

De filosoof

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging Utrechtse Filosofiestudenten voor de Faculteit Wijsbegeerte Utrecht
Jaargang 5 · Nummer 30 · Mei 2005 · Blok 4 · Email: de.filosoof@phil.uu.nl · Website: phil.uu.nl/fuf

m

In Memoriam

Marieke Hazebroek

(27-2-1977 — 30-4-2005)



DE WAARHEID OVER FILOSOFIE

Filosofie is een leugen. Filosofie is een dekmantel, een afleidingsmanoeuvre.

We hebben namelijk alle antwoorden. Op alles. We weten waarom mensen meeleven met personages uit een roman en wanneer je van twee dingen kunt zeggen: die zijn hetzelfde. We kennen de ontologische status van de herinnering en de verhouding tussen lichaam en geest. In een situatie waarin twee mensen in levensgevaar zijn en we maar één persoon kunnen redden, weten we feilloos wie we moeten redden. Wij filosofen weten wat we kunnen weten, wat we mogen hopen, wat we moeten doen en wat de mens is. Het other-minds-problem, het Frege-Geach-probleem? Die problemen bestaan helemaal niet. Die hebben we bedacht, om



niet-filosofen op het verkeerde been te zetten.

Je loopt, als filosoof, over straat en de mensen kijken je vol bewondering na. Een enkeling zwaait verlegen naar je. 'Dat is een filosoof', fluistert het volk eerbiedig. Moeders geven hun jengelende kinderen een klap om ze stil te laten zijn. Respect is immers geboden bij het voorbijgaan van een filosoof. Respect voor onze belezenheid, onze zelfverkozen eenzaamheid, onze eruditie. Wij offeren ons leven op om ons

bezig te houden met vragen maar waar de mensen een antwoord op verlangen. Hun geweten, hun goede smaak, ja, alles wat zij over de wereld geloven, leggen ze in onze handen. Ze kijken naar ons op. Bewonderen ons alleen nog maar meer wanneer we ze vertellen dat we ze geen antwoorden kunnen geven.

In dit nummer:

- 2** Berlijn vanuit het perspectief van een hiphop-hoofd
- 5** Een weekje Berlijn
- 6** Recensie: Lichte lectuur wordt het nooit
- 7** Prorty: Rorty over filosofie
- 8** Interview: Maatschappelijk relevant zijn door filosoof te blijven
- 12** Recensie: Breekbare vrijheid
- 15** Essay: Zelfvernietiging en Leforts cirkel van pluralisme en conflict
- 18** Geen kennis zonder zelfkennis

Stelletje sukfels.

We kennen de zin van het leven. De zin van het leven is om alle niet-filosofen te laten geloven dat filosofie bestaat en meer vragen oproept dan het kan beantwoorden. Zodat wij ons kunnen bezig houden met gewoon lekker door kunnen gaan met bier drinken, naar meisjes in luchtige zomerjurkjes kijken en praten over voetbal. Ze trappen er met open ogen in. Het leven is geweldig.

BERLIJN VANUIT HET PERSPECTIEF VAN EEN HIPHOP-HOOFD

Yo peeps (beste mensen). Zoals iedereen wel weet was de bestemming van de studiereis van de FUF in het jaar 2005 de bruisende stad Berlijn. Op zaterdag 16 april zou men vertrekken en er was om kwart voor zeven afgesproken in de hal van het Centraal Station van Utrecht. Daarvandaan zou men aan boord gaan van de trein naar Venlo en zou de reis naar Berlijn voortgezet worden. Wij namen natuurlijk niet zoals normale mensen een ICE, of andere trein die ons rechtstreeks naar Berlijn zou brengen, maar wij reisden met een 'Schönes Wochendende' kaartje. Wij zijn immers filosofen en kiezen niet vanzelfsprekend de best begaanbare weg en bovendien scheelt zo'n kaartje dertig euro, wat sommigen best voor een eenvoudiger reis hadden overgehad, maar dit is hoe het ging.

Zo'n 'Schönes Wochendende' kaartje houdt in dat je met zijn vijven op een kaartje reist en gebruik mag maken van alle treinen in Duitsland, gedurende het weekend, behalve van de hele snelle treinen. Dit heeft als eerste gevolg dat je meteen een

groepje moet vormen, wat voor- en nadelen heeft: het is gezellig, maar je bent minder vrij. En als tweede gevolg dat je met allerlei trage stoptreintjes door heel Duitsland zwerft, wat ook voor- en nadelen heeft. Je moet telkens overstappen en opletten welke trein je neemt (wat meestal werd gedaan door de reisleiders, waardoor zelfs ik, iemand die zich nogal passief opstelde, Berlijn haalde... respect) en je zit nooit langer dan twee uur, wat op zich als voordeel en als nadeel kan worden beschouwd. Bovendien zie je veel van het soms best wel mooie Duitsland, wat als leuk kan worden beschouwd. Dat de treinreis lang duurde betekende ook dat er in de trein voldoende gelegenheid was om eens even vreselijk te chillen. Een groot deel (zo niet het geheel) van de reizigers was nogal brak van de dag daarvoor, dus dat kwam goed uit. Ikzelf kwam er bijvoorbeeld om ongeveer half een in de nacht van vrijdag op zaterdag achter dat ik mijn tas nog in moest pakken en had na afloop daarvan nog de film Pulp Fiction gekeken samen met mijn schone vrouwelijk wederhelft en had dus ongeveer drie uur geslapen.

Deze eerste dag werd gelijk een lange, want de reis duurde ongeveer twaalf uur en

tegen een uur of half acht 's avonds bereikten wij het 'Hauptbahnhof' van Berlijn (zeg maar Berlijn Centraal).

In Berlijn aangekomen had men honger, dus ging men eten zoeken, maar er was met een Jan Hein (een filosoof) afgesproken ergens iets te gaan eten. Deze Jan Hein was echter onvindbaar en zo kwam het dat een groep filosofen zoekend naar een filosoof door Berlijn liep. Toen de filosoof eenmaal gevonden was, werd er een eettent gevonden en bleek meteen dat het eten in Berlijn, tegen mijn verwachting in, erg betaalbaar is. De rest van de avond werd gevuld met festijn.

De zondag was gewoon lekker chill. Overdag was er een vlooiën markt, waar ook een bandje speelde, met rappers van redelijk hoog niveau, die mij zelfs nog even mee lieten doen en 's avonds zijn we naar een lounge-bar geweest, die de langste menukaart had die ik ooit in een bar had gezien. Er waren zelfs erg bijzondere dingen, zoals witte chocolade melk en ik heb me laten vertellen dat dat erg lekker is. Ik kan me verder niks bijzonders herinneren dat op die dag gebeurd is. De maandag daarentegen gingen de filosofen naar weer een andere filosoof, Jay Wallace, die ons

iets ging vertellen over Nietzsche en over hoe hij geïnterpreteerd moest worden. We hadden een tekst moeten lezen en dat was vast een leuke tekst geweest, maar ik had die niet gelezen. Desalniettemin (mooi woord hè?) was het een interessante bijeenkomst.

De rest van de week is iedereen zijn gang gegaan, sommigen vulden hun tijd met door de stad banjeren en naar gebouwen en graffiti kijken, anderen met naar musea gaan. Ik, met mijn 'posse', heb het Haus am Checkpoint Charlie bekeken, een museum met een expositie over ontsnapingspogingen van mensen van Oost- naar West-Berlijn. Ook heb ik de Reichstag bekeken en de Brandenburger Tor en de Karl-Marx-Allee en veel graffiti en andere kunst in de stad en op gebouwen. Berlijn is een prachtige stad, mooier dan ik gedacht had. Al bij de eerste stappen die ik er zette was ik onder de indruk. De stad vraagt gewoon om een spannende film. De geschiedenis is er ook heel erg duidelijk aanwezig: soms struikel je er bijna over, dan loop je ineens tegen een stuk van de oude muur op, of zie je ineens een monument dat herinnert aan tijden van oorlog, onderdrukking en verdeling. Het is heel vreemd en bijna onwaarsachtig en moeilijk voor te stellen dat Berlijn ooit werkelijk, fysiek (materialist!) in tweeën gedeeld was, bizar. Ik moest telkens denken aan een spelletje van kleine kinderen dat uit de hand was gelopen.

We zijn met zijn allen nog naar het Joods museum geweest, dat was heel erg indrukwekkend. Het gebouw roep al emoties op en bij mij vooral verwarring vanwege de moeite die ik had met het begrijpen van wat er gebeurt was. Het is een groot glimmend gebouw, met ramen die eruit zien alsof ze er op willekeurige plekken ingesneden zijn door een gek met een mes, maar toch lijkt het allemaal heel bewust zo geplaatst en komt het heel helder over. De expositie was erg uitgebreid en bevatte ook een aantal heel erg mooie kunstwerken, zoals de Holocaust Turm en een Kunstwerk dat Fallen Leafs heette.

Op de donderdagavond was er een open mic in Bar 11, waar ik de filosofen heb gerepresenteerd (represent yo), een groot deel van ons was ook aanwezig en dat waardeer ik zeer.

De laatste avond kwamen wij allen tezamen in een Libanees restaurant, Babel genaamd, waar wij ons met overheerlijk voedsel vulden. Daarna gingen de meesten de stad in, om voor de laatste maal Berlijn te ervaren.

Uw verslaggever, Frank van der Meulen





EEN WEEKJE BERLIJN

door Tim de Visser

Het begon vroeg. Voor zevenen stonden we op Utrecht Centraal. De ratelende cadans van trolleywiel-tjes en treinen zou zaterdag domineren. We zouden immers ruwweg 12 uur doen over de reis naar het Ostbahnhof. Maar dat moet je er maar voor over hebben. We gaan naar Berlijn en dat zullen we weten ook. Een week vol historische, culturele en filosofische verdieping, maar bovenal veel gezelligheid en lol. De thuisblijvers hebben veel gemist, en bij deze worden ze met hun neus op de feiten gedrukt. De studiereis was alle moeite dubbel en dwars waard!

In de trein onderwierpen we de astrologie, gestimuleerd door Suzan den Brok, aan een diepgaand onderzoek. De onderzoeksvraag: kunnen wij op basis van een horoscoop ontdekken aan wie hij toebehoort? Soms was dat het geval, en soms ook niet. Een eenduidige conclusie viel er niet uit te trekken. De uitslag was voor vele interpretaties vatbaar. Dus zal astrologie toch een mysterie blijven, ook na de treinreis. Velen probeerden nog een uiltje te knappen in de trein, maar het enthousiasme dat toen nog aanwezig was en de edele kunst van het praatjesmaken maakten dat onmogelijk. Ook het zorgvuldig voorbereiden van het college over Nietzsche viel dientengevolge in het water. Dus er zat niets anders op dan mee te zingen, te kletsen en te knabbelen tot je gaar was.

12 lange uren en 7 maal overstappen later stapten we uit bij het station aan de Warschauer Straße, en daarvandaan was het maar een minuut of vijf lopen naar onze nieuwe uitvalsbasis: Het Sunflower Hostel. De ene ruimte was ingericht als een Milka-weide (inclusief paarse runderachtigen), de andere als een diepzee (compleet met "Yellow Submarine"). Dit psychedelische oord zou een oase van rust worden in ons drukke vakantieweekje. Het sanitair was schoon, de kussens dun en het ontbijt... was ongetwijfeld vers toen het om acht uur werd neergezet, maar lauw en verlept als wij rond elfven opstonden.

Na onze bagage te hebben gedumpt en kamers ingedeeld te hebben, gingen we de horeca in Frie-

drichshain (de Oost-Berlijnse wijk waar we gestationeerd waren) uitproberen. Met dertig mensen uit eten gaan is echter geen sinecure, zelfs niet in het wereldse Berlijn. Dus moesten we ons, al dan niet vrijwillig, opsplitsen. Jammer voor de teambuilding, maar helaas. Gelukkig hebben de restaurants in Berlijn een goede prijs-kwaliteitverhouding, zodat iedereen daar snel overheen kwam. Toen iedereen was uitgegeten zijn er nog een paar mensen uitgegaan, maar uiteindelijk moesten we er allemaal aan geloven: slaaaaaaap.

Op zondag was het prachtig weer en Berlijn neemt nooit een rustdag, dus er was best nog wat te doen. Op de rommelmarkt stonden de raarste dingen uitgestald, van schoenmakersgereedschap tot sierharnassen. En natuurlijk kon je er legio communistische prullen kopen: petten, medailles, Matroesjka's en zakhorloges. Voor de muziekliefhebbers stonden er rijen en rijen aan vinyl en cd's. Kortom: voor elk wat wils. De rest van de dag hebben we in groepjes musea, monumenten en winkeltjes bezocht. Het efficiënte openbaar vervoer brengt je overal waar je wil zijn, en omdat iedereen een weekabonnement had, hebben we veelvuldig gebruik gemaakt van de S- en de U-Bahn.

