

Splijtstof
Jaargang 47, nummer 4
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 (hoofredactie), Ted van Aanholt (vormgeving), Denis Hamer en Selina van der Laan (beeldredactie), Esmée van den Wildenberg (eindredactie), Sami Dogan, Mark van Doorn, Stefan Schevelier, Jochem Snijders, Pieter Theunissen, Jan Werkman, Piet Wiersma.

Bestuur

Wouter Veldman (voorzitter), Ilaria Flisi (secretaris), Rene van Son (penningmeester)

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 koffiehoeck 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 en op de cover komen van de hand van beeldredacteur Selina van der Laan.

Inhoudsopgave

RUBRIEKEN

In den vreemde 29

Romeinse reflecties vanuit het proseccopaleis

Door Martijn Visser

Status Quaestionis 47

Tamar Sharon over haar onderzoeksproject *The Googlization of Health* en de interdisciplinaire onderzoeksgroep iHub

Door Jochem Snijders en Ted van Aanholt

Filosoof op de Arbeidsmarkt 71

Katie Verest werkt bij consultancybureau *Innate Motion*

Door Jochem Snijders

PODIUM

Can I Still Listen to Michael Jackson? 11

Michael Goodman

Genieten van vrienden 17

Ted van Aanholt

The Philosophy of Humor 41

Nico Heidari Tari



FORUM

<i>Gedicht: De uitdragerij</i>	10
<i>Pieter Theunissen</i>	
<i>Verslag: Down the Rabbit Hole 2019</i>	39
<i>Annabel Dirkzwager</i>	
<i>Gedicht: De commissie</i>	46
<i>Pieter Theunissen</i>	
<i>Report: Are you Gullible? Film & Philosophy</i>	61
<i>Ilaria Flisi</i>	
<i>Book Review: The H-Word</i>	67
<i>Ward van Weenen</i>	
<i>Report: Introweek Filosofie</i>	81
<i>Célina Ngapy</i>	
<i>Report: What it is like to be a PPS'er at the Introweek 2019</i>	85
<i>Paula Müller & Cillian Starrevelt</i>	



Introduction

Summer, finally. You are done with your exams and able to take a break after a year of efforts and work. Maybe you are even going on vacation to some exotic place. Just imagine yourself on a white sand beach, the temperature is just perfect: hot enough to have a swim but with a light breeze coming off the sea, which makes the hot day even enjoyable. At about 7.30pm, you order a cocktail and start sipping it while watching the sunset.

It seems like a dream, doesn't it? Well, maybe it is for many of us. However, for many others this is not how summer looks like. Summer can be a very stressful and depressing time of the year. We are used to thinking that winter in general and the Christmas holidays in particular are the most depressing period of the year. Since 2005, we also have a day which is considered the most depressing of the year. In a press release, *Sky Travel* announced that they had been able to calculate the day using an equation, which took many factors into account (weather conditions, debt level, time since Christmas, time since failing our new year's resolutions...). They called this day *Blue Monday*: its precise collocation changes every year but it usually is – surprise, surprise – in winter and, more specifically, the third Monday of January.

However, summertime sadness is not just a Lana Del Rey's song; it is a real thing. Summer is the time of the year in which everyone is expected to be happy and to have the time of their lives. You open your Instagram and your feed is full of pictures of people at a festival, wildly having fun, with their seemingly perfect bodies squeezed into a bikini. Then, you look at yourself and at your body and you only see imperfections: those tummy rolls that don't seem to go away even if you exercise regularly, or the cellulite on your buttocks that makes you think twice before you put on a swimsuit. All of a sudden, you have more free time than during the winter and you don't know what to do with it. There are no exams, assignments or meetings to fill your days with anymore and, even if it sounds counterintuitive or a bit lame, you miss the feeling of being occupied and of having something to do, of being necessary in a way. At the same time, there are so many events advertised on social media and so many people who attend them that your FOMO rears its head.

