

Splijtstof
Jaargang 47, nummer 2
2019

Colofon

Splijtstof

Een uitgave van Stichting Splijtstof, ISSN 0928-8139.

Op 15 september 1972 werd *Splijtstof* opgericht als maandblad van de Filosofenbond.

Op 7 november 2013 werd de *Stichting Splijtstof* opgericht.

Redactie

Ilaria Flisi en Gaia Klabbers (hoofdredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Dennis Hamer (beeldredacteur), Esmée van den Wildenberg (eindredactie), Sami Dogan, Willeke Knottnerus, Selina van der Laan, Senne Nout, Stefan Schevelier, Jochem Snijders, Pieter Theunissen, Jan Werkman, Piet Wiersma.

Adresgegevens

Postbus 9103

6500 HD Nijmegen

splijtstof@ftr.ru.nl

Gelieve kopij per mail aan te leveren.

Splijtstof heeft tevens een postvakje bij het Algemeen Secretariaat (E15.30) en een eigen kantoor (E17.29).

Splijtstof is verkrijgbaar in de koffiehoeke van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen (E15).

Prijs

Splijtstof kost 3 euro per stuk. Studenten van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 2 euro. Abonnement (thuisgestuurd): 15 euro per jaargang (3 edities). Abonnement (postvak): studenten betalen 5 euro per jaargang, medewerkers van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen betalen 8 euro.

Niets uit deze of eerdere uitgaven mag zonder toestemming van de redactie worden overgenomen.

Het logo van Splijtstof is ontworpen door Dennis Gaens.

Illustratieverantwoording

De illustraties in deze editie tonen een foto's die zijn gemaakt door Dennis Hamer, student in de Research Master Social and Political Philosophy. De foto's zijn onderdeel van 'The Imaginary Pet Series', die hij in 2012 maakte als student Beeldende Kunst en Fotografie. Op de voorkant van deze Splijtstof zien we een kunstwerk van Manon Jeuken, dat zij maakte als student van de AKV St. Joost in het schooljaar 2017-2018.

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

Filosoof op de arbeidsmarkt 21

Boris Brugman is docent filosofie op een middelbare school in Zwolle en buitenpromovendus aan de faculteit FTR.

Door Gaia Klabbers

Off the Record 45

Paul van der Velde over dieren.

Door Jochem Snijders en Selina van der Laan

Status Quaestionis 75

filosoof **Carla Bagnoli**.

Door Ilaria Flisi

PODIUM

Curing Despair 11

Mae Boevink

Proletariërs aller landen, bevriend elkander! 27

Ted van Aanholt

Verantwoord verantwoordingsbeleid 57

Lieke Fröberg

A Christian Defence of Religious Toleration 85

Jan Werkman



FORUM

Spijststof: Ode aan T.....71
Piet Wiersma

Boekrecensie: De geest uit de fles.....103
Piet Wiersma

Boekrecensie: Natuur in mensenland.....105
Dennis Hamer



Redactioneel

Waarde lezer,

De uitgave die u voor zich heeft is wederom het resultaat van harde arbeid, zowel van de Splijststof redactie als van de studenten die hun werk naar ons hebben opgestuurd. Vanaf deze uitgave hebben we niet één maar twee nieuwe hoofdredacteurs. Ilaria Flisi en ikzelf, Gaia Klabbers, hebben het stokje overgenomen van Jochem Sniijders. Jochem, bij deze hartelijke bedankt voor je inzet! Hoewel Ilaria en ik het hoofdredacteurschap gezamenlijk hebben opgenomen kunt u onderstaande introductie aan mij toeschrijven. De volgende Splijststof uitgave zal door Ilaria worden voorzien van een introductie.

Ik heb nooit durven dromen dat ik over de uil van Minerva zou kunnen spreken met bijna ieder willekeurig persoon op straat. Bedankt Thierry. Mocht je het toch gemist hebben: Thierry Baudet sprak in zijn overwinningstoespraak over de uil van Minerva die zijn vleugels spreidt bij 't vallen van de avond. Een citaat van Hegel. Volgens Hegel komt filosofie altijd te laat, omdat het ontwikkelen van begrip van een historische gebeurtenis alleen achteraf kan gebeuren; in de schemer, wanneer de uil (symbool van de wijsheid) zijn vleugels uitslaat. Met die verwijzing doelde Thierry op de uitslag van de verkiezingen, want met het binnenkomen van de polls kwam de kennis over wat er op de verkiezingsdag gebeurd is: het ten langen leste opstaan van de rede uit de brokstukken van onze beschaving. Het behoeft geen twijfel dat Thierry een zekere interpretatie van Hegel in zijn portefeuille heeft die verder strekt dan dat citaat van de uil. Hij refereerde meerdere keren naar Hegel in zijn proefschrift (dat volgens Paul Cliteur zijn politieke aspiraties grotendeels heeft gevormd) en in de rest van zijn overwinningstoespraak is ook regelmatig een bepaalde interpretatie van Hegel te lezen. Het lijkt mij niet onzinnig om eens te onderzoeken wat deze interpretatie eigenlijk inhoudt.

Ondanks de bom aan artikelen die over Baudet de persen uit zijn gevlogen, is het aantal artikelen waarin hij serieus wordt genomen marginaal. Er wordt vaak gezegd dat als we deze uit het niets opgekomen clown geen aandacht geven hij vanzelf wel uitgepraat zal raken. Dit lijkt alleen precies dat te voeden wat veel FvD stemmers als reden opgeven voor hun stem: 'mijn problemen worden niet erkend'. Het is moeilijk om geduld op te brengen voor een man die bijna alle mogelijke privileges heeft kunnen genieten die er in de wereld zijn. Toch geldt dit niet voor een groot deel van zijn kiezers en komt zijn winst niet uit het niets. Wat blijkt uit interviews onder FvD stemmers is dat ze in de regel geen klimaatontkenners zijn en ook niet expliciet xenofob zijn. Wat ze wél voor een groot deel gemeenschappelijk lijken te hebben is het gevoel niet mee te

kunnen doen terwijl ze daar wel het recht toe voelen. Ik stel daarom voor om Baudet eens serieus te nemen, en de toespraak van 20 maart – en daarbij Thierry's interpretatie van Hegel – oprecht te onderzoeken.

Volgens Thierry maakt Nederland deel uit van een beschavingsfamilie; de mooiste die ooit heeft bestaan en die alle uithoeken van de wereld bestreek. Met deze beschavingsfamilie, ook wel door Thierry aangeduid als de boreale wereld, is het Nederlands nationaal zelfbewustzijn onlosmakelijk verbonden. Hegel schreef ook over het zelfbewustzijn van staten en rijken (die overigens komen en gaan). Volgens zijn filosofie vormen we een begrip van onszelf, een zelfbewustzijn, dat in en door onze geschiedenis ontwikkeld wordt. Het gaat bij Hegel niet in de eerste plaats om identiteit, dat is een recentere ontwikkeling. Veel landen hebben een gedeelde zelfinterpretatie van de geschiedenis, waardoor een zekere verwantschap ontstaat. De ideeën over vrijheid en gelijkheid die zijn ontwikkeld ten tijden van de Franse Revolutie, bijvoorbeeld, zijn terug te vinden in de constituties van vele staten, ook buiten Frankrijk. Dit kan als een familieverwantschap getypeerd worden (en dat doet Hegel ook).

Ons Nederlandse zelfbewustzijn is nu volgens Baudet gekrenkt. Hij zegt niet de politiek in te zijn gegaan als dit zelfbewustzijn niet zo'n gevaar liep. 'Wij zijn naar het front geroepen!' roept hij. Is dit ouderwets patriotisme? Hegel schrijft dat in tijden van oorlog, wanneer de staat waarin je woont en thuis voelt gevaar loopt, er een besef doordringt van de wezenlijkheid van die staat. Deze staat garandeert de ruimte om je vrij uit te drukken, je te ontwikkelen en beschermd te zijn. Het is dan niet meer dan logisch dat je in alle staten bent om hiervoor te vechten. Baudet lijkt nu zo'n crisismoment te ervaren. Het is niet zeker of de FvD stemmer ditzelfde ervaart, maar misschien kunnen we wel stellen dat veel FvD stemmers de ervaring hebben dat ze niet kunnen meedoen in Nederland zoals de gemiddelde Nederlander (de volgens een VN onderzoek op vier na gelukkigste ter wereld) dat kan. Het onvermogen om je vrij uit te drukken in de samenleving of alleen al de ervaring van een *dreigend* verlies van die samenleving waarin je veilig was, kan er in die zin toe leiden dat je daar koste wat kost voor opkomt.

Volgens Baudet dragen wij een unieke kracht in ons die nooit kan worden afgepakt. Ook dit is in zekere zin terug te vinden bij Hegel, en dan vooral in zijn *Phänomenologie des Geistes*. Hierin beschrijft hij dat wanneer een samenleving ten val komt de burger de gelegenheid krijgt om te beseffen dat die samenleving wezenlijk was voor zijn vrijheid, maar dat hij toch niet ten onder is gegaan. Een nieuwe samenleving kan worden gebouwd en de burger leert dat het niet *die* bepaalde historische samenleving was die wezenlijk was voor zijn vrijheid, maar *dat* er een gedeelde samenleving is. Dit punt is cruciaal en vormt een Hegeliaanse kritiek op Thierry's verlangen naar een wedergeboorte. Het zelfbewustzijn van staten moet volgens Hegel dynamisch worden opgevat, als een nooit stilstaand proces. Had Baudet ook de regels voor het citaat over de uil goed gelezen, dan had hij gezien dat de vlucht van de uil haar niet *jonger* laat maken. Ze kan slechts begrijpen.

Het is onduidelijk wie of wat het nationaal zelfbewustzijn van Thierry precies omvat, maar het zijn in ieder geval niet alle Nederlandse stemgerechtigden. In zijn toespraak stelt hij dat het ongecontroleerde immigratiebeleid ons straatbeeld vertekent. Een net straatbeeld is inderdaad een esthetische norm die door veel Nederlanders wordt gedeeld. We staan er zelfs internationaal om bekend dat onze huisjes allemaal zo op elkaar lijken. Waag het eens om je huis blauw te verven zonder overleg met de beleidsmakers, bestuurders, beheerders, bewoners, ontwerpers, landschapsarchitecten en stedenbouwkundigen. Helaas slaat de vertekening van het straatbeeld in dit geval niet alleen op architectuur. Wie wil delen in het Nederlands zelfbewustzijn kan maar beter een boreale huidskleur hebben.

Wat Baudet niet lijkt te bevallen, en waarom hij blijkbaar de noodzaak voelt om een meldpunt op te richten om linkse docenten aan te geven, is dat de gelijkheid van mensen, ongeacht hun biologische of culturele kenmerken, de boreale renaissance aardig tegenwerkt. Hegels analyse van de Westerse geschiedenis had niet ten doel een bepaalde familie-beschaving koste wat kost te verdedigen. Daarentegen was zijn werk bedoeld als een vorm van *zelfkritiek* die zou moeten leiden tot *zelfbegrip*. Zoals Hegel laat zien is ‘onze’ geschiedenis er een vol van strijd, slavernij en onderdrukking. Het gaat er nu om dat we een les trekken uit die conflicten en die les realiseren in ons doen en laten.

Terwijl ‘linkse’ partijen doorgaans voor de mensen opkomen die niet goed mee kunnen doen, voelen FvD stemmers zich blijkbaar beter vertegenwoordigd door Baudet. Dat beschavingen en culturen onvermijdelijk komen en gaan en dat het niet één bepaalde historische samenleving is die wezenlijk is voor iemands vrijheid, maar *dat* er een gedeelde samenleving is waarin je wordt gerespecteerd en erkend voor wie of wat je bent en wil zijn of uitdragen, dat is een idee dat misschien niet bij de gehele aanhang van FvD wortel wil schieten. Wat we dus denk ik moeten met de verkiezingsuitslag van 20 maart is het serieus nemen van dat deel van de kiezers dat *niet* vindt dat de Nederlandse samenleving hun die vrijheid en kansen biedt. Dan zijn er nog mensen die zat kansen krijgen maar vooral bang zijn dat dit hun in de toekomst ontnomen zal worden. Laten we voor die mensen, en eigenlijk voor ons allemaal, ons onderwijs verder sterken door *nog* betere geschiedenislessen. Een geschiedenis van de aangevers bijvoorbeeld, onder welke vormen van bewind floreerde die? En welke regimes schreven ook weer voor welke mensen er *wel* en *niet* in het straatbeeld passen?

Waarschijnlijk is iedereen die uil van Minerva binnenkort alweer vergeten en kan ik weer bij het begin beginnen als ik het over mijn scriptieonderzoek wil hebben. Maar over de ideeën van Thierry zijn we denk ik nog lang niet uitgepraat. Misschien zal je er wel eens moe van worden. Of moedeloos (ik in ieder geval), maar laten we toch vooral de discussie laaiend houden.

Tenslotte, met stukken over verantwoord verantwoordingsbeleid, politieke vriendschappen, onze verhouding tot de natuur en nog veel meer, hoop ik dat de lezer in deze splijstofeditie zich niet jonger maar wel wijzer zal terugvinden en bovenal veel leesplezier zal ervaren!

Namens de redactie,

Gaia Klabbers,
Hoofdredacteur



Curing Despair

An analysis of the use of medication in depression through Kierkegaard

Mae Boevink

Besides my other numerous circle of acquaintances I have one more intimate confidant – my melancholy. In the midst of my joy, in the midst of my work, he waves to me, calls me to one side, even though physically I stay put. My melancholy is the most faithful mistress I have known; what wonder, then, that I love her in return.¹

In the *Diapsalmata* there are a couple of small entries, musings if you will, which vary in subject matter. One of these talks about melancholy and the familiarity with it, the way in which you can feel so at home with something that is destructive. It is something that I recognize, painfully so, and it struck a chord with me. There is something soothing in giving yourself over to this melancholy because it knows you so well and you it. However, there is also a part that wishes to break free of this relationship, but that part needs some help which can be found in the use of medication.

In this essay I would like to look at the use of medication in depression and the way this could be interpreted by Kierkegaard. I am well aware that this would have been a non-issue in his day and age but to me it is an interesting subject nonetheless. I knew quite early on in the process that this would by no means be an easy subject for me to write about. There is a lot of personal hurt and ache that goes into the subject but that did make me more determined to write about it. In a way it is exactly what Kierkegaard would have wanted, because finding your goal in life is not always a happy thing and the road towards your weirdness can be paved with difficulties. I felt compelled to write this essay ever since reading *The Sickness unto Death (SuD)*. There was something about the first part that hurt me, and I wanted to delve deeper into that hurt to find out what it was that made me find it extremely difficult to read. The first part of this essay will consist of my own thoughts on the subject and a first-person account of depression and the use of medication. In the second part I will give an analysis of Kierkegaard. More specifically, I will discuss two particular pieces from *SuD* that struck a nerve with me and—I feel—give quite a striking view of how we can interpret Kierkegaard in regard to the subject matter. In the third part of this essay I will refer more and more to *Either/Or (E/O)* for reasons that will become clear along the way but have mostly to do with an interpretation of the way masks play a part in the way people shield themselves from the world. In the fourth and final part of this essay I will summarise the previous parts and address my thesis again. Throughout the essay I will refer to Kierkegaard as the main author of all the used works. It is, however, important to keep in mind that he wrote both *SuD* and *E/O* under pseudo-

1 Søren Kierkegaard, *Either/Or*, trans: Alastair Hannay (London: Penguin Books, 1992) 44.

nyms. For *SuD* this is the so-called Anti-Climacus, and for *E/O* there are two main authors, Johannes (also known throughout the book as A) and Wilhelm (known as B). I will address these as A and B respectively when and if needed but for general points I shall refer to Kierkegaard as the author of these works.

Preliminary thoughts on depression and the use of medication

Our goal in life, according to Kierkegaard, should be to find our weirdness. We should find out what this entails and then put all our effort in making that weirdness (or; that which makes you different from everybody else) stand out. Our assignment in life is not always something that makes you feel good. Maybe your assignment is to care for someone in your family and this does not necessarily mean you will be

Our goal in life, according to Kierkegaard, should be to find our weirdness.

happy doing so. It could take a lot of time and effort without actually seeing what the use of this is other than helping this person. What Kierkegaard would see, however, is that you are fulfilling your gift or assignment. There is something intrinsically odd about this, both

the way that he describes it and the way you should deal with it as a person. For Kierkegaard, there is no way you should be happy enough with your life when you are doing mediocre. Being mediocre is living in despair, even if you are not entirely aware of it. Even worse is denying you are in despair because everyone is always in despair. Some of us more than others, but we all know what it feels like and we all know what can do to overcome this despair and make it lighter. The difference, however, is how we actually deal with this despair.

Kierkegaard argues that to deal with this despair is to see that it comes from the inside. You can be unhappy about, for example, your spouse breaking up with you. You will be sad that they left you or maybe even angry at them for doing this to you. But at the end of the day this anger or sadness is coming from inside you, you are not angry because of what they have done but by the way it has left you in the world. Your world has changed because of their actions but this despair comes from inside. It might be a fear of being alone, or perhaps you are angry more because you placed your trust in them than them actually leaving you. Because these feelings start inside you it seems only logical that the way to deal with these problems is also from the inside out. You could talk to a therapist or do something else that gives you an insight into your own psyche and a way to change the way you feel and behave. There is an emphasis on God in Kierkegaard's work, but even that God is not going to be able to help you with these issues because they are not his work. God is not like some policeman trying to tell you when you are doing something wrong, so this work needs to come from yourself. What then, would be Kierkegaard's opinion on the use of medication when your despair is so overwhelming that you cannot function?

At first glance, it seems he would be against it simply because it means someone is trying to adhere to the norm that is being set by society. There is nothing worse, according to Kierkegaard, than trying to fit in with what other people say is the norm. Why would you want to forsake your weirdness just to fit in? Medication seems to do just that. It makes sure that people with depression manage to function within the norms of society and behave just as people are 'supposed' to behave. It gives these people the chance to function on a day-to-day basis that previously was not possible. But what happens when these people fit the norm? Do they go on to reach for the metaphorical stars and find their assignment in life and fulfil it? If they do not do exactly that, they are committing a sin. For being mediocre, as previously mentioned, is a terrible thing.

If we use our medication for other reasons it might be okay though. Because living your best life, a slogan often used nowadays, is quite impossible if you are suffering with mental health problems. It is possible to take the view that the use of medication is a sign of weakness, a betrayal of your unique self, but the flipside is an inability to function in a way you might want to function without this help. I myself have found life much easier when I started taking medication. Sure, there is no wonder pill that will instantly make me feel amazing about myself and makes the voices in my head shut up about my insecurities. It does, however, give me an opportunity to talk to a psychologist and psychiatrist because I do not spend my days crying or sleeping. It makes the voices that called me out earlier in my life just a little bit more quiet, so sometimes I can actually hear another kind of voice in my head, one that is being trained by years of therapy to tell me that maybe things are not as bad as they seem. Maybe people do actually like me for who I am. Now that is a tricky thing, people liking you for who you are. Because some people may view this way of being who I am in-authentic. My authentic self would be probably, in all honesty, not be alive right now. This is due to the simple fact that I was fed up with this authentic self that kept me from doing things. This old self, for I believe there is no such thing as a *static* authentic self, made me not want to see people, not shower for days on end, and cry whenever something did not go the way I wanted it to. I had panic attacks before going to work because I was afraid I would do something wrong and my boss would be angry at me and yell (in my defence, the man was prone to yelling and had it out for me, as colleagues would often affirm) even if this had not happened the last couple of times I went to work. I became suspicious, thinking everyone who was saying they felt bad for me and wanted me to get better was lying because it was the social norm. I thought I had no real friends and the ones I had were just pretending whilst talking among themselves about how much they loathed me.

Now, two years on, I am still not a great person. I am still prone to crying when things happen that I did not expect, but at least I am finding my way around the world with slightly more ease. When something does not go the way I planned, I have learned to stop and breathe and think about what I can do to make things better. I

have learned that it is okay to be upset and it is okay to take a mental health day. Things I definitely could not do before I started taking medication to help me in my battle with depression. Again, these antidepressants are no miracle cure, they simply help me make some room for other things in my life (and mind) other than the negativity that my depression caused. There is now room to talk to people, to explore things I would like to do with my life, there is even room to explore things like my sexuality. Something which I was afraid to do because it required opening yourself up both physically and mentally to someone else and I could not even do it alone so let alone with a partner. Medication has not instantaneously caused an epiphany about what my assignment in life is, but it has made room for me to think about it. I became a teaching assistant, started working for a new company which I enjoy tremendously, and am more able to be open with other people. Something I previously did not do out of fear they would use the information against me. My personal experience with antidepressants is a good one, but there are people that do not feel this way, which is understandable. It is interesting, however, to look at what Kierkegaard wrote about despair and the way in which people deal with it.

The Sickness unto Death

In all honesty, I have felt slightly attacked by the way Kierkegaard talks about despair in *The Sickness unto Death*. To me it felt like he was judging me for the way I was handling, or better put not handling, my despair. I recognised myself profusely in an example that is used in *SuD*:

But while one kind of despair steers blindly in the infinite and loses itself, another kind of despair allows itself to be, so to speak, cheated of its self by 'the others'. By seeing the multitude of people around it, by being busied with all sorts of worldly affairs, by being wise to the ways of the world, such a person forgets himself, in a divine sense forgets his own name, dares not believe in himself, finds being himself too risky, finds it much easier and safer to be like the others, to become a copy, a number, along with the crowd. [...] Precisely by losing himself in this way, such a person gains all that is required for a flawless performance in everyday life, yes, for making a great success out of life.²

There is an irony in the way that someone is losing him or herself just to be able to make a success out of life. You could very well argue that there is no such thing as success when you have no idea who you are anymore, and Kierkegaard would argue exactly that. By pretending to be someone else and trying to fit in with what is considered the norm. The greatest crime is to forget that life is a miracle and then just roll through it,

2 Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, trans: Alastair Hannay (London: Penguin Books, 1989), 63-64.

casually, like you know what life is about without actually knowing because you have forgotten what it is like to be yourself. This attempt to fit in with everyone else is a small step away from actually pretending to be someone else, someone you wish you could be. This, Kierkegaard writes, is the worst kind of despair.

[O]r lowest of all: wanting in despair to be someone else, wanting a new self. Immediacy really has no self; it doesn't know itself and so cannot recognize itself either, and therefore usually it ends in fantasy. When immediacy despairs, it has not even enough self to wish or dream that it had become what it has not become. The immediate person helps himself in another way: he wishes he were someone else.³

The immediacy Kierkegaard is referring to here, is a way of going through life without critical reflection. There is no sense of thought and yet again you are just making do with what the norm is and adapting yourself to it. By always living in this immediacy you are committing a sin most foul: you are not taking control of your own life and trying to live it as best you can. To wish you were someone else is something that

relates back quite well to taking antidepressants when you are depressed. By taking medications you are essentially becoming someone else, you are stepping away from the person you were in despair. But this despair, and the wish to become better, is actually not what Kierkegaard is referring to here. For immediacy, as seen in the

quote above, does not have enough self or wish to dream of a better life, of becoming a better person. That is exactly where the difference lies between someone who is so low in despair that they cannot see a way out other than wishing they were someone else, and someone who wishes that but actually does something about it. This last person will try to make something of their life, albeit with the help of medication. You need to understand yourself before you can actually start living like yourself. It takes work and courage to live in alignment with yourself and to stop being an immediate person. This step is a conscious decision to want to do something about the despair you are living in and changing your life for the better.

The attempt to fit in with everyone else is a small step away from actually pretending to be someone else, someone you wish you could be. This, Kierkegaard writes, is the worst kind of despair.

Every actual moment of despair is to be referred back to its possibility; every moment he despairs he brings it upon himself; the time is constantly the present;

3 Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, 83.

nothing actual, past and done with, comes about; at every moment of actual despair the despairer bears with him all that has gone before as something present in the form of possibility. This is because despair is an aspect of spirit, it has to do with the eternal in a person. [...] since the self is indeed the relation to oneself.⁴

Once again, we see here that there is a conscious decision to be made. When you become aware of the fact that you are in despair, you will carry that knowledge with you at all times. You bring your despair upon yourself every time you choose not to do something about it. It is this relation, of the self to oneself, that Kierkegaard deems so important. You depend on the power that establishes you but at the same time your mind and the reality of what is happening around you are of influence when it comes to the self. You should always be aware of this interplay and especially between the mind and reality. Too much dependence on either one is no good, you need to be able to take charge of your own life. The fact that there is something that establishes you does not mean that you should just let everything happen to you in your life. As we shall see in *Either/Or*, there is a possibility of maybe not changing your life entirely but at least editing it. You cannot choose where you are born, geographically but also culturally speaking, but you can choose how to handle these given things.

Either/Or

In *Either/Or* we see, as mentioned in the introduction, two different people. A and B have, according to the editor, written letters to one another regarding their lives. Where A lives his life without seemingly making choices, B has his life together and thinks A should change his way of life. There are quite a few references to wearing masks in B's *Equilibrium between the aesthetic and the ethical in the development of personality*, a letter which he writes to A. In this letter he tries to convince A that he should change his mask because he is afraid A will no longer know who he really is after wearing it for too long. In this part I will draw upon the idea of masks as it is used by people with depression quite often; the idea that you wear a mask throughout your life for fear of showing your true (depressed) self and the judgement of others. B writes to A:

Don't you know that a midnight hour comes when everyone has to take off his mask? Do you think life always lets itself be trifled with? Do you think you can sneak off a little before midnight to escape this? And does it not dismay you? I have seen people in real life who deceived others for so long that in the end their true nature could not reveal itself; I have seen people play hide-and-seek for so long that finally, through them, madness forced their secret thoughts upon

4 Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, 47.

others as distastefully as hitherto they had proudly kept them to themselves. Or can you imagine anything more frightful than that it might end with your nature dissolving into a multitude, with your really becoming many, becoming, like that unhappy demoniac, a legion, and in that way losing the innermost, the most holy thing in a man, the unifying power of personality? Truly, you should not trifle with what is not only serious but terrifying.⁵

This passage is reminiscent of a passage in *SuD* mentioned before.⁶ B fears that A will lose himself and will not be able to tell his imagination from reality. We also see this in the use of medication concerning depression. On the one hand a patient will want to become a better version of themselves but to do so they must take medication. Medications, in this case, can be viewed as a temporary mask. One the patient needs in order to be able to show their real face in the long run. What is problematic, however, are those situations where a patient would have to take medication for the rest of their lives. It is a game of hide-and-seek with their personality because they are essentially denying what lies underneath at that given moment. There is, then, no way of curing this by medication alone. It is therefore

It is therefore of utmost importance that someone who takes medication does not rely on it too much but also strives to change things intrinsically.

of utmost importance that someone who takes medication does not rely on it too much but also strives to change things intrinsically. There is a need to talk to a psychologist or psychiatrist, to be able to take off this mask of medication in the long run. On the other hand, we see that this mask is a pretending of patients towards other people, not so much the medication in itself. It is not showing the world what is going on inside of you but pretending you are fine. It is a way of fitting in with the crowd and doing what is deemed the norm. This pretending would not do according to Kierkegaard. By pretending to be someone you are not being truthful to yourself but even worse you are not being truthful to God:

For the eternal dignity of man lies in the fact that he can acquire a history, and the divine element in him lies in the fact that he himself can impart to this history a continuity if he will; for it acquires that not by being the sum of all that has happened to or befallen me, but by being my own work, so that even what has befallen me is transformed in me and translated from necessity to freedom. The enviable thing with a human life is that one can come to the aid of the Deity, and understand Him, and again the only way of understanding

⁵ Kierkegaard, *Either/Or*, 479.

⁶ Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, 63-64.

Him worthy of a man is freely to appropriate all that has fallen to one, both the joyful and the sorrowful. Or does it not seem so to you? That is how it strikes me, yes, I think one would only have to say it aloud to a man to make him envious of himself.⁷

The holiest thing you can do as a human is to give yourself continuity. There is a need to make what has happened your own, do not just acknowledge it and go with it but to make it an active part of your life. There is a sin in being passive about what has happened to you and giving yourself over to this despair that might follow from the negative things that have happened in your life. You need to note that the things that have happened are a part of you. God may have given you negative things but he has also given you positive things. In making both these things your own, you create your relationship with God. This is a form of positive freedom, you are free to realize your goals and duties whereas a negative freedom means you are just free from duty, but in that sense you will not be able to realize your goals and will therefore always be in despair and living in sin. In this sense, as long as you are dealing with what is befalling you we can say that medication is a way to get closer to God and realizing your full potential. This potential, the assignment in life that you are burdened with at times, can only be fulfilled in this way; to take both the good and the bad and make the most of it. There is a sense of editorship, not so much authorship for you are still dependent on your circumstances.

For although the ethical individual might refer to himself as his own editor, he is at the same time fully aware of his editorial responsibility to himself, in so far as what he chooses has a decisive influence on him personally, to the scheme of thing in which he lives, and to God.⁸

You are the editor of your life, there are certain things given to you and you cannot change it entirely, but you can change certain things and the way they influence you. You are free within the context to make the text, that is your life, beautiful. It is impossible to do so while only using limited amounts of what is happening in your life because you need to look at it as a whole. Using medication is, in that sense, a way to view the whole instead of being so absorbed in the despair that you cannot even sense the positive things in your life.