Maandag stond in het teken van Friedrich Nietzsche. In het wonder-schone gebouw van de Humboldt-universiteit zou Jay Wallace, een ethicus uit de VS, zijn visie geven op de slavenopstand, waar Nietzsche het vaak over heeft. Iedereen had slaafs Wallace's voorbereidende tekst doorgelezen, en zijn toespraak was vooral een herhaling van de hoofdpunten. De toegevoegde waarde van het college lag vooral in het feit dat Wallace antwoord kon geven op onze vragen. Ondanks dat was niet iedereen overtuigd van Wallace's gelijk. Maar dat heb je nou eenmaal. Achteraf kon men ook nog meeluisteren naar een college van Christof Windgätter, maar niemand voelde zich geroepen. 's Avonds hebben we nog geborrel met Duitse studenten, en daarna zijn we met een groepje beland in de lounge-bar Delicious Donuts, waar zowel gedanst als comfortabel gebabbeld kon worden.

Dinsdag tot en met vrijdag ging ieder grotendeels zijn eigen weg.

Een greep uit de bezienswaardigheden die aangedaan werden:

- het Haus am Checkpoint Charlie, een museum vol historische en kunstzinnige bezienswaardigheden aangaande de Muur.

- de Siegessäule, een grote toren met een gouden beeld van vrouw Victoria erop.

- het Joodse Museum, een sterk staaltje moderne architectuur, gewijd aan de historie en het lijden van het Joodse Volk.

- de Reichstag, een groot regeringsgebouw met een glazen koepel, waar je naar het schijnt een prachtig uitzicht hebt over de stad.

- de Brandenburger Tor, een soort Berlijnse Arc de Triomphe met de werken van Hercules erop afgebeeld.

- de Tiergarten, het grootste park in Berlijn. Mooi, groen, stil, en vol recreërende, soms naakt zonnende 'natives'.

- de Berliner Dom, waarbij de Utrechtse in het niet valt. Enorm, en boordevol Christelijke kunst.

- De Fernsehturm. Een lelijk gedrocht dat iets te maken heeft met televisie...

Er werd volop geproefd van de gastvrijheid en de gastronomische, historische en culturele weelde die Berlijn te bieden heeft. Van Turkse Piza's tot Bratwurst, van historische monumenten tot hippe clubs, van moderne musea tot pittoreske tweehands-winkeltjes: Berlijn heeft het allemaal. Je maakt lange dagen, en nog zie je maar een fractie van de stad. Sommigen kwamen 's ochtends na negenen pas terug in het Hostel, om maar een vage indruk te geven van de gezelligheid.

Vrijdagavond hebben we samen gedineerd in het Midden-Oosterse restaurant 'Babel', waar zowel gepuierde kikkererwt als heerlijke kip naar binnen gewerkt werd. Daarna hebben we Anna van Dijk bedankt voor de fantastische week, en hebben sommigen er een 'all-nighter' van gemaakt, om nog zoveel mogelijk te kunnen genieten van het Berlijnse nachtleven. De volgende ochtend zat iedereen weer uitgeblust maar voldaan in de trein richting Utrecht. Het was een week zoals we er lang geen hebben meegemaakt, maar toch is het fijn om weer thuis te zijn.

Lichte lectuur wordt het nooit

Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede ('Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft')*, vert. uit het Duits door G. van Eekert, W. van Herck en W. Lemmens, Amsterdam: Boom, 2004

Door Maarten van Houte

Het zal bij de meeste lezers bekend zijn dat in de *Kritik der reinen Vernunft* Kant laat zien dat het voor ons mensen onmogelijk is kennis te verkrijgen omtrent bepaalde kwesties, omdat ze per definitie buiten het gebied van de mogelijke ervaring liggen. Over het bestaan van god, de eeuwigheid van de wereld en de vrijheid van handelen kunnen we simpelweg niets weten. Daarmee zijn ze echter niet meteen onbelangrijk: we kunnen God prima aannemen als regulatief idee, evenals onze handelingsvrijheid. Het belang dat we erbij hebben bepaalt onze keuze: niemand vindt het leuk om een willoos automaton te zijn en daarom nemen we aan dat er een vrije wil is, al kunnen we nooit weten of die er ook werkelijk is. Hiermee zouden we ook de religie kunnen afdoen als persoonlijke voorkeur en een pure geloofskwestie. Als iemand het prettig vindt om in God te geloven moet 'ie dat vooral doen, want nooit of te nimmer zal iemand hem een beslissend argument voor of tegen het bestaan van God kunnen voorleggen.

Toch lijkt Kant iets meer te willen van de religie, devoot christen die hij is. In *De religie* vraagt hij zich af wat voor rol de religie kan spelen binnen het terrein van de loutere rede (*blossen Vernunft*), en dan vooral op het gebied van de praktische rede en de ethiek. Deze rol lijkt zeer beperkt. Zoals we zagen kunnen we eigenlijk niets van God weten en bovendien is bij Kant ook de ethiek een puur *Vernünftige* aangelegenheid. Wie moreel goed handelt, handelt vanuit ontzag voor de morele plicht, waar hij zich als rationeel wezen van bewust is. Kan religie in dit rationele systeem nog anders fungeren dan als thema voor een gezelligheidsclub?

Kant denkt in *De religie* van wel, maar m.i. alleen omdat hij in dit werk aan de autonomie van het morele subject morrelt. Kant doet dit door in het eerste deel van het werk een nogal pessimistisch beeld van de mensheid te scheppen. Wij zijn allemaal geneigd het kwade te doen en omdat we ervan uitgaan dat we een vrije wil hebben is het ook nog eens zo dat we zelf kiezen voor dit kwaad en dit

maakt ons niet zomaar slecht, maar moreel slecht. Een optimistische Kant, die van de *Kritik der praktischen Vernunft*, zou zeggen: 'Wees rationeel, besef je morele plicht en dan komt het wel goed.'

De Kant van *De religie* is wat negatiever. De morele plicht is nog steeds van groot belang, maar Kant is van mening dat er meer nodig is om ons moreel goed te laten handelen. Wij zijn immers beperkte, eindige wezens en daar ligt het probleem van de motivatie: we beginnen in de ethiek vanuit een fundamenteel kwade startpositie en richten ons op een ideaalbeeld van een perfect rationele wereld, zeg maar Gods rijk op aarde. Kant begrijpt dat het voor stervelingen als ons moeilijk is onszelf te motiveren om in ons eindige leventje ons te richten naar een ideaal dat we zelf nooit zullen bereiken - want Kant ontkent de mogelijkheid daartoe. Religie kan hier helpen en volgens Kant met name de christelijke. Jezus Christus is voor de zondige mens een archetype van een moreel perfect mens en in die hoedanigheid een lichtend voorbeeld voor ons. Kant waarschuwt ervoor dat we ons wel op de strikt rationeel uit te leggen aspecten van de religie richten (i.e. de aspecten waar we een morele stimulans uit krijgen) en niet op de meer 'rituele' aspecten zoals gebed, riten en wat dies meer zij. Het is voor Kant belangrijk dat de moraal het belangrijkste blijft en de religie eigenlijk de dienstmaagd - Kant heeft het over een 'rede-religie'.

Dit werd hem natuurlijk niet in dank afgenomen door christenen in het algemeen en clerici in het bijzonder. Als agnost deel ik die gevoelens niet, maar er is wel een inhoudelijk punt waar ik geen duidelijkheid over kon krijgen. Kant meent dat het plichtsgevoel aangewakkerd of versterkt kan worden door de archetypische volmaakte mens, J.C. Nu is het echter ook zo dat het categorische imperatief precies dat is, categorisch. Je doet iets omdat het je plicht is en in de autonome keuze voor de plicht ligt de vrijheid voor de rationele mens. Deze vrijheid komt in het gedrang als je zegt dat er een paradigma nodig is om je te bewegen tot het volbrengen van die plicht. Kant probeert nog wel wat

KANTTEKENINGEN

Kant noch wal raken.

Van de verkeerde Kant zijn.

Aan de Kant gaan.

Kantje boord.

Iets van de zonnige Kant bekijken.

Aan de Kant gezet worden.

Er de Kantjes vanaf lopen.

Iets over zijn Kant laten gaan.

Iemand van Kant maken.

Kant en klaar.

Een dubbeltje op zijn Kant.

Dat loopt falie Kant mis

Het mes snijdt aan twee Kant.

Het gras is altijd groener aan de andere Kant van de heuvel.

De neuzen moeten de zelfde Kant op wijzen.

Zich van zijn beste Kant laten zien.

Je aan de koe Kant houden.

De liefde kan niet van één Kant komen.

De gierigaard is doof aan de Kant waar zijn beurs hangt.

Soms betekent een meerderheid dat alle dwazen aan een Kant staan.

recht te zetten door, zoals eerder gezegd, de plicht voorop te stellen en te onderstrepen dat we J.C. niet als redder moeten zien die we moeten aanbidden, maar als één van ons die erin is geslaagd zo te leven zoals wij ook zouden moeten leven. Niettemin lijkt mij een externe motivatie niet helemaal te rijmen met de absolute autonomie van het morele subject.

Over de vertaling: deze lijkt me degelijk, al heb ik niet alles gelezen. Enige drukfouten staan er wel in. Kants lange, ik bedoel te lange, zinnen, worden gelukkig vaak opgebroken in kleinere, wat de leesbaarheid ten goede komt. Maar goed, het blijft Kant, dus lichte lectuur wordt het nooit. ¶

P R O R T Y

RORTY OVER FILOSOFIE

Door Dirk-Jan van Vliet

Volgens Richard Bernstein is 'Rorty-Bashing' geworden tot een van de nieuwste filosofische sporten. Deze tak van sport wordt op verschillende wijzen gebezigd, deels door mensen die zijn boeken gelezen en begrepen hebben, en deels door een groep die schijnbaar weigeren iets van hem te lezen en daardoor de plank vaak volledig mis slaan. Een veel gehoorde kritiek is dat Rorty de liefde voor de filosofie zou missen. Hij wil vooral een eind maken aan de grote filosofische projecten van de afgelopen eeuwen en zou zich richten op in zijn ogen belangrijkere dingen, zoals literatuur en solidariteit. Filosofie, zoals dat traditioneel begrepen wordt, is in ieder geval niet iets waar je Rorty warm voor kan laten lopen. Gesteld dat er minimaal een tak is van de filosofie waar hij zich niet mee wil bezighouden, waar is hij dan precies wel mee bezig in zijn werk? Puur met het afbreken van een bepaalde filosofische traditie? Mij lijkt dat dit deels gezien kan worden als een ware stelling, maar de vraag die hier bij de lezer van Rorty zou kunnen rijzen is wat dan precies die vorm van filosofie is waar Rorty mee wilt afrekenen en of er niet nog een vorm van filosofie overblijft die we wat hem betreft kunnen praktiseren. In dit korte stukje hoop ik enig licht te kunnen werpen op Rorty's visie op de filosofie.

In mijn wellicht meest favoriete artikel van Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing* in zijn *Consequences of Pragmatism*, werpt Rorty een bepaalde visie op filosofie die mijns inziens typerend is voor heel zijn denken over de filosofie. Het onderscheid wat hij maakt om een verschil tussen twee vormen van filosofie te typeren is het onderscheid tussen een filosofie die zichzelf vooral wilt zien als een "scientific attempt to get things right" en een filosofie die zich vooral wilt zien als een vorm van schrijven, of, beter gezegd, als een puur reagerend schrijven.

De eerste vorm van filosofie streeft vooral naar helderheid en welonderschei-

denheid, het probeert in het denken duidelijk te krijgen hoe de dingen werkelijk in elkaar zitten. Deze vorm van filosofie belichaamt zich in de 20^e eeuw vooral in figuren als Russell, Putnam en Searle, filosofen die denken dat ze de gewenste helderheid kunnen krijgen door een manier van schrijven dat, volgens Rorty, eigenlijk geen schrijven wilt zijn, "[i]t is a genre which would like to be a gesture, a clap of thunder, an epiphany." Deze manier van filosoferen probeert met zijn schrijven vooral te verwijzen naar iets buiten het schrijven – de grondstructuur van de werkelijkheid, de taal of de mensheid – en veracht daarmee eigenlijk het schrijven zelf. Het zou liever geen schrijven willen zijn, juist omdat het naar iets wilt verwijzen buiten het schrijven, maar deze vorm van filosofie is wel genoodzaakt om gebruik te maken van de taal. Deze filosofen, degene die graag zouden willen dat de filosofie blijft op "the secure path of science," volgen vooral de Kantiaanse traditie en vinden filosofen als Heidegger en Derrida, twee helden van Rorty, maar enge figuren.

De andere vorm van filosofie, degene die Rorty graag ziet en gebezigd wordt door de genoemde Heidegger en Derrida, ziet zich juist wel specifiek als schrijven en loochent zichzelf ook niet als zodanig. Deze vorm van filosofie ziet zich vooral als een van de vele literaire genre's, "delimited [...] not by form or matter, but by tradition – a family romance involving, e.g., Father Parmenides, honest old Uncle Kant, and bad brother Derrida." De taak die deze vorm van filosofie op zich neemt is juist het *schrijven* waarbij slechts verwezen wordt naar een ander schrijven, niet naar iets buiten het schrijven. Het ziet in, dat alles wat de Kantiaanse filosofen doen hopeloos geworteld is in de tijdelijkheid en probeert dat door het schrijven ook duidelijk te maken. Het reageert dus slechts op ander schrijven en poogt niet om bepaalde zaken voor eens en altijd af te maken.

