1984 al zoekend en proberend deed, de steden te beschrijven die hij als knooppunten van die geschiedenis beschouwt. Schlögel beschrijft een stad niet in de eerste plaats door technische gegevens over de bebouwde omgeving uit te zoeken of statistieken op te vragen over wie er wonen (hoewel hij die statistieken wel kent en gebruikt in zijn interpretaties), maar door te wandelen en te kijken. Dat is een weinig systematische aanpak, waarom hij door geografen stevig bekritiseerd is. Maar wel één die de bewegingen van de inwoners van de stad zelf volgt. In 2008 verscheen een selectie van die stadsbeschrijvingen in Nederlandse vertaling onder de titel *Steden lezen. De stille wording van Europa* bij uitgeverij Atlas.

Die ondertitel zegt veel. Of Schlögel nu schrijft over de autobazaar van Marijampolė in Litouwen of de promenade van Jalta op de Krim, het gaat hem er niet om een “reisgids” te schrijven, “maar een gids over een historische schouwplaats”. “Wat mij dreef en alsof ik op afstand bestuurd werd door de stad deed navigeren, was de vraag hoe men de twintigste eeuw kan lezen en verstaan” (Schlögel 2010, p. 11-14). Dat levert veelbetekenende observaties op. Lees bijvoorbeeld wat hij schrijft over de Jugendstilarchitectuur van Oradea (tegenwoordig in Roemenië, vroeger deel van Hongarije):

De Jugendstil was in de regio die eens het ‘Oostblok’ heette, een ornament van de voorgeschiedenis, die moest verdwijnen, een laag die bijna geheel gewist was, maar die hier en daar toch nog tevoorschijn kwam en aan de 20^e eeuw, die over haar heen was gegaan, liet zien wat grote vorm, wat vorm überhaupt eens was geweest. [...] Mijn ontmoeting met de Jugendstil in het Oostblok was een ontmoeting met de symbolen van het burgerlijke en het uitgestotene, met de charme van de burgerlijkheid. [...] Het bestaan van een Jugendstildetail in de grijze en genivelleerde wereld van het ‘reële socialisme’, die af en toe helemaal niet zoveel verschilde van de uniformiteit van de westelijke naoorlogse moderne architectuur, vormde een referentiepunt dat alles relateerde. (Schlögel 2008, pp.284-285)

In 2008, enkele jaren na de grote uitbreidingsgolf van de Europese Unie met een dozijn landen uit Centraal- en Oost-Europa, heeft zich aldus Schlögel op die plaatsen, in Lviv, Vilnius, Czernowitz en Boekarest, zonder dat dat proces gepland of vormgegeven was door Brusselse of nationale politieke instituties, het nieuwe Europa gevormd door wat mensen doen en laten, door hoe ze hun omgeving bewonen en aanpassen aan nieuwe omstandigheden, door wat ze bouwen en slopen.

Wie de negentiende eeuw wil lezen en verstaan, moet niet in Moskou beginnen. Of, nu ja, niet in het Moskou van vandaag of van 1984. De negentiende eeuw begon dan wel min of meer met het afbranden van het oude Moskou in de oorlog tegen Napoleon, waarna er een



Dr. Camille Creyghton is universitair docent bij de afdeling Politieke Geschiedenis aan de *Universiteit Utrecht*, gespecialiseerd in de Europese geschiedenis van het einde van de achttiende tot de eerste helft van de twintigste eeuw. In haar onderzoek combineert ze intellectuele geschiedenis, cultuurgeschiedenis en stadsgeschiedenis.

Niemand ont- snapt aan het beeld van Parijs dat Baudelaire schiep ...

nieuwe en modernere stad moest verrijzen (het beste verslag daarover blijft nog altijd Tolstojs *Oorlog en Vrede*), maar van dat Moskou van de negentiende eeuw is na het communistische slopen van kerken met uienkoepels en optrekken van betonblokken voor woon-, werk- en gemeenschapsdoeleinden ook niets meer over. Nee, wie de negentiende eeuw wil lezen, kan het beste in Parijs beginnen.