Conclusion

So what should we do according to Kierkegaard? We should strive to be our best and weirdest self. Mediocrity should be avoided at all costs because it is a sin to live that

7 Kierkegaard, *Either/Or*, 542.

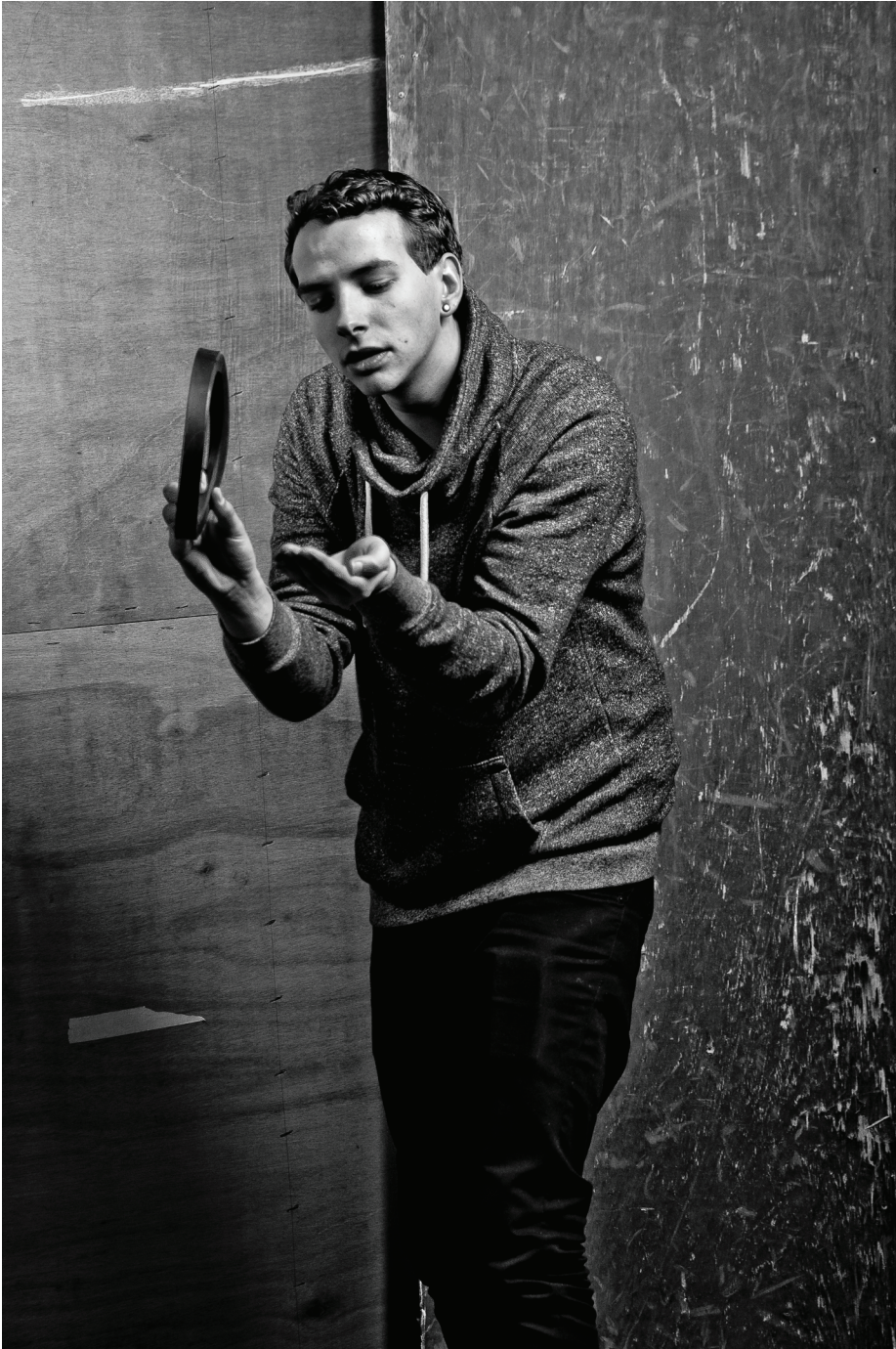
8 Kierkegaard, *Either/Or*, 551.

way and we will just be denying our despair. It will still be there, looming over you in the background. But when we read *Either/Or* we also see that B tells A that he thinks it is unwise to pretend for too long. Once you get used to wearing different masks all the time you will have no idea who you are underneath anymore. This leaves us in a difficult position because sometimes it seems quite necessary to wear a mask, especially when you are struggling with your mental health. It is no use going outside when you know you are just going to be crying all the

The mask Kierkegaard is referring to is one that is on permanently.

time so you wear a mask for a while and take it off when you are alone. I think therein lies the difference, the fact that there are times at which you take the mask off. The mask Kierkegaard is referring to is one that is on permanently, A is never true to himself because he refuses to make actual decisions and just does everything on a whim. He does things because he can, but has no purpose in life and does not strive to be a higher being. He is perpetually wearing masks.

There is a fear for who you are beneath the mask but wearing one for too long you tend to forget what is underneath and do not know who you really are. The medication, or mask, will give you some room to breathe, knowing that it is quite safe for a while to go about daily life without having to worry about what other people see or think about you or even you yourself doing exactly that. It is a mask that is not a wish to be someone else, but to be a better version of yourself, knowing full well that even when you become this better version of yourself you are formed by the positive and the negative things that have happened in your life. At the start of this essay I said I wanted to look into Kierkegaard's interpretation of the use of medication in depression and research what his opinion of it would be. The main idea flowing from my research is that Kierkegaard would not be entirely opposed to the idea of using medication to better yourself when you are dealing with mental health problems. There is a catch however; the medication should not become a new mask for the user to wear just so they can go through life without acknowledging their despair and just so they can fit in with what is considered the norm of the current society. Medication is a way to find out what your assignment in life is and to work towards that, but if it leads to mediocrity it should be avoided at all costs.



Filosoof op de Arbeidsmarkt

Gaia Klabbers



Boris van Meurs

“Het criterium dat de leerlingen zelf handhaven is dat het voor hun eigen existentie waarde moet hebben. Dat is iets wat ik wel een beetje begon te missen op de universiteit”

Boris van Meurs (24) studeerde in 2017 af aan de Research Master met de specialisatie ‘Metafysica’. Het jaar erna studeerde hij af aan de docentenacademie en momenteel is hij bezig met zijn onderzoek als buitenpromovendus aan de Faculteit FTR in Nijmegen. Daarnaast geeft hij ook les op een middelbare school in Zwolle. Splijstof vroeg hem het hemd van het lijf over deze combinatie.

Boris doet onderzoek naar de natuur in het antropoceen, het tijdperk waarin het aardse klimaat en de atmosfeer de gevolgen ondervinden van menselijke activiteit. In dit onderzoek lopen praktijk en theorie regelmatig in elkaar over. Hij is een filosoof die zijn handen durft vuil te maken en openstaat voor nieuwe ideeën. Als vrijwilliger bij Praktisch Natuurbeheer van het IVN heeft hij een band opgebouwd met de goudveil en de vuilboom. Ook voor zijn onderzoek is dat waardevol. Want wat doen deze planten met het landschap, en hoe reageren wij daarop? Naast zijn betrokkenheid bij Praktisch Natuurbeheer, spreekt Boris ook met veel passie over het lesgeven: “Er spelen echt pure motieven bij die leerlingen. Ze willen gewoon weten ‘wat moet ik met mijn bestaan?’ Volgens Boris is het belangrijk dat we beseffen dat er veel mogelijkheden zijn om met filosofie bezig te blijven na afloop van de studie. “Houd vooral goed voor ogen dat je niet per se alles hoeft op te offeren om ergens aan de andere kant van de wereld een betaalde promotieplek te krijgen. Filosofie,” zo drukt Boris ons op het hart, “vindt niet alleen plaats op de universiteit.”

Hoe ben je buitenpromovendus én leraar geworden?

Ik heb eerst de onderzoeksmaster in filosofie gedaan. Toen had ik al een heel fijne samenwerking met mijn promotiebegeleider. Het jaar na die master ben ik eerst een postmaster gaan doen om mijn bevoegdheid als leraar te halen. Tijdens mijn opleiding tot leraar had ik nog steeds contact met hem en hebben we nog verder over mijn onderzoek nagedacht. Ik heb mijn promotievoorstel geschreven tijdens mijn master en verder ontwikkeld in het jaar erna. Dat proces verloopt hetzelfde als bij een normale

promotiebeurs en moet bijvoorbeeld ook echt haalbaar zijn in de tijd die je daarvoor wil vrijmaken. Ik ben toen aangenomen bij mijn stageplek en via mijn begeleider begonnen als buitenpromovendus.

Wat was de belangrijkste reden om het zo te doen?

Op deze manier kon ik in Nederland kon blijven en ook met filosofie bezig kon zijn. Je moet bereid zijn om veel te willen verhuizen als je een beurs voor een PhD of postdoc zoekt. Ik merk dat er voor mij veel waarde zit in het hechten aan een plek, zeker als je er zorg voor wilt dragen. Ook vanuit de onderwerpen klimaatverandering en ecologie merk ik dat dat belangrijk is. Voor mij zou het haaks staan op waar ik mee bezig ben om nu weer een jaartje hier te werken en dan weer daar, en zo de hele wereld over te gaan. Dan heb ik liever de rust om een plek goed te leren kennen.

Komt dat thema ook terug in je onderzoek als promovendus?

De motivatie is in ieder geval hetzelfde. Mijn onderzoek gaat over hoe we de natuur moeten denken in het antropoceen. De vraag die daarmee verband houdt is: hoe moeten we de mensen dan denken tegenover die natuur? Zijn mens en natuur twee begrippen die twee verschillende dingen aanduiden? Daar is veel discussie over. Ik

Ik merk dat er voor mij veel waarde zit in het hechten aan een plek, zeker als je er zorg voor wilt dragen. Ook vanuit de onderwerpen klimaatverandering en ecologie merk ik dat dat belangrijk is

word dus gemotiveerd door de vraag hoe we met onze omgeving moeten omgaan en het op de juiste manier denken van onze plek daarin. Ik ben bijvoorbeeld ook vrijwilliger bij het IVN hier in Nijmegen. Dat richt zich op praktisch natuur-

beheer in natuurgebieden hier in de buurt. Ik vind dat heel leuk om te doen, maar ook heel verwarrend. Er worden allerlei keuzes gemaakt over hoe we vinden dat de natuur eruit moet zien. Bepaalde soorten worden verwijderd en de bodem wordt bijvoorbeeld heel bewust verschaald om de invloed van landbouw tegen te gaan. Hier zitten ideeën achter over wat de natuur zou moeten zijn en hoe we de natuur kunnen helpen. Dat vind ik als filosoof heel interessant om te zien, maar ik ben tegelijkertijd gemotiveerd om daarvoor iets te doen.

Voordat je alle antwoorden hebt maak je vast je handen vuil?

Ja, dat klopt wel. Ik herken ook de ambiguïteit van dat werk en ik weet ook niet of het nou per se moreel goed is wat ze daar doen. Wat ik in ieder geval wel als goed ervaar is dat je leert kennen waar je het over hebt, natuurbeheer in mijn geval. Je leert ook veel over welke verschillende soorten er zijn: de Amerikaanse eik en de Amerikaanse vogelkers, dat zijn wel entiteiten waar ik nu op een bepaalde manier een relatie mee

heb. Ik weet nu wat die doen met een landschap en daar moet ik een reactie op geven. Dat is heel rijk aan het werk en het geeft een soort input voor mijn onderzoek. Juist met die praktijk wil ik mijn filosofie aanscherpen.

Ik kan me voorstellen dat je het best wel druk hebt...

Dat komt vooral vanwege mijn reistijd. Ik werk in Zwolle dus dat is ver met de trein, bijna twee uur heen en dan 's avonds weer terug. Dat is wel vermoeiend. Op mijn PhD onderzoek staat minder druk omdat ik dat als buitenpromovendus doe. Dat is juist best wel ontspannend. Ik vind het ook leuk om te lezen, dus het voelt eigenlijk als een soort vrije tijdsbesteding. Het is wel belangrijk om er genoeg tijd voor vrij te maken. Omdat niemand je verplicht om ergens te zijn, kan die tijd ook gemakkelijk vollopen met andere dingen.

Hoe zorg je ervoor dat je er toch tijd voor overhoudt?

Ik let erop dat ik iedere week genoeg vorderingen maak. Ik probeer in het weekend bijvoorbeeld wat meer te werken als het op vrijdag niet gelukt is. Het leeswerk doe ik vaak in de trein dus daar vorder ik snel. Het grootste probleem zit hem in het echt gaan zitten en schrijven, zeker omdat je in het begin nog een beetje in het duister tast. In de regel hou ik donderdag en vrijdag hiervoor vrij. Dat lukt niet altijd en je moet ook soms mensen afzeggen omdat je er tijd voor wilt maken, terwijl de druk er nog niet echt op zit. Dat voelt soms wel wat vreemd. Maar het is belangrijk om dat ritme te houden, dat zou ik iedereen aanraden. Anders raak je de grip kwijt en vergeet je waar je mee bezig was.

Wat is het voordeel van deze combinatie voor jou?

Tijdens het schrijven van mijn scriptie had ik soms het gevoel dat ik met een zinloze, teruggetrokken exercitie bezig was. Je werkt niet voor de wereld, maar als een soort ambachtsman die werkt aan een product waar niemand op zit te wachten. Met lesgeven zie je dat je echt wat hebt geleerd en gedaan. Het onderzoek dat ik nu doe komt ook terug in mijn lesmodules of de voorbeelden die ik geef in de klas. Er zit veel continuïteit in, wat het lesgeven echt een praktische component geeft. Voor mij draagt het bij aan het gevoel van zinvolheid van het werk.

Kun je jouw ideeën meteen uittesten in het klaslokaal?

Ja, en daar is op de school waar ik les geef ook echt veel ruimte voor. Ik geef nu politieke filosofie, daarbij worden een paar denkers voorgeschreven die je moet behandelen en een paar begrippen, maar als je dat efficiënt doet dan houd je tijd over. Ik heb nu bijvoorbeeld nog een paar lessen om wat over Carl Schmitt te vertellen. Je moet dat als docent wel leuk vinden, want het kost meer tijd dan gewoon de lessen geven die al klaarliggen. Maar ik vind het wel de moeite waard en leerlingen kunnen je ook nog laten nadenken over waar je mee bezig bent.

Heb je daar een voorbeeld van?

Een eersteklasser ging het hebben over wat echt en niet echt was. Hij had eigenlijk al een hele fenomenologische benadering van techniek. Over computerspellen zei hij: 'Die zijn echt, want in zekere zin is alles wat bestaat echt.' Dat vond ik al geniaal voor een jongen van elf. Daarna zei hij: 'Je kan computerspellen niet aanwijzen; als je een virtueel karakter wil aanwijzen dan wijs je naar een scherm. Je wijst altijd naar een medium of middel dat het karakter moet laten zien, dus je kan er niet direct toegang tot krijgen.' Dat vind ik een hele mooie manier om een uitleg te geven van wat media met ons doen! Dat die dingen aan de ene kant wel echt zijn, maar dat er altijd een bemiddeling nodig is. Diezelfde jongen blijft ook vaak na de les nog even praten. We hebben nu bijvoorbeeld een discussie over of het heelal wel of niet oneindig is.

Ben je een rolmodel voor de studenten?

Dat durf ik niet te zeggen, maar ik vind het wel heel fijn om te merken dat de leerlingen openstaan voor filosofie. Ik denk dat leerlingen in de filosofieles toekomen aan zeer wezenlijke vragen, die bij andere vakken ontbreken. Vragen zoals: wat constitueert je menselijkheid, wat doen technieken met jouw relatie tot de wereld, en hoe moeten we wetenschap beoordelen? Er gebeurt echt veel in die lessen en het is juist leuk dat ik geen rolmodel ben die alles over staat te dragen, maar dat ik de ruimte kan bieden voor een goede discussie.

Krijg je alle studenten zo goed gemotiveerd?

Filosofie is een verplicht vak tot drie atheneum, daarna is het een keuzevak. Ik heb eigenlijk geen problemen om de leerlingen te motiveren. De grootste uitdaging is het

Eersteklassers staan gewoon te dansen en vogels na te doen terwijl je iets probeert uit te leggen over kenleer.

temperen van de energie. Soms sta ik echt te zweten, van 'Pff, hoe moet ik dit nou in het gareel krijgen?'. Eersteklassers staan gewoon te dansen en vogels na te doen terwijl je iets probeert uit te leggen over kenleer. Een goede insteek is hierbij belangrijk. Als je veel bij de leerlingen zelf legt komen ze er achter dat ze

al veel ideeën hebben, maar dat die niet altijd blijken te kloppen. Het motiveren is dus niet moeilijk, maar orde houden is wel echt een aspect van leraarschap dat ik nog aan het leren ben en dat bij mij niet heel erg van nature komt.

Krijg je daar ook begeleiding bij?

Tijdens de docentenopleiding niet echt. Je leert daar vooral om op een theoretisch niveau over onderwijs na te denken en daarna word je een beetje voor de wolven gegooid. Je leert het gewoon door het te doen. Wat vaak gebeurt, is dat je in het begin contact zoekt met de leerlingen zoals je met vrienden contact zou zoeken. Openstaan, luisteren en uitgaande van een soort gelijkwaardigheid. Bij het leraarschap zit echter

toch een vreemde machtsverhouding, waardoor daar een grens aan zit. Soms moet je gewoon zeggen: dit moeten jullie doen en dit mogen jullie niet doen. Als dat goed lukt dan kan dat heel veel rust brengen in de groep en ook bij jezelf, maar het is een andere manier van met mensen omgaan dan ik gewend was. Ook vanuit filosofisch perspectief was ik argwanend. Je wil niet autoritair optreden en juist op de vrijheid van mensen vertrouwen, maar de praktijk leert dat dat in een groep met 32 leerlingen die daar verplicht moeten zitten niet per se werkt.

Het is geen democratie?

Nee, niet helemaal. Er moet in ieder geval een soort grondwet verdedigd worden. Ze mogen ook echt wel dingen inbrengen, zoals wanneer ze een opdracht stom vinden. Ik hoor graag wanneer iets niet werkt, maar je moet daarvoor wel orde handhaven.

Heb je een favoriete leeftijd/klas?

Sommige docenten willen graag een mentorrol aannemen bij moeilijkere groepen, maar ik ben meer geïnteresseerd in de inhoud. Dat verschilt dan weer niet zoveel per leerjaar. Mijn vwo 5 klas vind ik heel leuk, een kleine, welwillende groep. Maar ik heb ook een vwo 3 klas waarbij het vak nog verplicht is en daarmee is de band ook erg goed. Fantastische discussies! Daar zijn ze nog wat wilder. Als je ouder wordt ben je vaak sneller bang om iets doms te zeggen en dat remt heel erg. In de eerste en derde klassen worden echt de meest waanzinnige ideeën op hoog temp gelanceerd.

Door al die wilde ideeën blijf je zeker ook wel een open blik houden?

Het grote voordeel van de discussie met de leerlingen vind ik dat ze extreem ernstig zijn over filosofie. Er spelen pure motieven bij de leerlingen. Ze willen weten: 'wat moet ik met mijn bestaan?' en 'waarom zou ik me wel of niet druk maken over dit probleem?'. Het criterium dat ze zelf handhaven is dat het voor hun eigen existentie waarde moet hebben. Dat is iets wat ik langzaam wel een beetje begon te missen op de universiteit. Je schrijft dan wat over Heidegger en Husserl, maar waarom dat dan allemaal relevant is kan je vergeten. Dat is bij mijn leerlingen helemaal omgekeerd.

Waar zou dat aan kunnen liggen?

Ik denk dat wanneer je eenmaal genoeg perspectieven hebt overwogen, je niet meer zo snel door één perspectief helemaal overtuigd kan raken. Daar zit ook wijsheid in. Maar het kan de lol van het filosoferen verminderen als je hierdoor denkvermoeid raakt; dan is het ongenueanceerde enthousiasme van de leerlingen over nieuwe ideeën een mooi tegengif.



Proletariërs aller landen, bevriend elkander

Politieke vriendschap in het moreel denken van
Aristoteles en Marx

Ted van Aanholt

Veel onderzoekers van het marxisme hebben zich door de jaren heen over de vraag gebogen wat de relatie tussen het gedachtegoed van Karl Marx en ethiek is. De afwezigheid van een systematisch werk over ethiek in het oeuvre van Marx maakt deze relatie problematisch. Eugene Kamenka wijst dit probleem aan op de allereerste bladzijde van zijn *Marxism and Ethics*: “Marx himself wrote nothing substantial or systematic on the problems of ethical theory or moral philosophy as such. [...] Marxists, in fact, have failed to develop an original or comparatively coherent view of ethics”.¹ Marx leek zich liever te willen richten op economische processen en politieke verhoudingen, dan op de vragen over hoe mensen correct kunnen handelen.

Daarnaast keurde Marx de overheersende moralen van zijn (en onze) tijd duidelijk af. Hij plaatst de moraal in dezelfde rij als ‘de wetten’ en ‘de godsdienst’ van “burgerlijke vooroordelen, waarachter zich [...] burgerlijke belangen verschuilen”.² Uiteindelijk is de moraal, net als religie en de politiek, een manier om te verhullen wat eigenlijk de drijfveer van de geschiedenis is: de eeuwige klassenstrijd en haar machtsverdeling. Hij bekritiseert zowel het utilitarisme als de deontologie ervan instituties te zijn die de huidige machtsverdeling in stand houden.

Marx beschuldigt Jeremy Bentham – en met hem het utilitarisme – van ‘naïeve dorheid’ omdat Bentham aan zou nemen dat “de moderne burgerman, [...] de normale mens is. Wat voor dit zonderlinge type normale mens en zijn wereld nuttig is, wordt verondersteld op zichzelf nuttig te zijn”.³ ‘Het nuttige’ is dat wat nuttig is voor de heersende klasse. Wat van nut is voor de onderdrukten wordt genegeerd.

De deontologie zit fout volgens Marx omdat Kant teveel gelooft in de ‘gute Wille’ van de mens: “Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misere der deutschen Bürger, deren kleinliche Interessen nie fähig waren, sich zu gemeinschaftlichen, nationalen Interessen einer Klasse zu entwickeln, und die deshalb fortwährend von den Bourgeois aller andern Nationen exploitiert wurden”.⁴ Kants deontologie helpt de status quo in stand te houden omdat de ‘gute Wille’ niet de daadkracht bevat voor verzet. Die ‘goede wil’ uit zich aldus Marx alleen in ‘onmacht, depressie en misère’ waardoor zelfs de Duitse bourgeoisieklasse onderdrukt kan worden.

Marx spreekt zich voornamelijk negatief uit over morele vraagstukken. Toch bevatten veel van zijn werken wel degelijk normatieve claims over het mense-

1 Eugene Kamenka, *Marxism and Ethics* (Londen: Macmillan, 1969), 1.

2 Karl Marx en Friedrich Engels, *Het Communistisch Manifest* (Amsterdam: Pegasus, 2014), 57.

3 Karl Marx, *Het kapitaal* (Amsterdam: Boom, 2010), 575.

4 Karl Marx en Friedrich Engels, *Marx/Engels Werke, band 3* (Berlijn: Dieter Verlag, 1962), 177.

lijk handelen. “Proletariërs aller landen, verenigt u!”⁵, de beroemdste zin van *Het Communistisch Manifest*, is een gebod en daarom normatief van aard. Vanuit dit soort

*“Proletariërs aller landen,
verenigt u!”, de beroemdste
zin van Het Communistisch
Manifest, is een gebod en
daarom normatief van aard.*

voorschriften en andere passages waarin Marx over menselijk handelen spreekt, hebben verschillende denkers getracht een ethiek op te zetten vanuit het denken van Marx. Belangrijk in deze ethische projecten zijn zaken als “[f]ree, conscious and spontaneous co-operation between individuals”⁶ en “the unquestionable virtue of the rich, all-round expansion of capacities for each

individual”⁷. Zowel de marxistische, sociale waarden, als ook een geloof in de menselijke ontwikkeling komen hierin naar voren.

Volgens Ruth Groff komt in het denken van de ethicus en marxist Alasdair MacIntyre de eerdergenoemde verhulling van machtsrelaties ook naar voren: “contemporary moral discourse is ideological in a very basic Marxist sense, in that meaningless concepts are functioning to cloak real relations of power”.⁸ Volgens Groff gaat MacIntyre echter nog een stap verder: “MacIntyre judges terms such as ‘rights’ and ‘utility’ to be not just empty, but false – ‘moral fictions’”.⁹ Deze ‘morele ficties’ ontstonden volgens MacIntyre toen de ethiek tijdens de verlichting werd losgekoppeld van het premoderne idee van een teleologische wereld en een doelmatige natuur.¹⁰ Niet langer kan het doel van de ethiek zijn om mensen te helpen volgens hun *telos*, hun natuurlijke doel te leven. Daardoor komt er ruimte vrij voor de introductie van de morele ficties als nut of goede wil. De klasse die de macht in handen heeft, bepaalt wat de waarden zijn waarop een moraal gebaseerd is en houdt daarmee de machtsverhoudingen in stand.

MacIntyre gaat daarmee een stap verder dan de ethische projecten die twee alinea’s hiervoor aan bod kwamen. Hij gelooft niet alleen dat een marxistische ethiek mogelijk is, maar dat deze ethiek een sterke relatie heeft met premoderne ideeën over ethiek, in het bijzonder de menselijke *telos*, voordat deze door moderne, kapitalistische effecten gecorrumpeerd werd. Hij is daarmee een van de belangrijkste denkers die een marxistische ethiek een invulling willen geven geïnspireerd op aristotelische

5 Marx en Engels, *CM*, 88.

6 Kamenka, *Marxism and Ethics*, 66.

7 Paul Blackledge, *Marxism and Ethics* (Albany: State University of New York, 2012), 98.

8 Ruth Groff, “Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the analysis of abstraction,” *Philosophy and Social Criticism* 38 (2012): 777.

9 Groff, “Aristotelian Marxism,” 777.

10 Groff, “Aristotelian Marxism,”; cf. Alisdair MacIntyre, *After Virtue, a study in moral theory* (London: Duckworth, 1985).

deugdethiek. Enerzijds omdat dit een ethische stroming is waar het *telos* nog in haar oorspronkelijke vorm aanwezig is, anderzijds omdat het de enige van de drie grote ethische stromingen is die Marx niet direct aanvalt.

Om het idee van een aristotelisch geïnspireerde, marxistische ethiek te ondersteunen, is het belangrijk om overeenkomsten te kunnen onderscheiden binnen de ideeën over (juist) menselijk handelen bij Aristoteles en Marx. Die overeenkomsten zouden namelijk kunnen wijzen op een compatibiliteit tussen beide denkers en daarmee een gecombineerde ethische stroming. Dit paper onderzoekt daarom de volgende vraag: welke aspecten van het concept van politieke vriendschap tonen overeenkomsten tussen Aristoteles' en Marx' ideeën over menselijk handelen? Het concept van politieke vriendschap wordt gebruikt in de analyse omdat dit een aristotelisch concept is dat zowel ethisch als politiek van aard is. Het sluit daarom goed aan bij Marx, bij wie het menselijk handelen ook vaak politiek van aard is. Vanwege de (korte) lengte richt dit paper zich enkel op de overeenkomsten tussen Aristoteles en Marx en kijkt het niet naar beïnvloeding van Marx door Aristoteles.

Het eerste hoofdstuk bestaat uit een uiteenzetting van het concept van politieke vriendschap en de relatie tussen vriendschap en het politieke. Vervolgens geeft het tweede hoofdstuk een analyse van dit concept waaruit drie kenmerkende aristotelische eigenschappen van politieke vriendschap naar voren komen: (1) de gerichtheid op het goede, (2) het vriendschappelijk altruïsme en hun samenkomst in (3) *homonoia* of eendracht. Het derde hoofdstuk wijst aan waar in de werken van Marx overeenkomstige kenmerken te vinden zijn: (1) de beweging van coalitie naar beweging, (2) de hulp en zorg en hun samenkomst in (3) een revolutionaire associatie. Dit toont aan dat er overeenkomsten zijn tussen aristotelische eendracht en marxistische associatie. De conclusie gaat daarna kort in op de mogelijke betekenis van deze overeenkomsten nadat er antwoord is gegeven op de vraag wat de overeenkomsten tussen Marx en Aristoteles zijn.

(Politieke) vriendschap

Politieke vriendschap bevindt zich in het gebied tussen het denken over politiek en het denken over ethiek zoals al werd genoemd in de inleiding. Het concept bestaat uit de introductie van het politieke in 'gewone' vriendschap. Dat idee van vriendschap is door de geschiedenis heen vaak een belangrijk thema geweest binnen de ethiek. Het gaat bij vriendschap immers altijd over de relatie tussen mensen en daarmee over een vorm van menselijk handelen. Dat vriendschap en ethiek nauw verbonden zijn, wordt al duidelijk bij Aristoteles. In zijn *Ethica Nicomachea* besteedt hij twee boeken aan het onderwerp. Daarnaast ziet hij in vriendschap een belangrijke kracht: "[D]e hoogste graad van rechtvaardigheid wordt door allen beschouwd als een uitdrukking

van vriendschap”¹¹ In het nadenken over de betekenis van vriendschappelijke relaties, verschijnt er een verband met de concepten van rechtvaardigheid en gelijkheid (zoals in het vervolg duidelijker zal worden). Daarmee komt de vraag naar het politieke karakter van vriendschap ook weer naar voren. Dit hoofdstuk kijkt daarom naar de vragen wat dit politieke karakter is, wat de positieve en negatieve kanten ervan zijn en wat er precies onder vriendschap verstaan wordt. Dat is noodzakelijk om in de volgende hoofdstukken het begrip te kunnen analyseren.

Als de vraag naar het politieke karakter van vriendschap gesteld wordt, dan wordt daarmee eigenlijk de vraag gesteld hoe een concept van rechtvaardigheid of gelijkheid door een vriendschap beïnvloed kan worden. De concepten van rechtvaardigheid en gelijkheid waar hier naar verwezen wordt kunnen zowel binnen de vriendschappelijke relatie als tussen die relatie en de rest van de maatschappij bestaan. Dat de maatschappij buiten die relatie beïnvloed kan worden, komt in het dagelijks leven vaak naar voren. Stel je hebt een vriend en die is ziek. Je besluit je agenda voor een dag leeg te maken en je vriend te verrassen met een fruitmand. Dan heeft die keuze invloed op jouw omgeving. Degenen waarmee jij die dag afspraken had staan, laat je in de steek terwijl jij je zieke vriend bezoekt. De oorzaak daarvan is de vriendschap, omdat zonder die vriendschap het bezoek niet had plaatsgevonden.