Zoals gezegd volgt de eerste groep filosofen vooral de Kantiaanse traditie. De tweede groep echter, volgt veel meer

de dialectische traditie vanaf Hegel. Daar waar de Kantianen vooral proberen om met hun schrijven tijd en ruimte te overstijgen, en iets te vertellen wat alle generaties na ons ook zullen inzien, daar is de dialectische filosoof vooral bezig met het laten zien dat alles wat de Kantiaanse filosoof doet uiteindelijk nog steeds geworteld is in de tijd, iets waar men over een paar honderd jaar niet echt serieus meer mee bezig is.

Deze twee verschillende groepen van filosofen houden er een rare relatie met elkaar op na. Ze kunnen elkaar – in ieder geval filosofisch gezien – niet uitstaan, maar, zo stelt Rorty, ze zouden ook niet zonder elkaar kunnen leven. Zonder de Kantiaan zou de dialecticus niets hebben om op te reageren, en zonder de dialecticus zou de Kantiaan niet genoeg gedreven zijn om zijn argumenten te geven. Het is echter, feitelijk gezien, de dialecticus die parasitair is op de Kantiaan, want daar waar de Kantiaan iets daadwerkelijks probeert op te bouwen los van de dialecticus, daar is het de enige taak van de dialecticus om datgene wat de Kantiaan probeert op te bouwen, om ver te werpen. Dit is dan natuurlijk ook een van de belangrijkste kritieken van de Kantianen op de dialectici, waarop de dialectici reageren dat dat wellicht wel het geval is, maar dat ze wel gelijk hebben...

Deze metafilosofische discussie, de discussie over welke vorm van filosofie de overhand zou moeten hebben, is er eentje die volgens Rorty oneindig lang kan doorgaan, maar dat is wellicht juist de kracht van de filosofie. Alleen als er mensen zijn die continu de verborgen aannames van de grote filosofische projecten blootleggen is er weer een weg geopend voor meer constructieve filosofen om weer een ander systeem te presenteren waar we verwondering voor kunnen hebben. Waarschijnlijk ook dit systeem zullen de dialectici dan ook weer omver willen werpen, en dat is iets wat volgens Rorty in principe altijd wel mogelijk zal blijven, maar precies dat zorgt wellicht weer voor de gewenste filosofische dynamiek die de filosofie hard nodig heeft. ¶

Maatschappelijk relevant zijn door filosoof te blijven

Voor deze aflevering van 'Een filosoof in de Filosoof' had de redactie de eer om een interview te houden met Marcus Düwell, hoogleraar wijsgerige ethiek aan onze faculteit. Dat hij Kant-enthousiast en Kafka-kenner is zal voor weinigen een verrassing zijn, maar wat er verder schuilt achter de Man, het Haar en de Hoed...? Kortom, in dit interview: everything you've always wanted to know about Marcus but were afraid to ask.

Door Anne Becking en Naomi van Steenbergen

▶ *Je bent sinds 2002 in Utrecht. Voor veel mensen hier is er een soort zwart gat voordat je hier kwam. Kun je ons iets meer vertellen over wat je hier voor hebt gedaan?*

Ik ben bijna 20 jaar in Tübingen geweest, in het zuiden van Duitsland. Ik heb daar vanaf '83 gestudeerd: filosofie, Duitse literatuur en theologie. Ik wilde literatuurwetenschapper worden, zag mijn toekomst als onderzoeker van Kafka of Kleist. Na een tijdje werd me duidelijk dat dat niet mijn toekomst was. Via literatuurwetenschappen ben ik tot de filosofie gekomen. Ik interesseerde me voor esthetica en de verhouding tussen ethiek en esthetica. Dat was ook het onderwerp van mijn proefschrift. Zo heb ik ontdekt dat ethiek eigenlijk veel interessanter is.

▶ *Kun je iets meer vertellen over je proefschrift?*

De aanleiding was dat ik de indruk had dat in de postmoderne discussie het verschil tussen moraal en esthetica verdwijnt. Op morele kwesties werd in esthetische termen gereflecteerd. Volgens mij is men op deze manier noch in staat de esthetische ervaring, noch de moraal te begrijpen. De verhouding tussen die twee lijkt mij complexer te zijn.

Mijn stelling was dat wij esthetische ervaringen niet kunnen gebruiken om morele claims te beredeneren of te funderen, maar dat we wel degelijk in de esthetische ervaring handelingsmogelijkheden kunnen ontdekken. Het esthetische is een heel bijzondere modus waarin we onze handelingsmogelijkhe-

den kunnen zien en ontdekken. We hebben daarin een vrijheid in de perceptie van de wereld die moreel belangrijk is.

▶ *Zo kwam je bij de ethiek. En toen?*

Nog tijdens het schrijven van mijn proefschrift ben ik begonnen te werken bij het Interfakultäre Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, het grootste instituut voor onderzoek op het gebied van de ethiek in Duitsland. Ik begon als student-assistent en na enige tijd was ik zoiets als de dagelijkse directeur van het instituut. Ik heb onderzoeksprojecten en onderwijs ontwikkeld, heb nog tijdens het schrijven van mijn proefschrift leiding gegeven aan mensen. Dat was tamelijk hectisch, ja. Ik weet niet of ik anderen zou adviseren om zo carrière te maken, maar het was voor mij wel een uitdaging.

Het instituut was zeer interdisciplinair: veel biologen, geneeskundigen,

'Ik dacht: dat is precies mijn profiel. Gelukkig vonden ze dat hier ook. Het was wel een beetje een avontuur, ik moest op een kaart opzoeken waar Utrecht precies lag.'

juristen. Er liepen meestal zo'n 15 promovendi rond. Een buitengewoon inspirerende sfeer. Mijn verantwoordelijkheid was om te zorgen dat het instituut een interne samenhang had. Dat heb ik gedaan tot ik naar Utrecht kwam.

▶ *Hoe ben je in Utrecht verzeild geraakt?*

Er was een breed uitgeschreven vacature, en de beschrijving van de positie klonk alsof hij voor mij gemaakt was.

De positie was binnen een filosofische faculteit, breed voor wijsgerige ethiek, maar tegelijkertijd wilden ze iemand hebben die het toenmalige Centrum voor Bio-ethiek een beetje zou organiseren. Dus zowel op het gebied van de wijsgerige ethiek werken als op gebied van toegepaste ethiek. Ik dacht: dat is precies mijn profiel. Gelukkig vonden ze dat hier ook. Het was wel een beetje een avontuur, ik moest op een kaart opzoeken waar Utrecht precies lag. Ik kende hier ook bijna niemand. Egbert Schrotten had ik een keer ontmoet. En Willem van Reijen is in Duitsland natuurlijk wel bekend, hoewel ik van hem ook eigenlijk maar één boek kende: 'Grand Hotel Abgrund', over de Frankfurter Schule.

▶ *Hoe is je functie zich concreet gaan ontwikkelen hier?*

Mijn werk is wel duidelijk meer bestuurlijk dan ik me had voorgesteld. Als je uit Duitsland komt, heb je het idee dat een Duitse universiteit bureaucratisch is. Ik had niet gedacht dat het nog erger kon, maar kennelijk is het mogelijk. Dat was een van de meer verrassende aspecten.

Ik ben hier natuurlijk ook in een tijd gekomen waarin van alles veranderd is. De overstap naar de BaMa-structuur, bestuurlijke vernieuwing. Die veranderingen hebben de universiteit diepgaand beïnvloed.

Onderwijs is een belangrijk deel van wat ik doe. Daarnaast zijn we begonnen om het Ethiek Instituut van de grond te krijgen. Wij betekent in de eerste plaats

Frans Brom (directeur onderwijs), Wieke Eefting (directeur management) en ik als directeur onderzoek. Dat was geen makkelijke operatie. Ik ben begonnen met onderhandelen nog voordat ik

Nederlands sprak. Het Centrum voor Bio-ethiek, voorloper van het Ethiek Instituut, zat alleen bij de faculteit Theologie.

Het idee was om een instituut op te zetten dat universiteits-breed was, in onderzoek en onderwijs. Het was natuurlijk moeilijk om daar een structuur voor te bedenken en daar met alle relevante figuren over te onderhandelen. Maar tot nu toe ben ik heel tevreden. We zijn inmiddels in Nederland de grootste

ethiekgroep. We hebben heel wat promovendi, een flink aantal projecten.

► *Kun je iets meer vertellen over de doelstelling van het Ethiek Instituut?*

Je ziet dat er in verschillende gebieden van de samenleving, vooral als het gaat om nieuwe ontwikkelingen in de wetenschap behoefte is aan ethisch advies. Wat is moreel aanvaardbaar ten opzichte van technologie-ontwikkeling, voedselveiligheid of landbouw? Er zijn een heleboel handelingsgebieden waarin behoefte is aan ethische reflectie. De doelstelling van het Ethiek Instituut is om op al die gebieden onderzoek te doen, goed erover na te denken hoe men met deze kwesties om kan gaan. Dat is niet triviaal. Het is veeleisend, omdat je eerst moet begrijpen wat er op natuurwetenschappelijk gebied precies gebeurt.

Je moet ook altijd over de normatieve grondslagen die hier relevant zijn nadenken, je moet iets over de juridische aspecten weten. Meestal gaat het om handelingsgebieden waarin institutionele politieke kwesties een rol spelen. Complexe vraagstellingen, die altijd een interdisciplinaire aanpak eisen. We zijn nu begonnen met verschillende projecten, op het gebied van public health ethics, voedsel-ethiek, informatietechnologie, vergelijking hoe mensen vanuit verschillende culturen tegen kwesties van genetisch testen en orgaantransplantatie aankijken.

Wij doen ook advieswerk voor diverse ministeries. Verder geven we onderwijs bij verschillende faculteiten, bijvoorbeeld bij geneeskunde en biologie. We hebben ook de master Applied Ethics. Omdat we daar nu via het Erasmus Mundus-programma subsidie voor krijgen, verwachten we dat daar ook veel internationale studenten voor naar Utrecht zullen komen.

► *Ben je zelf nog bezig met een onderzoek?*

Ik heb verschillende publicatieprojecten lopen, waarbij het om methodische kwesties van toegepaste ethiek gaat. Wat zijn adequate methoden om onderzoek te doen, gezien de complexiteit van kwesties binnen de toegepaste ethiek?

Verder schrijf ik een bio-ethiekboek, waarin ik probeer alle relevante

aspecten van bio-ethiek in een systematische samenhang te brengen – om überhaupt te laten zien in hoeverre bio-ethiek een systematische discipline kan zijn. En ik ben bezig met de noties van human capabilities, met de vraag in hoeverre morele verplichtingen op het beschermen van de vaardigheden van mensen gericht moeten zijn.

► *Zijn er filosofische vragen die je zo bezighouden dat ze niet alleen beroepsmatig belangrijk zijn?*

Gezien de ontwikkeling in de maatschappij, ook internationaal gezien, vraag ik me steeds meer af wat voor mogelijkheden er nog zijn om ontwikkelingen te sturen. We hebben bijvoorbeeld een idee dat de manier waarop we met het milieu omgaan niet kan. We kun-

‘Ja, bij Kant word ik natuurlijk altijd enthousiast. Hij staat misschien niet op eenzame hoogte, maar wel hoog.’

nen ideeën ontwikkelen over wat binnen die milieuvraagstukken prioriteiten zijn, wat we zouden moeten doen. Ik heb echter steeds meer het idee dat de vraag van de instrumenten van politieke besturing een centraal probleem vormt. De laatste tijd denk ik daar veel over na. Ook wanneer je de ontwikkeling van Europa bekijkt, zie je hoe langzaam en moeizaam het is om tot substantiële politieke instituties te komen die daadwerkelijk iets kunnen betekenen. De vraag of de politiek nog in staat is substantiële invloed uit te oefenen op ontwikkelingen binnen bijvoorbeeld de medische wetenschap of op milieuvraagstukken lijkt me een vraag die bij alle morele discussies een centrale rol speelt.

Ik ben daar overigens geen fatalist in. Mijn idee is dat de vorm van beleid maken op nationaal niveau niet meer voldoende is, maar dat de instituties op internationaal niveau er nog niet zijn. Soms hebben we er problemen mee dat er zoveel concurrerende instituties zijn dat daardoor een effectief beleid moeilijk wordt.

In Duitsland heb je bijvoorbeeld zestien Bundesländer, een nationaal parlement en Europa, en de afstemming daartussen is zo complex dat ze elkaar blokkeren. De vraag hoe instituties werken is ook de vraag wat morele redeneringen in instituties voor een rol kunnen spelen. Dat vormt voor de ethiek

een uitdaging. Traditioneel denken we dat moraal iets met het privé-leven te maken heeft, of we hanteren grote concepten van universalistisch gedachte rechtvaardigheid. De vraag is hoe onze morele redenering met deze concrete institutionele omstandigheden te maken heeft. Hoe überhaupt morele eisen daar een rol in kunnen spelen. Dat vraagt nog veel reflectie en onderzoek.