Althans, daar begon ik, nog voor ik Schlögel had gelezen. Parijs is de stad waardoorheen ik al jaren veel wandel en fiets en waar ik vertrouwd mee ben zonder er te wonen (en zonder dat ook maar te willen – een verblijf van drie weken achtereen is meer dan genoeg). Ik studeerde er, het was de plaats waar de geschiedenis zich afspeelde die ik in mijn proefschrift onderzocht, en eigenlijk was het voor mij altijd al de stad *par excellence* sinds ik er op mijn negende voor het eerst een vakantie doorbracht. Dat Parijs mij zo trekt heeft ongetwijfeld alles te maken met de toevalligheden van opgroeien in een francofiële familie en er al jong geweest zijn. Maar in andere opzichten lijkt het toch allerminst toevallig.

Parijs is immers het archetype van de moderne stad, en daarmee ook de stad waarop de meeste cultuurfilosofische beschouwingen over stedelijkheid en moderniteit sinds de negentiende eeuw gebaseerd zijn. Toen Schlögel voor het eerst in de trein stapte naar Moskou had hij, naar eigen zeggen, in zijn bagage slechts drie boeken, waarvan twee van Walter Benjamin. Het ene was het toen onlangs uit Benjamins nalatenschap gepubliceerde *Moskauer Tagebuch*, zijn aantekeningen van een reis naar Moskou in de winter van 1926 en 1927. Het andere Benjamins in 1927 begonnen en onvoltooid gebleven *Passagen-Werk*, dat zijn hoofdwerk had moeten worden. Dat *Passagen-Werk* bestaat uit een duizendtal pagina's aan fragmenten over de meest uiteenlopende onderwerpen die min of meer met de stad Parijs in verband gebracht kunnen worden, of althans bij Benjamin ontsproten aan de confrontatie van zijn ervaring van die stad met zijn filosofische preoccupaties. Benjamin wilde Parijs begrijpen, omdat dat, naar hij meende, de hoofdstad van de moderniteit was. Parijs begrijpen was daarom voor hem de moderniteit begrijpen.

Daarmee volgde Benjamin zelf weer in het voetspoor van Charles Baudelaire, de Franse dichter van de tweede helft van de negentiende eeuw die als geen ander het levensgevoel van de moderne stad wist te vangen in taal. En die moderne stad was ook voor hem Parijs, natuurlijk. Hij heeft het nog een tijdje proberen uit te houden in Brussel, maar dat stootte hem af als bekrompen en provinciaals. Dan Parijs, daar kon men de moderniteit ervaren door eenvoudigweg op te gaan in het stadsgewoel en het in al zijn chaos, toevalligheid en fragmentatie over zich heen te laten stromen.

*Fourmillante cité, cité pleine de rêves,
Où le spectre en plein jour raccroche le passant!
Les mystères partout coulent comme des sèves
Dans les canaux étroits du colosse puissant.*
(Baudelaire, 'Les sept vieillards', 1^e strofe)

Sinds Baudelaire, professioneel flaneur en tevens uitvinder van die activiteit, die Parijs beschreef als de stad van het flaneren, is flaneren synoniem met Parijs ervaren. Flaneren is niet zomaar een beetje rondwandelen en het is ook niet lopen op weg naar iets. Het is rondwandelen met een soort doelgerichte doelloosheid: het heeft geen eindpunt of bestemming,

maar is toch niet willekeurig. De flaneur is de observateur van het moderne leven voor wie de stedelijke openbare ruimte daarom zowel zijn werkterrein is als de plek waar hij het publiek voor zijn werk moet vinden.