In dit voorbeeld komt ook naar voren waarom vriendschap en (on)gelijkheid verbonden zijn. Omdat je voor vrienden dingen doet die je voor anderen niet doet, ligt daar een vorm van ongelijkheid in verborgen. Preston King maakt hier een scherpe analyse van in ‘Friendship in Politics’: “Reciprocal friendships will simultaneously affirm (some) equality while generating (some other) inequality – meaning inequity.”¹² Iemand die aan het label ‘vriend’ voldoet, wordt op gelijke voet gesteld door degene die hem of haar vriend noemt. Daarmee wordt een vorm van gelijkheid bevestigd. Gelijkheid wil hier zeggen dat de ander dezelfde waarde krijgt van een subject als het subject zichzelf geeft. Als een subject graag een fruitmand ontvangt, dan zal hij of zij bij vrienden ook fruitmanden langsbrengen. Tegelijkertijd ontstaat hiermee een vorm van ongelijkheid omdat iedereen die niet onder het label ‘vriend’ valt niet op deze gelijke voet gesteld wordt en daardoor minder waarde heeft voor het subject.

De introductie van een vriendschappelijke relatie kan op deze manier een gelijkheidsprincipe in een politieke situatie beïnvloeden. Als er in een politieke situatie de regel geldt dat iedereen gelijkwaardig is, moet bij elke politieke beslissing iedereen gelijkwaardig behandeld worden. Dat wil zeggen dat de belangen van mensen in een vergelijkbare situatie dezelfde waarde hebben. Als een persoon een vriendschap heeft met iemand die een politieke beslissing maakt, dan kan dat de belangen van

11 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vert. Christine Pannier en Jean Verhaeghe, (Groningen: Historische Uitgeverij), 1155a28.

12 Preston King, “Friendship in Politics,” in *Friendship and Politics*, red. Preston King en Graham M. Smith (New York: Routledge, 2007), 21.

die persoon meer waarde geven. Daarmee wordt dat principe van gelijkwaardigheid ondermijnd en is er sprake van vriendjespolitiek. Over het algemeen is vriendjespolitiek iets wat men probeert te vermijden in de politiek omdat het mensen onverdiend begunstigt. Dat maakt het de negatieve kant van politieke vriendschap.

Er kan echter ook op een positieve manier naar de impact van vriendschap op het politieke worden gekeken. Vriendschap kan het politieke zelfs versterken. Eén vriendschap binnen een politieke ruimte betekent namelijk één vijand minder. Een politieke ruimte waarin iedereen elkaar als vijand ziet, zal weinig tot niks gedaan krijgen.

Door wantrouwen en sabotage zal elk politiek proces bemoeilijkt worden. Hoe minder vijanden binnen de politieke ruimte, hoe beter de samenwerking gaat. Als Aristoteles vriendschap de hoogste vorm van rechtvaardigheid noemt, ligt daaraan ten grondslag dat Aristoteles

Eén vriendschap binnen een politieke ruimte betekent namelijk één vijand minder.

gelooft dat vriendschappelijke gevoelens zijn “afgeleid van de gevoelens die men voor zichzelf heeft”.¹³ Een vriend verdient dezelfde behandeling als jijzelf verdient. Daardoor ontstaat er een eerlijke en daarmee rechtvaardige behandeling. Volgens Aristoteles bestaan er in een rechtvaardige gemeenschap van vrienden daarom ook welgezindheid, eendracht en behulpzaamheid.¹⁴ Dat zijn allemaal eigenschappen die het politieke proces kunnen versterken.

Is een dergelijke politieke ruimte gebaseerd op vriendschap, welgezindheid en vertrouwen mogelijk? Die vraag is terug te leiden op een van de fundamentele vragen van de politieke filosofie: is de mens van nature een sociaal of een egoïstisch wezen? Voor dit paper is het niet relevant om in te gaan op dit debat. Het is wel goed om te observeren dat de hedendaagse politieke ruimte erop gebaseerd is dat de menselijke natuur egoïstisch is. Individuen hebben daarom binnen deze ruimte negatieve vrijheid om tegen het egoïsme van de ander beschermd te kunnen worden. Als de mens van nature sociaal is, zou de ruimte op positieve vrijheid gebaseerd kunnen worden, omdat die bescherming dan niet nodig is.¹⁵ Op dit idee van positieve vrijheid is ook de aristotelische ethiek gebaseerd.

Het volgende hoofdstuk maakt duidelijk hoe volgens Aristoteles zaken als welgezindheid, eendracht en behulpzaamheid voortvloeien uit politieke vriendschap. Wat verstaat men echter onder vriendschap? Een eenduidige definitie van vriendschap is heden ten dage al moeilijk te geven, het introduceren van historische bronnen als de teksten van Aristoteles maakt dat definiëren nog moeilijker. Preston King beschrijft de vriendschappelijke relaties in de oudheid namelijk als volgt: “In this world, human

¹³ Aristoteles, *EN*, 1166a3.

¹⁴ Aristoteles, *EN*, IX.5, 6, 7.

¹⁵ Richard Mulgan, “The role of friendship in Aristotle’s political theory.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2 (1999).

relations are intimate on every level”.¹⁶ Deze relaties waren zeer essentieel voor de antieke mens: “[o]ne’s defence lay [...] in a complex of kin and near-kin, friends and allies”.¹⁷ De samenlevingen waren klein en het leven was hard. Dat betekende dat elke vriend een extra bescherming was en daarnaast een vijand minder was om voor op te passen.

De moderne mens is sterk geïndividualiseerd en heeft door de technologische ontwikkeling minder vaak vrienden nodig om te overleven. Vriendschap lijkt daardoor minder belangrijk te zijn geworden. Toch klinkt de volgende constatering van Aristoteles over vriendschap nog heel herkenbaar: “Zonder vrienden zou niemand willen leven, ook al bezat hij alle andere goede dingen.”¹⁸ Een gelukkig leven is pas echt gelukkig als

Een gelukkig leven is pas echt gelukkig als het met anderen gedeeld kan worden.

het met anderen gedeeld kan worden, al is het maar om een externe bevestiging van je eigen geluk te krijgen.

Politiek filosoof Evert van der Zweerde probeert grip te krijgen op het concept van vriendschap.¹⁹ Een van zijn definities sluit aan bij het aristotelische idee van politieke vriendschap. In het vervolg zal ik deze definitie dan ook gebruiken:

*Friendships with large numbers [...] of people [...]; keywords are relative stability, conditionality and selectivity, and the friendship is an end in itself, but with admixtures of utility and pleasure.*²⁰

De vriendschappen waar in het vervolg over worden gesproken, kenmerken zich onder meer als ‘conditioneel’, ze hebben de voorwaarde dat de ander even vriendelijk is als het subject, wat de relatie wederkerig maakt. Een duidelijk primair doel van de vriendschap zal over het algemeen niet aan te wijzen zijn, wat de vriendschap een doel *an sich* maakt. Nut en plezier zijn enkel nauw verbonden.

Eendracht

De relatie tussen de politiek en vriendschap was erg belangrijk voor Aristoteles. In dit hoofdstuk komen een aantal aspecten van die relatie naar voren, om ze in het volgende hoofdstuk aan Marx te kunnen toetsen. De precieze relatie tussen politiek en vriendschap in het denken van Aristoteles is echter niet zelfevident en is een acade-

¹⁶ King, “Friendship in Politics”, 11.

¹⁷ King, “Friendship in Politics”, 11.

¹⁸ Aristoteles, *EN*, 1155a5.

¹⁹ Evert van der Zweerde, “Friendship and the Political,” *Friendship in Politics*.

²⁰ Zweerde, “Friendship and the Political”, 33.

misch discussiepunt.²¹ Voor dit paper gaat het te ver om uitgebreid in te gaan op deze discussie. Het voldoet daarom om een gangbare interpretatie van de relatie aan te nemen. Omdat denkers als MacIntyre, die een sterke communitaristische neiging hebben, ervan uitgaan dat Aristoteles een sterke band zag tussen vriendschap en politiek, zal daar in het vervolg vanuit gegaan worden.²²

Om te begrijpen wat die politieke vriendschap voor Aristoteles inhoudt, moet eerst duidelijk zijn wat vriendschap voor hem betekent. Aristoteles onderscheidt in zijn *Ethica Nicomachea* drie vormen van vriendschap.²³ Vriendschap kan volgens hem gebaseerd zijn op nut of op genot. Voor deze twee vormen geldt volgens Aristoteles dat dit soort vrienden “houden van hun vriend niet in zoverre hij is wie hij is maar in zoverre hij bruikbaar of hun aangenaam is”.²⁴ Deze vormen van vriendschap kennen daarom geen altruïsme en zijn egoïstisch ingesteld.

Daarnaast kan vriendschap gebaseerd zijn op *aretè*, wat zoveel betekent als deugd of voortreffelijkheid.²⁵ Dit is volgens Aristoteles de belangrijkste en de volmaakte vorm van vriendschap.²⁶ Deze vriendschappen bevatten wel altruïsme en ontstaan vanuit een deugdzame houding en deugdzaam handelen. Alleen als beide personen deugdelijk zijn, kan een deugdzame vriendschap ontstaan.²⁷

Aristoteles constateert dat elke gemeenschap (*koinomia*) uit vriendschappen bestaat.²⁸ Welke van de drie vormen van vriendschap hij daar bedoeld, blijft onduidelijk,²⁹ maar zoals gezegd is er in de communitaristische interpretatie van Aristoteles een duidelijk antwoord te vinden. MacIntyre verwoordt deze interpretatie als volgt:

[A] community whose shared aim is the realization of the human good presupposes of course a wide range of agreement in that community on goods and virtues, and it [is]³⁰ this agreement which makes possible the kind of bond between citizens which [...] constitutes a *polis*. That bond is the bond of friendship and friendship is itself a virtue. The type of friendship [...] is that which embodies a shared recognition of and pursuit of a good.³¹

21 Mulgan, “Aristotle’s Political Theory”.

22 MacIntyre, *After Virtue*; Zie ook Zweerde, “Friendship and the Political”.

23 Aristoteles, *EN*, 1156a7.

24 Aristoteles, *EN*, 1156a15.

25 Aristoteles, *EN*, 1156b6.

26 Aristoteles, *EN*, 1156b24, 34.

27 Aristoteles, *EN*, VIII.4,6.

28 Aristoteles, *EN*, VIII.11.

29 Mulgan, “Aristotle’s Political Theory”.

30 Dit woord lijkt weggevallen te zijn in de originele tekst.

31 MacIntyre, *After Virtue*, 155.

De *polis* is bij uitstek een gemeenschap gebaseerd op vriendschap, en wel op de deugdelijke vriendschap aldus MacIntyre. Dit heeft met twee karakteristieken van de deugdelijke vriendschap te maken. Ten eerste dat deze vriendschap “vriendschap tussen goede mensen” is.³² Een goed mens betekent voor Aristoteles iemand die het deugdzame en daarmee het goede voor ogen heeft. Ten tweede is “ieder van beiden [mensen] goed zonder meer en goed voor zijn vriend”.³³ Dat houdt in dat een individu niet alleen zelf naar het goede streeft, maar ook zijn vrienden daarin ondersteund. Als een groep mensen dezelfde gerichtheid op een goed heeft en er waarde aan hecht dat ook de anderen (de vrienden) dat goed na kunnen streven (altruïsme), dan ontstaat er volgens Aristoteles een gemeenschap. Een gemeenschap die het goed dat ze voor ogen hebben *samen* na kan streven. Of het nu gaat om een groep ‘scheepskameraden’,³⁴ een wielclubje of een studentenprotest, ze zijn gaan samenwerken omdat ze hetzelfde goed voor ogen hebben (respectievelijk bijvoorbeeld de zeeën bevaren, elke zondag wielrennen en het onderwijs verbeteren). Daarin gunnen ze zowel zichzelf als de anderen dat goed.

Volgens Aristoteles komen alle gemeenschappen samen in de politieke gemeenschap.³⁵ Dat maakt politiek voor Aristoteles altijd een sociale politiek. Politiek gaat voor Aristoteles over het proces tussen mensen, tussen groepen. Er kan daarom voor Aristoteles geen sprake zijn van politiek van het individu. Het gemeenschappelijke doel dat de politieke gemeenschap voor ogen heeft is het goed samen kunnen leven (*suzèn*), wat volgens Aristoteles een van de voorwaarde voor het goede (leven) (*eu zèn*) is.³⁶ Er vindt een verschuiving plaats van de gerichtheid op een goed naar de gerichtheid op het goede als ‘gewone’ vriendschap verandert in politieke vriendschap. In het volgende hoofdstuk zal duidelijk worden waarom dit belangrijk is.

Waarom is het volgens Aristoteles dan van belang om een vorm van vriendschap in de politieke gemeenschap te onderscheiden? In boek IX van de *Ethica Nicomachea* beschrijft Aristoteles hoe door politieke vriendschap eendracht bestaat in een *polis*.³⁷ Die eendracht bestaat tussen politieke vrienden omdat ze allen een gerichtheid op het goede hebben en altruïstisch zijn ten opzichte van hun medeburgers. Aristoteles beschrijft dat “eendracht heerst in stadstaten wanneer burgers het eens zijn over hun belangen, dezelfde gedragslijn kiezen en hun gemeenschappelijke besluiten uitvoeren”.³⁸ Politieke vriendschap maakt het politieke proces daarom niet alleen makkelijker, het biedt ook een fundament voor politieke besluitvorming. Richard

32 Aristoteles, *EN*, 1156b8.

33 Aristoteles, *EN*, 1156b14.

34 Aristoteles, *EN*, 1159b30

35 Aristoteles, *EN*, 1160a9.

36 Zweerde, “Friendship and the Political”, 45.

37 Aristoteles, *EN*, 1167b3.

38 Aristoteles, *EN*, 1167a28.

Mulgan benadrukt dit belang van Aristoteles' idee van eendracht, omdat het een eerlijke samenleving oplevert: "Citizens will not deal justly with one another unless they agree on how disputes are to be resolved".³⁹ Het is het fundament van eendracht wat een gemeenschappelijk idee van rechtvaardigheid mogelijk maakt. Dat zorgt er vervolgens weer voor dat het mogelijk wordt om te argumenteren over de juistheid van een politiek besluit.

Samenwerking

Het vorige hoofdstuk toonde drie eigenschappen die politieke vriendschap kenmerken voor Aristoteles: de gerichtheid op het goede, het vriendschappelijk altruïsme en de eendracht. Dit hoofdstuk zoekt voor deze eigenschappen een vergelijking binnen het werk bij Marx. Bij Aristoteles is er in eendracht een fundament te vinden voor een politieke gemeenschap. Bij Marx is een vergelijkbaar fundament te vinden te zijn in zijn beschrijvingen van de samenwerking binnen de arbeidersklasse in *Het Communistisch Manifest*. Die samenwerking heeft echter een bijzondere dynamiek, waar dit hoofdstuk eerst op in gaat. Vervolgens toont elk van de drie deelhoofdstukken de overeenkomst tussen een van de drie eigenschappen.

*Het is het fundament
van eendracht wat een
gemeenschappelijk idee van
rechtvaardigheid mogelijk maakt.*

In *Het Communistisch Manifest* beschrijft Marx hoe de samenwerking binnen de arbeidersklasse het mechanisme is dat de ondergang van de bourgeoisie voorbereidt. Deze samenwerking creëert volgens Marx namelijk een strijdbare coalitie binnen de arbeidersklasse die het proletarische verzet en uiteindelijk de revolutie mogelijk maakt:

De arbeiders beginnen coalities tegen de bourgeoisie te sluiten; zij sluiten zich aaneen ter handhaving van hun arbeidsloon. Zij stichten zelfs duurzame organisaties om zich bij eventuele uitbarstingen [van protest] van voedsel te voorzien.⁴⁰

Marx beschrijft hoe de arbeiders zich verzetten tegen de uitbuiting en daarvoor steeds meer gaan samenwerken. Waar eerst de strijd nog vaak plaatsvond tussen de 'afzonderlijke arbeider en afzonderlijke bourgeois'⁴¹ worden het meer en meer twee groepen die met elkaar de strijd aan gaan.

³⁹ Mulgan, "Aristotle's Political Theory", 25.

⁴⁰ Marx en Engels, *CM*, 54.

⁴¹ Marx en Engels, *CM*, 54.

Deze samenwerking ontstaat volgens Marx noodzakelijk door twee eigenschappen van het kapitaal. Ten eerste heeft het kapitaal de neiging om de arbeider uit te buiten. Het enige doel van de bourgeoisie is het kapitaal te versterken. Daarom zijn arbeiders voor een bourgeois niks anders dan een extra onderdeel van hun fabriek. De arbeiders “die slechts zo lang leven als zij arbeid vinden, en die slechts zo lang arbeid vinden als hun arbeid het kapitaal vermeerderd”.⁴² Die afhankelijkheid maakt het gemakkelijk voor de fabriekseigenaar om zijn arbeiders uit te buiten, zeker omdat hoe lager het loon, of hoe langer de arbeidsdag, des te meer het kapitaal toeneemt.⁴³ Omdat de arbeider steeds verder uitgebuit wordt, groeit de noodzaak voor de arbeider om zich te verzetten. Dat is namelijk de enige manier voor de arbeider om te overleven.

Ten tweede heeft het kapitaal een generaliserende en samenvoegende beweging. Van de fabrieksarbeider wordt geen vakmanschap verwacht, maar enkel de ‘eenvoudigste, eentonigste, gemakkelijkst te leren handgreep’,⁴⁴ handgrepen die in de fabrieken door steeds meer arbeiders tegelijkertijd moeten worden uitgevoerd. Hierdoor bevindt de arbeider zich niet langer als individu in deze slechte omstandigheden, maar ziet hij om zich heen steeds meer personen in dezelfde situatie. Waar vroeger verschillende groepen tegen elkaar moesten concurreren, worden ze nu in de fabriekshal bij elkaar gebracht, waardoor er op de werkvloer een steeds grotere samenwerking ontstaat en grootschaliger verzet kan ontstaan tegen de slechte omstandigheden.⁴⁵

Het is daarmee duidelijk hoe die samenwerking zich kan uiten in vormen van verzet en protest, bijvoorbeeld om arbeidslonen te handhaven. Maar waarom valt die samenwerking volgens Marx niet uit elkaar zodra de situatie iets beter wordt? Hoe kan de associatie steeds maar blijven groeien? Waarom geloofde Marx niet dat de arbeiders omgekocht konden worden om elkaar te verraden om het zelf iets beter te krijgen? Als die samenwerking aristotelisch van aard is, dan kan dat verklaard worden, de *polis* valt immers ook niet zomaar uiteen. Een goed moment om naar de overeenkomsten te gaan kijken.

a) Van coalitie naar beweging

Zowel Aristoteles als Marx benadrukken de rol van goede samenwerking in het politieke proces. Bij Aristoteles kan die samenwerking plaatsvinden omdat er sprake is van eenzelfde gerichtheid op het goede. Is die gedeelde blik op het goede ook terug te vinden in Marx’ analyse van arbeiderscoalities? In eerste instantie lijkt in *De Duitse Ideologie* te staan dat het antwoord daarop nee is, als Marx schrijft: “Het communisme is voor ons niet een *toestand* die tot stand gebracht moet worden, geen *ideaal* waarnaar de werkelijkheid zich moet richten. Communisme noemen wij de *werkelijke*

42 Marx en Engels, *CM*, 51.

43 Marx, *DK*, 220; Marx en Engels, *CM*, 52.

44 Marx en Engels, *CM*, 52.

45 Marx en Engels, *CM*, 54-55.

beweging die de huidige toestand opheft.⁴⁶ De geassocieerde arbeider die zich verzet tegen de bourgeoisie, doet dat in eerste instantie niet omdat er een andere situatie is die zij of hij wil creëren, maar omdat de huidige situatie ondraaglijk is geworden. Waar voor Aristoteles in het handelen naar het *doel* in de *toekomst* gekeken moet worden, draait het voor Marx om de *situatie* in het *heden*.

Tegelijkertijd bevat het citaat echter de basis voor een argument waarom een gedeelde blik op het goede onderdeel van het arbeidersverzet kan zijn. De associatie ontstaat pas als de arbeiders samen op de fabrieksvloer in een situatie komen waar de levensomstandigheden zo slecht zijn dat verzet noodzakelijk is. Het opheffen van de ‘huidige toestand’ veronderstelt dat er overeenstemming is dat die toestand onhoudbaar is. Bij Marx vinden we geen expliciete verwijzingen naar de overeenstemming in gerichtheid op het goede, maar wel degelijk van een overeenstemming in het *vertrekken uit het kwade*.

In *Het Communistisch Manifest* is ook een vergelijkbare beweging te zien met de verschuiving van de gerichtheid op een goed naar de gerichtheid op het goede. “De organisatie van de proletariërs tot klasse [...] wordt ieder ogenblik weer onderbroken door concurrentie onder de arbeiders zelf”.⁴⁷ De concurrentie onder de arbeiders kan worden gezien als de periode waarin er nog een gerichtheid op een goed is. Er zijn verschillende coalities die verschillende belangen voor ogen hebben. De ene coalitie zet zich bijvoorbeeld in voor een kortere werkdag en een andere voor hogere lonen. Daardoor blijft het mogelijk om de coalities tegen elkaar uit te spelen. Dit is vergelijkbaar met de gemeenschappen die Aristoteles onderscheidde die allemaal een verschillend goed voor ogen hebben.

Pas als het proletariaat één ‘beweging’ wordt die “de zelfstandige beweging van de overstelpende meerderheid in het belang van de meerderheid” is, kan ‘de gehele bovenbouw’ van de maatschappij worden ‘opblazen’.⁴⁸ Pas als de hele arbeidersklasse het kwade voor ogen heeft, kan het echt iets veranderen. Aristoteles zou zeggen dat er dan sprake is van een politieke gemeenschap en dat de relaties binnen de beweging vriendschappelijke relaties zijn.

De overeenstemming over het vertrekken uit het kwade in de arbeidersbeweging maakt het immers nog steeds mogelijk “het eens [te] zijn over hun belangen

Pas als de hele arbeidersklasse het kwade voor ogen heeft, kan het echt iets veranderen. Aristoteles zou zeggen dat er dan sprake is van een politieke gemeenschap.

46 Karl Marx en Friedrich Engels, *De Duitse ideologie, Deel 1 Feuerbach*, vert. Hugues C. Boekraad en Henk Hoeks (Nijmegen: SUN, 1972), 37.

47 Marx en Engels, *CM*, 55.

48 Marx en Engels, *CM*, 57-58.

[van de arbeidersbewegingen], dezelfde gedragslijn kiezen en hun gemeenschappelijke besluiten uitvoeren”.⁴⁹ De *common ground* die de gerichtheid op het goede mogelijk maakt, maakt een vertrek uit het kwade net zo goed mogelijk, omdat de enige voorwaarde is dat de *common ground* als uitgangspunt kan fungeren. Of een uitgangspunt X nu juist het doel is, waar ‘gemeenschappelijke besluiten’ naar moeten streven of dat X het afstootpunt is, waar ‘gemeenschappelijke besluiten’ vanaf sturen, in beide gevallen wordt er ruimte gecreëerd voor die consensus.

b) Hulp en zorg

Bij Aristoteles werd echter al duidelijk dat enkel een gerichtheid op het goede niet voldoende is om in eendracht te kunnen handelen. Een politieke vriend moet er

*Het verwerkelijken van zijn
of haar natuur betekent
“de definitieve oplossing van het
antagonisme tussen mens en
natuur en tussen mens en mens.”*

ook belang aan hechten dat zijn of haar vrienden evenwel het goede na kunnen streven. Dit vriendschappelijk altruïsme is ook niet direct bij Marx te vinden. Altruïsme opgelegd vanuit een ethiek is niet mogelijk. Het begin van dit paper maakte al duidelijk dat de ethische systemen volgens Marx gebaseerd zijn op de bestaande

arbeidsverhoudingen, waardoor een morele impuls nooit sterk genoeg kan zijn om functioneel altruïsme te veroorzaken. “humanitarian sympathy for everyone does not supply a strong enough motive [for Marx]”.⁵⁰ Een algemeen altruïsme zal zodoende niet Marx’ interesse hebben gehad.

Bij Aristoteles draait het hier echter ook niet om een algemeen altruïsme, maar een specifieke altruïstische houding richting een vriend. Hoewel niet direct hetzelfde als altruïsme, onderscheidt Richard Miller een karaktertrek van zorg in het denken van Marx, dat er dichtbij in de buurt komt: “People who help one another, perhaps in nonself-sacrificing ways, may come to care about one another enough to motivate substantial sacrifices”.⁵¹ Net als het ontstaan van de arbeiderscoalities, lijkt Miller hier het ontstaan van zorg binnen die coalities te zien als iets dat zich noodzakelijk voltrekt zodra er samenwerking plaatsvindt.

Die noodzakelijkheid impliceert echter een bepaalde kijk op menselijk handelen. Waarom verandert het gedrag van mensen? Waarom bieden ze elkaar eerst enkel gemakkelijke hulp (*help*) en verandert dit naar elkaar altruïstische zorg (*care*)? Een verklaring van die verschuiving is te vinden in het idee van zelfverwerkelijk-

49 Aristoteles, *EN*, 1167a28.

50 Richard W. Miller, *Analyzing Marx, Morality, Power and History* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 70.

51 Miller, *Analyzing Marx*, 71.

king. Volgens Marx is de moderne arbeider door zijn rol in de fabriek steeds verder vervreemd van zijn natuurlijke vorm: “Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt”.⁵² Het is volgens hem de materiële (*materiellen*) wereld die de geest (*geistigen*) beïnvloedt. Door tegen de huidige klassenverhouding in verzet te komen wordt die vervreemding opgeheven en ontstaat er ruimte voor de arbeider om zichzelf te verwerkelijken.⁵³ Het verwerkelijken van zijn of haar natuur betekent “de definitieve oplossing van het antagonisme tussen mens en natuur en tussen mens en mens”.⁵⁴ Hieruit blijkt dat het volgens Marx in de menselijke natuur ligt om sociaal te zijn en dus om voor de andere mensen te zorgen.

Die natuurlijke drang tot zelfrealisatie is aristotelisch, concludeert Paul Blackledge: “[Marx socialism is] ethical in an Aristotelian sense because its challenge to the system of alienation is in the universal interest: it points to the potential for us all to ‘excel at being human’”.⁵⁵ Te excelleren als een menselijk wezen, zoals Blackledge zegt met de woorden van Terry Eagleton in *After Theory*, is bij uitstek aristotelisch.

In dat perspectief is zorg te begrijpen als de zelf-verwerkelijkte manier van hulp. De mens is volgens Marx van nature zorgend volgens Fromm, maar door de vervreemding, veroorzaakt door de materiële wereld, is die zorg veranderd in onpersoonlijke hulp. Daardoor is er voor het vriendschappelijk altruïsme van Aristoteles een overeenkomst te vinden in Marx’ idee van zorg. Het komt tot uiting zodra de mens in de revolutie de ruimte krijgt om zichzelf te verwerkelijken en niet langer vervreemd is van zichzelf.

c) Revolutionaire associatie

Zowel het aristotelische idee van de gerichtheid op het goede als het vriendschappelijk altruïsme zijn dus terug te vinden in Marx’ denken over menselijk handelen. Aangezien deze twee bij Aristoteles samenkomen in zijn idee van eendracht, roept dat de vraag op wat de twee vergelijkbare impulsen, de beweging en de zorg, in het denken van Marx betekenen.

Zoals eendracht het fundament neerlegt dat politieke besluitvorming mogelijk maakt, kan de arbeiderssamenwerking gezien worden als het fundament dat politieke actie mogelijk maakt. Die samenwerking resulteert volgens Marx uiteindelijk in de vereniging tot de communistische partij, zoals hij voorspelt *Het Communistisch Manifest*. De partij werkt aan het “samenbrengen en onderling eens worden van de

52 Karl Marx en Friedrich Engels, *Marx/Engels Werke, band 13* (Berlijn: Dieter Verlag, 1961), 8-9.

53 Erich Fromm, *Marx’ visie op de mens*, vert. Paul Rodenko (Den Haag: L.J.C. Boucher, 1968).

54 Karl Marx, *Parijse Manuscripten*, vert. Paul Rodenko (Den Haag: L.J.C. Boucher, 1969), 64.

55 Blackledge, *Marxism and Ethics*, 99.

democratische partijen van alle landen”.⁵⁶ Dat resulteren in een partij kan worden gezien als revolutionaire associatie. Het is het fundament voor politieke actie omdat naarmate de associatie groter en sterker wordt, de actie meer kracht krijgt, zoals aan het begin van dit hoofdstuk duidelijk werd.

Daarnaast lijkt deze associatie te kunnen ontstaan dankzij de karaktereigenschappen van zorg en overeenstemming die het proletariaat moet hebben om als arbeidersklasse een associatie te kunnen worden. De zorg is nodig om voor anderen

*Het moet in het karakter van
der arbeiders liggen om de
associatie te kunnen vormen.*

op te kunnen komen, ook als het jou geen
gewin oplevert. De overeenstemming is
nodig om als associatie niet te fragmen-
teren. In andere woorden: het moet in het
karakter van de arbeiders liggen om de
associatie te kunnen vormen. Net zoals

het in het karakter van de Atheense burger moest liggen om een politieke vriendschap te kunnen vormen. Ook aristotelische eendracht vindt dus een tegenhanger in Marx, namelijk in die neiging tot revolutionaire associatie.

De overeenkomsten tussen revolutionaire associatie en eendracht worden nog duidelijker door te kijken naar wat Aristoteles zegt in boek V van de *Politica* over eendracht in de context van verschillende vormen en oorzaken van politieke onrust: “Heterogene oorsprong van de bevolking is ook een factor die tot burgertwist [*stasis*] leidt, en dit blijft een gevaar totdat men eendracht weet te bereiken”.⁵⁷ Aristoteles ziet het belang in van eendracht om een samenleving terug in balans te brengen als er sprake is van *stasis*, oftewel burgertwist, een term waar Aristoteles op andere plekken extremere onenigheid zoals het aanzetten tot opstanden mee aanduidt.