► *Filosofie wordt vaak gezien als een nogal geïsoleerde discipline, filosofen als mensen die op hun zolderkamer-tje eenzaam zitten te zijn. Het heeft in die visie niets te maken met het echte leven. Als er één discipline is die dat niet kan hebben, dan is het wel de ethiek. Hoe zie je dat?*

Ethici spelen inmiddels in enorm veel contexten een rol. In ziekenhuizen, bij het adviseren van politici. We krijgen vanuit de maatschappij veel

en zeer uiteenlopende vragen om morele reflectie. Een van onze medewerkers is bijvoorbeeld vandaag op een middelbare school, om iets te vertellen over hoe wij om kunnen gaan met de mogelijkheden van plastische chirurgie te vertellen. We kunnen niet op ieder verzoek ingaan, en niet iedere discussie die in kranten loopt is filosofisch gezien buitengewoon boeiend. Het gevaar bestaat zeker niet dat men geïsoleerd is. Voor de ethiek ligt het gevaar eerder omgekeerd – dat men veel te veel in allerlei contexten rondloopt. Als ik alleen al kijk naar hoeveel aanvragen ik krijg om aan Europese projecten mee te doen, zou ik mijn tijd kunnen vullen met door Europa reizen en met mensen vergaderen.

► *Je moet wel in de gaten houden dat het nog steeds een academische bezigheid is.*

Precies. Het is belangrijk dat ook interdisciplinaire en toegepaste ethiek een discipline is die op een filosofisch fundament bedreven moet worden. Anders wordt het in principe pseudo-politiek. Ethici zouden dan als functionarissen rondlopen, morele overtuigingen verkopen en daarbij doen alsof ze wetenschappelijk bezig zijn. Dat lijkt mij verschrikkelijk.

► *Je zou het ook anders kunnen zien. Als ethicus kun je vanuit een ste-*

vige academische achtergrond rond gaan lopen in de praktijk waar zich de vraagstukken voordoen, en zo de praktijk invloed laten hebben op je academisch denken. Dat kan ook als waardevol gezien worden.

Dat is denk ik ook zo. Dat is ook het punt niet, maar het is belangrijk dat men inziet: ethiek moet een bijdrage leveren aan de maatschappelijke discussie in zoverre dat wij morele vragen methodisch helder kunnen reflecteren en theorieën in de achtergrond hebben waarmee we met zo'n vraag kunnen omgaan. Maar onze bijdrage moet de bijdrage van de ethiek zijn. Wij doen iets anders dan een lid van de Tweede Kamer die een compromis voor de maatschappij moet vinden en in staat moet zijn met alle politieke krachten rekening houden. Wij kunnen maatschappelijk alleen dan relevant zijn als we nog filosofen blijven.

- ▶ *In benaming wordt er een onderscheid gemaakt tussen ethici en filosofen. Daar zit ook een beetje het gevoel in dat je bezig houden met ethiek eigenlijk iets anders is dan je bezighouden met filosofie. Hoe kijk je daar tegen-aan?*

In de vraagstukken waar ethici zich mee bezighouden kun je een heel spectrum aan concrete en abstracte vragen onderscheiden. Bij meta-ethiek zijn het puur filosofische vragen. Als iemand in een ziekenhuis vraagt hoe er moet worden omgegaan met de mogelijkheden van orgaantransplantatie, dan is dat een vraag waar een beetje filosofie in zit, maar ook andere vragen meespelen.

Daartussen heb je een heel spectrum van vragen die min of meer filosofisch van aard zijn. Als ethiek, ook in de toegepaste ethiek, als discipline nog ethiek wil zijn, is het filosofie als het om die normatieve vragen gaat. Alleen als de ethiek ten opzichte van de fundamentele aspecten filosofisch is, is het ethiek.

- ▶ *En descriptieve ethiek?*

In alle projecten die we doen spelen descriptieve vragen een rol. Belangrijk is dat men oppast om niet vanuit de beschrijving van morele overtuigingen een overstap te maken naar zeggen dat die overtuigingen moreel legitiem zijn. De rechtvaardigheidskwesties, die in de ethiek altijd een rol spelen, zijn filosofische kwesties. Ook als ik over bio-ethiek schrijf heb ik de doelstelling om duidelijk te maken dat bio-ethiek een discipline is waar veel filosofie in zit ten

om die filosofische aspecten duidelijk te maken. Ik kan de uitspraken die ik als ethicus doe niet los denken van mijn filosofische basisgedachtes.

- ▶ *Wat vind je het leukste filosofische onderwerp? Zijn er dagen waarop je vol enthousiasme wakker wordt: vandaag Kant!*

Ja, bij Kant word ik natuurlijk altijd enthousiast. Hij staat misschien niet op eenzame hoogte, maar wel hoog. Er zijn ook andere auteurs waar ik enthousiast van raak. Aristoteles lees ik graag. Zelfs Heidegger. Maar nooit meer dan vier dagen achter elkaar. Verder ook auteurs als Locke, en vroeger ook Habermas. In het algemeen lees in vandaag de dag meer recente auteurs. In mijn studie heb ik meer historische auteurs gelezen. Veel Hegel, Nietzsche, Adorno. Nu heb ik veel minder tijd dan ik graag zou hebben om ook in de historie rond te kijken.

- ▶ *Is het soort enthousiasme dat je voor auteurs als Kant en anderen voelt te vergelijken met wat je voor auteurs als Kafka voelt?*

Er zijn twee, drie auteurs bij wie ik het vergelijkbaar vind. Bijvoorbeeld Robert Musil, over wie ik mijn afstudeerscriptie geschreven heb. 'Der Mann ohne Eigenschaften' is een boek dat tussen filosofie en literatuur ligt. Dat boek zou denk ik ook iets kunnen bijdragen aan een analyse van wat er met onze instituties gebeurt. Maar in het algemeen betekent iemand als Kafka iets anders dan de meeste filosofen.

Ik zou meer tijd willen hebben om literatuur te lezen. Vooral dikke boeken. Tijdens mijn studie heb ik heel veel boeken gelezen waar je echt de tijd voor nodig hebt om er een beetje in te verdwijnen. Ik betreur het dat zoiets naast de verplichtingen die ik nu heb niet meer vaak mogelijk is. Gebruik je tijd dus goed! Dat is ook een reden dat ik het jammer vind dat de studie nu zo kort is. Ik heb zeven jaar gestudeerd, en dat deed bijna iedereen toen. Maar drie jaar bachelor, dat vind ik eigenlijk een beetje belachelijk. Je hebt binnen filosofie de tijd nodig om er achter te komen wat de discipline is waarin je je thuis voelt.

Overigens moet wel gezegd worden dat de opleiding zoals hij er nu is, duidelijk meer gestructureerd is dan alles wat ik ooit heb meegemaakt. Wij konden vrij kiezen en als je toevallig een seminar over Nietzsche koos, ging je Nietzsche bestuderen. Als je iets anders had geko-

zen, had je iets anders bestudeerd. Zoals het eerste jaar hier georganiseerd is, dat je een inleiding krijgt in alle disciplines, vind ik goed. Ook didactisch is het van een veel beter niveau dan wat ik ooit in mijn studie heb meegemaakt. Maar het zou mooi zijn als er daarna meer tijd was om gevoel te krijgen voor wat je onderwerp is. Je moet de tijd hebben om daarmee te experimenteren tijdens je studie.

- ▶ *Vind je ook de tien weken die er voor afzonderlijke vakken zijn te kort?*

Daar zitten voor- en nadelen aan. In Duitsland heb ik de ervaring van vakken die drie, vier maanden duren, maar dan met minder contacturen in de week. Het is wel moeilijk om drie, vier maanden lang mensen betrokken te houden bij een onderwerp. Hier is het duidelijk intensiever wat er in die tijd gebeurt, maar tien weken zijn natuurlijk niet lang.

In totaal zou ik zeggen: ik ben hier graag. Wat ik ook opmerkelijk vind is de sfeer aan de faculteit. Die vind ik buitengewoon goed. Filosofiefaculteiten in Duitsland ken ik anders, mensen gaan daar formeler met elkaar om. De sfeer met collega's hier is buitengewoon goed. Dat is een prettige omgeving om in te werken. ¶



"Philosophen gibt's überall, Blut nicht", "Never mind the Marcus"



Breekbare vrijheid

Michel Foucault, *Breekbare vrijheid; teksten en interviews*, Amsterdam: Boom, 2004.

Door Mathijs Peters

De werken van de Franse denker Michel Foucault (1925-1984) beslaan vele verschillende gebieden. Ze variëren van genealogieën van het gevangeniswezen tot analyses van de relatie tussen taal en denken. Van beschouwingen over literatuur tot kritiek op Freuds psychoanalyse. Foucault is daarom niet in strikte zin een filosoof, een historicus, een antropoloog of een literatuurwetenschapper te noemen, en heeft zelf ook altijd geweigerd zich aan één van deze disciplines te binden. Op ieder gebied begaf hij zich op eigen en controversiële wijze. Aangezien hij zich niet strikt hield aan binnen deze verschillende gebieden geldende normen en maatstaven is er veel kritiek op hem geuit. Aan de andere kant heeft juist het flexibele, veelzijdige en vernieuwende karakter van zijn denken hem tot een zeer populair schrijver gemaakt. Populair onder wetenschappers, maar ook populair onder 'leken' en mensen die direct te maken hadden en hebben met de praktijken die Foucault analyseerde en bekritiseerde.

Naast het feit dat Foucault zich niet aan één van de genoemde disciplines heeft gebonden, heeft hij zich ook nooit tot een intellectuele stroming willen rekenen. Hoewel hij vaak als 'structuralist', 'postmodernist' of 'hermeneuticus' wordt getypeerd, doet elk van deze termen geen recht aan het eigen karakter van zijn denken.

Het grootste deel van Foucaults werk is in het Frans verschenen, bij uitgeverij Gallimard. Zijn verzameld werk wordt gevormd door vele boeken, de vier lijvige *Dits et Écrits*, waarin bijna al zijn artikelen en uitgeschreven interviews zijn gebundeld, en vele colleges. Verscheidene van zijn werken zijn in het Nederlands vertaald. De kwaliteit van deze vertalingen verschilt echter. Het in 1966 bij uitgeverij Ambo verschenen *De woorden en de dingen* (een vertaling van *Les mots et les choses*) bijvoorbeeld getuigt van weinig begrip voor de subtiliteit van Foucaults denken, terwijl *Discipline, toezicht en straf* (een vertaling van *Surveiller et punir*), in 1989 verschenen bij de Historische Uitgeverij, weer erg goed is. Van zijn vele artikelen en interviews zijn er helaas weinig in het Nederlands vertaald. Dit is jammer omdat deze teksten belangrijke ijkpunten in Foucaults werk vormen.

Waar hij zich in zijn boeken voornamelijk richt op het analyseren van verschillende domeinen, worden vele van zijn artikelen en interviews gekenmerkt door een meer beschouwende opstelling. Foucault geeft in deze laatste teksten vaak weer waarom hij zich heeft gericht op bepaalde praktijken, hoe dit in verband staat met de ontwikkeling van zijn denken, en wat hij in de toekomst van plan is te doen. Als bij weinig andere denkers is het dan ook mogelijk op grond van een relatief klein aantal van Foucaults meestal zeer duidelijke interviews en artikelen een overzicht te krijgen van zijn enorme oeuvre.

Dit is waar de in 2004 in het Nederlands verschenen bundel *Breekbare vrijheid; teksten en interviews* op is gericht. Dit boek, dat een ter gelegenheid van Foucaults twintigste sterfjaar hernieuwde en uitgebreide uitgave is van de eerder verschenen bundel *Breekbare vrijheid; de politieke ethiek van de zorg voor zichzelf* (1996), bevat zeven teksten van Foucault; vier artikelen en drie uitgeschreven interviews. Elke tekst is door verschillende personen vertaald en beslaat een ander aspect van Foucaults denken. Ook bevat de bundel een uitgebreid naschrift van Ten Kate en Manschot, dat wordt gevormd door een korte biografie en een schets van de ontwikkeling van Foucaults denken.

De bundel begint met een vroege tekst van Foucault, getiteld *Het denken van het buiten* (*La pensée du dehors*, 1966), vertaald door Van Kempen en Vogelaar. In dit artikel onderzoekt Foucault de relatie tussen taal en het sprekende subject door zich te concentreren op het werk van de Franse schrijver Maurice Blanchot. Het is een complexe tekst, waarin Foucault op literaire wijze beschrijft hoe de betekenis van zinnen wordt gevormd in contrast met de leegte die overblijft wanneer ze zijn uitgesproken, een leegte die daarmee niet enkel 'niets' is, maar een onbepaalde opening vormt voor betekenis, een 'buiten' ten opzichte van het 'binnen' van het spreken. Spreken vindt volgens hem niet haar betekenis in het sprekende subject, maar leidt juist tot de afbrokkeling ervan. Spreken vindt plaats bij de gratie van een oneindige ruimte van betekenis waarin de afgeba-

kende ruimte van een specifieke zin en het sprekende subject oplossen wanneer de zin is uitgesproken.