Baudelaire's blik op Parijs is bepalend gebleven voor hoe we de stad nog steeds zien, ook voor wie hem niet gelezen heeft. Baudelaire schreef precies in de jaren dat Parijs de grondige verbouwing onderging die het uiterlijk van de stad tot op heden bepaalt. Opvallend genoeg is dat de periode ná de passages die Benjamin zo typerend vond. De overdekte passages waren de oplossing die in de eerste helft van de negentiende eeuw geïntroduceerd werd om voetgangers te behoeden voor het straatvuil van een regenachtige, bouwvallige, uit zijn voegen barstende stad. De oplossing van de tweede helft van de negentiende eeuw bleek radicaler: de algehele krapte werd verholpen met de sloophamer en de aanleg van brede boulevards, voorzien van trottoirs, waarlangs de typerende vijf of zes verdiepingen tellende appartementsblokken werden opgetrokken die naar de grote stadsvernieuwer van die tijd 'haussmannien' genoemd worden. Nog steeds bepalen deze appartementsblokken in gelige natuursteen en met grijze zinken daken, die op dagen met laaghangende wolken – dat zijn er nogal veel – lijken te versmelten met de eveneens gelig-grijze lucht, het Parijse straatbeeld. Parijs, althans het deel binnen de *boulevard périphérique* dat daadwerkelijk de gemeente Parijs uitmaakt, niet de volledige agglomeratie met elf miljoen inwoners, blijft in die zin nog altijd een negentiende-eeuwse stad.

En ondertussen is veel van het denken over moderne steden en stedelijkheid nog altijd, via Benjamin en anderen, schatplichtig aan Baudelaire. Parijs is daarmee de archetypische – maar inmiddels historische – moderne stad, wat aangeeft dat dat moderne zelf iets historisch geworden is. Het is niet toevallig dat ook ik, als ik Parijs niet meer begrijp, de neiging heb het *Musée d'Orsay* te bezoeken: het museum, gevestigd in een negentiende-eeuws station, waar de kunst verzameld is van halverwege de negentiende tot begin van de twintigste eeuw, de periode van de 'uitvinding van het moderne' door realisten en impressionisten, en van de grote stadsvernieuwingen. En dat terwijl ik heel goed weet dat het Parijs dat ik dan probeer te "lezen" niet het Parijs is van de meeste hedendaagse inwoners. Voor hen is Parijs veel uitgestrekter – het grootste deel van de bevolking woont buiten de historische stadsgrenzen –, banaler, meer gereguleerd en minder esthetisch dan wat ik zie. Het leven van veel van hen laat zich min of meer samenvatten in het spreekwoordelijke maar buitengewoon prozaïsche "*métro, boulot, dodo*" (metro, werken, slapen), wat elders niet veel anders is, maar in andere steden toch soms met minder stress, onderlinge irritaties en chagrijn gepaard lijkt te kunnen gaan.

Elke stad bestaat uit archeologische lagen en laagjes, door de tijd heen op elkaar gestapelde bouwwerken, sporen van levens, beelden en betekenissen. In die zin zijn Parijs en Moskou niet anders dan de heuvel Hissarlik in Turkije, waar de archeoloog Heinrich Schliemann in de late negentiende eeuw zocht naar het Troje uit de Ilias en een opeenstapeling van steden aantroef waarvan er één misschien overeenkomt met het gezochte. Dat besef maakt het verschil uit tussen Baudelaire, die in een eeuwig heden leek te leven, en Schlögel, die zijn observaties van de stad dan wel steeds "aan de oppervlakte" begint, maar uiteindelijk, precies via kleine dissonante details aan die oppervlakte, doordringt in de historische lagen daaronder.

Via die methode blijkt het moderne van Parijs dan toch ook niet alleen maar negentiende-eeuws. De stadsvernieuwingen van die periode overschreven nooit geheel het oudere patroon van een stad die al in de Romeinse tijd gesticht is en waar het hoogste gebouw lange tijd de gotische kathedraal uit de dertiende eeuw bleef. En ondanks strenge bouwvoorschrif-

...en tegelijk is
het onzichtbaar
geworden

ten, die bijvoorbeeld de hoogte van nieuwbouw be- grenzen en ervoor zorgen dat het negentiende-eeuw- se uiterlijk van de stad min of meer in stand blijft, laten de twintigste en de eenentwintigste eeuw zicht- bare sporen achter die ook uit mijn beeld van de stad maar moeilijk uit te wissen zijn. Uiteindelijk moet ik, om de stad in mijn historische werk te beschrijven, zowel de twintigste-eeuwse vierbaans autowegen als de gloednieuwe fietspaden, die daar inmiddels tot mijn grote opluchting overheen gelegd worden, ac- tief wegdenken. Niemand ontsnapt aan het beeld van Parijs dat Baudelaire schiep. En tegelijk is het voor het blote oog onzichtbaar geworden en hebben we “lezers” zoals Schlögel en Benjamin nodig om het te zien.