De heterogene oorsprong die Aristoteles als oorzaak ziet, is voornamelijk etnisch van aard en valt daarmee uit de toon bij de ongelijkheden waar Marx over spreekt, maar in boek V draagt Aristoteles ook andere oorzaken aan voor de burgertwisten, die dichter bij Marx liggen. Zo noemt hij zelfs het onrechtvaardig behandelen van het volk door een kleine elite (oligarchie) als een van de oorzaken van *stasis*.⁵⁸ Een opstand onder het volk door de overheersing van de elite, dat lijkt wel degelijk de maatschappelijke analyses van Marx.

In tegenstelling tot Marx zal Aristoteles in zijn *Politica* zich vooral richten op het in standhouden van de maatschappelijke verhoudingen,⁵⁹ in plaats van te kijken naar de revolutie. Dit heeft ermee te maken dat Marx een historisch perspectief inneemt en vanuit daar het proces van de klassenverhoudingen beschrijft, terwijl Aristoteles

⁵⁶ Marx en Engels, *CM*, 87.

⁵⁷ Aristoteles, *Politica*, vert. Christine Pannier en Jean Verhaeghe (Groningen: Historische Uitgeverij, 2012), 1303a27.

⁵⁸ Aristoteles, *Politica*, 1305a38.

⁵⁹ Aristoteles, *Politica*, 1307b25.

een algemener en abstracter verhaal over de politiek vertelt. Toch is in de *Politica* te zien dat eendracht niet alleen een fenomeen is wat plaats vindt in de ideale politieke gemeenschap, maar ook iets is waar naartoe gewerkt wordt in het gezond houden van de werkelijke politieke gemeenschap, omdat er anders binnen het volk verzet plaats vindt. Het is dus niet alleen een effect, maar het kan ook, net zoals Marx' revolutionaire associatie, een maatschappelijke neiging zijn.

Als Marx spreekt van de "revolutionaire vereniging door middel van associatie",⁶⁰ dan kan die associatie dus aristotelisch worden opgevat. Dat de neiging naar associatie ontstaat, kan dan verklaard worden uit dat men weet dat het de enige manier is om de politieke verhoudingen op orde te krijgen, net zoals dit bij Aristoteles alleen kan door de eendracht in de maatschappij te vinden.

Conclusie

Terugkomend op de vraag die aan het begin van dit paper gesteld werd, zijn er drie aspecten van het concept van politieke vriendschap die inzichten kunnen bieden in de overeenkomsten tussen het moreel denken van Aristoteles en Marx, de maatschappelijke gerichtheid op het goede, het vriendschappelijk altruïsme en de politieke eendracht. Deze aspecten zijn respectievelijk terug te vinden in de zelfstandige arbeidersbeweging die zich verzet tegen het kwade, Marx' idee van de zorgende mens en de revolutionaire associatie die noodzakelijk is voor de introductie van het communisme.

Daarmee is dit een kleine bijdrage in een groter project om de relatie tussen Marx en Aristoteles te verkennen. Dat project is zowel ethisch als politiek filosofisch interessant. Zoals in de inleiding al duidelijk werd kan een aristotelische kijk op Marx zich concretiseren in een kritiek op hoe de gangbare ethische stromingen de status quo in stand houden. De relatie tussen politieke vriendschap en revolutionaire associatie roept de vraag op in hoeverre er rekening gehouden moet worden met vriendschappelijkheid in politieke, revolutionaire actie. Had Marx zijn communistisch manifest eigenlijk af moeten sluiten met 'Proletariërs aller lande, bevriend elkander!'? Dit zou een interessant thema zijn voor verder onderzoek.

Ten slotte illustreert deze passage die Paul Blackledge aanhaalt uit Marx' *Grundrisse* een laatste belangrijk punt:

[Antiquity] really is loftier in all matters where closed shapes, forms and given limits are sought for. It is satisfaction from a limited standpoint; while the modern gives no satisfaction; or, where it appears satisfied with itself, it is vulgar.⁶¹

60 Marx en Engels, *CM*, 59.

61 Blackledge, *Marxism and Ethics*, 98.

Ondanks dat de teksten eeuwen geleden geschreven zijn, politieke situaties verschillend zijn en sociale conventies zijn veranderd, betekent dat niet dat er geen lessen meer uit deze werken getrokken kunnen worden. De veranderingen die door de wereldgeschiedenis hebben plaatsgevonden zorgen niet automatisch voor een positieve progressie. Misschien moeten we vaker, net zoals we Marx hebben zien doen, een stap terug te zetten, opnieuw te kijken hoe bepaalde concepten ontstaan zijn en onderzoeken of de ontwikkeling ergens de verkeerde kant is opgegaan. Dan kunnen, om met Marx' elfde these over Feuerbach⁶² te spreken, de filosofen de wereld ook echt veranderen, in plaats van haar enkel te interpreteren.

62 Marx en Engels, *Duitse ideologie*.

SPLIJT | STOF

ZOEKT | SCHRIJVERS

*Heb jij recentelijk een goed filosofisch essay geschreven? Stuur het naar redactie@splijtstof.com. Of je nou eerstejaars student bent of al jaren geleden bent afgestu-
deerd, alle inzendingen zijn welkom.*



Off the record

Jochem Snijders en
Selina van der Laan



Paul van der Velde

**“Ik heb nooit een *writer’s block*, ik schrijf gewoon op
wat ik denk.”**

In de rubriek Off the Record praat Splijtstof met docenten en onderzoekers over hun bezigheden buiten de universiteit. Voor deze editie spraken we met Paul van der Velde, hoogleraar Aziatische Religies aan onze faculteit. Het gerucht ging dat Van der Velde in een vorig leven dolfjinentrainer was, maar dit bleek helaas een misverstand. Wel werkte hij voor diverse dierentijdschriften, waar hij een rijke dierenkennis en een nog rijkere verzameling anekdotes aan heeft overgehouden.

Je bent dus nooit dolfjinentrainer geweest.

Nee. Wel heb ik ooit een sollicitatiepoging gedaan bij de dierentuin in Emmen. Mijn promotieonderzoek was klaar en ik had geen baan. In eerste instantie had ik gesolliciteerd naar de functie van kasteelheer van Slot Zeist. Het leek me wel wat: chokertje, geruite broek, blazertje met gouden knoopjes, zegelring, een sigaar die je in cognac doopt. Een beetje parmantig rondlopen en champagne drinken met bezoek. [Zet bekakt accent op]: “Ja, ’n prachtig kasteel, jaren in de familie geweest, dat kunt u nog zien aan de or-na-men-tiek.” Dat soort verhalen wilde ik wel vertellen. Bleek dat ik ook de verwarming moest repareren. Sorry, maar dat doet een kasteelheer natuurlijk niet; zo excentriek ben ik nou ook weer niet. Dus die functie viel af. Tegelijkertijd stond er een advertentie open voor een olifantenverzorger. Daar heb ik ook op gesolliciteerd, want olifanten spreken meestal Tamil: in die taal krijgen ze commando’s. Kreeg ik een brief terug dat deze olifanten uit Birma kwamen en dus Birmees spraken. Misschien dat het misverstand uit die anekdote voortkomt. Ik heb wél jaren voor een uitgeverij gewerkt en ontzettend veel geschreven over een groot aantal beesten. Ik ben toen alsnog in veel dierentuinen geweest, en heb ook plekken als Harderwijk en Pieterburen bezocht.

Welke uitgeverij was dat?

Gong Verlag, een Duitse uitgever die heel veel tijdschriften uitgaf. Ik werkte bij Roborovski, de Nederlandse afdeling, vernoemd naar de Roborovskihamster die de steppen van Zuid-Rusland onveilig maakt. Ik werkte voor een aantal tijdschriften, waaronder de Dinostar, een tijdschrift over dinosaurussen, voor de jeugd tussen de

acht en veertien jaar. Het was de tijd van Jurassic Park, en het schrijven van die stukjes kwam heel precies: je mocht nooit een apatosaurus een brontosaurus noemen want hup, je kreeg meteen 20 brieven van van die jongetjes die het allemaal heel precies weten. Ik werkte daarnaast voor *Western Horse*, dat was heel uitdagend. Dat tijdschrift ging over raspaarden en hoe die gefokt werden. Daar kwamen allerlei erfelijke ziektes en genetische afwijkingen bij kijken, en daarover moest ik vervolgens artikelen gaan bewerken tot begrijpelijk Nederlands. Dat was ingewikkeld werk.

Erg leuk werk was schrijven voor *Hart voor Dieren*. Dat was zoiets als de *Flair*, maar dan over beesten. Dan kregen we bijvoorbeeld vanuit het Duitse hoofdkwartier een plaat met 30 verschillende soorten parkieten erop. Nou, de *Gelbschnabelsitich* heet in het Nederlands echt

niet 'geelsnavelparkiet', dus wij moesten met de grote Grzimek dierenencyclopedie op basis van de Latijnse namen van die dieren gaan uitzoeken hoe ze in het Nederlands heten. Mijn secretaresse – dat was nog eens een baan, waarbij ik een eigen secretaresse had! – struikelde een keer over een kabeltje van mijn computer. Pop! Mijn computer leeg, en alle papegaaien die ik net had

Het was de tijd van Jurassic Park, en het schrijven van die stukjes kwam heel precies: je mocht nooit een apatosaurus een brontosaurus noemen want hup, je kreeg meteen 20 brieven van die jongetjes die het allemaal heel precies weten.

uitgezocht – wat ontzettend veel werk was – allemaal weg. Zij besloot toen Artis op te bellen en aan de opzichter van de vogels te vragen hoe al die vogels in het Nederlands heten. Die opzichter keek vervolgens gewoon op de bordjes van de verblijven.

Ik schreef ook veel over raskatten en -honden. We hadden als regel: iemand met meer dan zeven huisdieren is gek. Een aquarium geldt daarbij als één dier, anders is iemand wel heel snel gek: je hebt al gauw meer dan 30 vissen in een aquarium zitten. Ik moest vaak mensen opbellen om vragen te stellen over een of andere raskat, de Blauwe Rus bijvoorbeeld. Dan hoorde ik eerst: "Dan moet u mijn vrouw hebben." Op de achtergrond klonk dan al het 'Tak! Tak! Tak!' van Zweedse klompen op tegels, aangevuld door een zangkoor van twintig miauwende katten. Vervolgens kreeg ik een ietwat kordate vrouw die ook zwemlerares had kunnen zijn aan de telefoon, en daar had ik vervolgens een gesprek mee over katten. Het zat altijd wel in die sfeer.

We kregen ook weleens telefoontjes waarbij iemand in tranen opbelde: "Mijn moeder moet naar het bejaardentehuis. Ze heeft een Siamees van 11 en niemand wil die Siamees hebben. Hoe moet dat nou?." Ik zat in die tijd veel in Azië, maar besloot toen om zulke beesten op te vangen wanneer ik weer vaker in Nederland was. Sinds ik in Nijmegen ben komen wonen vang ik altijd oude raskatten op. Daar zitten hoge kosten aan: operaties bijvoorbeeld zijn duur, en mensen zitten daar doorgaans niet op te wachten. We hebben drie bejaarde Siamezen en een oude Birmaan gehad, en nu

hebben we een wat jongere Abessijn: beesten die eigenlijk niemand meer wil hebben en daardoor vaak naar de dierenarts worden gebracht. In de praktijk is voor mij weleens gebleken dat mensen die raskatten houden doorgaans niet de aardigste mensen zijn. Ik stond ooit met de Birmaan bij de bushalte te wachten, op weg naar de dierenarts. Gewoon voor wat standaardzaken als een wormenkuur. Er kwam een mevrouw naar mij toe die vroeg of ze even mocht kijken. Het was een heel mooi diertje, met lang wit haar en blauwe ogen. Wat ik dus vervolgens verwachtte was iets als: “Wat een mooie poes, wat is dat er voor eentje?” Wat ze zei was echter: “Ja, ik zie het al: de oogjes zijn niet blauw genoeg!” Ik dacht: “Florrie Rost van Tonningen toch, ik had je niet herkend! *Vade retro satana!*” Zulke figuren kom je echt weleens tegen in dat soort kringen.

Je bent bijna een soort hospicemedewerker voor katten.

Bijna wel ja. Zeker bij raskatten duurt het vaak niet lang meer; dat zijn doorgaans niet de sterkste katten.

Om terug te keren naar je tijd bij ‘Hart voor Dieren’: hoe kom je daar als religiewetenschapper terecht?

In die tijd deed ik redactiewerk voor een tijdschrift over yoga, dat ligt dus wel in de lijn. De vrouw van de hoofdredacteur van Roborovski volgde Sanskriet bij mij. Op een gegeven moment was er bij Hart voor Dieren een baan vrij: ze wilden een project binnenhalen, een dierenencyclopedie die vertaald moest worden. Dat was een Duitstalige encyclopedie, en ik moest een proefvertaling maken over de *Große Dampschiff-fente*, de grote raderbooteend. Dat is een eend die rond Vuurland leeft, en zijn poten beweegt als een raderboot. Dat project hebben we uiteindelijk niet binnengehaald, maar de hoofdredacteur vroeg me daarna wel of ik anders niet gewoon op de redactie wilde werken. Dat begon met twee dagen per week. Later werden het er drie, en uiteindelijk vier. Het was fantastisch werk, en ik heb er heel creatief leren schrijven door *snel* te moeten schrijven. Je kwam ’s morgens binnen bij paniek uit Duitsland (alles werd in Duitsland gedrukt): “Er moet binnen nu en zoveel tijd een artikel met zoveel woorden liggen. Hier zijn nog wat foto’s, schrijf er maar wat bij.” Nou, *writer’s block*? Niks mee te maken; er moet gewoon productie gedraaid worden.

Ik ben ook thuis geweest bij een hoop mensen die hele aparte dieren hadden. Zo had iemand een kas achter in zijn tuin met zes enorme groene leguanen. Die waren niet tam, want ze moesten eieren leggen. Als ze tam zijn komen ze bij je zitten als een schoothondje, maar ze planten zich niet meer voort. Die man had daarnaast ook een terrarium met waterschildpadden. Op een gegeven moment ging het licht van dat terrarium uit, waarop de eigenaar zei: “We kunnen de komende tijd niet met elkaar praten.” En inderdaad: die beesten begonnen met elkaar te paren, een herrie. We

konden elkaar inderdaad niet meer verstaan. Een stuk of acht schildpadden gaven zich volledig over aan seks. Mensenkinderen, het was ongekend. Na een tijdje waren ze allemaal klaar – sigaretje roken, je kent het wel – en konden we verder praten.

Een andere keer was ik bij iemand die varanen had zoals Freek Vonk die ook heeft. In zijn hele woning had hij betonnen bakken met tegels gemetseld, waar hij die beesten in hield. Ik vroeg me daarbij wel af wat de kwaliteit van leven van die varanen was. Is het nou echt leuk om in zo'n betonnen bak te zitten? Die varaan wordt niks gevraagd. Net als de leguanen waar ik het net over had moesten deze varanen wild blijven omwille van de eieren. Op een gegeven moment stonden we boven een bak waar een jonge nijlvaraan in zat. Die worden zo'n twee meter, maar dit exemplaar was nog klein. Dat beest zat te blazen: "Wat nou? Kom dan!". Het was totaal niet van ons onder de indruk. Die man zei: "Als hij je vinger pakt, is het net een nijptang. Die gaat dwars door je huid heen." Dit was nog een klein exemplaar, maar hij had vele malen grotere. Je vraagt je dan toch af of het verantwoord is die beesten zo te houden. Erg apart allemaal, ik ben bij veel van dat soort mensen geweest.

Je zei eerder dat je ook dierentuinen en het Dolfinarium hebt bezocht. Waar gingen die reportages over?

Over hoe het met de dieren daar gaat. Wat voor gedrag ze vertonen, bijvoorbeeld. Of waar ze vandaan komen: is het wildvang of zijn ze in gevangenschap geboren? In het Dolfinarium was er in eerste instantie sprake van wildvang, later kregen die dolfijnen zelf ook jongen. Je ziet nu wel dat steeds minder mensen dolfijnen in een dolfinarium willen zien. Dan rijst de vraag of je moet blijven fokken of dat die dolfijnen aan de prikpil moeten om te voorkomen dat er meer jongen komen. Over fokken gesproken: heel merkwaardig, maar tijgers in het wild sterven uit terwijl er in de dierentuinen veel te veel jongen geboren worden. Het gaat heel goed met de tijger in gevangenschap. Met de leeuw trouwens ook. Zo goed zelfs dat er op een gegeven moment te veel van zijn.

Met olifanten probeert men daarentegen bijvoorbeeld wel te fokken, maar dat is een hoop gedoe. Vaak gaat het mis: het komt nog weleens voor dat het pasgeboren jong meteen na de bevalling wordt aangevallen, omdat de overige olifanten denken dat het een vijand is die de moeder pijn komt doen. Een paar jaar terug was er in Emmen nog een voorval waarbij oma- en moederolifant het jong direct hebben doodgemaakt toen het ter wereld kwam. In het wild gebeurt dit soms ook, maar waar dit gedrag precies vandaan komt weet men niet.

Olifanten zijn nochtans niet dom.

Zeker niet. Misschien versterkt de vreemde situatie van het gevangenschap dat soort gedrag wel. Het komt ook voor bij tamme olifanten in Azië, die ook in een situatie zitten waarin ze eigenlijk niet helemaal thuishoren. Je moet met olifanten altijd erg uitkijken. Mensen in reisgroepen hebben altijd de neiging op olifanten af te lopen,

maar dat kan gevaarlijk zijn. Neem bijvoorbeeld tempelolifanten in India. Die staan de hele dag mensen met hun slurf te zegenen. Meestal gaat dit goed, maar het kan voorkomen dat zo'n olifant een keer wat harder slaat, met alle gevolgen van dien. Er zit zoveel kracht in zo'n beest. Ik heb ooit een olifantenboerderij bezocht in Kerala, in Zuid-India. Daar stonden bronstige olifanten met zware kettingen vastgelegd aan betonnen palen. Wanneer olifanten bronstig zijn gaan hun slapen open, waar vervolgens een vloeistof uitkomt. Die vloeistof drinken de olifanten zelf op, en daar worden ze dronken van. Er komen echter ook bijen op af, die de olifanten de hele dag door steken. Hierdoor worden de olifanten gek van de jeuk en de pijn en vallen ze iedereen aan. Ik stond op die farm naar een badende olifant te kijken, en een meter of vijftien daarvandaan stond zo'n agressieve olifant. Dat beest pakte op een gegeven moment een palmblad van een meter of drie en gooide dat onze kant op – alsof er een speer voorbij kwam! Echt, dat moest je niet tegen je aankrijgen. Als wij mensen zo'n blad weggooien valt het nagenoeg meteen op de grond; zo'n blad is totaal niet aerodynamisch gevormd. Tot een olifant het doet dan. Daar zit zoveel kracht achter.

*Dat beest pakte op een gegeven
moment een palmblad van
een meter of drie en gooide
dat onze kant op – alsof er
een speer voorbij kwam!*

Je zei net dat de tijger het in dierentuinen goed doet, maar in het wild uitsterft. Wordt er in de landen waar tijgers van nature voorkomen dan niet in het welzijn van die tijgers geïnvesteerd om toeristen aan te trekken?

In de wildparken wel, maar tijgers vallen redelijk vaak huisdieren en mensen aan. In India zijn ze recent weer op tijgers gaan jagen omdat die de dorpen binnen dringen en mensen opvreten. Een tijger wordt niet vreselijk oud; een jaar of tien, elf maximaal. Als ze acht à negen jaar zijn worden hun klauwen minder scherp en breken hun tanden af. Op dat punt gaan tijgers mensen eten, want die rennen niet weg. Of ja; dat doen ze wel, maar een tijger beschikt toch over bepaalde kwalificaties die een mens wat minder heeft. Kenmerkend voor tijgers is dat je ze niet hoort: als een tijger achter je aanloopt merk je er niks van. Ze lopen ook tegen de wind in, om hun kenmerkende geur te verbergen. Die ruik je meestal pas als het te laat is. De lokale stammen nemen wel maatregelen om het risico op een tijgeraanval te verminderen. Ze dragen bijvoorbeeld een masker op hun achterhoofd, waardoor de tijger denkt dat hij gezien wordt en zijn prooi niet kan besluipen. De vrouwen van de Bonda-stam in India dragen speciale ringen om hun nek tegen tijgeraanvallen, omdat de tijger doorgaans op het hoofd of de nek mikt. Ze dragen ook een hoop kraaltjes op hun hoofd zodat de tijger bij zijn eerste aanval met een bek vol kraaltjes zit. Dat biedt in ieder geval even wat tijd om te ontsnappen.

In 1994 was ik als reisleader in dat gebied. We moesten toen een kilometer of twee door het oerwoud lopen richting de blokhut waar we zouden overnachten, en er waren tijgers in het woud te horen. De lokale gids probeerde ons gerust te stellen door te zeggen dat ze zeker drie of vier kilometer bij ons uit de buurt waren. Ik dacht: “Ja, maar die tijger kent hier alles behalve ons groepje poldermensen.” Ik heb de groep op het hart gedrukt dicht bij elkaar te blijven, en onder geen beding achter te blijven. Zeker geen foto maken van jou en de tijger voor je ‘red de tijger’-moment, want zo’n tijger vindt dat ook reuzeleuk. Uiteindelijk heb ik iedereen heelhuids terug op Schiphol gekregen, maar die nacht is er wel een meisje uit één van de lokale stammen door een tijger aangevallen en aan haar hoofd voortgetrokken. Dat hoofd was deels ontveld, en er zaten gaten in het schedeldak. Die tanden gaan daar dwars doorheen. Ik heb dat dorp later nog een keer gezocht. Ze bleek de aanval te hebben overleefd, maar ze zal er wel een hersenbeschadiging aan hebben overgehouden.

Naar. Je zei eerder dat je leerde je ‘writer’s block’ opzij te zetten omdat je heel snel stukken moest schrijven. Hoe zorg je ervoor dat dat lukt?

Korte zinnen opschrijven, en wat je wil zeggen het onderwerp van de zin maken. Niet: “men zou kunnen denken dat.” Nee, het is gewoon zo. Het was een populair tijdschrift, dus alles moest niet te moeilijk zijn. Als bladzijde 1 niet lukte begon je op bladzijde 2. Dat klinkt misschien te simpel, maar in de praktijk is het wel zo: het is een kwestie van doen. Als je eenmaal in dat ritme zit schrijf je die stukken uiteindelijk vanzelf.

Als bladzijde 1 niet lukte begon je op bladzijde 2. Dat klinkt misschien te simpel, maar in de praktijk is het wel zo: het is een kwestie van doen.

Ik heb ook ooit de Blokkerfolder vertaald. Je staat er als je zo’n reclamefolder thuis krijgt niet bij stil dat die door iemand is geschreven, maar foldermateriaal vertalen is belangrijk werk. Iemand moet het doen. Wat je krijgt aangeleverd staat in het Frans of Duits, en dat moet vervolgens vertaald worden. Je moet daarbij rekening houden met de beperkte ruimte

die je hebt en de leesbaarheid van de folder. Nou, doe het maar eens. Ik heb ook de eerste generatie teksten voor Eurodisney vertaald uit het Frans en de eerste teksten en slogans van het biermerk Korenwolf geschreven. Slogans bedenken deden we met een paar mensen. Zagen we onze eigen woorden in het groot langs de snelweg staan. Ik heb veel geleerd bij die uitgeverij. Als de hoofdredacteur een pagina bedoeld voor één van de tijdschriften zag, zei hij: “Deze pagina klopt niet; die klopt wel. Dat weet je nu niet, maar over een aantal weken weet je het wel.” En inderdaad: na een paar weken kon ik het ook zien.

Waar lag dat aan?

De sfeer van het blad: sommige pagina's pasten daar wel binnen, andere niet. Bijvoorbeeld wat betreft lay-out. Er kwamen ook hele komische dingen voor, bijvoorbeeld bij de maandelijkse tuinpagina, waar allerlei leuke wetenswaardigheden over de tuin stonden. Zoals gezegd kregen we alles in het Duits aangeleverd, en op die pagina stond altijd zo'n Romantisch Duits gedicht, over zwaluwen die neerstreken of over eolische winden. Daar maakten we dan vervolgens zelf een gedicht van, want zoiets 18^e eeuws kun je in Nederland niet handhaven. We zetten daarbij wel de naam van de oorspronkelijke dichter eronder. Op een gegeven moment kregen we een verzoek van een lezeres die die gedichten – die wij dus gemaakt hadden op basis van die Duitse teksten – zo mooi vond. Ze wilde weten waar die dichter vandaan kwam en vroeg naar zijn originele werk. Toen we correspondeerden met Duitsland – dat ging toen nog via fax en telefoon – bleek dat die redactie de gedichten ook zelf schreef en de dichter in kwestie helemaal niet bestond.

Heeft je tijd bij die uitgeverij je ook geholpen om academisch veel output te leveren?

Ja. Ik heb nooit last van een *writer's block*, ik schrijf gewoon op wat ik denk. Sommige mensen zullen hierbij ongetwijfeld denken: "Ja, da's te merken." Vaker krijg ik als commentaar dat het leesbaar is wat ik schrijf. Dat heeft er inderdaad mee te maken dat ik bij zo'n populair tijdschrift heb gewerkt waar je echt wordt gedwongen toegankelijk te schrijven. Hele moeilijke dingen kun je vaak ook heel eenvoudig zeggen. Dus in zoverre ja. Voor de mensen die echt moeten gaan schrijven: zorg dat je op een gegeven moment bij de redactie van een tijdschrift belandt.

Zoals Splijtstof.

Bijvoorbeeld. Ik vond redactiewerk altijd heel erg leuk, en ik heb er echt gigantisch veel van geleerd. Vroeger was ik al zo'n beestjeskind, en nu nog steeds: koraalvissen, gifkikkers – al die onderwerpen, ik weet ervan. Als in Azië ben om een reis te leiden besteed ik in mijn uitleg ook veel aandacht aan de lokale natuur.

Zou je ons dan misschien alsnog iets over dolfijnen kunnen vertellen?

Wat ze zo fijn maakt, en zo dol? Interessant aan dolfijnen is dat ze taal hebben, ze communiceren met geluiden. De vraag is natuurlijk wel wanneer iets taal is. Als ik met studenten het Indus-schrift behandel is de vraag ook: wanneer is iets schrift? Wanneer wordt een teken een schriftteken. Dat is nog niet zo simpel. Bij gesproken taal is dat precies zo, en dat is ook een kwestie die in de wetenschap speelt: zijn wij mensen uniek in taal, of kunnen wij simpelweg iets beter wat andere wezens ook kunnen? Ik neig zelf naar dat laatste. Tuimelaars blijken zelfs eigennamen te hebben waarmee ze naar elkaar roepen. De walvisachtigen vallen uiteen in drie groepen: de baleinwalvissen en de tandwalvissen, die vervolgens weer uiteenvallen in de gewone en grondeldolfijnen. Alle drie de groepen walvisachtigen hebben sonar: in hun voorhoofd zit een specifiek

orgaan waarmee ze signalen en klanken op kunnen vangen, de zogeheten meloen. Als je de schedel van een dolfijn ziet dan valt op dat de vorm ervan sterk afwijkt van de vorm van de kop van een dolfijn zoals je hem normaal ziet. Dat komt omdat het deel van de kop waar de meloen zit niet wordt bedekt door botweefsel dat de boel zou blokkeren: dolfijnen hebben immers sonar nodig om zich te kunnen oriënteren in de zee. Desondanks willen ze nog weleens stranden: het is nog altijd raadselachtig waarom bijvoorbeeld de griend af en toe zo massaal strandt. Er is een theorie dat de sonar niet terugkomt wanneer de griend in de buurt van een zanderige kust komt. Het gebeurt echter zo vaak dat je denkt: "Waarom hebben die dieren daar inmiddels niet iets op bedacht met hun meloen?". Een ander probleem is dat walvissen steeds vaker in de Noordzee belanden. Een tijdje geleden zwom er bijvoorbeeld weer een gewone vinvis rond. Dat klinkt misschien wat gewoontjes, maar dat dier hoort thuis in de Atlantische oceaan. Dan vraag je je toch af waarom zo'n dier dat doet. Een mogelijkheid is dat er een nieuwe route aan het ontstaan is. Net voorbij Sri Lanka is bijvoorbeeld een nieuwe route voor blauwe vinvissen aan het ontstaan. Ik ben daar nu een keer of drie wezen kijken, en het is een waar spektakel wanneer zo'n gigantisch beest opduikt.

Hoe ontstaat zo'n nieuwe route dan?

Wisten we dat maar. Het zou kunnen dat ze het via taal doorgeven, dat ze bij wijze van spreken de Lonely Planet hebben gelezen. Misschien komt het doordat er tegenwoordig zoveel herrie in de oceaan is. Dat is misschien één van de oorzaken waardoor dolfijnen stranden, maar het zou ook kunnen dat dolfijnen en walvissen daardoor van hun gebruikelijke pad afdwalen en zo een nieuwe route ontdekken.

Een ander aspect van de 'taal' van dolfijnen is het zingen. Een jaar of twintig terug zag je dat dolfijnen heel erg met New Age in verband werden gebracht. Het gezang van dolfijnen en walvissen doet denken aan het zingen van mantra's. Die cd's met New Age zweefmuziek beginnen ook vaak met walvissen, met name potvissen, bultruggen of beluga's. De beluga heeft als bijnaam de 'zeekanarie' omdat er zulke mooie klanken uitkomen. Walvisvaarders hoorden die klanken dan vroeger in het ruim van hun boten.

Dat doet denken aan zeemeerminnen die vroeger werden gezien.

Zeemeerminnen worden vaak eerder in verband gebracht met zeekoeien: de laman-tijnen en de doejoengs. Er wordt gezegd dat zeelieden zo lang op zee zaten dat ze lamantijnen begonnen aan te zien voor zeemeerminnen. Dan denk ik: "Heb je weleens een lamantijn gezien, en heb je weleens een zeemeermin gezien?" Ze lijken totaal niet op elkaar. Ik denk wel dat mensen hele rare dingen gaan zien als ze lang op zee zitten, en ze last hebben van scheurbuik en een gebrek aan water. Dan krijg je bijvoorbeeld het idee van zeemeerminnen. In heel wat mythologieën kom je van dit soort wezens

tegen die half mens, half dier zijn. In de Indiase mythologie zijn er bijvoorbeeld de *naga's*, half mens, half slang. Is men die echter ooit in het echt tegengekomen? Ik vraag het me af.