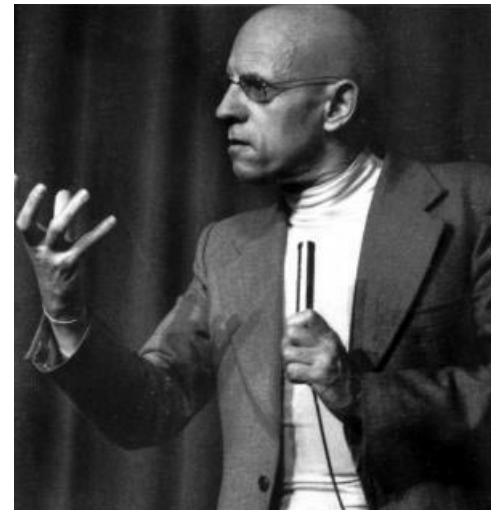
Ook in het tweede in *Breekbare vrijheid* opgenomen artikel – *De orde van het spreken* (de titel is een slordige vertaling van *Lordre du discours*, 1971 – het begrip 'discours' betekent bij Foucault veel meer dan enkel 'spreken'), vertaald door Widdershoven, analyseert Foucault de relatie tussen taal en het sprekende subject. Foucault beschrijft in deze tekst hoe binnen verschillende doctrines – het kan hier filosofie, politiek, religie etc. betreffen – 'taal-gemeenschappen' worden gevormd, taal-gemeenschappen die volgens hem cirkelen om het concept 'waarheid'. Door binnen deze gemeenschappen een onderscheid te maken tussen 'ware' en 'onware' uitspraken wordt volgens hem een uitsluitingsprocedure in werking gezet. Wanneer bijvoorbeeld binnen een filosofische theorie een bepaald vocabulaire wordt ontwikkeld dat draait om als 'waar' gepresenteerde uitspraken en opvattingen, worden opvattingen en verwoorde ervaringen die niet voldoen aan de binnen deze theorie geldende normen als 'onwaar' uitgesloten. Door in het in principe onbepaalde landschap van betekenis afbakening te maken en manieren van denken op grond van 'waarheid' en 'onwaarheid' uit te sluiten, wordt volgens Foucault macht uitgeoefend over denkende en handelende subjecten die zich in zo'n gebied begeven. Taal is volgens hem dus geen machtsvrij medium, maar een eigen 'orde', een discours waarbinnen op grond van uitsluitingsmechanismen een zekere macht over het sprekende subject wordt uitgeoefend. Het subject gebruikt taal niet om zich uit te drukken, maar voegt zich op bepaalde manier naar het talig discours. De invloed van Heidegger is in deze en de vorige tekst duidelijk.

In de als vijfde opgenomen tekst *Individualisering door politieke technologieën* (*La technologie politique des individus*, 1988), vertaald door Van den Boorn en Thomassen, werkt Foucault zijn opvattingen over macht verder uit en transporteert hij zijn analyse van de aan 'waarheid' gekoppelde uitsluitingsprocedures naar het institutionele deel van de maatschappij. Hij beschrijft de wijze waarop volgens hem in de zeventiende en achttiende eeuw een specifieke vorm van 'staatsraison' is ontwikkeld. Sinds het idee is gaan leven dat burgers waardevol dienen te zijn voor de staat, zo meent hij, zijn er steeds ingewikkelder bestuurlijke apparaten ontstaan om de waarde van burgers binnen dit kader te vergroten. Deze apparaten, die worden

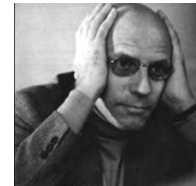
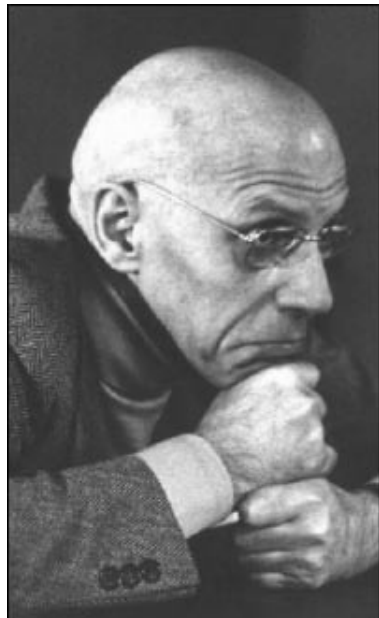
gekenmerkt door een eigen manier van denken en een eigen strategie, zijn volgens hem sterk verbonden aan de opkomst van het politieapparaat. Het betreft hier instituten die erop gericht zijn elk aspect van menselijk handelen te controleren. Door van iedere burger een dossier aan te leggen, iedere vorm van afwijkend gedrag vast te leggen en waar nodig te corrigeren, en burgers op deze wijze tot een radertje te maken van de machine die het functioneren van de staat mogelijk maakt, ontstaat er volgens Foucault een steeds meer gepreciseerd en complex netwerk van controle en disciplinerende dat het denkende en handelende subject als object inkapselt en controleert. Het betreft hier dus, net als bij taal, geen specifiek te onderscheiden machthebber die macht over anderen uitoefent, maar een 'onzichtbaar' netwerk van machtsverhoudingen, gevormd door overal geldende normen, regels en controlerende instituten.

In de eerder genoemde tekst *De orde van het spreken* en in de als derde in *Breekbare vrijheid* opgenomen tekst *Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving* (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, 1971) beschrijft Foucault hoe hij meent zich als criticus te kunnen verzetten tegen deze zogenaamde machtsdiscoursen. De sleutel hiervan is het Nietzscheaanse instrument van de genealogie. Door een kritische geschiedschrijving te geven van praktijken waarbinnen op grond van kennis en waarheid uitsluitingmechanismen worden gevormd, ziet Foucault zich voor een deel in staat grip te krijgen op deze mechanismen. Aan de hand van een analyse van Nietzsches opvattingen over geschiedschrijving en Nietzsches poging om waarheid ondergeschikt te maken aan de grillige 'wil tot macht', zet Foucault uiteen hoe het mogelijk is het schrijven van de ontstaansgeschiedenis van praktijken die cirkelen om het begrip 'waarheid' op kritische wijze te gebruiken. Deze genealogieën, zo meent Foucault, zijn niet zozeer gericht op het leveren van een 'objectieve' of 'ware' blik op de geschiedenis, maar op het ontwikkelen van een 'ervaring' bij de lezer. Door machtsdiscoursen die worden gevormd door bijvoorbeeld religieuze systemen of het gevangeniswezen op grond van een negatieve genealogie in een controversieel licht te plaatsen, meent Foucault de fundamenten onder de deze discoursen constituerende waarheidsclaims te ondergraven, zonder ze te vervangen door een nieuwe 'waarheid'.

De zesde tekst, *Schrijven vanuit een ervaring* (*Entretien avec Michel Foucault*,



Met de klok mee: Foucault als hypnotiseur, Foucault grijpt het ongrijpbare, Foucault vertelt een vieze mop, Foucault met de handen in het haar, Foucault denkt hard na.



1978), vertaald door Lambrechts, Van Nieuwstadt en Romeo, belicht precies deze functie. Foucault betoogt in dit interview zeer helder op welke wijze hij zijn eigen werk beschouwt; het is er volgens hem op gericht de lezer iets voor te leggen, niet een standpunt op te dringen. Door de praktijken die hij beschrijft in een alternatief en negatief daglicht te stellen poogt hij de directe persoonlijke ervaring die mensen van die praktijken hebben te veranderen. Dit maakt hem, zo stelt hij in dit interview, niet tot een filosoof. Eerder plaatst hij zich in een rij van denkers als Nietzsche, Bataille en Blanchot, in wiens werk de ervaring volgens hem de taak heeft "het subject aan zichzelf te ontrukken, zodanig dat het dat niet meer is, of helemaal anders is dan zichzelf, tot zijn opoffering en desintegratie

toe." (p. 173).

In de als vierde en zevende opgenomen teksten *Zelftechnieken* (*Les techniques de soi*, 1988), vertaald door Van den Boorn en Thomassen, en *De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk* (*L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté*, 1984), vertaald door Van den Boorn en Vincenot, komt een laatste belangrijke aspect van Foucaults denken aan bod. Daarin richt Foucault zich namelijk op de volgens hem positieve kant van machtsrelaties. Waar hij zich in het eerste deel van zijn 'carrière' - zo tot midden jaren '70 - en in de tot nu toe besproken artikelen, voornamelijk richtte op een analyse van de onderdrukingsmechanismen die verbonden zijn met machtsrelaties, begint hij zich later meer en meer te interesseren voor de

wijze waarop mensen binnen een veld van machtsrelaties met zichzelf omgaan. Hij richt zich niet meer op kritisch-negatieve wijze op analyses van machtspraktijken die in de zeventiende en achttiende eeuw ontstonden en volgens hem aan de wortels van het moderne liggen, maar verschuift zijn focus naar het Oudgriekse en christelijke denken. Hij analyseert op welke wijze men binnen deze 'discoursen' een zorg voor zichzelf en het eigen lichaam heeft ontwikkeld. Het concept 'waarheid' speelt ook hier weer een belangrijke rol. Waar men volgens Plato de waarheid in zichzelf en het eigen denken kan ontdekken, is het christendom voor een groot deel gestoeld op de idee dat waarheid kan worden gevonden wanneer men een deel van de eigen verlangens en gevoelens verloochent, zo analyseert Foucault. Hij beschrijft aldus, bijvoorbeeld op grond van analyses van de christelijke biecht en de Grieks-Romeinse interesse voor dagindeling, op welke wijze men binnen verschillende opvattingen over waarheid een bepaalde ethiek, een zorg voor zichzelf en het eigen lichaam, heeft ontwikkeld. Seksualiteit speelt hierbij een belangrijke rol. In de wijze waarop men tegen seksualiteit aankijkt en in verband daarmee met het eigen lichaam omgaat, zo meent Foucault, toont zich een wezenlijk aspect van een individuele ethiek die betrekking heeft op de zorg voor zichzelf.

Deze grote verschuiving in Foucaults denken – van een negatieve belichting van machtsrelaties naar een positieve belichting van de daaraan verbonden vormen van ethiek – wordt met name in het interview *De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk* zeer helder belicht.

De in *Breekbare vrijheid* opgenomen selectie teksten, waarin de invloed van Heidegger en Nietzsche terecht sterk naar voren komt, maakt drie dingen duidelijk. Ten eerste toont zich er de vernieuwende en creatieve wijze waarop Foucault praktijken analyseert. Hij is er niet op gericht een bepaalde waarheid uit een tekst of praktijk omhoog te halen of haar op sluitende wijze te analyseren of interpreteren. Eerder benadert Foucault 'waarheid' als een begrip dat een complexe en strategische functie uitoefent op talloze verschillende gebieden. Foucault gaat aldus niet van dit begrip uit, maar problematiseert het en neemt deze problematiek als uitgangspunt van zijn vaak controversiële interpretaties en analyses. Deze problematisering wordt niet opgeheven in een 'antwoord' of 'oplossing', maar wordt gebruikt als een ervaring die de lezer op een andere manier naar

zichzelf en zijn omgeving kan doen kijken. Foucaults werk wordt niet gedreven door de wil mensen te overtuigen, maar door het verlangen mensen op open en kritische wijze opnieuw aan het denken te zetten.

Ten tweede tonen zich in *Breekbare vrijheid* Foucaults vernieuwende opvattingen over macht. Macht is volgens Foucault in essentie niet 'goed' of 'slecht'. Op elk gebied, of het nu filosofie, een bedrijf, religie, communicatie, een relatie of erotiek betreft, bevinden zich machtsrelaties. Waar deze relaties een negatieve kant hebben, die naar voren komt in de op grond van 'kennis' en 'waarheid' geconstrueerde discursieve uitsluitingsmechanismen, kennen ze ook een positieve kant, die daar naar voren komt waar subjecten een bepaalde macht over het eigen denken en handelen uit kunnen oefenen en daarin een creatieve vorm van individuele ethiek ontwerpen. Overheersing en zorg voor zichzelf zijn volgens Foucault dan ook altijd met elkaar verweven in door machtsrelaties gevormde domeinen. Absolute vrijheid bestaat volgens hem dus niet, een opvatting waarmee hij zowel tegen Sartre's opvattingen over vrijheid als Habermas' opvattingen over een machtsvrije dialoog ingaat.

Ten derde tonen zich in *Breekbare vrijheid* de aan Foucaults denken over macht verbonden opvattingen over het denkende en handelende subject. Van het eerste artikel over de betekenis van taal tot het laatste interview over zorg voor het zelf en de ontwikkeling van een individuele ethiek wordt deze bundel teksten gedreven door zijn poging essentialistische opvattingen over het subject te ontcrachten. Het subject is volgens Foucault uiteindelijk een bundeling van verschillende krachten, opvattingen en passies. Het wordt binnen krachtsvelden van bijvoorbeeld filosofie, menswetenschappen, maatschappelijke instituties en relaties gevormd en beperkt, en de decentralisering en fragmentering van deze inperkende en simplificerende machtsuitoefening is een belangrijk doel van Foucaults denken en schrijven. Niet door vóór te schrijven, maar door ervaringen bij de lezer op te roepen.