To be completely honest, I belong to the group of people who are a bit anxious about summer. My dad used to make fun of me because I was probably the only kid (now I am sure I was not the only one) who was happy about starting school again. School gave me a purpose, it gave structure to my days, something that was completely absent during summer and that used to make me feel a bit empty. Moreover, school is an environment in which you can socialize and meet your friends every day without having to go through the usual ping-pong “Hey, do you have plans today? Wanna

hang out?” “No sorry, I am going to the mountains tomorrow” over and over again. In summer, I was also more self-conscious about my body; the idea of having to show my never-flat belly or not-exactly-slender thighs has always given me anxiety.

I bet that I am not the only one to have these feelings about summer. But if I am right, why do we have such a glossy image of summer? If many of us spend the summer months in a seesawing state of anxiety, why do we keep pretending that it is the most beguiling time of the year? Don’t get me wrong, I do like summer as well, and I do like sunbathing at the beach, I do like a break after months of hard work, I do like all these things. My point is that we don’t seem to find it weird to be sad during the winter, and we somehow accepted it because we consider it to be “normal”. However, to most of us, the idea of being sad during the summer seems like a contradiction in terms. Therefore, my question is: why is it so although many of us do experience summertime sadness?

Maybe a way to look at the problem is to consider the aversion to summertime sadness as a form of unpopular norm, a norm that no one approves but that we keep endorsing and reinforcing. The first one to talk about this has been Cristina Bicchieri, who in her book *The Grammar of Society* (2005) distinguishes between three social constructs: social norms, descriptive norms and conventions.

Let’s suppose you’ve been invited to the faculty gala. One of the first things you have to think about is the outfit. What are you going to wear? It is a descriptive norm, for instance, that men wear a tuxedo. Men know that the rule of wearing a tuxedo applies to gala situations, and they prefer to conform to this rule on condition that they believe a sufficiently large number of other men do the same. The gala includes a buffet, when it is dinnertime and food is served, people stand in line to get their meal. This is a social norm: people know that the rule of standing in line applies to this kind of situations, and they prefer to conform to the rule not only because other people do the same, but also because they know that the other participants expect them to stand in line to get food and they will be sanctioned if caught skipping the line.

Bicchieri calls the belief that other people will conform to a certain rule in situations in which it usually applies empirical expectations, and she calls the belief that other people expect us to conform to a certain rule and might sanction our behavior if we don’t, normative expectations. While descriptive norms are supported by empirical expectations only, social norms are supported by both empirical and normative expectations. Let’s then suppose that when the dinner is over, a band starts playing on the stage and everyone starts engaging in ballroom dancing (don’t worry, that doesn’t usually happen at our faculty galas. Philosophers, with only two exceptions, at least to my knowledge, are notoriously unable to perform ballroom dancing). One of the conventional rules dancers follow is that they move counter clockwise (from above) around the floor. Conventions are very similar to descriptive and social norms. Yet, there are a few differences: conventions need to be actually followed in order to exist, while social and descriptive norms can subsist without people actually

observing them. Moreover, while conventions solve a coordination game (e.g. we need to coordinate in order to dance on the same dancefloor), social norms transform a mixed-motive game (namely, a game in which people's preferences partly coincide and partly deviate, so that people are motivated both to cooperate and to compete) in a coordination game. However, the differences between these social constructs are not so sharp: what a society considers a convention could be regarded as a social norm in another context, and what starts as a descriptive norm might get stronger and evolve into a social norm.

There is one last form of social constructs that Bicchieri describes, namely unpopular norms. Unpopular norms are inefficient norms that persist even though they are despised by those who follow them, and they are not beneficial neither for society nor for individuals. Revenge, corruption and bribery, gang's violent behavior, binge eating among adolescents are all examples of unpopular norms. Society and social groups would gain in efficiency by eliminating unpopular norms; however, they remain active. According Bicchieri this happens because of pluralistic ignorance, which is a psychological state that emerges when we engage in social comparison and others' behavior is observable. Individuals tend to assume that observable behavior reflects true preferences of others, although this is often not the case. In situations, individuals feel compelled to follow unpopular norms even though they dislike them. Conformism plays its part in this process. According to Bicchieri, we want to behave in accordance with what we perceive as the group's norms and we want to feel accepted as members of the group itself even if it implies that we have to follow norms that we don't approve of.