Ik moet wel zeggen: in 1986 was in op het strand van Chennai in Zuid-India. Daar was een tent waar je tegen betaling naar binnen kon. Op het bordje buiten de tent stond: "Slang met mensenhoofd." Ok. Nou. Ik ging naar binnen, want ik was benieuwd hoe die truc in elkaar zat. Op een tafel lag daar inderdaad een slang met een meisjeshoofd. De slang was echt, het meisje was ook echt, en ze zaten ook nog eens vast aan elkaar. Het leefde en bewoog ook. Mijn eerste gedachte was dat het meisje gewoon achter een gordijntje onder tafel zat, maar daarachter was niks te zien. Ze lag ook niet onder de tafel vastgebonden. Ik ben er daarna nog een keer gaan kijken, maar heb er tot op de dag van vandaag geen verklaring voor. Het moet een truc zijn geweest, misschien iets met spiegels, maar ik heb hem niet kunnen doorzien.

*Op een tafel lag daar inderdaad
een slang met een meisjeshoofd.
De slang was echt, het meisje
was ook echt, en ze zaten
ook nog eens vast aan elkaar.
Het leefde en bewoog ook.*

Waarom die connectie tussen dolfijnen en New Age?

Dolfijnen hebben het imago hele vriendelijke, lieve dieren te zijn. Daarnaast zijn ze intelligent en staan ze welgezend: we zien er heel snel verwanten in. Ze hebben ook een hoog knuffelgehalte omdat ze zo'n vrolijke glimlach hebben. Daarnaast zoeken ze ons ook op: dolfijnen zwemmen bijvoorbeeld mee met boten. Om die reden komen ze van oudsher ook voor in de mythologie van heel veel volkeren. Cupido, de Romeinse god van de liefde, zit bijvoorbeeld vaak op een dolfijn, net als Kamadeva, de liefdesgod in India. De godin de Ganges zit op een *makara*, een watermonster dat voorkomt in drie varianten: vis, krokodil, en dolfijn. Poseidon en Dionysus hebben ook vaak dolfijnen bij zich in de buurt rondhangen. Mensen die tegenwoordig dat spirituele rond dolfijnen opzoeken zitten echter vaak ook meteen een beetje in de sferen van ufo's en buitenaardse intelligentie.

Misschien juist omdat dolfijnen zo intelligent zijn. Als hier op aarde al een intelligente levensvorm in het water rondzwemt, waarom dan niet elders in het universum? "So long and thanks for all the fish."

Ongetwijfeld hoor. Ook het idee dat ze op een bepaalde manier met ons willen communiceren en wij ze simpelweg niet verstaan. En dat ze ons om die reden ook opzoeken: ze hebben een mystieke boodschap voor ons. Die boodschap moet natuur-

lijk ook meteen heel wijs zijn en over diepere dingen gaan – dieper dan de zee zelf - die we eigenlijk allang weten maar waar we niks mee moeten doen. Dat we beter voor de wereld moeten zorgen of iets dergelijks. Jahaa.

Die connectie met dolfijnen is natuurlijk ook een heleboel projectie van onze kant. We zijn totaal niet bezig met hoe die dieren in het echt leven. Ondertussen kunnen dolfijnen echter ook ongelooflijk vervelend doen. Komt een dolfijnenmannetje bijvoorbeeld een vrouwtje tegen met een jong, dan komt het geregeld voor dat hij dat jong verdrinkt zodat het vrouwtje eerder weer wil paren. Dit lijkt erg op wat een leeuw bijvoorbeeld doet als hij een oud mannetje verjaagt. Daarnaast komt het ook voor dat een dolfijn weleens een mens vijftien meter naar beneden trekt en dan loslaat – dat hoor je wat minder in de leuke verslagen over zwemmen met dolfijnen. Niet zo fijn voor de oortjes, en bovendien kan het zorgen voor caissonziekte. Vandaar dat voor het zwemmen met dolfijnen vaak plekken worden uitgekozen die niet zo diep zijn. Dolfijnen willen ook nog weleens mensen bijten. Ze blijven terugkomen naar bepaalde plekken omdat ze daar te eten krijgen, en wanneer ze daar dan een mens zien is de reactie al snel: “Ah, mensen. Hmm, eten!”. Dat gaat weleens mis.

Waarom trekken dolfijnen dan mensen naar beneden?

Omdat ze dat leuk vinden. Voor hen zijn we dan net een balletje om mee te spelen. Ondanks die lieve glimlach zijn het dus lang niet altijd de vriendelijke dieren die wij erachter zoeken. Het is echter wel zo dat ze drenkelingen beschermen, bijvoorbeeld tegen haaien. Daar lees je geregeld verhalen over. Stel je merkt op een gegeven moment dat je omringd bent door dolfijnen. Wanneer je een vin boven water ziet komen denk je misschien in eerste instantie: “Oeps, een haai.” Dat is dan geen haai, maar een dolfijn. Vervolgens kijk je naar beneden en zie je daar in inderdaad een immense haai. Die dolfijnen doen hun best om je te redden.

SPLIJT|STOF

ZOEKT REDACTEURS

Splijtstof vergrijst en zoekt frisse filosofen. Ben jij jong van geest en zit je nog niet vastgeroest in je eigen dogma's? Meld je dan aan voor de redactie van splijtstof door een mailtje te sturen naar redactie@splijtstof.com.



Verantwoord verantwoordingsbeleid

Over de spanning tussen ministeriële verantwoordelijkheid en ambtelijke onafhankelijkheid

Lieke Fröberg

Minister Stef Blok van Buitenlandse Zaken kwam in juli 2018 in opspraak door zijn uitspraken over de multiculturele samenleving. Eén van de geschokte reacties kwam vanuit het ministerie zelf: ruim tweehonderd ambtenaren ondertekenden een brief aan de minister waarin ze hem vroegen in dialoog te gaan over diversiteit binnen het ministerie.¹ Overschrijden de ambtenaren daarbij niet een grens? Ambtenaren moeten toch gewoon de ideeën van de minister uitvoeren, ongeacht de inhoud van deze ideeën? Wat voor rol en macht heeft de ambtenaar in de praktijk?

In gesprek met enkele ambtenaren van het ministerie van Buitenlandse Zaken blijkt dat ambtenaren veel vertrouwen genieten om zelf beleid te maken en uit te voeren.² Ben je verantwoordelijk voor een beleidsterrein dat politiek niet gevoelig ligt en waar de minister geen omkijken naar heeft, dan zijn jouw ideeën meer dan leidend. Bij gevoeliger onderwerpen wordt het beleid tussen minister en hoge ambtenaren afgekaart. De minister hakt te knopen door, maar de ambtenaren hebben het initiatief en werken bovendien de ideeën van de minister concreet uit. Hiertegenover staat dat ambtenaren zich laten leiden door het regeerakkoord, beleidsnota en eerdere uitspraken van een minister. Ook als ze het zelf, als privépersoon, oneens zijn met het beleid, zullen ze vanuit de beleidsgedachte implementatiemogelijkheden onderzoeken of vervolgstappen initiëren.

Eenzelfde soort spanning tussen (de waarde van) politiek primaat en de feitelijke ambtelijke macht wordt aan de orde gesteld wanneer E.J. Janse de Jonge artikel 42 van de Grondwet (over ministeriële verantwoordelijkheid) wetenschappelijk commentarieert. Oorspronkelijk beoogde de ministeriële verantwoordelijkheid de koning onschendbaar te maken en de minister volledig politiek verantwoordelijk te houden. Tegenwoordig is de belangrijkste functie van ministeriële verantwoordelijkheid het afleggen van verantwoording voor het openbaar bestuur. Voor het functioneren van de democratie is het essentieel dat het parlement de minister verantwoordelijk kan houden voor het handelen van ambtenaren. Grondwettelijk is dit gewaarborgd door “het klassieke weberiaanse ideaalmodel van de loyale ambtenaar.”³ Kan een minister

1 Floor Bouma, “Ambtenaren willen met Blok in gesprek over diversiteit,” NRC, 20 juli 2018, <https://www.nrc.nl/nieuws/2018/07/20/ambtenaren-willen-met-blok-in-gesprek-over-diversiteit-a1610761>.

2 Persoonlijke gesprekken met beleidsmedewerkers van verschillende beleidsterreinen van het ministerie van Buitenlandse Zaken over hun ervaringen en visie, juni-juli 2018. Details op te vragen bij auteur.

3 Eric J. Janse de Jonge, “Commentaar op artikel 42 van de Grondwet,” *Artikelsgewijs commentaar op de Grondwet*, red. Ernst Hirsch Ballin en Gert-Jan Leenknegt (webeditie, 2017), www.rijksoverheid.nl.

echter nog wel verantwoordelijk gehouden worden als je kijkt naar de feitelijke rol van de ambtenarij? “Het initiatief tot wetgeving en bestuur is in bijna alle gevallen niet meer rechtstreeks van een bewindspersoon afkomstig. [...] Dit betekent dat het voor het parlement lastiger is geworden om elke minister, op elk moment volledig verantwoordelijk te houden voor (onderdelen van) het regeringsbeleid.”⁴

Ook hoogleraar Bestuurskunde M.A.P. Bovens beargumenteert dat de macht van de ambtenaar op gespannen voet staat met de ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren. Onderzoek wijst uit dat besluitvorming door ambtenaren bepaald wordt, zelfs in kabinetsformaties. Ambtenaren blijken de meest invloedrijke actoren te zijn – invloedrijker dan bewindslieden en Kamerleden.⁵ Tegelijkertijd toont onderzoek ook aan “hoezeer moderne topambtenaren het primaat van de politiek hebben geïnternaliseerd. Bij al hun whealen en dealen [sic] vormt het woord en het politieke lot van de minister hun belangrijkste leidraad”.⁶ Toch komt Bovens tot de conclusie dat het “weberiaanse model” zijn langste tijd gehad heeft.⁷ Doordat de omstandigheden veranderd zijn, kan de politiek de volledige zeggenschap over het ambtelijk apparaat niet verwezenlijken. In plaats van één minister bovenaan de hiërarchisch ladder, zou naar vormen van verantwoording gezocht moeten worden waarin ook ambtenaren verantwoordelijk gehouden kunnen worden. De minister kan niet verantwoordelijk gehouden worden voor haar/zijn ambtenaren.

In dit paper bied ik een handvat om in concrete situaties ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren te bepleiten vanuit filosofische ethiek. Door uit te wijzen met welke argumenten ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren te verdedigen is, zal ik antwoord geven op de hoofdvraag: hoe is ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren in de praktijk te rechtvaardigen?⁸ Hier kom ik door eerst (in het A-deel) uit te leggen waarom ministeriële verantwoordelijkheid in theorie terecht is. Dit gebeurt aan de hand van interpretaties van Paul du Gay over Webers ethische rollen van de ambtenaar en politicus.

Nederlandrechtsstaat.nl.

4 Janse de Jonge, “Commentaar op artikel 42.”

5 Mark Bovens, *De vierde macht revisited*, oratie uitgesproken op 13 december 2000, 5, https://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/11700/Bovens_00_VIERDEMACHTREVISITED.pdf?sequence=2. Dit artikel komt uit 2000. Het is mogelijk dat het onderzoek waarnaar verwezen wordt gedateerd is.

6 Bovens, *De vierde macht revisited*, 8.

7 Bovens, *De vierde macht revisited*, 12.

8 Filosofisch gezien is ‘rechtvaardig’ een zeer complex en problematisch begrip. In dit paper ga ik hier niet op in. Ik vertrek vanuit de assumptie dat aan de hand van argumenten iets gerechtvaardigd kan worden. Rechtvaardigen heeft in deze zin een soortgelijke betekenis als beargumenteren, hardmaken, bepleiten, uitwijzen, verdedigen, onderbouwen, etc.

Vervolgens introduceer ik in het B-deel een onderdeel van het contractualisme: *substantive responsibility*. Dit onderdeel van contractualisme kijkt naar wat nodig is om iemand verantwoordelijk te houden voor een situatie. Door in het C-deel deze verantwoordelijkheidsvoorwaarden toe te passen op Webers filosofie, kan Webers gedachtegoed in de praktijk gebruikt worden. In de conclusie wordt de laatste stap gezet voor de beantwoording van mijn hoofdvraag door te tonen wat de rechtvaardigingsargumenten zijn om een minister verantwoordelijk te houden over haar/zijn ambtenaren in een concrete situatie.

1. Webers rollen

In de inleiding werd vanuit verschillende perspectieven gewezen op de spanning tussen het politiek primaat van een minister en de feitelijk macht van ambtenaren. Deze spanning is niet nieuw en werd in haar huidige vorm het meest invloedrijk uitgedacht door Weber. Weber stond aan de wieg van de bureaucratie zoals wij die nu kennen en schreef de regels voor die nu nog door vele ambtenaren, bewindspersonen en burgers als vanzelfsprekend worden ervaren. Deze normen zijn bovendien wettelijk verankerd: wettelijk gezien verrichten de ambtenaren, zelfs op het hoogste niveau, al hun werk in naam van de bewindspersoon.⁹ Op een moment van handelen handelt de ambtenaar dus niet vanuit zichzelf, maar vanuit de bewindspersoon. Wat schrijft het weberiaanse model eigenlijk precies voor en waarom? Deze sectie heeft als doel te tonen waarom ministeriële verantwoordelijkheid in theorie terecht is vanuit Webers gedachtegoed. Dit wordt gedaan aan de hand van Du Gays argumentatie (gebaseerd op die van Wilhelm Hennis) dat het weberiaanse onderscheid tussen ambtenaar en minister een ethisch (en niet mechanisch) onderscheid is.

*Wettelijk gezien verrichten
de ambtenaren, zelfs op het
hoogste niveau, al hun werk in
naam van de bewindspersoon.*

1.a Verscheidene levensordes met eigen ethische kaders

Volgens Du Gay vertrekt Weber vanuit de gedachte dat één universele ethiek onmogelijk al het menselijk handelen in een moreel kader kan plaatsen. Mensen vervullen namelijk tal van verschillende rollen. Een handeling kan in één bepaalde rol ethisch correct zijn, terwijl die in een andere rol juist ethisch problematisch is. Het opvolgen van orders is voor een politicus ongehoord, terwijl het voor een militair moreel juist is. Elke rol kent zijn eigen waardepatroon. Sommige rollen hebben overlappende waardepatronen, de waardepatronen van andere rollen zijn soms juist in strijd met elkaar.

In plaats van één universele ethiek stelt Weber daarom dat er verschillende moralen zijn door de verschillende rollen die mensen vervullen (de ethiek van de

⁹ Staatscourant nr. 16339, 24 maart 2017.

rol van de militair, bankier, slager, politicus, etc.). Ethisch handelen betekent volgens Weber ethisch handelen zoals verstaan wordt binnen jouw specifieke rol of 'levensorde' (*Lebensordnung*). Dit betekent dat je je individualiteit overstijgt en je overgeeft aan de (geïnstitutionaliseerde) doelen van jouw levensorde.¹⁰ Zo kan het ethisch handelen binnen de ene orde onethisch zijn wanneer het binnen de andere levensorde had plaatsgevonden.

Binnen het veelvoud van levensorders maakt Weber ook het onderscheid tussen de levensorde van de ambtenaar en die van de politicus of politiek leider. "The leading spirit, the 'entrepreneur' in the one case, the 'politician' in the other, is something different from an 'official'. Not necessarily in form, but certainly in substance."¹¹ De levensordes van de ambtenaar en politicus verschillen doordat ze hun eigen doel en non-reduceerbare rationaliteit kennen. Ze verschillen niet zozeer in werkzaamheden, maar in ethiek (namelijk verantwoordelijkheid):

Only in part does the difference lie in the kind of achievements expected of this type of person. Like 'leaders', 'officials' too are expected to make independent decisions and show organisational ability and initiative, not only in countless individual cases but also on larger issues. [...] The difference lies, rather, in the kind of responsibility borne by each of them, and this is largely what determines the demands made on their particular abilities.¹²

Niet het soort werk, maar de ethische verantwoordelijkheid die gedragen wordt, doet de levensorde van de ambtenaar verschillen van de minister.

Niet het soort werk, maar de ethische verantwoordelijkheid die gedragen wordt, doet de levensorde van de ambtenaar verschillen van de minister. Du Gay benadrukt dat verantwoordelijkheid hier verstaan wordt in ethische zin: "[R]esponsibility' refers to a division in ethical labour in which both official and political leader are subject to specific and quite different imperatives and points of honour and develop quite different capacities and comportments as a result of being placed in different life orders."¹³ Ambtenaren kunnen dus weldegelijk,

10 Paul du Gay, "Max Weber and the Ethics of Office," in *The Oxford Handbook of Sociology and Organization Studies*, red. Paul Adler (Oxford: University Press, 2009), 3-4.

11 Max Weber, "Parliament and Government in Germany under a New Political Order," in *Weber: Political Writings*, red. Peter Lassman en Ronald Speirs (Cambridge: University Press, 1994), 159-160.

12 Weber, "Parliament," 160.

13 Paul du Gay, *In Praise of Bureaucracy* (Londen: Sage Publications, 2000), 121.

zoals ook gebeurd, beleidsbeslissingen nemen en initiatief tonen, maar wel vanuit een ander ethisch vertrekpunt dan de minister. Het zijn dan niet hun eigen persoonlijke keuzes, maar keuzes ingegeven door hun (ethische) rol als ambtenaar.

1.b Ambtelijke en ministeriële rol

Een ambtenaar heeft als doel om effectief operationeel beleid te maken voor ongeacht welke regering, aldus Weber. Bureaucratie is op die manier een onafhankelijke en losstaande levensorde met eigen ethisch-culturele voorwaarden. Een belangrijke voorwaarde voor deze levensorde is dat je pas ambtenaar kunt worden als je expertise kunt bewijzen met een uitgebreide, relevante opleiding. De tweede belangrijke voorwaarde is dat je je ethisch committeert aan je rol en de plicht nakomt om ten alle tijden enkel vanuit de ambtelijke levensorde te handelen. De rol van een ambtenaar bestaat eruit haar/zijn persoonlijke neigingen of ideeën te overstijgen en in plaats daarvan onpartijdig instructies op te volgen en op bewuste en betekenisvolle wijze taken uit te voeren.¹⁴ Juist doordat een ambtenaar de ideeën implementeert van een minister die veel korter bij het ministerie zal blijven dan de ambtenaar zelf, moet de ambtenaar ervoor zorgen dat de ideeën omgezet worden in beleid dat nog jaren functioneert. Dit betekent ook dat een ambtenaar vanuit haar/zijn professionele rol de minister tegen mag spreken, hoewel het laatste woord bij de minister ligt.

Als een minister daarentegen orders uit zou voeren, zou zij/hij volgens Weber “useless” zijn.¹⁵ De rol van een minister bestaat er immers uit om haar/zijn ideeën te implementeren zodat zij/hij de macht kan winnen en behouden. Juist omdat een minister persoonlijk verantwoordelijk gehouden wordt voor haar/zijn ministerie, moet de minister zich laten leiden door eigen overtuigingen. Expertise of opleidingsniveau is geen harde voorwaarde zoals het dat wel is bij ambtenaren: “[S]triking is the fact that ... he [the minister] and he *alone* is not required to demonstrate any kind of *qualification based on training*.”¹⁶ De rol van een minister bestaat eruit om persoonlijke verantwoordelijkheid te nemen. Voor de ambtenaar is dit precies andersom. Haar/zijn rol bestaat eruit om in staat te zijn instructies uit te voeren onder de verantwoordelijkheid van de instructeur, de minister: “The *official* has to *sacrifice* his own convictions to his *duty of obedience*. The leading *politician* must publicly *refuse* to accept responsibility for political actions if they conflict with his own convictions; his duty is to sacrifice his office to his convictions.”¹⁷ De ambtenaar en minister handelen dus vanuit tegenovergestelde ethische waarden.

¹⁴ Du Gay, *Bureaucracy*, 92-93, 120.

¹⁵ Du Gay, *Bureaucracy*, 160.

¹⁶ Du Gay, *Bureaucracy*, 160.

¹⁷ Du Gay, *Bureaucracy*, 204.

1.c Ministeriële verantwoordelijkheid

Met deze opvatting van Webers filosofie kunnen we ook het beeld uit de inleiding begrijpen. Het verschil tussen de ambtenaar en de minister zit niet zozeer in het soort werk dat ze verrichten. Het is geen probleem wanneer ze dezelfde taken uitvoeren. Het verschil moet gezocht worden in de ethische houding waarmee ze het werk uitvoeren. Uit onderzoek en gesprekken bleek dat ambtenaren handelen vanuit het standpunt van hun minister. Ze laten zich niet leiden door hun persoonlijke overtuigingen, maar door hun overtuigingen als ambtenaar die het standpunt van de minister uitvoert. Een ambtenaar kijkt bijvoorbeeld naar de uitvoerbaarheid van de ideeën van een minister of hoe een nieuwe wet spaak loopt met andere wetten. Met dit soort overwegingen kan de ambtenaar een minister tegenspreken, maar dit staat los van haar/zijn persoonlijke overtuigingen. Feitelijk kan de ambtenaar dan wel veel macht hebben, maar dit is macht ingegeven door ondergeschiktheid, niet door eigen overtuigingen.

Weber onderscheidt verschillende levensordes omdat ze verschillende rollen vervullen in het functioneren van de maatschappij. Een minister heeft de democratische legitimiteit om beleid te maken. De ambtenaren hebben de kennis en kunde om dit beleid zonder eigen politieke agenda op de beste wijze te implementeren. Als de ambtenaar handelt vanuit de ethiek van haar/zijn levensorde, kan zij/hij niet persoonlijk verantwoordelijk gehouden worden. Het zijn juist de persoonlijke overtuigingen die de ambtenaar ontstegen zou moeten zijn. De minister, daarentegen, zou vanuit haar/zijn levensorde juist persoonlijke verantwoordelijkheid moeten dragen. Doet zij/hij dat niet, dan heeft de ambtenarij geen democratische legitimiteit om te handelen. Eén van de functies van het parlement is om tekst en uitleg te vragen bij het openbaar bestuur. Het parlement kan niemand anders verantwoordelijk houden voor het beleid van een ministerie dan de minister met de betreffende portefeuille. Wordt de ethische rolverdeling niet goed uitgevoerd, dan heeft dat dus desastreuze gevolgen voor het functioneren van de staat, aldus Weber.¹⁸

De ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren legt de rolverdeling tussen ambtenaar en minister in zekere zin vast in de Grondwet. De minister, niet de ambtenaren, moet verantwoording afleggen aan het parlement, omdat overtuigingen van de minister, niet van de ambtenaren, het beleid bepaald hebben. Hoewel het beleid in praktijk bedacht en uitgevoerd kan worden door een ambtenaar, zou dit altijd ingegeven (moeten) zijn door de beleidsvisie van de minister. De minister is derhalve verantwoordelijk. De verantwoordelijkheid van een ambtenaar is immers een andere: de persoonlijke ideeën opgeven ten behoeve van de ideeën van de minister.

18 Du Gay, *Bureaucracy*, 205.

Vanuit Webers filosofie volgt dat ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren terecht is. Dat een minister verantwoordelijkheid draagt over haar/zijn ambtenaren is dus in het algemeen gegrond.¹⁹

2. Contractualisme

Het is nu duidelijk waarom Weber ministers verantwoordelijk acht voor de ambtenaren in hun department. De rationale achter ethische rolverdeling maakt dat de minister aansprakelijk moet zijn voor beleid. Hetzelfde zien we terug in de wettelijk verankering van de relatie van de ambtenaren ten opzichte van de bewindspersonen: er wordt gehandeld ‘in naam van’.²⁰ Praktijksituaties zijn echter vele malen complexer dan de theorie. Wat gebeurt er als een ambtenaar het standpunt van de minister slecht overbrengt, zodat het niet het standpunt van de minister is en ook niet dat van de ambtenaar zelf? Wat mag (of moet) een ambtenaar doen als zij/hij het niet eens is met de koers van de bewindspersoon? Denk bijvoorbeeld aan ambtenaren onder Trumps regime die (anoniem) kenbaar maken de Amerikaanse President tegen te werken.²¹ In praktijksituaties is moeilijk te bepalen of de minister en ambtenaren zich goed genoeg gehouden hebben aan hun ethische rollen om de ministeriële verantwoordelijkheid ook in de praktijk te rechtvaardigen. Deze sectie heeft als doel te tonen hoe het gat tussen theorie en praktijk overbrugd kan worden via een andere filosofische ethiek: het contractualisme. Binnen het contractualisme dacht Scanlon de voorwaarden voor *substantive responsibility* uit.²² Door (in het C-deel) deze filosofie over *substantive responsibility* te combineren met Webers ethiek, worden de rechtvaardigingsvoorwaarden helder om te bepalen of de minister, en niemand anders, verantwoordelijk gehouden kan worden voor een situatie. In de conclusie zal vervolgens de laatste stap gezet worden: de uiteenzetting van de voorwaarden waarmee ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren in praktijksituaties bepleit kan worden.

Het contractualisme werd eind vorige eeuw ontwikkeld door in het bijzonder Thomas Michael Scanlon. Het onderzoekt de gronden waarop we kunnen stellen dat iets goed of fout is door te zoeken naar de rechtvaardigingsargumenten waarmee we

Wat mag (of moet) een ambtenaar doen als zij/hij het niet eens is met de koers van een bewindspersoon?

19 Max Weber, “The Profession and Vocation of Politics,” in *Weber: Political Writings*, red. Peter Lassman en Ronald Speirs (Cambridge: University Press, 1994), 331.

20 Staatscourant nr. 16339, 24 maart 2017.

21 Anoniem, “I am Part of the Resistance Inside the Trump Administration,” in *The New York Times*, 5 september 2018.

22 ‘Substantive’ bevat verschillende betekenislagen (o.m. ‘zwaarwegend’, ‘zelfstandig’). Aangezien onduidelijk is op wat voor manier ‘substantive’ precies door Scanlon gebruikt wordt, is ervoor gekozen de term niet te vertalen.

iemand verantwoordelijk kunnen houden of juist kunnen zeggen dat we de ander iets verschuldigd zijn. Het contractualisme onderscheidt twee vormen van verantwoordelijkheid: *moral reaction responsibility* en *substantive responsibility*. Waar *moral reaction responsibility* kijkt of morele reacties zoals schuld, dankbaarheid of wrok legitiem en nodig zijn, zoekt *substantive responsibility* uit of op welke gronden we een persoon verantwoordelijk kunnen houden voor een situatie.²³

Substantive responsibility is het type verantwoordelijkheid dat in dit paper centraal staat. Ten eerste gaat het om de vraag wie verantwoordelijk gehouden mag worden: “Claims about substantive responsibility connect persons to outcome.”²⁴ *Substantive responsibility* beantwoordt de vraag of de persoon in kwestie en niemand anders, verantwoordelijk gehouden mag worden of dat iemand anders (ook) verantwoordelijk is. Het kijkt bovendien naar wat verwacht mag worden van anderen en hoe dat invloed heeft op het verantwoordelijk gehouden worden. Ten tweede is de *substantive responsibility*-theorie bij uitstek toe te passen op situaties waarin welbepaalde rollen tegenover elkaar staan.²⁵ Dit sluit aan bij Webers levensordes en de rol van ambtenaar en minister.²⁶ Wanneer Webers levensordes toegepast worden via de voorwaarden van *substantive responsibility*, kan bepaald worden of de minister met recht verantwoordelijk gehouden kan worden, of dat de ambtenaar haar/hem iets verschuldigd is.

2.a Verantwoordelijkheidsvoorwaarden

Om iemand *substantively responsible* te houden, moet aan twee voorwaarden worden voldaan. De eerste voorwaarde is dat niemand iets aan de *agent* verschuldigd is. Deze voorwaarde zorgt ervoor dat wat anderen gedaan of nagelaten hebben ook invloed heeft op het verantwoordelijk houden van iemand. Het kan niet zo zijn dat iemand verantwoordelijk gehouden wordt, terwijl anderen iets hadden moeten doen wat de situatie veranderd zou hebben. Stel bijvoorbeeld dat Robin haar geleende bibliotheekboeken te laat inlevert en verantwoordelijk wordt gehouden voor het betalen van de boete. Ze zou *substantive responsible* gehouden worden (en dus de verantwoordelijk-

23 Thomas M. Scanlon, “The Conditions of Responsibility,” in *The Nature of Moral Responsibility*, red. Randolph Clarke, Michael McKenna en Angela M. Smith (Oxford: University Press, 2015), 89-90.

24 Rahul Kumar, “Contractualism and the Roots of Responsibility,” in *The Nature of Moral Responsibility*, red. Randolph Clarke, Michael McKenna en Angela M. Smith (OUP, 2015), 260.

25 Kumar, “Contractualism,” 252.

26 Zoals gezegd is Weber geen voorstander van een allesomvattende ethiek. In zeker opzicht kun je contractualisme zien als zo’n alomvattende ethiek. Echter, het houdt ruimte voor verschillende morele rollen en verschillende referentiekaders, waarbij wat de een in een situatie doet niet moreel hetzelfde beoordeeld wordt als wanneer een ander in een andere rol het zou doen. De uitgangspunten zijn dus niet in strijd met elkaar.

heid dragen) wanneer anderen gedaan hebben wat van hen verwacht mag worden om ervoor te zorgen dat het onwaarschijnlijk is dat Robin op deze manier, in deze situatie verantwoordelijk gehouden wordt.²⁷ Stel dat de bibliotheek haar niet geïnformeerd heeft over hun verkorte leentermijnen, dan is de bibliotheek iets aan Robin verschuldigd wat invloed heeft op de situatie. Robin is dan niet *substantive responsible*.