Al met al biedt *Breekbare Vrijheid* een redelijk overzicht van het werk van Foucault. Jammer is alleen dat de artikelen in enigszins vreemde volgorde zijn geplaatst, een volgorde die ik in deze recensie dan ook heb omgegooid om de systematische lijn van Foucaults denken te behouden.

Jammer is ook dat er relatief weinig aandacht in wordt besteed aan Foucaults notie van een Verlichte en kritische hou-

ding, een 'attitude', een zogenaamd 'ethos'. Verlichting is volgens Foucault een houding die men inneemt tegenover zichzelf en anderen, gestoeld op het (kritische) besef dat eigen denken en handelen op historische wijze zijn gevormd. Dit belangrijke aspect van Foucaults denken wordt enkel genoemd in het nawoord van Ten Kate en Manschot. De tekst *Qu'est-ce que les Lumières* (1984), een toch zeer centrale tekst waarin Foucault op grond van Kants tekst *Was ist Aufklärung?* onder andere zijn notie van een kritisch ethos uiteenzet, mis ik dan ook in deze bundel. Een toevoeging van deze tekst zou in het hedendaagse debat over Verlichting, dat wordt gedomineerd door van weinig zelfrelativering en zelfkritiek blijvende 'Verlichtingsfilosofen', een welkome afwisseling zijn.

Ten tweede had ook Foucaults artikel *Le sujet et le pouvoir* (1982) naar mijn mening toegevoegd moeten worden. Wat enigszins ontbreekt in deze bundel, een lacune die Ten Kate en Manschot in het naschrift trachten op te vullen, is een concrete weergave van Foucaults opvattingen over macht als een strategie, en een belichting van de mogelijkheid om zich als strategisch denkend en handelend wezen te bewegen binnen een door machtsrelaties gevormd veld. De opvatting dat macht zowel onderdrukkende als creatieve en zelscheppende kanten impliceert komt te weinig op expliciete wijze in de selectie artikelen aan bod.

Qu'est-ce que les Lumières en *Le sujet et le pouvoir* hadden naar mijn mening bovendien toegevoegd mogen worden ten koste van het artikel *Zelftechnieken*. Hoewel *Zelftechnieken* en *De ethiek van de zorg voor zichzelf als vrijheidspraktijk* elk een ander aspect van Foucaults ethische denken belichten, lijkt mij de tweede tekst hier voldoende over zeggen. De in het kader van deze selectie enigszins overbodige nadruk op Foucaults ethiek wordt, zo doet de door uitgeverij Boom bijgevoegde promotietekst helaas vermoeden, waarschijnlijk gevoed door de behoefte die op de populaire filosofische markt bestaat aan datgene wat onder de devaluerende en simplificerende noemer 'levenskunst' wordt gepresenteerd.

Toch kan geconcludeerd worden dat *Breekbare vrijheid* een redelijke selectie biedt uit het enorme en veelzijdige oeuvre van Michel Foucault. Samen met het vrij goede nawoord biedt het een interessante en ook noodzakelijke aanvulling van de in het Nederlands vertaalde werken van dit kale Franse genie. ¶

Zelfvernietiging en Leforts cirkel van pluralisme en conflict

Dit artikel is een bewerkte versie van een paper dat geschreven werd voor de cursus 'Politiek en Ethiek' (gegeven door Jan Vorstenbosch).

Door Randy Lemaire

Het recente debat over de vrijheid van meningsuiting, over "zeggen wat je wilt", en de plaats van "fatsoen" daarin heeft ons met de neus op de spanningen van onze specifieke samenlevingsvorm, de pluralistische democratie gedrukt. Dat is logisch, want wanneer het goed gaat met een systeem merk je er niet zoveel van. In veel reacties valt op dat zij uitgaan van een conflictvermijdende basis: "er moet toch een manier zijn waarop we allemaal vredig en zonder strijd kunnen samenleven?". Dit zien we bijvoorbeeld ook terug in verschillende bewegingen die zaken als gods(dienst)lastering strafbaar willen stellen.

De rol van het conflict is interessant, en iemand als Claude Lefort heeft hier in zekere zin contra-intuïtieve opvattingen over geformuleerd, die ik dit paper wil onderzoeken. Zijn noties van de "lege plaats" van de politiek en de specifieke rol van het conflict kunnen ons inzicht bieden in de huidige stand van zaken binnen de democratie en in de bedreigende aspecten ervan. In het kielzog van dit laatste punt zal dit artikel echter ook gaan over de vraag in hoeverre het symbolisch leeg laten van de plaats van de macht de pluralistische basis van de samenleving *in gevaar kan brengen*. Hiervoor zal ik allereerst een korte schets van Leforts denken geven, en van belangrijke verwante teksten van Luuk van Middelaar en Sjaak Koenis. Concreet zal ik aan de hand van de Salman Rushdie-affaire wijzen op dit mogelijke, gevaarlijke knelpunt binnen Leforts theorie.

Waar veel filosofen de democratie beschouwen als een noodzakelijk kwaad, als een slap aftreksel – waarin wij "sterke" broeders de "zwakkeren" steeds meer plaats geven – van andere heroïsche maatschappijvormen of het democratische stelsel simpelweg negeren, heeft Claude Lefort zich ten doel gesteld om haar (terug) op de troon te zetten – een actie die hij zelf nog breder plaatst in de vorm van een "herwaardering van de politieke filosofie" (Lefort 1992:33). Hij verbaast zich erover dat velen het ontstaan van een revolutionaire nieuwe maatschappijvorm hebben gemist. De democratie moeten we zien als opvol-

ger van de monarchie, waarbij de koning fysiek en letterlijk, en tegelijkertijd symbolisch de macht belichaamde en zo de maatschappij dwingend vormgaf.

Met het onthoofden van Lodewijk de 16^e na de Franse Revolutie verdween eigenlijk de fysieke macht uit de aan te wijzen plaats en bleef de plaats op een symbolische manier leeg. Het Volk is nu de soeverein – d.w.z. ze regeert –, maar de verwijzing naar (de wil van) het volk blijft virtueel, zij is dynamisch en niemand heeft het alleenrecht op de richting. Deze onbepaaldheid is geen empirisch feit, maar symbolisch en onzichtbaar. Alleen de mechanismen van de uitoefening (bijvoorbeeld in de vorm van politieke instituties) zijn zichtbaar. "Het gaat erom dat het de regeerders verbiedt zich de macht toe te eigenen of te belichamen. Haar uitoefening is onderworpen aan een procedure die om de zoveel tijd alles op losse schroeven zet" (43-45).

Hiermee verbonden is het feit van pluralisering en differentiatie dat we bij de democratie, in mindere mate bij de monarchie en geheel *niet* bij de totalitaire staat tegenkomen. Recht (de wet), kennis (het weten) en de macht zijn gescheiden, en de sociale eenheid kan niet worden begrepen als een organisch of lichamelijk geheel. De verbondenheid werkt, wat betreft de eerste drie, zo: net zoals het substantiële karakter van de macht wordt gewist, en zij onbepaald en dynamisch is – zo is van het recht onmogelijk vast te stellen wat nu precies de essentie ervan is omdat zij namelijk immer afhankelijk is van het debat over de grondslagen en de rechtvaardiging ervan. Precies hetzelfde geldt eigenlijk voor het weten: zij gaat gepaard met een continue "reorganisatie van het kenproces en met een onderzoek naar de fundamenteën van de waarheid" (46).

Dat de sociale eenheid niet goed meer kan worden begrepen als een organisch geheel, zien we vooral bij het *moment suprême* van de democratie – de verkiezingsdag – die bestaat er namelijk uit dat iedereen anoniem en alleen een triest schoolgebouwtje in gaat en daar een individuele keuze maakt. Eigenlijk zien we

dan duidelijk dat het Volk en de Natie als substantiële entiteit helemaal niet bestaan. Daarom is het einde van de politiek, waarin we allen één zullen zijn en alle conflicten verzoend, voor Lefort als feit onzin en als streven gevaarlijk. De democratie is de enige vorm van samenleven die het onvermijdelijke sociale conflict dat aan de basis van elke maatschappij ligt *erkent* – althans in de normatieve vorm zoals Lefort die voorheeft. De strijd is haar "bron van energie en vernieuwing" (hier zien we duidelijk de invloed van Machiavelli).

Samenvattend kunnen we zeggen dat politieke vrijheid de erkenning en zelfs *cultivering* van de onophefbaarheid van politieke en sociale conflicten vereist. "Zonder de politiek zouden geschiedenis noch samenleving bestaan en was er alleen de directe en ongeremde overheersing van de Machtigen" (Van Middelaar 1999:184). Het doel van de politiek is volgens Lefort niet het vervolmaken van abstracte idealen als Rechtvaardigheid. Er is zelfs geen objectieve maatstaf, of een beeld van een goede maatschappij waaraan men politieke daden kan beoordelen. Er *is* misschien wel geen doel, maar alleen een *methode* die enerzijds beantwoordt aan de diepste verlangens van mensen en het fundament van de democratie, maar haar anderzijds ook snel kan ondermijnen. Deze spanning moeten we niet weg willen nemen, maar is ons lot.

Eigenlijk is het vooral via Luuk van Middelaar en zijn boek *Politicide* dat we Lefort zo sterk plaatsen tegenover de rest van de (Franse) filosofen. Van Middelaar beschrijft een filosofische geschiedenis die bol stond van apolitiek moralisme, waarbij veel meer werd gefocust op de morele wenselijkheid dan op de mogelijkheid tot concreet handelen en werkelijkheid van het politieke domein. Het gemeenschappelijke binnen deze stroming was de notie van *het einde van de politiek*, of dat nu een theoretische oplossing van alle problemen inhield (zoals bijvoorbeeld bij Kant) of een grootse, anarchistische strijd ter verwezenlijking van de mens (bijvoorbeeld Nietzsche). Dit alles had (en heeft) tot gevolg dat de filosofen waar Van Middelaar het op gemunt heeft het politieke geheel van hun tijd niet begrepen en dat ook onmogelijk konden. Het belangrijkste punt voor nu is dat hij Lefort ziet als iemand die oog heeft voor het wezen en de praktijk van het moderne politieke, in tegenstelling tot het overgrote deel van de Franse denkers dat in de ban was van grote concepten, schema's en ideeën, depolitisering en moralisering.

Dit artikel staat allereerst in het teken van een grote sympathie voor het werk van Lefort. Zijn shift van het theoretische naar het meer pragmatische, als een middenweg tussen het idealisme van veel politiek-filosofen en het empirisme van politicologen is volgens mij een goede toevoeging aan ons denken over politiek en democratie. Hij strijdt tegen opvattingen en maatschappijvormen waarin de macht wordt ingezet voor het realiseren van een bepaald idee, en terecht want dit heeft tot socialistische en fascistische excessen geleid. Niet minder zijn deze uitwassen te danken aan het fantasma van een organische eenheid naar het model van het menselijk lichaam – al dan niet als Fukuyamaans einde van de geschiedenis – zonder strijd. Een metafoor die mijns inziens ook niet eens klopt, omdat het lichaam onderhuids en op microniveau bol staat, en uiteindelijk een evenwicht vormt tussen, allerlei botsende en strijdende processen. De principiële onbepaaldheid van het Volk en daarmee van de macht zorgt voor een symbolische lege plaats die niet definitief ingevuld moet worden.

Dit inzicht is diepzinniger, revolutionairder en tegelijkertijd ook schokkender dan we ons op het eerste gezicht beseffen. Het is een significante breuk met (oorspronkelijk, maar zeker niet uitgestorven) aristotelische ideaal van de maatschappij als een organisch lichaam. Er is geen plaats meer voor grote gebaren, ideeën en structuren zoals “de vervolmaking van de mens”. We moeten niet meer spreken over het “project Mens” met een concreet einddoel voor ogen. Nee – we hebben te maken met diffuse, plurale samenlevingen die in veel opzichten verwarrend en veranderlijk zijn, en waar de ideeën, opvattingen en levensbeschouwingen niet zomaar te vatten vallen en in overzichtelijke hokjes te plaatsen. Dankzij Lefort kunnen we niet alleen leven met dit voor veel mensen ogenschijnlijk angstige feit, maar zien we juist ook de *waarde* ervan in. Het is geen lot, maar een fundament, een redding. Een methode die recht doet aan de principiële *ongelijkheid* van mensen; de differentie die voor oorlogen, martelingen en repressie zorgde, maar wanneer zij goed ingezet en zelfs gecultiveerd wordt juist de samenleving kracht geeft. Aan de andere kant is dit beeld geen vaststaand, eindig beeld, maar een beschrijving van een proces dat oneindig is.