Verwijzingen

Charles Baudelaire (1861) ‘Les sept vieillards’ uit: ‘Tableaux parisiens’, in: *Les Fleurs du mal*.

Charles Baudelaire, Peter Versteegen (vert.) en Sjef Houppermans (red.) (1995). *De Bloemen van Het Kwaad*. 1e dr. Amsterdam: Van Oorschot.

Karl Schlögel (2008). ‘Oradea of het wonder van de gelijktijdigheid – jugendstil in het oosten van Euro- pa’, in: *Steden lezen. De stille wording van Europa*, vertaald door Goverdien Hauth-Grubben, Amsterdam/Ant- werpen, uitgeverij Atlas, pp. 282-300.

Karl Schlögel (2010). ‘Vorwort’, in: *Moskau lesen: Ver- wandlungen einer Metropole* (1984), München, Carl Han- ser Verlag, heruitgave 2011, pp.11-14.



Illustratie door **Daphne Lamfers**

Over Utrecht - de orchidioot

S. N. Langelaan

Ik kom niet zo vaak meer in Utrecht op een zaterdag, maar dat is waarschijn- lijk wanneer de stad op haar best is. Ik probeerde eerst de stof te vinden op de lapjesmarkt, waarvan mijn gordijnen gemaakt zijn. Door mijn verhuizing moeten deze weer worden uitgebreid.

Verder heb ik eigenlijk niets te doen. Na een wandeling langs de plantenmarkt, vind ik mezelf in de bibliotheek, het oude postkantoor. Het is het gebouw waar ik mij altijd het meest thuis heb gevoeld in Utrecht. Misschien komt het doordat ik er het grootste deel van mijn scriptie heb geschreven, in de tijd dat de wereld van het slot ging. Later heb ik me bedacht dat het één van de wei- nige gebouwen in de stad is, gebouwd in de stijl van de Amsterdamse School. Dat geeft me nog steeds een leeg gevoel in mijn buik.

Op de tweede verdieping pak ik een boek uit een kast en neem ik plaats in een lage stoel. Een stoel van hetzelfde formaat, ernaast, blijft leeg, totdat na een tijdje een oudere man daarin plaatsneemt.

Als ik opkijk knikt hij zijn hoofd ter begroeting. Ik beantwoord dit met een ‘goedendag’.

‘Goedendag,’ zegt hij terug, ter verzilvering van zijn eerdere groet. ‘Een dik boek, lees je daar.’

‘Och ja, ik zag het liggen, het leek me wel interessant.’

‘Waar gaat het over?’

‘Over de eerste nederzettingen in Nederland, bij de Maas. Maar archeologisch overzichtswerk blijkt niet de spannendste lectuur.’

‘Ah, studeer je ook archeologie?’

‘Nee, filosofie’

Hier volgt een korte stilte, die ik opvul.

‘En wat doet u zoal in het dagelijks leven, als ik vragen mag?’

‘Nou, ik ben gepensioneerd. Maar ik hou me veel bezig met orchideeën. Een *orchidioot*, zoals ze zeggen.’

‘Ah kijk! Heeft u dan een kas, of iets dergelijks?’

‘Nee, nee hoor. Dat niet. Ik houd het bij de vensterbank.’

Ik kon me voorstellen hoe de man, die zichzelf orchidioot noemde, met een gietertje zijn volle vensterbank tegemoet gaat. Hoe hij plantjes van verschil- lend formaat tevreden maar geconcentreerd water geeft. Misschien staat er nog een plantje op het tafeltje ernaast; ook deze slaat hij niet over.

We hebben nog een half uur samen in stilte gelezen.



Sam Langelaan doet de onderzoeksmaster Filo- sofie aan de *Universiteit Utrecht* en is co-hoofd- dacteur van *De Filosoof*.