De tweede voorwaarde wordt de *Value of Choice* genoemd. Hieronder worden de redenen verstaan die de *agent* heeft om te willen dat de uitkomst afhankelijk is van het handelen van de *agent*. Het verzekert de link tussen de uitkomst en het handelen van de *agent*. Deze redenen maken dat

de *agent* verantwoordelijk gehouden mag worden voor de uitkomst. De *Value of Choice* komt voort uit de veronderstelling dat mensen rationele en zelfstandige wezens zijn die (vanwege deze eigenschappen) verantwoordelijk gehouden mogen worden voor situaties die het resultaat zijn van hun handelen. Het gaat er niet zozeer om dat de *agent* zelf een bewuste keuze gemaakt heeft: “What matters

is not the fact of having chosen, but the value of the opportunity to make a choice. It is enough to hold that a person will not be wronged if she ends up burdened that the opportunity to choose made available to her was one she has reason to value.”²⁸ Scanlon onderscheidt drie soorten reden waarom iemand wil dat een uitkomst afhankelijk is diens handelen

Instrumenteel gezien is het waardevol voor de *agent* dat de uitkomst afhangt van haar/zijn handelen omdat het waarschijnlijk is dat de uitkomst iets is wat de *agent* gewild heeft. De *agent* kan ook willen dat de uitkomst afhankelijk is van haar/zijn handelen om representatieve redenen: het handelen representeert de *agents* smaak of voorkeuren. Tenslotte kan de *agent* om symbolische redenen willen dat de uitkomst van afhankelijk is van haar/zijn handelen. Een samenspel van deze waarden maakt dat de *agent* reden heeft om de uitkomst als gevolg van haar/zijn handelen te waarderen, zodat zij/hij ervoor verantwoordelijk gehouden kan worden. Het volgende voorbeeld illustreert dit:

[P]eople have reason to want to choose their own mates rather than have their parents do it for them, not only because they think this will lead to a more satisfactory choice (instrumental value), or because they want their choice to be

De Value of Choice komt voort uit de vooronderstelling dat mensen rationele en zelfstandige wezens zijn die verantwoordelijk gehouden mogen worden voor situaties die het resultaat zijn van hun handelen.

²⁷ Kumar, “Contractualism,” 257.

²⁸ Kumar, “Contractualism,” 263.

an expression of their own taste and affections (representative value), but also because having their parent make the choice would be “demeaning” – that is to say, would suggest that they are not competent, independent adults (symbolic value).²⁹

Samengevat ben je *substantive responsible* zolang niemand iets aan je verschuldigd was wat de situatie veranderd zou hebben, en zolang er sprake van is dat je reden hebt om te willen dat de situatie (misschien niet bewust) een uitkomst is van jouw handelen is. Deze twee voorwaarden staan overigens niet geheel los van elkaar, maar kunnen overlappen.

3. Toepassing Webers rollen op de verantwoordelijkheidsvoorwaarden

Laat ik nu Webers ethische levensordes toepassen op deze voorwaarden. Vanuit de levensordes weten we wat de ambtenaar aan de minister verschuldigd is. De ambtenaar is verantwoordelijk voor de effectieve uitvoer van de ideeën van de minister vanuit haar/zijn expertise en moet bovendien haar/zijn persoonlijke oordeel opschorten. Op het moment dat de ambtenaar vanuit haar/zijn professie steken heeft laten vallen, dan is de ambtenaar iets verschuldigd aan de minister. Dit zou bijvoorbeeld kunnen wanneer een ambtenaar inhoudelijke fouten maakt. Het gaat dan om fouten die niet gemaakt zouden mogen worden, omdat de ambtenaar goed opgeleid zou moeten zijn. Dat is de ambtenaar aan de minister verschuldigd. Daarnaast is de ambtenaar ervoor verantwoordelijk haar/zijn eigen overtuigingen op te offeren voor de overtuigingen van de minister. Indien de ambtenaar dit niet (voldoende) gedaan heeft, is de ambtenaar wat aan de minister verschuldigd. Indien het niet nalaten van deze verantwoordelijkheden de situatie veranderd zou kunnen hebben, hoeft de minister niet *substantive responsible* gehouden worden. Wanneer dit wel zou gebeuren, zou de minister tekort worden gedaan.

Dit lijkt niet te stroken met de Nederlandse praktijk. Meerdere minister zijn in de afgelopen jaren afgetreden vanwege fouten van hun ambtenaren (Jeanine Hennis als minister van Defensie in 2017, Piet Hein Donner als minister van Justitie en Sybilla Dekker als minister van Volkshuisvesting, Ruimtelijke Ordening en Milieubeheer in 2006). Hoewel de ambtenaren tekort schoten, zijn toch de ministers verantwoordelijk gehouden omdat de ambtenaren onder hun gezag vielen. In bovengenoemde gevallen is het goed mogelijk dat de ambtenaren taken uitvoerden waarvoor een minister vanuit haar/zijn ethische rol de verantwoordelijkheid draagt (brandveiligheid garanderen, wapenaanschaf). Als er expliciet gehandeld is ‘in naam van’ de minister, dan draagt de minister de verantwoordelijkheid (hierover later meer). Pas als een minister op basis van expertadvies van haar/zijn ambtenaren een besluit heeft genomen die de

29 Scanlon geciteerd in Kumar, “Contractualism,” 262.

verkeerde bleek, zou vanuit de combinatie Weber-*substantive responsibility* beargumenteerd kunnen worden dat de minister niet verantwoordelijk gehouden hoeft te worden. Dit hangt er ook vanaf of aan de tweede voorwaarde voldaan is.

Wanneer we Webers beschrijving van de levensorde van de minister combineren met Scanlons definitie van *Value of Choice* dan blijkt dat, door de aard van het ministerschap, de minister vaak verantwoordelijk gehouden mag worden. Een minister heeft buitengewoon veel reden om te willen dat een situatie een uitkomst is van het handelen van de minister. De representatieve en symbolische waarden spelen daarbij een grotere rol dan de instrumentele. Gezien de complexiteit van het functioneren van het ministerie, zal het handelen van de minister namelijk niet vaak direct te koppelen zijn aan een uitkomst in instrumentele zin. Ambtenaren werken de meeste ideeën uit; de minister ondertekent. De handeling van de minister is dan niet het instrument (het middel) dat de uitkomst bepaalt naar de wens van de minister. De intentie van het handelen van de minister kan dan wel instrumenteel zijn (om een bepaald doel te bereiken), maar de handelingen zelf en de wenselijkheid van de uitkomst zijn lang niet altijd direct verbonden.

Vaker zal de minister vanwege de representatieve en symbolische waarden een situatie als uitkomst van haar/zijn handelen willen zien. Uit representatieve overwegingen is een uitkomstsituatie een gevolg van het handelen van een minister aangezien haar/zijn handelen haar/zijn voorkeuren representeert. Wanneer deze voorkeuren leidend zijn geweest in het beleid van het ministerie, is het waardevol voor de minister verantwoordelijk gehouden te willen worden voor de uitkomstsituatie (vanwege bijvoorbeeld de electorale achterban). Vanuit deze waarde is ook helder waarom de ambtenaar niet verantwoordelijk gehouden zou mogen worden voor beleid wat zij/hij uitvoert. Het beleid zou, wanneer Webers ethiek goed gevolgd wordt, nooit voort mogen komen uit eigen overtuigingen. Het zou er wellicht wel mee samen kunnen vallen, maar de oorsprong van het beleid is niet terug te voeren op de overtuigingen van de ambtenaar zelf in Webers model.

Symbolisch gezien wil de minister bij uitstek dat een situatie het gevolg is van haar/zijn handelen: deze connectie tussen handeling en gevolg typeert het ministerschap. Volgens Weber is de kern van de rol van de minister dat zij/hij verantwoordelijkheid neemt. Verantwoordelijkheid nemen voor een situatie is om symbolische redenen dus zeer waardevol voor een minister. Neem het volgende praktijkvoorbeeld: het gebeurt regelmatig dat de minister-president in debat met de Tweede Kamer een vraag doorschuift naar een van zijn ministers met de reden dat het niet onder zijn beleidsterrein valt. Dit gebeurt om symbolische redenen: niet per se omdat de minister-president instrumenteel gezien geen verantwoording wil afleggen, of aangezien de situatie niet de voorkeuren van de minister-president weerspiegelt,

*Verantwoordelijkheid nemen
voor een situatie is om
symbolische redenen dus zeer
waardevol voor een minister.*

maar vanwege de symbolische verantwoordelijkheid die de minister-president *niet* draagt over de beleidsterreinen van zijn ministers. Het symboliseert het ministerschap over bijvoorbeeld onderwijs, dat niet een andere minister, maar de minister met die portefeuille verantwoording aflegt over onderwijszaken.

Wat blijkt uit het combineren van Webers ethiek en de *Value of Choice*, is dat een minister in veel gevallen reden heeft om te willen dat de uitkomst een gevolg is van haar/zijn handelen. Dit is vaker het geval dan voor privépersonen. Ik denk dat dit de kracht toont van de combinatie tussen Weber en *substantive responsibility*. Zoals eerder aangegeven acht Weber de ethische rolverdeling cruciaal voor het functioneren van de rechtsstaat. De minister moet verantwoordelijkheid nemen, want daarvoor heeft zij/hij de democratische legitimiteit en daarmee kan de verantwoordingsrelatie tussen parlement en minister goed uitgevoerd worden. Daarnaast stelt het de ambtenaar op haar/zijn beurt in staat om de rol van de ambtenaar goed te vervullen. De verantwoordelijkheid van een ambtenaar ligt juist in het tegenovergestelde van die van een minister: eigen instrumentele en representatieve argumenten tot zwijgen brengen en symbolisch werken ‘in naam van’ een minister.

In bijzondere gevallen is met de combinatie van Weber en de voorwaarden van *substantive responsibility* wel te concluderen dat de minister niet verantwoordelijk is. Dit is bijvoorbeeld het geval indien de ambtenaar expertise of neutraliteit aan de minister verschuldigd is. In relatie tot de *Value of Choice* kan de minister bijvoorbeeld ook niet verantwoordelijk gehouden worden wanneer een uitkomst niet te linken is aan het handelen (of nalaten te handelen) van een minister. De crux in dit soort argumenten zou zitten in de vraag of de minister genoeg gedaan heeft om een keuzemogelijkheid voor haarzelf/zichzelf te creëren. Stel bijvoorbeeld dat ambtenaren frauderen. De minister is niet direct verantwoordelijk voor dergelijk gedrag, maar is tegelijkertijd wel verantwoordelijk voor het controleren van de ambtenaren in zijn algemeenheid. Indien de minister genoeg gedaan heeft om zichzelf hier zo goed mogelijk van op de hoogte te stellen, kan het argument aangedragen worden dat de minister niet verantwoordelijk is. Het nalaten van zorgdragen voor mechanismen tegen fraude zou de minister omgekeerd wel aangerekend kunnen worden.

Conclusie

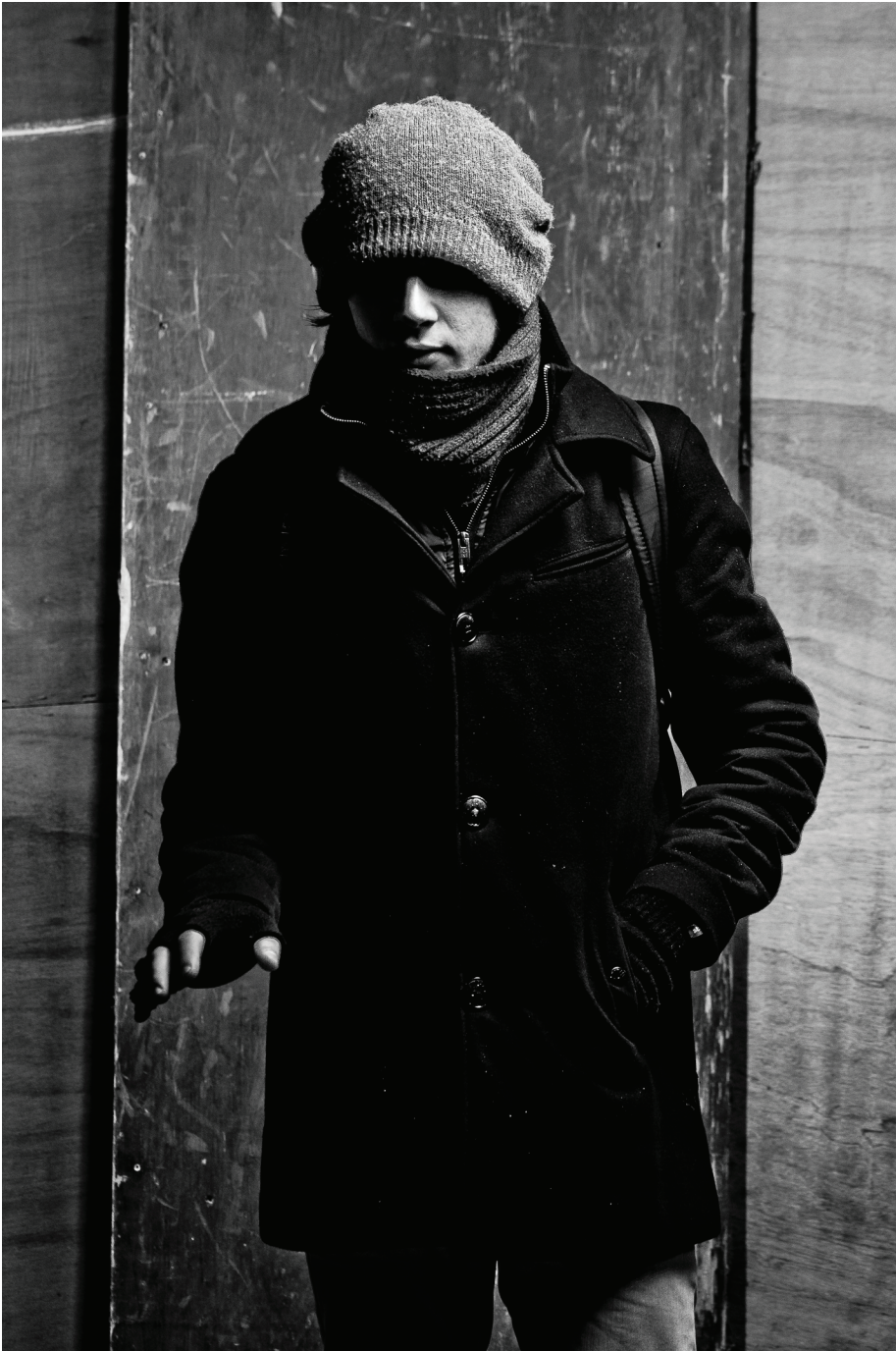
Nu bepaald kan worden of de minister *substantive responsible* gehouden kan worden voor een situatie, kunnen ook de rechtvaardigingsargumenten voor ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren in praktijksituaties uiteengezet worden. Een oordeel over een concreet geval kan nu geveld worden aan de hand van (filosofische) theorie. We zagen aan het eind van deel A dat ministeriële verantwoordelijkheid over ambtenaren past bij Webers ethische rolverdeling. Evenzo past de combinatie van Weber en *substantive responsibility* bij oordelen over ministeriële verantwoordelijkheid in praktijksituaties, want *substantive responsibility* brengt de voorwaarden in kaart om iemand (en niemand anders) volledig verantwoordelijk te houden. In het

parlement wordt over (de gevolgen van) ministeriële verantwoordelijkheid geoordeeld. Vanuit Webers filosofie en de voorwaarden van *substantive responsibility* zouden hiervoor de argumenten gevormd kunnen worden die hard maken dat de minister in een concreet geval verantwoordelijk is voor een situatie.

Zolang de ambtenarij niets aan de minister verschuldigd is wat de minister niet op dezelfde manier verantwoordelijk zou houden, en zolang de uitkomst op waardevolle wijze het gevolg is van het handelen van de minister, is het te rechtvaardigen om de minister de verantwoordelijkheid te laten dragen. Aan de eerste voorwaarde wordt voldaan als vanuit Webers rolbeschrijving van de ambtenaar geen stekelen zijn laten vallen (expertise en ethisch toewijding). Aan de tweede voorwaarde wordt voldaan als om instrumentele, representatieve of symbolische redenen het waardevol is voor een minister dat de uitkomst gevolg is van zijn/haar handelen.

In de inleiding werd gesteld dat het weberiaanse ideaalmodel uit de tijd zou zijn. Volgens mij past het nog steeds bij onze rechtsstaat in onze huidige tijd, ongeacht de toegenomen mate van complexiteit. Waar het om gaat is dat de ethische rollen nageleefd worden en als zodanig gezien worden. De spanning tussen ambtelijke macht en politiek primaat blijft onverminderd het geval, maar waar het echt om gaat is niet de taakverdeling maar de ethische houding van beide rollen. Tot slot blijft daar de vraag of ambtenaren tegen hun minister in mogen gaan zoals gedaan naar aanleiding van minister Bloks uitspraken. Daar waar het gaat om interne werknemersaangelegenheden, zoals HR-beleid, mogen werknemers voorkeuren aangeven aan hun werkgevers. Maar waar het gaat om de voorkeuren en visie op het te maken beleid, is het de verantwoordelijkheid van de ambtenaar de eigen visie op te geven voor die van de minister. De minister is ten slotte degene die verantwoordelijkheid neemt in debat met het parlement.

*Waar het om gaat is dat de
ethische rollen nageleefd worden
en als zodanig gezien worden.*



Ode aan T.

Spijststof

Piet Wiersma

Driewerf hoera, een nieuwe Splijststofrubriek: eentje wiens naam dusdanig goed aansluit op de naam van het tijdschrift dat er zich onmiddellijk twee vragen aandienen. 1: Wat was er eerder, de woordgrap of het inhoudelijke idee? 2: Moet ik me met m'n eigen zaken bemoeien, doorlezen, en de redactie gewoon hun pleziertjes gunnen?

Driewerf enfin. Spijt, wie kent 'm niet? Denk aan die ene keer dat je dat ene ding deed op de verjaardag van je tante, of aan die andere keer, met de golden retriever van je overburen. Nooit meer de crunchy variant met de stukjes pinda en de gele draaidop. Ook op wijsgerig gebied zijn we niet immuun voor spijt. Weinig in aantal zijn diegenen die hun mening over een bepaalde auteur of stroming nooit hebben hoeven bijstellen. Deze rubriek is dan ook niet voor hen, maar voor de rest van ons: de berouwigen, de had-ik-maar's. Spijt wordt vaak onterecht in het verdomhoekje geplaatst. Spijtig: het kan namelijk een mieters productieve emotie zijn. Zie deze rubriek daarom niet alleen als een akte van berouw, of als afrekening met een onkies verleden, maar vooral ook als een mogelijkheid om op te krabbelen en het stof van je bips te kloppen. We garanderen geen absolutie, maar zijn absoluut overtuigd van Spijststof's louterende effect. Spijtoptanten aller landen, klimt in uwer pennen!

In Milete, waar je geen schelp tegen je oor hoeft te houden om de zee te horen ruisen, toont het vloeibare zich stoeibaar; wordt verandering per pool verklaard en per druppel gemeten. Ik beeld me een jongeman in die uitkijkt over de baai. Hij weet niet van Socrates, laat staan wat presocraten zijn. Het klotst nu nog in z'n hoofd, maar de golven zullen zich weldra verpozen. In Klein-Azië ontspringen grote ideeën – stille wateren, ferme gronden. Alle wichelroedes wijzen naar binnen.

De jongeman, laten we hem T. noemen, kijkt uit over de baai. De bekabbelde kade druipt Midderraanse tranen. Het blauw glinstert, weerkaatst golfglimpen die schichtig schaatsen over z'n gezicht. Er is een zonsverduistering op komst. T. voorspelde het maanden geleden.

Wat hij *niet* kon voorspellen, eerstejaars ik, was de duisternis in jouw kersenspit. Hoe kon hij ook, er zouden ruim tweeduizendzeshonderd jaren overheen gaan voordat jij z'n aquatisch reductionisme zelfgenoegzaam zou pejorativeren, alsof er in *jouw* hardvochtig jongfilosofisch pseudo-intellectualisme ooit een put zal worden geslagen. Alsof iemand er ooit een touw in zal laten zakken, al dan niet geknoot aan een emmer. Dus emmer en schamper maar; hoon, snier en sneer! Schat stoer de oerstof alleen op

waarde vermengt met hop en waan je woke – een Judaskus met de droogste lippen.
Je zult leren wat fundamenteel is wanneer je je nadorst ongelest ziet. Alles stroomt,
behalve jouw verbeelding – blind voor hetgeen waarop ‘s werelds drijfveer dobbert.

T. kijkt uit over de baai. Er is een zonsverduistering op komst

T. wist het

En ik weet nu: water sijpelt waar het blijft – laat zich moeilijk temmen.

Zelfs *turtles all the way down* moeten ergens in zwemmen.

SPLIJT | **STOF**
ZOEKT
TOT NADENKEN



Status Quaestionis

Ilaria Flisi



Carla Bagnoli

The Lady of Objectivity

It was my first meeting with the editorial board of Splijstof. We met in the small but cozy Splijststofkamer, where our now enlarged plantenfamilie is growing luxuriantly. While we were splitting the tasks and articles to write, I started thinking about a researcher to interview for the section Status Quaestionis and immediately a name came to mind. I met Professor Carla Bagnoli during the third year of my bachelor in Italy, where she was teaching a course about the relationship between emotions and reasons in Aristotle, Kant and more contemporary philosophers, such as Philippa Foot. My passion for philosophy was not a love at first sight. It needed time to grow and it would not be an overstatement to say that Carla Bagnoli played a critical role in my not-so-short-anymore student life. She was my bachelor thesis supervisor, and one of my main supporters and advisors when I decided to come to Radboud University during my Erasmus program last year. Therefore, it couldn't come as a surprise that while thinking about whom I could write about, I spontaneously thought about her.

After having carved out a career in the States, Carla Bagnoli went back to Italy in 2010 as a Professor of Theoretical Philosophy at the University of Modena. She is currently at Oxford University, where she is carrying out a research at the Uehiro Centre for Practical Ethics as Visiting Scholar.

Can you tell us something about your current research and about how you became interested in this topic?

My research concerns two main strands. One is normativity and the authority of rational claims. Do reasons affect behavior? If yes, how so? Another is the emotions as springs of action, but also as informing judgment and cognition. More recently, I have been trying to explain how reasons can reach out to others and transform personal relations, in addition to generating shared actions. A specific problem that I have encountered and found fascinating is that the features that make reasons valid across people seem to be the same that make reasons valid across time. There is a long-standing argument that takes the validity of reasons across time as based on the same arguments that ground authority and validity across people. This way of thinking goes back to Kant and Henry Sidgwick, and there has been a resurgence of interest

in recent debates. I think it is desirable that reasons are invariant across time and people. This stability is crucial to cooperative (cognitive and practical) interactions, which are fundamental to human life. Yet, I wonder how the traditional views about the stability of reasons make sense of the way in which we use reasons in practical matters and ordinary contexts. It seems that ordinarily we do pay attention to how we are situated in time. It is important to us not only to decide what to do but also when to do things. Many of our actions are planned under severe temporal constraints. Better yet, our agency is temporally structured. We have specific attitudes directed to time, and it is an interesting question to address how the requirement of stability and objectivity of reasons cohere with the radical temporality of our agency. Thus, thinking about how the sense of time impacts on and shapes our agency is an important philosophical question.

Can you give us an example of an ordinary case in which the impact of time on our agency is important?

When we decide to do something, e.g. going for a walk or preparing a meal, it is essential that we know what to do and when to do it. A walk is a sequence of steps, although it is more than that. Making a cake takes time and we have to do things in the right order. These activities do not merely happen in time, they are also temporally structured. Actions would not be the same if we changed their temporal structure. Sometimes timing action is a matter of prudence. Sometimes it is an ethically sensitive matter. More generally, timing action is essential to the kind of action we want to produce and, therefore, to its success. Correspondingly, it is important to explain how agents relate to temporal constraints. This is partly the job of practical reasoning. In taking decisions - not just moral decisions, but any decision - we have to take temporal constraints into account. We also seem to be biased to time. There are some emotional attitudes that have time as their objects, such as e.g. the fear for time passing or hope, which sustains us in holding on to our projects through time. Temporal constraints and attitudes toward time seem to be features that shape our practical thoughts, and they shape the way in which we conceive of action in particular. The way in which we conceive action is embedded in a frame that is temporally sensitive. If this is true, and ordinary practical thought is shaped by our consideration of time, it doesn't seem wise to rely on theories of practical reason that are completely insensitive to time. On the other hand, if we link reason to time it seems that people in the same situation might have completely different reasons about what to do, and so reasons cannot be shared by different people. This creates a dilemma for a theory of practical reasoning that aims to explain why reasons for action are objective and authoritative. Michael Bratman has the merit to have refocused the debate about collective action on the temporal structure of agency; other philosophers draw on Aristotle's metaphysics to understand the diachronic activities. Personally, I am concerned with describing a kind of normativity that is dynamic, which unfolds

and changes over time. I am interested in a kind of objectivity that does not deny the dynamics of reason, and the possibility of grounding deliberative coherence in temporally structured attitudes. To make sense of the phenomena of rational agency, we need to explain how our reasons are valid across time and yet sensitive to time-constraints. This is the present challenge.

Looking back at your academic career, do you see a continuity among the topics you studied? How did your philosophical interests develop over time?

Starting from my master thesis on Richard M. Hare I have been interested in practical reasoning and the standards of objectivity in a way that cuts across several dimensions of reasoning: the ethical, the epistemic, and the ontological. I have always tried to keep these three dimensions related. This is perhaps the reason why I do not fit completely in any of category (e.g. a moral philosopher? A theoretical philosopher?). I am interested in problems that arise at the boundaries. The *file rouge*, I guess, is objectivity: what are the standards of objectivity? How do such standards affect rational, epistemic, and ethical agency? My doctoral dissertation was about moral dilemma as a test for the adequacy of ethical theory. I investigated how dilemmatic choices relate to various forms of value-incommensurability and parity, and the role of emotions in the perception of dilemmas. The most recent book I wrote in Italian is an attempt to explain how we claim and disclaim

responsibility for rational action. The question of the standard of rational action intersects the debate about objective reasons. This idea of undertaking responsibility for action as a rational agent led me to consider cases in which the responsibility we have for our action depends on the fact

that we share certain kinds of contexts with other agents. This is puzzling because it suggests that others are always implicated in individual actions. What currently interests me is the phenomenon of emotional contagion and emotional resonance, which happen roughly when an emotion is transferred from people to people, e.g. we make people laugh by laughing; or we make people angry because our face exhibits features that other people interpret as anger and automatically reproduce it. Being in tune with others emotionally is a resource, because it can coordinate action without the mediation of intentions or reasons. It does so in spite of (rational) deliberation, and intentions notwithstanding. What are our responsibilities in such cases? This idea of emotional contagion is ancient. For Kant, for example, one cannot be held responsible for these automatic reactions, because they are not under our control. However, we have a general responsibility not to fall into the grip of emotions that

What currently interests me is the phenomenon of emotional contagion and emotional resonance, which happen roughly when an emotion is transferred from people to people.

we do not control. These forms of emotional contagion are really interesting because they give rise to questions that are similar to other questions that are central in other fields, for example in digital communication. Many things in digital communication are semi-automatic and massively shared, they propagate through the web well out of individual control. I think the notion of emotional contagion could be useful to understand many phenomena that call into question individual responsibility.

One recurrent theme in your research seems to be “the Mafioso case”. What is it about? How did you become interested in it and why do you think it is still an interesting and important theme to study?

The Mafioso was introduced by Christine Korsgaard as a case of an agent who does wrong but is still sensitive to some moral reasons, insofar as he cares about his family.¹ This is a difficult case for somebody who thinks that moral obligations are rational requirements. Korsgaard, rightly I think, understands reasons as marked by universality. So, she says that the moral failure that the Mafioso shows in his life - in using violence to deal with other people - is due to the fact that his reasons are private (they embody a specific kind of interests) and therefore cannot be universalized. Moreover, for Korsgaard there is a failure of reflexivity: the Mafioso is not reflexive enough about his own reasons. If he considered what his reasons were in full reflection, he would understand that he should abandon them. So, for Korsgaard, being a Mafioso means failing as a rational being and failing to see others as having equal standing. Those who side with Korsgaard think that the example shows that one may hold apparently good reasons that under reflective scrutiny are no reasons at all. Those who attack Korsgaard use this example to say that rationalism (i.e. the idea that morality is grounded on rationality) is inadequate as a theory of action: the Mafioso doesn't show a defective rationality but still is not a moral agent. In contrast to both camps, I investigated how immoral agents can learn to think and act upon universal reasons. Both sides of the debate are mistaken in disregarding the temporal dimension of rational thinking. They both regard reasons as static and underestimate the potential transformative power of reasoning. I side with rationalism because I think that reasons for action and morality do not come apart. It is a mistake to represent morality as a special domain completely disconnected from rational agency. However, I also think that Korsgaard's argument in defense of rationality is too abstract and too thin, and thus not able to fully account for the Mafioso case. To capture the unexplored resources of rationalism, I used a real case of a person that is a collaborator of justice, Rita Atria - a very young woman who became a collaborator of justice after her entire family had been killed in a Mafia war in Partanna. Typically, one does not decide to cooperate with justice for purely moral reasons. Often it is out of fear, in exchange for some personal advantage, or for revenge. Nonetheless, the case of Rita Atria shows

1 Christine M. Korsgaard *The Sources of Normativity*, Cambridge UP, 1996.

that agents can *learn* to reason, and think and act according to universal standards. Her diaries stand as a testimony to this transformation. In my view, this example shows that standard rationalism is incomplete: one cannot claim that reason is universal and efficacious without showing that reasoning can be taught in a certain way, by practicing it with others². The issue is not whether the faculty of reason is able to determine us to action or not, but how we can be educated to respond to reasons and to be motivated by them. Therefore, both the sides in this debate misconceive the burden of proof of rationalism. The way out is to recover the temporal dimension of reasoning as well as its transforming powers.

Typically, one does not decide to cooperate with justice for purely moral reasons. Often it is out of fear, in exchange for some personal advantage, or for revenge.

You say that Korsgaard's account of rationality is too abstract. How so?