Toch vloeien er twee knelpunten voort uit het bovenstaande. Allereerst is dit al-

les niet te lezen als een neutrale, descriptieve theorie. Hij zegt nergens dat we dat móeten, maar Van Middelaars analyse klopt volgens mij wel in dezen. In *Politicide* wordt Lefort overtuigend geplaatst tegenover de apolitieke “moralisten”, die zich op morele theorieën dood staarden en daarmee het zicht op de werkelijkheid van het politieke verloren. En Lefort geeft ook wel aanleiding voor deze interpretatie met zijn vocabulaire van “lege plekken”. Natuurlijk stelt hij ook daarmee een normatieve positie van het politieke voor. Zijn beschrijving van het “wezen” van de politiek behelst zeker een waardebepalend standpunt over hoe dit wezen in de toekomst ingevuld moet worden: pluralisering en onbepaaldheid boven alles. Dit punt leidt eigenlijk tot een belangrijker tweede probleem.

Het taboe op het vullen van de symbolische lege plek in de democratie kan verstikkende praktische gevolgen hebben. Een voorbeeld hiervan zien we bij het artikel van Sjaak Koenis die mijns inziens een sterk met Lefort verwante positie propageert, in ieder geval op het gebied van de antimoralisering en de onbepaaldheid van het politieke. Hij noemt het hartstochtelijke verdedigen van de democratie en de daarmee verbonden vrijheid van meningsuiting in de Rushdie-affaire een “pijnlijke reactie”. Een analyse van deze reactie en de daar uit voortvloeiende problematiek vormt, naast het beschrijvende eerste deel, het tweede, normatieve deel van dit artikel.

Eerst wat over de Rushdie-affaire. (Hiervoor kunnen we ook het vrijheid van meningsuiting-debat rond Theo van Gogh invullen, maar dat is de laatste tijd zo uitgekauwd, dat het me beter leek om het voorbeeld van Koenis te nemen). In 1989 voelden moslims zich in hun eer aangetast door (fictieve) uitspraken over de profeet Mohammed in het boek *De Satansverzen* van Salman Rushdie. Er werd een doodsvonnis over hem uitgevaardigd, en ook moslims in Nederland vroegen om o.a. publicatieverboden. Koenis verbaast zich over de heftige reacties in Nederland, waarin men pal achter Westerse waarden ging staan als reactie op de islamitische bezwaren. Hij wijst op het feit dat de scheiding tussen kerk en staat een strijd van eeuwen is geweest, waardoor er wel wat meer begrip voor de gevoeligheden van moslim-medeburgers had mogen zijn. De basis voor deze redenering ligt bij het besef van contingentie van politieke besluiten, de onbepaaldheid van de macht en het

hardcore pluralisme zoals we dat ook bij Lefort vinden.

Hierbij gaat hij volgens mij voorbij aan het fundamentele karakter van de discussie: conflict en pluralisme zijn onoplosbaar, en moeten zelfs gecultiveerd worden. Dit staat op gespannen voet met een Lefort die, zoals ik al zei, stelde dat er geen objectieve maatstaf, of een beeld van een goede maatschappij bestaat waaraan men politieke daden kan beoordelen. Mag zelfs pluralisme of het behoud van de mogelijkheid tot geweldloos conflict geen leidraad zijn? En leidt dit afwijzen niet tot ethisch relativisme waarin *anything goes* en we, om alle stemmen te laten horen, tot aanpassingen in de structuur en de methode (conflict en debat) overgaan?

De paradox is dat om het pluralisme (in de zin van diversiteit aan opinies) te behouden er soms morele en inhoudelijke beslissingen in de politiek moeten worden genomen die de lege plaats van de macht door middel van wetgeving voor een bepaalde langere tijd invullen, en die zijn ontsprongen aan moralisme en theorie. Ik denk dat Koenis’ beschrijving van de Rushdie-affaire meer betekent dan alleen politieke correctheid. Het geeft aan dat de angst voor invullen van de lege plaats en het toelaten van moralisme in de politiek, en het streven naar absoluut pluralisme het, volgens mij, “eigenlijke” pluralisme en daarmee het conflict op sommige, belangrijke momenten kan smoren. Pluralisme is een zelf-referentieel begrip en kan zichzelf in de staart bijten. Dit inzicht biedt een kritische blik op de ideeën van Lefort.

Voor de duidelijkheid: ik wil niet beweren dat Lefort keihard fout aan de ene kant van de twee polen zit. Ik wil alleen wijzen op een paradox binnen zijn denken, die belangrijke consequenties kan hebben. Lefort wijst zelf op het precaire karakter van de democratie (zij kan redelijk makkelijk omslaan in totalitarisme), wat hem aan het denken zou moeten zetten over een duidelijker standpunt wat betreft mogelijke bedreigingen ervan:

Wanneer de onzekerheid van de individuen toeneemt als gevolg van een economische crisis of de verwoestingen van een oorlog, wanneer het conflict tussen de klassen en groepen heviger wordt en in de politieke sfeer niet meer zijn symbolische oplossing vindt, wanneer de macht terugvalt op het niveau van de werkelijkheid en verschijnt als iets particuliers dat in dienst staat van belangen en behoeften van eierzuchtige burgers, kortom als de macht zich toont

in de samenleving, terwijl die tegelijkertijd haar *verbrokkeling* laat zien, dan ontwikkelt zich het fantasma van het Ene volk en de zoektocht naar een substantiële identiteit, naar een maatschappelijk lichaam dat vastzit aan zijn hoofd, naar een belichaamde macht, naar een staat die bevrijd is van de verdeeldheid. (Lefort 1992:48)

Dit is mijns inziens een sleutelpassage. Hier benadrukt Lefort de kwetsbaarheid van de democratie, en legt hij tegelijkertijd de nadruk op de noodzaak van een symbolische en niet-werkelijke politieke sfeer. Hier spreekt een duidelijke, absolute angst voor het zich “tonen” van de macht “in de samenleving”, waarna *verbrokkeling* optreedt en het fantasma van een organisch Ene volk zich voordoet. De kans bestaat dat Lefort bij een concreet en ingewikkeld politiek probleem in eenzelfde valkuil kan vallen als Raymond Aron zoals in de anekdote bij Van Middelaar (1999:155-156). Het niet opvullen van de lege plek is een theoretisch constructie die soms in aanvaring kan komen met het realistische feit dat er ingrijpende keuzes gemaakt dienen te worden, zoals bijvoorbeeld een overheid die een standpunt inneemt en het vrije woord beschermt. Het conflict (of in ieder geval de *onophefbaarheid ervan*) moet gecultiveerd worden, en aangezien de vrijheid van meningsuiting een belangrijke basis van én het pluralisme én de democratie is, dient zij dus ook onvoorwaardelijk beschermd te worden. Zonder een leidende en af en to moraliserende overheid is het niet mogelijk om de pluralistische samenleving te behouden. In zekere zin zien we hier iets soortgelijks optreden als Van Middelaars *Politicide* beschrijft: theorie die praktijk in de weg staat.

We nemen even een stap terug om te kijken naar twee kernbegrippen van dit paper, *pluralisme* en *vrijheid van meningsuiting*, en de fundamentele connectie die ik veronderstel met Leforts denken. Allereerst is de democratie van Lefort pluraal omdat niemand meer het alleenrecht heeft of mag hebben op de belichaming van de gemeenschap. Dat veronderstelt dus een absolute en ultieme verscheidenheid aan rechten op een stukje van die belichaming – of zie hier de basis voor de analyse waarin Lefort uitkomt op het fundamentele karakter van het conflict. Dat conflict moet onderhouden worden, en dat kan alleen wanneer we alle belangen en concepties van het goede evenveel waarde toekennen. Maar: waarom is de vrijheid van menings-

uiting een belangrijk fundament onder de plurale democratie? Het antwoord lijkt me evident: zonder een absolute, maar binnen de grenzen van het strafrecht gelegen, vrijheid om te zeggen wat je denkt over zaken als de politieke richting of het goede leven is het nooit mogelijk om het voor de maatschappij fundamentele conflict te waarderen en onderhouden. En precies bij dit punt ligt de spanning bij Lefort, Koenis en het voorbeeld van Salman Rushdie.

Is Leforts, door mij geconstrueerde, vrees voor mijn aanvulling eigenlijk terecht? Is de keuze, het overtuigende “ja”, voor de democratie-als-conflictcultiverende-en-machtsonbepaald construct niet juist een absolute invulling van Leforts lege plaats? Mijn stelling is dat dit *niet erg is*, omdat het in zekere zin een methodologisch, en géén teleologisch standpunt is. (Niet: we moeten dáárheen, maar: we moeten zorgen dat aan deze randvoorwaarden voldaan blijft).

Over een case als Rushdie (maar ook over de huidige positie van moslims in het vrijheid van meningsuitingdebat) kunnen we verder wel zeggen dat we enerzijds van alle burgers een redelijk harnas kunnen verwachten over wát er tegen hen gezegd wordt, maar dat er óók dikke huid van acceptatie verwacht mag worden wat betreft de ontelbare andere opvattingen van het goede leven in een samenleving. Het door mij voorgestelde duidelijke ingrijpen van de overheid moet dus alleen plaats vinden in *die uitzonderlijke gevallen waarin het fundament van de democratie, het conflict, en de mogelijkheid om je daarin vrij te uiten, gesmoord wordt*. Koenis verwoordt dit mooi, maar ik heb betoogd dat dat hem er niet van weerhoudt om verkeerde keuzes te maken:

Politiek is waardevol, niet omdat zij rechtstreeks het pad effent naar een (meer) rechtvaardige samenleving, of naar meer gelijkheid of een betere verstandhouding tussen mensen, maar omdat alleen politiek de condities schept waarin gemeenschappen met uiteenlopende concepties van rechtvaardigheid en het goede leven zich kunnen manifesteren en met elkaar kunnen meten. [...] Wat ik politieke orde noem valt niet samen met deze of gene invulling ervan, maar met de mogelijkheid om politiek te bedrijven in condities van diversiteit, dus met de mogelijkheid om strijd te voeren over die invulling. (Koenis 1997:121-122)

En:

Als we politiek echter niet identificeren met het vormgeven van de maatschappij, maar opvatten als het creëren van de condities waaronder mensen kunnen debatteren over de vormgeving van solidariteit, rechtvaardigheid, leefbaarheid, duurzaamheid, en waar burgers verder ook mee aan komen zetten, dan kunnen die verhalen over het einde van de politiek ook achterwege blijven. En de moraal? Daar zou ik me minder druk om maken. Het moraliseren zit mensen, en zeker Nederlanders, bij wijze van spreken al in het bloed. Politiek moeten ze echter leren. (Ibid.:124)

Ik begon met te wijzen op de rol van het conflict, en het feit dat er over het algemeen nog altijd gestreefd lijkt te worden naar het oplossen van “het” conflict in de democratie. Lefort heeft ons overtuigend laten zien dat zij juist constitutief, en derhalve onderhouden moet worden. Hiermee plaatst hij zich expliciet tegenover het gros van de politieke denkers, die altijd wel één of andere vorm van eindig-, of oplossingsdenken in zich hadden. Het werkt als een cirkel: het “fact of pluralism” zorgt ervoor en leert ons dat het conflict onuitroeibaar is, en het conflict zorgt voor het alerthouden van ons democratische stelsel, en geldt waarborg voor het juist behouden van hetzelfde plurale karakter. De symbolische onbepaaldheid van de politieke macht past ook in dit dynamische plaatje, en hier ligt ook een aanwijzing voor een corrigerende kritiek Leforts denken. Het “onbepaald” laten heeft namelijk ook iets dogmatisch en taboe-opwekkend, waardoor we ook stemmen willen toelaten die conflict-, en daarmee uiteindelijk pluralisme-ondermijnende krachten met zich meebrengen. Ik heb in mijn paper betoogd dat we uiteindelijk ons theoretische, ultraplurale en waarde-vrije standpunt moeten loslaten wanneer er aan de vrijheid van meningsuiting getornd wordt, omdat zo ook het conflict, dat de basis van onze moderne democratie vormt, gesmoord wordt. ¶

Literatuur

- Koenis, Sj. (1997) *Het verlangen naar gemeenschap. Over moraal en politiek in Nederland na de verzui-ling*. Amsterdam: Van Gennep
- Lefort, C. (1986) *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge: Polity Press
- Lefort, C. (1992) *Het democratisch tekort: over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Amsterdam: Boom
- Middelaar, L. van (1999) *Politicide. De moord op de politiek in de Franse filosofie*, Amsterdam: Van Gennep

Geen kennis zonder zelfkennis

De Filosoof moedigt zelfreflectie aan. Tot dit doel bieden we je hierbij een heuse persoonlijkheidstest aan. Op wie van de redactieleden lijkt je het meest: Naomi, Randy of Anne? Sla je slag en er een slaatje uit! Voor de winnaar een zoen van de lay-outer!

1. Je gaat naar een feestje. Wat trek je aan?

☉ Wat je die dag al aanhad: een bruine corduroybroek, een blauw t-shirtje en je globes.

♣ Je geliefde PJ Harvey 'Uh Huh Her' t-shirt. Verder niks. Het was toch een barback-party?