Well, Korsgaard focuses onto the constitutive norms of rationality to explain a whole cluster of normative phenomena. This is a static approach, which takes normativity to be exhausted by structural norms of rationality that are the same for all rational agents. But there are different kinds of rational agents. To explain the efficacy of reason in human behavior and hence the dynamics of normativity we need to take into account sensibility and the emotions. In my view, emotions have an important explanatory role in the exercise of rational agency and I don't think she denies that. However, the way in which she addresses the Mafioso case does not give room to emotions, and underappreciates the dynamic dimension of rationality. By contrast, the sort of Kantian constructivism that I developed over time tries to make sense of the centrality of emotions and the ways in which they make your reasoning 'practical', that is, efficacious. We are vulnerable to emotions and this vulnerability is a strength, not a weakness.

Human reasoners are placed in time and space. This feature of agency makes them vulnerable and resourceful in distinctive ways. More recently, I have been invited to contribute to an interdisciplinary volume on the anti-Mafia culture in the digital era, edited by Robin Pickering-Iazzi, who worked a lot on Italian women in Mafia literature. It was a chance to look at the example of Mafioso from a different perspective.³

2 Carla Bagnoli, "The Mafioso Case: Autonomy and Self-Respect", *Ethical Theory and Moral Practice*, 12/5, 2009: 477- 493.

3 Carla Bagnoli, "Structural Modes of Recognition and Virtual Forms of Empowerment: Towards a New Antimafia Culture", in R. Pickering-Iazzi (ed.), *The Italian Antimafia, New Media, and the Culture of Legality*. Toronto, Ontario, Canada: pp. 39-61, 2017.

In my article, I deploy some distinctions by anthropologist Marc Augé on the dimensions of ‘place’ and suggest that the new virtual world that we created allows us to explore new modes of empowerment and recognition precisely because in the digital world we do not represent ourselves as routed in a particular concrete community. The digital identity is less constrained, in this specific sense. I examine the case of *Libera* (an Italian association that promotes activities and protest action against the Mafia and organized crime in general) to show how the web could help reinforce the anti-Mafia culture. These two articles defend the claim that mutual recognition and respect for others as epistemic and ethical peers is a constitutive feature of rational agency. To live by these standards is self-enhancing and empowering.

You have recently inaugurated the Lab of Applied Ontology at the University of Modena. What does it consist of? What do you do there and why did you decide to start it?

This lab is one of the core structures of a newly funded project on digital communication of the Department of Linguistic and Cultural Studies in Modena. The project is funded by the Ministry of Higher Education. The lab is concerned with ontological, epistemological and ethical issues concerning digital communication. We address questions like: what kinds of objects are digital objects (artefacts, abstract entities)? What kind of responsibilities do we have in digital communication? How do we envision moral and epistemic constraints in digital communication? This area is booming because digital communication is in many ways distinctive and peculiar and has changed the way we form, acquire, and disseminate knowledge.

Another topic that seems to have captured your attention recently is transitional justice. This is a well-navigated idea in political science, but it has attracted political, legal, and moral philosophers only recently. Can you explain what transitional justice is? How could a philosophical approach contribute to the work already done by political scientists?

There are several definitions of transitional justice. The boldest philosophical definition – owed to Colleen Murphy – is that transitional justice is a distinctive kind of justice in addition to e.g. distributive justice, allocative justice and retributive justice, that concerns those societies that emerge from oppressive regimes, civil wars, or very disruptive processes, and they initiate a formal sustained attempt to democratization. While such societies are on the way to democracy, and have features that are markedly democratic, they still have some features that remind of their past, e.g. massive normalized wrongdoing. The democratic procedures are in place, but they do not work properly because there is still institutionalized wrong-doing. An example might be South Africa after apartheid. Political philosophers are generally concerned with what kind of norms apply to transitional justice. Are they the same norms that apply to democratic societies? To what extent does justice mean the same thing in democratic societies and transitional societies? For the most part, they retrieve norms

that pertain to democratic societies and try to apply them also to transitional ones. My approach is different: it focuses on legitimate ways of negotiating the boundaries of the community. While I approach the topic from a different perspective than political philosophers or political scientists do, my preliminary work has been well received in this field. Last year I presented

my study at the Center for Political Research at the University of Manchester. This was the opportunity for me to try out my key idea, which is that it would be

My approach is different: it focuses on legitimate ways of negotiating the boundaries of the community.

more profitable to use the notion of ‘transitional agency’ rather than transitional justice. Starting with the notion of transitional agency, we can cover more phenomena and detect interesting patterns, some of which resurface in democratic societies. Thinking about post-war Italy or Spain, there are some senses in which these states, that are clearly democracies, still maintain some features of transitional societies. I pay attention to how agents adjust to the new circumstances of the social life and to the new procedures, rather than solely on the procedures themselves. In this perspective, we can discover that there are some kinds of normative tools that transitional agents as such are capable of using, and that help the transition carry on, in particular by renegotiating the boundaries of the community in a better way. The boundaries of the new democratic society that is forming are negotiated also individually and not solely through formal procedures. This is why the notion of transitional agency is crucial to processes of democratization.

You are also one of the founders of the newborn SWIP-IT (Italian Society for Women in Philosophy). Why do you think that there was the need of a Society for Women specifically? Do you think that there is a form of “sexism” in philosophy or that women generally have a hard time doing philosophy?

It is a fact that women are underrepresented in academia, in philosophy as well as in other fields. This is not specific to Italy alone, but Italy is an especially sad example. The idea of building a society for women in philosophy came out during my term as President of the *Italian Society of Analytic Philosophy* (SIFA) and we took SWIP as a model. Obviously, this sort of professional society is not sufficient to correct the situation, but it does help a lot in identifying and calling attention to the problems, and supporting women. Networking is very important. Typically, people that are discriminated or underrepresented feel isolated. Getting organized, establishing an organization makes all the difference. Mentoring is another crucial service provided by the society, as it helps navigating the difficult waters of academia with an eye to the criteria of successful professional relations. Ideally, the society should protect and enhance the intellectual capital by reaffirming values like respect for people independently of whether they are women or not. Paradoxically, and despite the talking, I find

that the Italian academy has deteriorated since when I was a student in the eighties. There is *a lot* to do. Now, for example, we are collecting data about how women are underrepresented in professions, and I do not mean only in key academic roles, but also in the editorial boards of journals, in the boards of publishing houses, and in the relevant university committees. These things are not mapped. No such data is available yet. Hence, the first thing that we have to do is collect data and solicit a public debate about the results. We are starting a mentoring program, which targets advanced students and young scholars. Hopefully, we can contribute to and divulge good practices and a fair work ethics.

After your studies in Italy and Harvard, you moved to the University of Wisconsin-Milwaukee, where you stayed for more than 10 years. Eventually, you went back to Italy. Why did you decide to move to the States and what motivated your decision to go back to Italy?

I graduated in Philosophy at the University of Florence. I like to remember that I was in the very first batch of Erasmus students from Florence in 1990. Then I conducted my doctoral research at Harvard University for several years, although I was enrolled in a PhD program at the University of Milan. Originally, I was invited by Professor Robert Nozick to study at Harvard University as a special student. I met Nozick in Naples in 1992, where he taught a masterclass in rational choice theory. I went to Harvard to study with him. Then, I was awarded the Harvard Safra Center junior fellowship and in the subsequent years I was hired as Teaching Assistant at Harvard University. After graduation in 1996, I held a Postdoc at the University of Amsterdam. In 1998 I was hired on a tenure track at the University of Wisconsin-Milwaukee, where I was tenured as Associate in 2004 and promoted to Full professor in 2008. In 2010 I was nominated by the University of Modena, with a special appointment open to scholars tenured abroad. My decision to go back to Italy was mainly based on personal reasons and it was very conflicted. Italian academy is a tight community, not hospitable to outsiders, allowing very little mobility. It was very challenging, and all for the wrong reasons. But meanwhile I had matured the conviction that it was time for me as a scholar to go back. It was time for restitution, in a way. In another sense, my experience in the US was coming to an end. I had the impression that I could not contribute to the profession in the US in the same way I could contribute in Italy. Eight years after, I do not regret this decision. Fortunately, my ties with the international academic world have not been rescinded. In fact, they have strengthened over the years. I do not feel isolated in Italy, even though the Italian universities have very little to offer in terms of institutional support and certainly do not compare favorably with any other similar institutions in Europe. In spite of the dire circumstances, I always find very good students and it is amazing to see how they can be responsive.

How do you see the future of philosophy and philosophy students that would like to start an academic career?

How I see the future of philosophy is very much shaped by my personal experience. The Department of Philosophy at Harvard in the early nineties was a special place: Nozick, John Rawls, Hilary Putnam, Thomas Scanlon, Derek Parfit, Christine Korsgaard ... The names speak for themselves. They shaped my interests but also my sense of the standards in the profession, as a scholar and as a teacher. I believe this is true in general. The opportunity to study abroad is a great opportunity, for those who leave and for those who stay. I really believe that the future of academia depends on exchange and mobility. Those who go back give new life to the old institutions and keep them healthy. To be sure, institutions resist change and people who are in power feel challenged and are afraid of change. But change is inevitable and the issue is how to regulate intelligently for the better.

One section of our magazine is devoted to philosophy students who, mainly after their master, decided to build a career in other fields. Given the difficulties in getting a PhD position or the numerous issues that one encounters even during her/his PhD, one might think that to try another career (e.g. philosophy related but outside of academia) is the most advisable thing to do. What is your opinion about that?

This age is not philosophy-friendly. There are less and less jobs, and grants, and financial support for theoretical disciplines vs applied disciplines, and in general it is very hard to get philosophical research funded. From this fact, one might evince that philosophy is progressively marginalized and doomed, but one can also draw more positive suggestions. It is important to engage in philosophical work that is relevant for society, and

Philosophy is not a dispensable activity. It is very much needed, especially in this age of technology.

this importance can be conceived in different ways. Highly abstract and theoretical philosophy which, on the surface, does not seem to have any sort of practical impact, often has a lot of potential. We are witnessing a huge change in the classical division among sciences. A new systematization of wisdom and knowledge is under way, and what philosophers should do is think how to contribute to such a change instead of resisting it. Traditional divisions are collapsing and we need to think of new ways in which we can be useful. Being useful does not mean merely being “applied” to other sciences. I believe in the autonomy of philosophy as a discipline, and I think that its contribution in terms of conceptual analysis, rational justification, and systematization is distinctive. Philosophy is not a dispensable activity. It is very much needed, especially in this age of technology.



A Christian Defence of Religious Toleration

Similarities and Differences between John
Locke and Vladimir Solovyov

Jan Werkman

It is better to belong to the persecuted than to persecutors.¹

Religious freedom is one of the key aspects of liberal democracies.² Not being persecuted for one's faith is necessary to obtain religious freedom, and therefore religious freedom requires at least religious toleration. Unfortunately, there are many examples of situations where religious toleration is not practiced and religious freedom not defended. Suppression of and institutionalized violence against religious minorities are present in many countries around the world and across different religions and worldviews. The question of toleration, therefore, is just as relevant as ever. Philosophers from the past who have advocated religious toleration are worth taking a closer look at, since they have not yet lost their relevance to our current political debates. This is especially the case when two philosophers use similar arguments for religious toleration, even though they lived two hundred years and thousands of miles apart. This is the case with John Locke and Vladimir Solovyov: they both advocate religious toleration based on Christian faith but were part of entirely different philosophical cultures. John Locke lived in 17th-century England and is one of the founding fathers of classical liberalism. In addition to that, Locke developed an extensive argument in support of religious toleration, using arguments that were founded on Christian presuppositions. 19th-century Russian philosopher Vladimir Solovyov lived an eccentric life and distinguished himself by his lifelong project of advocating toleration for Jewish minorities. In this paper, I explore their apparent similarities to see whether the intuition that their arguments are similar is correct. The main question of this comparison is: in what sense are the Christian arguments from Locke and Solovyov for religious toleration similar? Before I will address this question, I will position this comparison in the discipline of Comparative Political Philosophy, and shortly address the methodological issues that arise with comparisons within this field. Secondly, I will give a short introduction to Locke and Solovyov. The third part of this paper will be dedicated to the comparison between Locke's and Solovyov's arguments for religious toleration.

1 Vladimir Solovyov, *The Burning Bush: Writings on Jews and Judaism*, trans. G.Y. Glazov (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016), 356.

2 This paper is a reviewed version of a paper that has been handed in originally as the final paper for Social and Political Philosophy (2018-19).

I

Comparative Political Philosophy [CPP] centres around the bridging of gaps between philosophical cultures. In some sense, philosophical cultures are quite separated and develop independently of each other. There are valuable insights to be found in comparing philosophies, philosophers, texts or ideas from different philosophical cultures. As mentioned before, Solovyov and Locke are part of different philosophical cultures, namely the Russian and the Western European, respectively. A comparison between them, therefore, fits well within the field of Comparative Political Philo-

sophy. Anthony Parel³ describes CPP as looking for the similarities between philosophers from different cultures, since “similarities are more significant than the differences.” James Babb⁴, however, confronts the danger in this approach: we might be too focussed on the similarities to

The comparison of Locke and Solovyov is therefore not a mere recognition of the similarities, but research into the differences that may underly those similarities.

see that they are superficial. We should not try to find different manifestations of a universal idea. The comparison of Locke and Solovyov is therefore not a mere recognition of the similarities, but research into the differences that may underly these similarities. That is the only way we can find out whether the apparent similarities between Locke and Solovyov are profound similarities.

There is, of course, need for translation when comparing Locke and Solovyov. Linguistic translation is needed because Solovyov wrote in Russian, and Locke wrote in English and Latin. Fortunately, both Solovyov’s and Locke’s work have been extensively translated. This allows not only for a comparison to be made in one language, but also for triangulation. Triangulation is the use of several translations to counter the loss of meaning and context that may happen in a translating process. Babb calls triangulation a means to “check the robustness of meaning.”⁵ For instance, I used both a Dutch and two English translations of Locke’s *A Letter Concerning Toleration*, which was originally written in Latin. On top of the linguistic translation, there is also a cultural translation to be made. The same words and sentences might have a very different meaning in 17th century England than they have in 19th century Russia. This gap can be bridged by seeing the reception of the philosophers work and their discussions with contemporaries. However, we should also not consider a philosopher to be

3 Anthony Parel, “The comparative study of political philosophy,” in *Comparative Political Philosophy*, eds. Anthony Parel and Ronald C. Keith (Lanham: Lexington Books, 2003), 12.

4 James Babb, *A World History of Political Thought* (Cheltenham: Edward Elgar, 2018), 1-4.

5 Babb, *A World History of Political Thought*, 5-6.

one with her philosophical culture, as “being deeply situated within one tradition of political thought does not preclude any thinker or text from reaching conclusions that are either entirely at odds with those of her own tradition.”⁶

II

Before we dive into the comparison itself, let’s take a closer look at Locke and Solovyov and their respective careers in defence of religious toleration. Locke experienced political debates about religious toleration first-hand, since questions of toleration were widely discussed among politicians and intellectuals in the 17th-century. At this time, England was marked by intolerance and revolutions. Catholics and Protestant dissenters were imprisoned, financially ruined or killed.⁷ John Locke became a close friend of the Earl of Shaftesbury and became convinced by his arguments for religious toleration. A plot against the king forced both Shaftesbury and Locke to flee England, and Locke found refuge in the Dutch Republic.⁸ In the Netherlands, Locke developed a philosophically embedded defence of toleration, which became one of the most important theories on toleration of that time. This was mostly due to his clear and philosophical argumentation.⁹ Locke defended toleration most clearly in *A Letter Concerning Toleration* (1689), in which he advocates toleration for Protestant dissenters, Jews and other religious minorities. The major part of Locke’s arguments in favour of toleration are based on theological presuppositions.¹⁰ In fact, Locke’s thinking is “religious to the core.”¹¹ Because Locke’s audience was Christian, he needed Christian arguments to convince them of the necessity of toleration.¹² Locke also had a personal interest with his defence: his personal beliefs made him a possible target for religious persecution.

Locke addressed the *Letter* to his friend, the Dutch-Arminian theologian Philipp van Limborch. Indirectly, Locke directed the *Letter* to the Anglican politicians and clergy in England. They had denied toleration to Protestant dissenters and Catho-

6 Farah Godrej, “Response to “What is comparative political theory?”,” *The Review of Politics* 71 (2009), 578.

7 John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture* (Cambridge: Cambridge UP, 2006), 95.

8 Inigo Bocken, “Tolerantie en de religieuze oorsprong van de liberale samenleving,” in *Een Brief over Tolerantie*, John Locke (Budel: Damon, 2004), 49.

9 John Gough, “The development of Locke’s belief in toleration,” in *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*, eds. John Horton and Sarah Mendus (London: Routledge, 1991), 74.

10 Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality* (Cambridge: Cambridge UP 2002), 47.

11 Jakob De Roover and S.N. Balagangadhara, “John Locke, Christian liberty, and the predicament of liberal toleration,” *Political Theory* 36 (2008), 540.

12 Maurice Cranston, “John Locke and the case for toleration,” in *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus*, 82.

lics during the reign of Charles II. Protestants barely supported toleration in that time.¹³ Four years before Locke had written his *Letter*, the Catholic James II succeeded his brother to the throne, and that exposed the non-Catholics to the possibility of persecution. James II, however, tried to provide toleration for Protestant dissenters and Catholics.¹⁴ Although James II did not persecute the large proportions of Anglicans and Protestant dissenters among his subjects, the international events caused the Protestants to distrust the king.¹⁵ In France, Louis XIV had revoked the edict of Nantes, and severely prosecuted Huguenot minorities.¹⁶ In Savoy, Catholic duke Victor Amadeus II ended toleration for Waldesians and killed many of them when they refused conversion.¹⁷ Both these events have had great impact on Locke's view on toleration.¹⁸ In fact, the *Letter* is a direct response to the revocation of the Edict of Nantes.¹⁹ Protestant distrust significantly grew because of these international events, and in 1688 a revolution deposed James II and installed Dutch Stadtholder William III and his wife Mary II Stuart as king and queen. Locke would return to England with them.²⁰ For Locke, the state and the church had different matters to attend to. The state must protect the civil rights and safety of its subjects, while the church, founded on being a free fellowship directed towards the worship of God, would only concern spiritual matters.²¹ Locke clearly stated that the church should not be allowed to interfere with the civil rights of the subjects of the state. Therefore, the only power the church has is excommunication: to exclude someone from the free association of the church.²² Since religion is under jurisdiction of the church, the magistrate should not enforce his religion on those who have a different religion. Although toleration grew under the rule of William III and Mary II, non-Protestants remained heavily persecuted for a long time, and it would take centuries to ensure toleration for Catholics as well.²³

Two centuries later, Russian philosopher Vladimir Solovyov addressed the problem of toleration as well. He spent his life advocating toleration for religious minorities. After religious and philosophical wandering through nihilism, materia-

13 Marshall, *John Locke*, 333.

14 Marshall, *John Locke*, 69.

15 Marshall, *John Locke*, 80.

16 Marshall, *John Locke*, 25-28.

17 Marshall, *John Locke*, 55.

18 Gough, "Locke's belief in toleration," 57; Marshall, *John Locke*, 35.

19 Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 92.

20 Bocken, "Tolerantie en de religieuze oorsprong van de liberale samenleving," 81.

21 John Locke, *Locke on Toleration*, eds. Richard Vernon (Cambridge: Cambridge UP, 2010), 6-10.

22 Locke, *Locke on Toleration*, 11-12.

23 Marshall, *John Locke*, 135.

lism and radicalism, Spinoza led him back to Christianity.²⁴ Although Solovyov was Russian Orthodox, his views differed greatly from standard Orthodox Christianity, as he criticized the nationalism and anti-Catholicism of the Orthodox church.²⁵

Solovyov wrote his master's thesis on 'The Crisis of Western Philosophy' (1874) and his doctoral dissertation as a 'Critique on Abstract Principles' (1880). He was professor of philosophy until his resignation less than a decade later. Solovyov gave a public lecture which called for Tsar Alexander III to forgive the murderers of his father. The tsar considered this insulting and Solovyov was prohibited to lecture and publish on Christian-Jewish relations. Solovyov resigned shortly afterwards²⁶. Until his death in 1900, Solovyov would be a freelance writer and editor, working closely together with various magazines. On the one hand, his conservative views about Russia and morality alienated him from Westernizers, on the other hand, his views on the reconciliation of the different branches of Christianity and his support for religious minority rights alienated him from conservatives and Slavophiles, whom he mostly criticized for their anti-Semitism and nationalism.²⁷

Solovyov mostly concerned himself with Christian politics and the Kingdom of God on Earth.²⁸ Solovyov's most important work is *The Justification of the Good* (1897), in which he presents his views about (the future of) Christianity. Christianity is directed towards the unification of God and humans in Godmanhood. This unification requires a moral perfection, as shown in Jesus Christ. Through this reaching of Godmanhood God's Kingdom can be realized on Earth. This required a Christian lifestyle, in which resistance to evil and respect for individuals is vital.²⁹

*Christianity is directed towards
the unification of God and humans
in Godmanhood. This unification
requires a moral perfection,
as shown in Jesus Christ.*

Solovyov finishes his book with elaborations on economic and legal problems and a discussion of morality and war. This signifies the practical consequences Christian faith has in his opinion: only perfection through action will realize God's Kingdom on earth. For this develop-

24 David Bentley Hart, "Foreword," in *The Justification of the Good*, Vladimir Solovjov (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005), xxxvii-xxxviii.

25 G.Y. Glazov, "Introduction" in *The Burning Bush: writings on Jews and Judaism*, 4.

26 Glazov, "Introduction," 41.

27 Vladimir Wozniuk, "Introduction" in *Politics, Law and Morality*, Vladimir Solovyov (New Haven: Yale University Press), xxi; Glazov, "Introduction," 16.

28 Evert van der Zweerde, "Vladimir Solov'ev and the Russian-Christian Jewish Question," *Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2003), 213.

29 Vladimir Solovyov, *The Justification of the Good*, 145, 148, 163, 168, 261, 288.

ment, the Western part of Russia would be the staging ground, since it is there where Russian Orthodoxy, Catholicism and Jewish faith met in the three theocratic peoples of the Russians, the Poles and the Jews.³⁰ There was a special task for the Russian tsar and the Russian empire, since it would be within the boundaries of this empire that the development of Christianity would be possible.

III

Both Locke and Solovyov suffered from their philosophical, theological and political views, since these differed from the dominant opinions in their time. Locke had to flee England, while Solovyov lost his academic career because of his ideas. Moreover, both combined their own view on Christian faith with a theory on toleration. Several arguments are given by both philosophers. I will discuss the five most important arguments in the remainder of this paper. Each argument is further explored, which reveals in some cases deeper similarities than the superficial likeness, while in some other cases it reveals significant differences. The five arguments are the following. Firstly, both Locke and Solovyov consider religious toleration to be a mark of the true church. Secondly, they both consider imitating Christ to be an essential part of Christian faith. This imitation would include religious toleration. Thirdly, the Gospel is believed not to work through force and violence, but through love, and, as such, toleration. Fourthly, religious intolerance is believed to be a sign of a lack of faith in the power of the Gospel. Locke and Solovyov consider the truth to be strong enough to advance on its own. Finally, both consider religious toleration a means of converting people of another faith. The five arguments will be discussed in this order.

Toleration as mark of the true church

If we start off where Locke did in *A Letter Concerning Toleration* (1689), the first argument to discuss becomes the argument that toleration is a mark of the true church. In fact, Locke gave this argument as the ‘short answer’ to the question from his friend, Philipp von Limborch: “You ask me for my opinion of mutual toleration among Christians. I reply in a word that it seems to me the principle mark of the true church.”³¹ Although Locke only speaks of toleration *among* Christians in this quote, later he extends this to people of other faiths as well, as religious toleration becomes an essential part of a good church.

For Locke, the church is a voluntary association aimed at the worship of God.³² Eventually, Locke believes the practice of the church to be necessary or beneficiary for the attainment of eternal salvation. His view on the church is historically incorrect: many Christians would disagree on this description of the church, but for Locke it

30 Van der Zweerde, “Vladimir Solov’ev and the Russian-Christian Jewish Question,” 224.

31 Locke, *Locke on Toleration*, 3.

32 Locke, *Locke on Toleration*, 9.

serves as a crucial feature of his theory.³³ Locke stressed the absurdity of some other beliefs, but nonetheless argued for their toleration.³⁴ Because they are harmless to society, the absurd beliefs of pagans and Jews should be tolerated.³⁵ It is often believed that Locke excludes Catholics, Muslims and atheists from toleration, claiming they are dangerous to society. Atheists cannot be trusted to hold their oaths, and Muslims were loyal to a foreign prince, namely the Mufti of Constantinople.³⁶ This aligns to the fear for Islam and foreign Muslim powers that was present in 17th-century England, as well as the fear for popery and absolutism.³⁷

For Locke, atheists were the primary danger for society, because society was constructed around oaths that were taken to one another, and faith

For Locke, toleration is a mark of the true church.

in a divine being was needed to force people to keep these oaths.³⁸ It is unclear whether Locke's conception of toleration excluded Catholics or not. On the one hand he speaks in general terms to avoid denouncing Catholicism per se, apart from a minor detail, on the other hand this detail is seen as essential to Catholic beliefs, and as such Catholics are in principle excluded from Locke's toleration.³⁹ Since the church is defined thus, Locke draws the conclusion that the use of force is contrary to this association. The only possible punishment a church can give is excommunication: "There is only one recourse, and that is to cut off from the association those who are rebellious and obstinate and give no hope of amendment, and throw them out."⁴⁰ All other use of force, including all use of force against people from a different religion, is outside the church's legitimacy. Therefore, for Locke, toleration is a mark of the true church.

For Solovyov, the church that he dealt with most in his life was the Russian Orthodox church, which was rooted deeply in Russian society. In fact, Solovyov suffered greatly from the censorship this church and the state imposed on the publishing of his work, since Solovyov had a different opinion about the future of the church⁴¹. The true church for Solovyov was not the Russian Orthodox church per se, but the universal church that would be in the Kingdom of God on Earth.⁴² That means, that the Western church (Catholicism) and the Eastern church (Russian Orthodoxy)

33 Gough, "development of Locke's belief," 72; Cranston, "John Locke," 83.

34 Waldron, *God, Locke and Equality*, 220.

35 Marshall, *John Locke*, 593.

36 Locke, *Locke on Toleration*, 36-37.

37 Susan Liebell, "Lockean Switching: imagination and the production of principles of toleration," *Perspectives on Politics* 7 (2009), 830; Marshall, *John Locke*, 28.

38 Waldron, *God, Locke and Equality*, 228-229.

39 Waldron, *God, Locke and Equality*, 221-222; Gough, "development of Locke's belief," 60.

40 Locke, *Locke on Toleration*, 12.

41 Glazov, "Introduction," 5.

42 Solovyov, *The Justification of the Good*, 158.

would be united into one universal church.⁴³ After the conversion of the Jews, they will join this church as well.⁴⁴ Jews and Christians will unite in universal Christianity and combine in that the good aspects of Christianity and Judaism.⁴⁵ In fact, Jews play a vital role in the unification of the Christian church, as the process of reconciliation is mediated by the Jews.⁴⁶ In this hope we hear Solovyov's believe in equality: "We are all equal before God, who speaks to our conscience."⁴⁷

Because Solovyov defines the church as such, he challenges the Orthodox church for their intolerant behaviour. Persecution and intolerance is not only contrary to what the true church should be like, it has a negative effect on the church itself, as Solovyov states: "But no matter how painful and offensive these fetters are for the side that suffers, (...) for the ruling Church itself the situation is incomparably more painful and more offensive: it is directly ruinous for her."⁴⁸ A lack of toleration, Solovyov claims, is not just a mark that the church is wrong, it is self-destructive. Persecution of those who are not yet members of the universal church is wrong. Based on this conception of the (universal) church, Solovyov claims that religious toleration is the mark of the true church.

As we have seen, both Locke and Solovyov claim that toleration is the true mark of the church. However, both mean something quite different with the concept of church. For Locke, the church is the religious organisation he saw in everyday life, both in England and the Netherlands. In both countries, these churches were used to impose religious intolerance. Locke reacted to that, stating that not persecution but toleration is the mark of the true church. Solovyov, on the other hand, envisioned a universal Christian church. This church has not yet been realized, but will eventually, and the mark of that true church is religious toleration. Although this seems like a major difference, there is an important similarity to take away from this. Locke and Solovyov both see toleration as the mark of a true Christian church, although they differ in the definitions of this church. That makes that the arguments they make are similar, even though they are rooted in entirely different philosophies.

Toleration as part of imitation

Imitating Christ is an important aspect of Christian faith, or at least it was considered as such by Locke and Solovyov. Where Locke focussed on the practical consequences

43 Judith Kornblatt, "Vladimir Solov'ev on spiritual nationhood, Russia and the Jews," *The Russian Review* 56 (1997), 162.

44 Solovyov, *The Burning Bush*, 340-341.

45 Solovyov, *The Burning Bush*, 281, 351.

46 Judith Kornblatt, "The Truth of the Word: Solovyov's "Three Conversations" speaks on Tolstoy's "Resurrection"," *The Slavic and East European Journal* 45 (2001), 307.

47 Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 298.

48 Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 296.

of imitating Christ, Solovyov takes this imitation to a higher level, as he calls unto Christians to become one with God as Jesus was. Both philosophers, however, use imitation as an argument in favour of religious toleration.

For Solovyov, this is expressed in the idea of Godmanhood: mankind developed through history and is on route to moral perfection. When this moral perfection is reached, man becomes one with God.⁴⁹ As Judith Deutsch Kornblatt calls it: “Godmanhood is a dynamic process of reconciliation between creation and Creator, leading to ‘spiritualized matter’ and ‘embodied spirit.’”⁵⁰ It was Jesus that showed this moral perfection and that is why Jesus is the God-man. Jesus’s resurrection was inevitable because of his spiritual perfection.⁵¹ Since we are all trying to reach Godmanhood, it is in imitating Christ that we can better our moral selves and come closer to moral perfection. Imitation of Christ is not only important to Christians, but also to Jews, and even to the entirety of humanity, since Christ is the meaning of humanity: imitating him and becoming one with God is the goal of moral progression.⁵² This is not only a personal development, but one that society should go through as a whole: “Society should not only exist and advance, but also perfect itself.”⁵³ It is therefore in the universal church that this Godmanhood can be realized on both a social and an individual level.⁵⁴

Since we are all trying to reach Godmanhood, it is in imitating Christ that we can better our moral selves and come closer to moral perfection.