★ Een zwart rokje met witte stipjes en een zwart t-shirtje.

2. Iemand zegt tegen je dat hij je aardig vindt. Wat antwoord je?

♣ "Bend over!"

★ "..."

☉ "Wat nou?!"

3. Hoe gedraag je je in de supermarkt?

☉ Supermarkt? Ik kom alleen maar bij toko's en Turken!

♣ Je doet boodschappen. Wanneer je niet kunt kiezen tussen twee producten, kies je degene waarvan het etiketje het mooist is gedesigned.

★ Je loopt dromerig rond en ontwikkelt een plotselinge fascinatie voor alle verschillende soorten olijven – ingeblikt, zwart, groen, met pepertjes, met knoflook. Na ongeveer drie kwartier realiseer je je dat je eigenlijk helemaal niet van olijven houdt en dat je nog veel te doen hebt die dag. Je spreekt jezelf ernstig toe, gooit het pak melk waar je eigenlijk voor kwam in je mandje en begeeft je naar de kassa.

4. Hoe gedraag je je op de fiets?

♣ Je luistert naar je mp3-speler en houdt vriendelijk rekening met je medeweggebruikers.

☉ Je flitst iedereen voorbij op je razendsnelle racefiets.

★ Je mompelt of zingt, in gedachten verzonken, een beetje voor je uit. Je houdt je erg graag aan de regels. Desalniettemin woon je inmiddels te lang in Utrecht om nog een natuurlijk ontzag voor rode stoplichten te hebben.

5. Wat is je lievelingsdier?

★ Giraffen en schildpadden.

☉ Wat nou?! Ik haat dieren!

♣ Een rendier natuurlijk!

6. Wat is je lievelingsstad?

♣ Als het maar niet Alphen aan de Rijn is!

☉ Hoe groter, hoe beter.

★ Utrecht. Ik ben nu eenmaal een huismus.

7. Hoe zit je haar?

♣ In een hip kapseltje, door mijn vriend(inne)tje geknipt.

★ Ik zou me het liefst een Foucaultkapsel aanmeten, maar mijn goede smaak weerhoudt mij.

☉ Ehm... goeie vraag! Zolang ik het zelf niet zie ben ik tevreden.

8. Wat is je dansstijl?

☉ Afschrikwekkend.

♣ Vrolijk en indien nodig agressief.

★ Fout.

9. Wat is je lievelingsverhaal/boek?

★ Rachels rokje – Charlotte Mutsaers.

♣ Elementaire deeltjes – Michel Houellebecq.

☉ Het blauwe schrift nr. 10 – Daniël Charms.

10. Aan welke filosofische term heb je de grootste hekel?

♣ "Ontologische status".

★ "Conceptuele verwarring".

☉ "Solidariteit" – voor zover je dat tot de filosofische termen kunt rekenen.

11. Hoe drink je je thee het liefst?

★ Met een wolkje melk.

☉ Zo lang hij maar niet uit de koffieautomaat op de faculteit komt, want daar is nog nooit iemand gelukkig van geworden.

♣ Geplukt door goedbetaalde boeren, uit een Fair-trade kopje en liefdevol geschonken door mijn vriend(inne)tje.

12. Wat is je houding ten opzichte van de IKEA?

♣ Ik ben meer van het Degelijk Duits Design.

★ Mensenmassa's! AAARGH!

☉ Ik timmer mijn bed zelf.

13. Op wie word je verliefd?

☉ Ik word niet verliefd.

♣ Op iedereen!

★ Zolang ze maar niet op mij vallen.

14. Welke roeping heb je gemist?

♣ Pornocommentator ("Komt dat schoooooot!").

☉ Tweede leadzanger bij Kiss.

★ Heroïnegroupie bij de Velvet Underground.

15. Als je een indie-instrument was, welke zou je dan zijn?

★ Akoestische gitaar.

☉ Hammond-orgel.

♣ Feedback-pedaal.

16. Kerstlampjes?

- ★ 365 dagen per jaar.
- ❁ Een fascistisch instrument om de massa eronder te houden!
- ☉ Ik haat gezelligheid...

17. Favoriete muziekstroming?

- ☉ Polite punk. ("Anarchy, please")
- ❁ New Wave Disco Death Elektro.
- ★ Murder ballads.

18. Heb je nog een verborgen agenda?

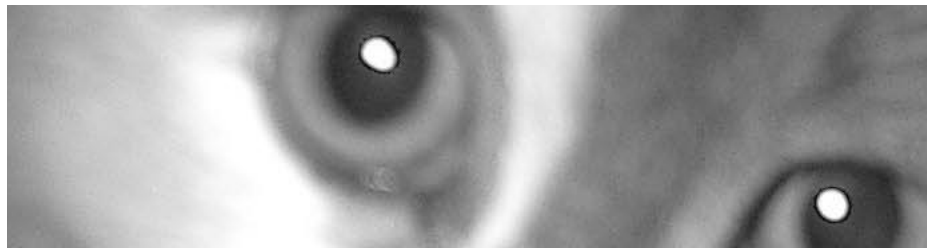
- ❁ Ik zeg altijd maar zo: het leven is barebacken en gebarebackt worden.
- ☉ Met Niels Nijssingh trouwen.
- ★ Nee. Maar ik ben wel stiekem lid van het Goede Smaak Stormfront.

19. Well, who am I...?'

- ★ I'm the christmas morning toy
 - ❁ I'm the goodness in the bad
 - ☉ I'm the saneness in the mad
- ...I'm the gin in the gin-soaked boy.

1. Divine Comedy – "Gin Soaked Boy"
(album = A Secret History).

Hou hier je score bij! De uitslag vind je op de volgende pagina.



TOBY EN IGOR

Op www.savetoby.com is een interessant project gaande. De beheerder van deze site is tevens eigenaar van een klein, pluizig konijntje dat luistert naar de naam Toby. De eigenaar is naar eigen zeggen dol op zijn konijntje, maar dreigt desondanks dit beestje op 30 juni te zullen slachten en vervolgens op te eten. De recepten op de site suggereren enkele manieren waarop, en een fotogalerij bevestigt dat Toby inderdaad best schattig is, naar konijnenmaatstaven. De eigenaar is alleen bereid om van deze gruweldaad af te zien als men hem voor die tijd 50.000 dollar overmaakt. Volgens de site staat momenteel de teller op 28.000 dollar.

Waarom is dit interessant? Er is niets onwettigs gaande, en heel opmerkelijk is de dood van een konijn niet. Evenmin is het storten van grote sommen geld op onzinnige doelen een nieuw fenomeen. Toch lijkt hier iets merkwaardigs aan de hand. Ik doe twee suggesties ter verklaring, die ik allebei direct weer verwerp.

Een observatie die we kunnen maken is dat de eigenaar hiermee zijn totale macht over het dier etaleert. Het leven van Toby ligt volkomen in de handen van zijn baasje. Hij beslist op welk moment Toby's leven voorbij is. We zouden kunnen beweren dat iemand die zijn eigen huisdier op een dergelijke manier inzet als chantagemiddel overeenkomsten vertoont met een sadistische terrorist. Maar dit lijkt een beetje hypocriet. Waarom is dit sadistisch en het eten van een konijnenstoofpotje met kerst niet?

Een tweede suggestie is dat, als het juist is dat er al 28.000 dollar over is gemaakt, de dierenliefhebbers volkomen proportioneel handelen. Denk bijvoorbeeld aan hoeveel bontnersten vrijgekocht zouden kunnen worden van dit geld. Maar ook dit hoeft op zichzelf ons niet te verwonderen. Immers, het is bekend dat veel dierenliefhebbers tevens liefhebber van Frans Bauer zijn. Hetgeen demonstreert dat het qua waanzinnigheid wel goed zit met deze categorie. En bovendien, mensen doen gekkere dingen met hun geld.

Ik denk dat het interessante aan deze casus is dat het illustreert dat bekommernis om dieren bij uitstek partijdig is, en daarom willekeurig. Ter verdere illustratie wil ik de le-

zer voorstellen aan Igor. Igor is een bastaard Blauwe Rus (foto's te krijgen op bestelling: mail naar sneupoesje), een kater dus, en uitzonderlijk mooi voor een bastaard. Igor is nog geen jaar oud, maar wel al drie kilo, en erg vraatzuchtig. Dus met Toby zou hij wel raad weten. En ik zou hem daarbij van harte aanmoedigen. Igor is namelijk toevalligerwijs mijn katertje en ik gun hem niets dan het beste. Aangezien het hier een roofdier betreft is dat beste in zijn geval jagen, en doden, en bebloede karkassen aflikken. En het zou mij genoeg doen om mijn schatje zo te zien genieten. Bovendien heb ik niets met konijnen. Met andere woorden, enige partijdigheid is ook mij niet vreemd.

De vraag is nu: wat moeten we hier van denken? Zijn de mensen die geld overmaken om Toby te redden gek? Is de beheerder van de website gek? Ben ik gek?

Een verleidelijke route is om te beweren we inderdaad allemaal gek geworden zijn, en dat onze verknipte relatie tot het dierenrijk in deze casus naar voren komt. Wij, als morele wezens, moeten in staat zijn tot mededogen met andere wezens, en we dienen daarom elk dier te respecteren. Deze route -de veganistische- is verleidelijk, maar daarom niet minder onjuist. Het is de *reductio ad absurdum* van de bekommernis om dieren. Immers, hoe zouden we onze roofdieren (honden, katten, piranha's) een 'menswaardig' bestaan kunnen laten leiden als we ze vlees ontzeggen?

Ik denk dat het allemaal wel meevalt met die vermeende waanzinnigheid. Onze intuïties over wat er allemaal wel en niet moet gebeuren met dieren worden nu eenmaal sterk gedreven door sentimenten over flapootjes, grote donkere ogen en poezelige pootjes. Maar dat geeft niet. Waarom zouden flapootjes van een individueel konijn niet mee mogen tellen in de overweging wat we met ons geld doen? Omgekeerd, als de eigenaar van Toby zijn konijn graag in wil zetten als chantagemiddel, wie zijn wij dan om dit te veroordelen? Tenzij we mensenrechten op konijnen toe willen passen, hetgeen belachelijk is, moeten we accepteren dat er bij het toekennen van gunsten aan dieren partijdigheid en willekeur onvermijdelijk zijn. ¶

Reacties? sneupoesje@hotmail.com

Vooral ☉, gefeliciteerd: je lijkt het meest op Naomi!

Je hebt een scherp analytisch verstand en bent een vreugd om mee over filosofie te praten. Verder heb je een prettig nuchtere kijk op het leven. Je bent erg gevoelig voor taal je hebt een geweldig, enigszins bizar gevoel voor humor. Je houdt van mensen met zelfspot, en hebt er zelf ook een gezonde dosis van. We voorspellen je een glorieuze toekomst in de filosofie!

Vooral ✿, gefeliciteerd: je lijkt het meest op Randy!

Je bent creatief, intelligent, vriendelijk en... laten we er geen doekjes om winden, gewoon downright cool. Je vindt filosofie erg leuk, maar ook buiten je studie heb je een heleboel interessegebieden. Je bent altijd op zoek naar de nieuwste underground-bandjes, waarvan je dan het liefst ook meteen een t-shirt koopt. En ze staan je altijd goed!

Vooral ★, gefeliciteerd: je lijkt het meest op Anne!

Je bent de Held van de Goede Smaak: jou zullen ze niet betrappen op prozaïsche persoonlijkheidstrekjes. Het liefst zit je de hele dag lekker thee te drinken en briljante verhaaltjes te schrijven; jammer voor jou dat je zo'n fijn persoon bent dat andere mensen altijd graag bij je in de buurt rondhangen. En o ja, je bent een wandelende rockencyclopedie!

BEN JE 
BITCH!
NIET!

OOK ONAFHANKELIJK?

WIJ ZIJN OP ZOEK NAAR COLUMNSCHRIJVERS,
MENSEN MET EEN NEUS VOOR NIET FRISSE ZAKEN EN
EEN PEN SCHERP GENOEG OM ER OVER TE SCHRIJVEN.
NIETFRISNL BIEDT JOU HET PODIUM OM JE COLUMN
VOOR EEN LANDELIJK PUBLIEK TE PUBLICEREN.
GEÏNTERESSEERD? MELD JE AAN OP WWW.NIETFRISNL

VOOR INSPIRATIE KIJK OP WWW.NIETFRISNL

nietfris.nl

COLOFON

Hoofdredactie:
Anne "Bare" Becking

Eindredactie:
Naomi "Tongue" von Steenberg

Vormgeving:
Randy "Randy" Lemaire

De Filosoof Nr. 30: oplage 400
Deadline Nr. 31: 1 juli 2005

Kopij kan ingeleverd worden
via de De Filosoof-folder in
Students General, het post-
vakje bij de administratie of via
de.filosoof@phil.uu.nl

De redactie behoudt zich het
recht voor om artikelen te wijzi-
gen of in te korten.

Uitgave van de FUF
& de Faculteit Wijsbegeerte
Heidelberglaan 8
3584 CS Utrecht