For Locke, imitating Christ meant a way to eternal salvation. Locke did not believe in the Christian dogma that Jesus was the Son of God. Moreover, he was an Arminian, which means that he did not believe in predestination.⁵⁵ Denying the predestination meant that how we act in life determines whether we reach eternal salvation or not, and as such imitating Christ is not just a matter of life lived in gratitude, but a matter of life and death. The duty to imitate Christ has been connected to religious toleration by Menno Simmons, an Anabaptists leader, and as such a Protestant dissenter as well. In his *Foundation Book* Simmons states: “Antichrist rules through hypocrisy and lies, with force and sword, but Christ rules by patience with his Word and Spirit. He has

49 Solovyov, *The Justification of the Good*, 158, 169.

50 Kornblatt, “spiritual nationhood,” 161.

51 Solovyov, *The Burning Bush*, 168, 452.

52 Solovyov, *The Burning Bush*, 287, 451.

53 Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 29.

54 Judith Kornblatt and Gary Rosenshield, “Vladimir Solovyov: confronting Dostoevsky on the Jewish and Christian questions,” *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2000), 74.

55 Richard Sherlock, “The theology of toleration: a reading of Locke’s ‘The Reasonableness of Christianity’,” *Jewish Political Studies Review* 9 (1997), 25.

no other sword or saber.”⁵⁶ Simmons creates a clear dichotomy: either one imitates Christ, or one imitates Antichrist. This was not only a strong argument to convince Christians of the need for religious toleration, it also shows that the foundation of this argument solely rests on the authority of the Bible.

This conception of imitating Christ, however, is significantly different from Solovyov’s, since Solovyov requires moral perfection. Crudely put: imitation does not merely consist in actions, but in a transformation of oneself. As such, Solovyov’s criteria for imitating Christ are more extensive than Locke’s. Locke considered being Christian as acting Christian, while Solovyov defines Christian as interacting with the Gospel, and realizing the divine in one’s life. Therefore, although both use the argument of imitation, imitating Christ is significantly different in their theological views. The argument of imitation is not a similarity between Locke and Solovyov, but a difference.

Toleration matches the work of the Gospel

Locke extends these arguments to a more extensive view on the work of the Gospel. According to Locke, the Gospel does not work through force but through love, charity and goodwill.⁵⁷ Therefore, a church’s clergy should teach its followers these qualities and only when they refuse to do so they risk becoming a candidate for religious intolerance.⁵⁸ Solovyov makes similar claims, stating that the two rules of altruism are the following: “(1) Do not do to others what you do not wish others to do to you. (2) Do to others what you wish others would do to you.”⁵⁹ This second biblical ‘golden rule’ was one of the main arguments in the tolerationist case in Locke’s time. Solovyov refers to Jesus’ command to Peter when he tried to prevent the arrest of Jesus to underline this argument: “Put your sword into its sheath.”⁶⁰ The work of the Gospel, again, is not through violence and force, but through love. Force is useless to convert people.⁶¹ The Gospel clearly states we should not use force to spread our faith. A quote from Solovyov, written down by V.G. Korolenko in his memoirs, points to this fact: “If the Jews are our enemies, then deal with them according to the Gospel: love your enemies. If they are not enemies, then there is no need to persecute them.”⁶²

The similarity between Locke and Solovyov is signified by the fact that both refer to a specific saying by Jesus. In his Sermon on the Mount, Jesus blesses the poor of heart, the mourning, the seekers of righteousness, and he says: “Blessed are

56 Marshall, *John Locke*, 313.

57 Locke, *Locke on Toleration*, 3.

58 Locke, *Locke on Toleration*, 16, 35.

59 Solovyov, *The Justification of the Good*, 66.

60 John, 18:11; Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 297.

61 Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 296.

62 Solovyov, *The Burning Bush*, 461.

you when others revile you and persecute you and utter all kinds of evil against you falsely on my account. Rejoice and be glad, for your reward is great in heaven, for so they persecuted the prophets who were before you.”⁶³ Solovyov takes this as a direct commandment not to persecute others. Although Jesus has said more than once that the faithful shall be persecuted, not once did he say that the faithful shall be the ones to persecute others.⁶⁴ Therefore, we should refrain from persecuting others. Locke makes the exact same argument in his *Letter*, as he states that he reads everywhere in the Gospel that ‘true disciples of Christ’ must expect to be persecuted, but he ‘does not remember’ reading anywhere that they should force people to convert using violence. Forcing people to convert is incompatible with the love that the Gospel asks from us.⁶⁵

The most common counter-argument stated that love was the foundation for persecution and religious intolerance. Forced conversion could help people to reach the true faith, whichever faith that was conceived to be. Fighting the spread of false faith was seen as a Christian duty, and John Calvin even claimed that fighting heresy was to the glory of God.⁶⁶ This claim is made often by Locke’s contemporaries, and Locke argues fervently against this. The problem, Locke says, is that this claim is made inconsistently.

Persecution cannot convert people. The best it can do, is make people act like they have converted. This would make them hypocrites, who are worse than heretics.

While they persecute those that believe differently, or have a different faith altogether, they do not persecute sinners amongst themselves. Why use persecution and violence in the one case, but not in the other?⁶⁷ Solovyov refers to a similar problem, when he states that intolerance results from a lack of conscience verification: properly looking at one’s own sins will prevent people from persecuting others.⁶⁸

Although one could say that persecution may only be effective with some sins and not with others, Locke is adamantly clear: persecution cannot convert people. The best it can do, is make people act like they have converted. This would make them hypocrites, who are worse than heretics.⁶⁹ This argument is made by Hugo Grotius, one of Locke’s fellow advocates of toleration, as well. He argued that religion should

63 Matthew, 5:11.

64 Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 297.

65 Locke, *Locke on Toleration*, 11.

66 Marshall, *John Locke*, 325.

67 Locke, *Locke on Toleration*, 4.

68 Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 31.

69 Locke, *Locke on Toleration*, 7.

not be forced upon anyone, and that creating hypocrisy in others was sinful.⁷⁰ Therefore, Locke argues, the work of the Gospel is not through force and violence, but through love and reasoning.

Locke and Solovyov make the same claim about the work of the Gospel: it works through love and charity, and not through force and violence. They both built this argument on direct quotations from the Gospel, which show that Jesus did not advocate the use of violence, but instead advocated love and charity for people around us. Although their views on Christianity and on the future of Christianity differ greatly, their claims about what the Gospel asks of us are similar: both claim that toleration is inherent to the work of the Gospel.

Toleration to ensure the prevailing of the Gospel

Locke and Solovyov increase the challenge even more for those who defend intolerance. According to Locke, being intolerant to other faiths is caused by a lack of faith in the force of the Gospel. He states: “For truth would certainly have done very well, if she were ever left to herself. (...) If truth does not strike the understanding with its own light, it cannot do it with outside help.”⁷¹ The truth itself is powerful enough to flourish and be recognized by people. The human attempts to aid the truth are more likely harmful to the spread of the truth than that they are helpful.

For Locke, the truth can be understood as Protestant Christianity. Locke had a broad view on Protestant Christian faith, which he brought down to three basic beliefs: 1) Jesus is the Messiah, 2) God exists, and 3) the soul is eternal.⁷² Only these three beliefs are essential to Christian faith, and all other matters are indifferent. When indifferent matters are believed to be essential, this is because of human inter-

vention.⁷³ This would mean that Protestant dissenters, who were heavily persecuted in the 17th century in England⁷⁴, are just as much Christians as the Anglican majority who persecuted them.

The truth is powerful and using force to try to advance religion is like stating truth is powerless.

That is what Locke means with the phrase that truth would have certainly done very well on her own: the involvement of people’s interests and power struggles has caused for true religion to be broken up, fall apart and have internal conflict. The less humans try to aid the truth using their own means (force, violence, persecution), the better truth will be able to help itself.

70 Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 346.

71 Locke, *Locke on Toleration*, 31.

72 Sherlock, “The theology of toleration,” 23.

73 Locke, *Locke on Toleration*, 25.

74 Marshall, *John Locke*, 94-95.

Solovyov, too, thought that there had been a division in true faith, namely between the Catholic and the Orthodox church. His claims that that there should be a unification between the Orthodox church, the Catholic church and the Jews in a universal Christianity, had made Solovyov's peers distrust him⁷⁵. Until the Kingdom of God on earth will be realized in the realization of Godmanhood, there is need for mediation between God and men. This development to one Christian faith, however, is not something that can be advanced by religious intolerance and persecution. Instead, the power of the Gospel is sufficient in establishing universal Christianity. Solovyov hereby expresses a similar idea as John Locke, as he states: "To employ violence in order to realize the truth is to acknowledge that truth is powerless."⁷⁶ The truth is powerful and using force to try to advance religion is like stating truth is powerless. The similarity with Locke's argument is clearly visible: to think that the advancement of truth is depends on your (violent) actions, shows a lack of trust in the power of the Gospel. Solovyov states that those that give their neighbours over to destruction, as one does when one persecutes them, has not properly verified their conscience. Verifying your conscience with the image of Christ will lead one to 'refrain from evil.'⁷⁷

There also are a lot of similarities between Locke and Solovyov in their ideas about the prevailing of the Gospel. Human actions of violence and persecution are useless or even harmful in this matter, but religious toleration will enable truth to speak for itself and reveal itself to the world. There is, however, a significant difference between Locke and Solovyov in this matter and in their conception of truth. For Locke, the truth is a Christian, Protestant faith that is a lot more inclusive than at his time. For Solovyov, however, the truth is the universal Christianity that is only partly realized in the Orthodox church, Catholicism and Judaism. So, although the arguments they used are quite similar, what they meant with 'truth' was different.

Toleration to convert

"The Jewish question is a Christian question."⁷⁸ This line from Solovyov has come back throughout his works and was a radical turn from the dominant opinion of his time. 'The Jewish question' refers to whether Jews should or should not be tolerated. To understand how both Locke and Solovyov considered toleration a means of conversion, I will focus on their position towards the Jews, since this is exemplary for their ideas. The large Jewish minorities in Western parts of Russia made the Jewish question a real problem in the 19th-century.

⁷⁵ Glazov, "Introduction," 45.

⁷⁶ Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 4.

⁷⁷ Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 31.

⁷⁸ Solovyov, *The Burning Bush*, 303.

For Solovyov, the Jewish question was a Christian question, because the question of whether one should tolerate Jewish minorities, only arose because the Jews had not converted to true Christianity yet. The logical conclusion of their development would be the Jewish acceptance of Christ.⁷⁹ For Solovyov, the Jewish question is precisely a Christian question because Christians are not true Christians. Anti-Semitism for Solovyov was the result of schism within Christianity.⁸⁰ Even though Jews treated Christians according to their own faith, Christians have not done similarly. The duties of Christians, including those regarding people with a different faith, are determined by Christianity, not by the faith of others.⁸¹ In fact, the intolerance of Jewish minorities results of (Russian) Christians accusing Jews of their own sins.⁸² For Solovyov, the Jews played a major role in the realisation of universal Christianity and the Kingdom of God on earth. In this development, the Jews provide the missing link, since their theocratic nature brings them closer to Solovyov's Christian ideal than contemporary Christians. Once Christians have become true Christians, the Jewish question will be resolved, and then the Jews will be able to help with the Christian problem⁸³. Then, Jews will be able to convert through belief in Christ as Messiah, and Christians and Jews will be united in universal Christianity.⁸⁴

Solovyov, therefore, states that the problem is not so much the Jews not being Christians, but the Christians not being true Christians, and thereby not enabling Jews to convert. This, of course, was a radical opinion, in which Solovyov received little to no support.

Conversion of the Jewish minority was Locke's hope as well.⁸⁵ Both philosophers utterly trusted in the words of Apostle Paul: "In this way all Israel will be saved."⁸⁶ Since Christians should pray for the conversion of the Jews, they should trust in the power of the truth (as we have seen in an earlier argument), instead of trying to force Jews to convert⁸⁷. Contrary to Solovyov, who saw the conversion of the Jews as a result of the conversion of the Christians to true Christianity, Locke thought that Jews would convert because of the force of the Gospel. Both philosophers, however, pointed towards the problems Christians had to deal with themselves, before proper conversion of the Jews was possible. For Solovyov, this meant becoming true Christians,

79 Kornblatt and Rosenshield, "Vladimir Solovyov," 80-83.

80 Kornblatt, "Vladimir Solov'ev," 166.

81 Solovyov, *Politics, Law and Morality*, 277.

82 Kornblatt, "Vladimir Solov'ev," 168.

83 Kornblatt and Rosenshield, "Vladimir Solovyov" 85-89.

84 Solovyov, *The Burning Bush*, 281, 302-303, 340.

85 Marshall, *John Locke*, 601-608.

86 Romans, 11:26; Solovyov, *The Burning Bush*, 280; Nabil Matar, "John Locke and the Jews," *Journal of Ecclesiastical History* 44 (1993), 57.

87 Matar, "John Locke and the Jews," 54.

and for Locke, this meant acting as Christians should. There is another important difference to be noted in this argument between Locke and Solovyov. Where Solovyov sees the conversion of the Jews to universal Christianity, in which the true values of Judaism are preserved,⁸⁸ Locke believed that Jews rather would convert to Protestantism. That is why Christians did not need conversion, according to Locke. According to him, Protestants already followed true faith, even though they saw indifferent things as essential, such as the organisation of the clergy and the belief that Jesus was the Son of God. Nonetheless, there was no need for a conversion in the same manner Solovyov envisioned Christians reaching universal Christianity. The 'Jewish question' remained purely a Jewish question for Locke: it all depended on their conversion, and we could simply aid them by not persecuting them. The differences between both philosophers are vast on this point. The argument of toleration to convert is, therefore, only a superficial similarity between Locke and Solovyov.

Where Solovyov sees the conversion of the Jews to universal Christianity, in which the true values of Judaism are preserved, Locke believed that Jews rather would convert to Protestantism.

IV

This comparison was set out to bring the similarities forth between Locke and Solovyov. After identifying the apparent similarities, like the fact that they both advocate for religious toleration and the fact that both use Christian arguments to do so, these similarities had to be tested by searching for the differences between the philosophers. Because of the vast difference between the overall view on Christianity and their theological and philosophical ideas, differences in the meaning of terms and concepts occurs more than once. Locke understood a church as a free association, while Solovyov had universal Christianity in mind. For Locke, imitating Christ meant acting as He did, while Solovyov considered it to be a process of moral perfection and unification with the divine. Finally, conversion had different meanings for the philosophers.

However, there are also some similarities that have remained and deepened after this comparison. Both philosophers see the Christian faith, however they conceive it, as working through love and not through violence and force. Secondly, both philosophers claim that believing in the force and truth of the Gospel means that humanmade intervention in the form of forced conversion or repression cannot help the victory of truth. Finally, throughout the various arguments that we have explored, both describe

⁸⁸ Solovyov, *The Burning Bush*, 351.

to Christians a duty to tolerate religious minorities. Although they differ on their conception of Christianity and the future of Christian religion, they are both able to defend religious toleration based on those conceptions of Christian faith.

This comparison has shed some more light on the philosophies of Solovyov and Locke regarding religious toleration. Moreover, the comparison between various arguments for religious toleration based on Christian presuppositions gives further insight into the possibilities Christianity offers to defend religious toleration. Nonetheless, this comparison remains limited in scope. Both Locke and Solovyov, for instance, have given additional arguments in favour of religious toleration. Additional research might provide further insights in these arguments and will thereby show even more differences between these two philosophers, for instance on their conception of the state and their views on monarchy. In addition, there are other philosophers who have advocated religious toleration as clearly as Locke and Solovyov, including some that have done so based on Christian arguments. Further comparisons between Locke, Solovyov and these other philosophers might help us understand the differences and similarities better.

Nonetheless, Locke and Solovyov use similar arguments for religious toleration. Separated by two centuries and thousands of miles, these philosophers are similar in the sense that they both advocate religious toleration based on Christianity. The differences in their ideas, however, prevent us from stating that they are both defendants of the same idea. Both Locke and Solovyov risked their lives and their careers to defend religious toleration. And that is not only worthy of appreciation, it also gives us the hope that religious toleration will be defended by many more in the future, since the 'question' of religious minorities will always arise.

SYMPOSIUM

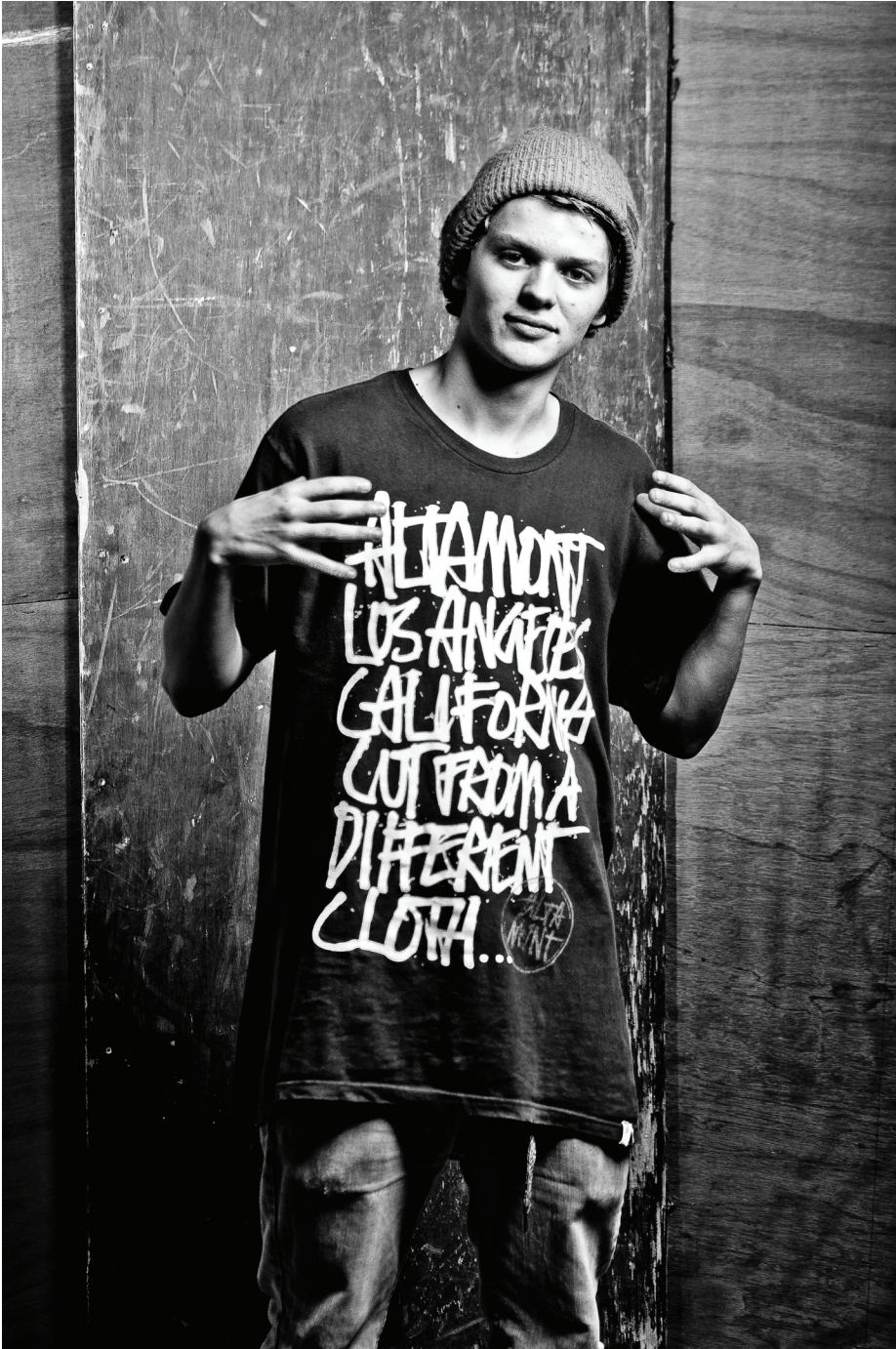


SPLIJTSTOF MAY
'STARES' 16
INTO THE ABYSS

FREE
ENTRANCE

Radboud
University
Nijmegen







Ger Groot - *De geest uit de fles: Hoe de moderne mens werd wie hij is*

Uitgeverij Lemniscaat

360 pagina's

ISBN 9789047709435

Prijs 34,50

De achternaam van haar auteur schiet tekort om *De geest uit de fles* eer aan te doen; het is een kolossaal werk. Dit geldt misschien voor de missie die het werk zichzelf stelt, maar bovenal voor haar fysieke eigenschappen. Het boek (de pil, de *tome*) is een van de weinige werken waarbij de moeite van het lezen toe te schrijven is aan de vorm in plaats van de inhoud. Als je iemand bent (zoals ik) die graag in bed leest – in horizontale positie en zonder de hulp van een tafelloppervlak om de zwaartekracht het hoofd te bieden – zal je je fitnessregime drastisch moeten opschroeven om van kaft tot kaft te geraken. Alsof je een stoeptegels in je klauwen hebt. Crossfit *eat your heart out*. Voor zover de fysieke training, maar hoe zit het met brein en geest? Kunnen we spreken van een *full-body(-and-mind) workout*?

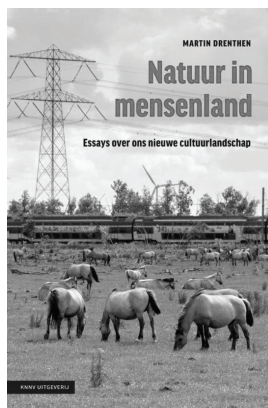
Het oogmerk van *De geest uit de fles* is niet mis. Groot vraagt zich, zoals de ondertitel doet vermoeden, af hoe de moderne mens is geworden wie hij is. Beginnend bij Descartes vertrekt hij vanuit het verlies van het goddelijke ijkpunt en alle gevolgen van dien voor onze conceptie van politiek en wereld, maar vooral van de mens zelf. Het denken, stelt Groot weinig controversieel, bestaat in de eeuwen die volgen voornamelijk uit het vinden van een antwoord op dit verlies van een rigoureuze absoluut ankerpunt. In de volste breedte van haar spectrum reflecteert onze samenleving dit euvel, lijkt het. Dit geldt niet alleen voor het 'verlies' van God, maar voor filosofisch denken in het algemeen. Filosofie, stelt Groot, "is overal, in alle hoeken van de samenleving – niet alleen in de kunsten, maar ook in reclameboodschappen, in pornografie en zelfs in de graffiti op straat". Het perspectivisme in de schilderkunst wordt bijvoorbeeld vergeleken met wat je het 'wijsgerige perspectivisme' zou kunnen noemen – de fenomenologische wending die Immanuel Kant in gang zet. Groot wil dus laten zien dat je filosofie terugvindt over de gehele breedte van onze cultuur(geschiedenis), niet alleen in schilderwerk, maar juist ook in strips, films, en reclames.

Jammerlijk feit is dat het boek zich nauwelijks onttrekt aan een zekere neiging binnen de filosofie om de geschiedenis van de mens gelijk te stellen aan de geschie-

denis van het denken. *Juist* middels de verwijzingen naar concrete (culturele) fenomenen – en hun verbindingen met filosofisch gedachtegoed – lijkt Groot hier een tegenwicht aan te (willen) bieden, maar hij slaagt hier maar mondjesmaat in. Het boek verwijst regelmatig naar beeldmateriaal van films, toneelstukken, en bijvoorbeeld songteksten, maar als lezer bekruipt je vaak het gevoel dat dit een soort *afterthoughts* zijn – bijzaken die in dienst staan van het denken, of in ieder geval in dienst van Groots schets van de geschiedenis van het denken over de mens. Leuke toevoeging is desondanks dat sommige van deze fragmenten te beluisteren en bekijken zijn op de website van het boek, www.degeestuitdefles.com. De site is echter vrij sober ingericht en droog en zeer bondig becommentarieerd. Het gevoel dat er wat betreft de relatie tussen het denken en haar reflectie in de materiele werkelijkheid – tussen de geest en begeesterde materie – meer in had gezeten bespookt de lezer menigmaal.

Meer dan een beschrijving van het proces waarin ‘de moderne mens werd wie hij is’, heeft Groot dus het proces beschreven van hoe de moderne mens door de geschiedenis heen werd gedacht door de filosofie. Dat is op zichzelf genomen natuurlijk geen probleem, maar dan zou het boek (bijvoorbeeld in haar marketing en op de achterkaft) minder de verwachting moeten wekken dat het oprecht is geïnteresseerd in de manier waarop filosofie zich weerspiegelt ziet en doorsijpelt in de volste breedte van onze cultuur. Wat problematischer is, is dat ‘de mens’ in het boek gelijkgesteld lijkt te worden aan de Westerse mens, en ‘de menselijke geschiedenis’ op eenzelfde wijze wordt verward met de Westerse geschiedenis. Ondanks dit forse kritiekpunt, en ondanks het (wellicht onvermijdelijke) feit dat een aantal grote namen, zoals bijvoorbeeld Hume en Wittgenstein, ontbreken of slechts zijdelings worden genoemd, moet gezegd worden dat deze Westerse geschiedenis helder en uitgebreid wordt geschetst.

Het boek is gebaseerd op een collegereeks die Groot gaf aan eerstejaars filosofiestudenten in Rotterdam, en lijkt dan ook geschreven voor die doelgroep: beginnende filosofiestudenten en -aficionado's. Voor deze doelgroep vormt het een uitstekende introductie tot de Westerse wijsgerige antropologie, met hier en daar uitstapjes naar nauw verwante filosofische disciplines. Diegenen (zoals ik) wiens interesse voornamelijk werd geprikkeld door de link tussen het denken en haar reflecties en (cultuur) uitingen in de wereld – de begeesterde materie – komen er wat bekaaid vanaf, maar zelfs dan blijft het een boeiend werk en kunnen de voorbeelden die genoemd worden wellicht dienen als duikplank naar diepere wateren.



Boekrecensie
Natuur in mensenland
Dennis Hamer

Martin Drenthen - *Natuur in mensenland. Essays over ons nieuwe cultuurlandschap*

KNNV Uitgeverij
255 pagina's
ISBN 9789050116367
Prijs 24,95

In ten thoughtfully arranged essays environmental philosopher Martin Drenthen shows that nature and culture are more intertwined than we might think. The essays collected in *Natuur in mensenland* [*Nature in man's land*] cover a wide array of topics; from the question of 'real nature' to the readable landscape, and from the value of land art to our (paradoxical) longing for wilderness. The central theme that connects all these writings is the meaning of new nature in a cultured landscape, mostly related to Dutch nature conservation policies. Although *Natuur in mensenland* is a collection of essays, of which most are already published elsewhere, the editing and systematic ordering of the independent chapters transforms the initial assemblage into a coherent whole. Throughout the book Drenthen develops an appealing and convincing narrative that sheds new light on the place of nature in our cultured landscape, or rather, on our place in nature.

The book starts with a short overview of the ways humans have understood and valued nature throughout history. With the advent of the modern scientific worldview our understanding of nature became prevalently anthropocentric. The value of nature became dependent on the human interpreter. However, Drenthen argues, in questions concerning the protection and conservation of nature and the landscape, we also find an ancient understanding of nature as an independent moral order; an order that transcends our limited human perspective. We thus relate somewhat schizophrenically to nature. Debates on the conservation of nature and the protection of cultured landscapes are therefore always characterized by both a natural and a cultural dimension. To overcome this nature-culture dualism Drenthen opts for an understanding of nature as a useful alliance, a cooperative relation between humans and the environment. Such an understanding can bring about a new perspective on our human existence. The best way to obtain this perspective is by engaging with the meaning of the place in which we dwell.

In order to engage with our dwelling place, we need to understand the landscape as readable. Drenthen's elaboration on the readable landscape is the most fascinating

element of the book, for, after having read *Natuur in mensenland*, there will be no landscape devoid of meaning. Different stances towards nature have produced different landscapes and landscape elements. Every alteration of the landscape added a new layer that tells a story, that can be interpreted. For example, the Dutch created mounds to live on, dikes to guide rivers, and polders to bridle high water. However, this does not mean that the Dutch made their nature, since these human adjustments to the landscape are only shallow. If we truly engage with the landscape and scrape of its top layers, like a palimpsest, we can discover unexpected layers of nature that tell us something about ourselves; for we identify ourselves on the basis of the landscape we value. A readable and relatable landscape gives us security. According to Drenthen cultural and natural history synthesize in these layered palimpsest landscapes, but to distil both histories from the readable landscape we need different stories to interpret the different layers. The layered landscape is therefore necessarily characterized by a multitude of often conflicting interpretations. Nonetheless, it is only due to the controversy deriving from these interpretations that we can uncover the meaning of a landscape. In other words, the non-human world makes the human world reflect upon itself by means of its own stories about nature.

In the second half of the book Drenthen delves into the idea of wilderness, which is currently a hot topic among environmental philosophers. He argues that we can think of wilderness as a new way to position ourselves towards nature. Wild nature is nature unspoiled by humans; a nature that is always more than human. Because we cannot grasp the meaning of the wilderness, we do not know what to expect from this autonomous nature. At the same time we are fascinated by its radical otherness, precisely because it indicates the border between culture and nature. According to Drenthen it is the otherness that confronts us with the limitations of our human, all too human, moral framework. Rewilding in nature conservation must therefore be interpreted as a critique of human culture, for it celebrates the autonomy of non-human nature and embeds human culture within a much larger context. Thus, nature re-presents itself as the context of our human lives. To understand this we only need to engage with the landscape. In an era of human-induced environmental catastrophes - an era in which humans seem to have lost touch with nature - *Natuur in mensenland* is a most welcome contribution. Drenthen is capable of making complex matter manifest by translating theoretical abstractions to very concrete cases. The prose is highly accessible, which makes this urgent book a mandatory reading for every citizen of the biotic community of nature.