What if the glossy image of summer and the avoidance of summertime sadness were instances of unpopular norms? There are some aspects that give us reason to think so. The unrealistic picture of summertime is an image that no one really likes but that we all endorse and contribute to reinforce because we conform to what other people show and seem to prefer. But what is most important is that society and individuals would benefit from the elimination of this image, so there's actually no reason why we should perpetuate this unauthentic picture. We would all feel better if allowed to be honest about our summertime sadness.

The follow-up question is how we can change unpopular norms. This is kind of easy to answer: we need trendsetters. We need people who speak up, who overcome their insecurities, show their tummy rolls and put on a swimsuit regardless of their cellulite. We need people who aren't afraid of admitting that they feel sad during the summer and push forward the idea that this is ok, that summertime sadness is not for weirdos, that it isn't a contradiction in terms, and that it is not true that everyone is having the time of their life. We need people who are kind to others and, most importantly, to themselves.

This issue has been conceived as a summer edition. What differentiates it from other issues is that you'll find in it more popularizing articles, less "standard" papers,

and more reports about all the fun things happened during the summer: a report of Down The Rabbit Hole, a report about a “vacanza romana” (roman holiday, although it wasn’t a proper vacation), a report of a Film&Philosophy event at De Kaaij watching an old black-and-white movie, and two reports of the introduction week, one from the point of view of two PPS students and one from the point of view of a Philosophy mentor. The reason behind this summer edition is that also philosophers need to be kind to themselves and maybe sharing our summer experiences, with their ups and downs, is actually one way to win summertime sadness and maybe next year actually enjoy that cocktail on the beach at 7.30pm while watching the sunset.

Ilaria Flisi

De uitdragerij

Ik word door vele vreemde handen uitgeplozen.
Van alle kanten komen ze. Mijn berg aan schatten
staat hen voor ogen met hun grote, lege kratten.
Wat ze nemen wordt naar willekeur gekozen.

Men juicht en schreeuwt en paradeert met mijn trofeeën:
Blazoenen, kantwerk, archaïsmen, kandelaren.
“Je kunt hier best wel zonder, joh!”, het werk van jaren.
Ik wordt verlost onder de felste barensweeën.

In weerwil van mijn uitgespreide armen wordt
Mijn stapel alsmaar kleiner. Men grijpt en graait en port
En gooit baldadig met gewezen grote luister.

Niet eens de grond onder mijn voeten staat nog vast.
Ik zie een diepte gapen waar de stapel was
en tuimel achterover in het stille duister.

Can I Still Listen to Michael Jackson?

Michael Goodman's Moral Maze

Michael Goodman

Preamble

Like wounded infantrymen caught in the sights of a crack shot enemy sniper, celebrities fall one by one to the unstoppable bullet of cancellation. From Woody Allen (handsy paedo) to Harvey Weinstein (all round scumbag), Roseanne Barr (racist) to R Kelly (sex fiend), each new day seems to bring a fresh allegation of unsavoury behaviour against some of the biggest names on the planet. And now, joining the ranks of the cancelled, we find the King of Pop himself, Mr Michael Jackson.

Following the release of the hard-hitting HBO documentary *Leaving Neverland*, there is growing acceptance of what had for years been mere heresy and rumour; that Michael Jackson was a serial abuser of young boys, and over a number of years from the late 80s paid off his victims to prevent the truth from emerging. But given this knowledge, what happens to Jackson's work? He's bad, he's bad, he's really, *really* bad – but is it wrong to listen to his music? Can we separate the artist from the art, or should we now think twice before spinning *Off the Wall* or *Thriller*? Join me, the philosophical legend known as Michael Goodman, as I delve into the murky moral undergrowth and untangle these questions and more in this, the latest chapter of my tireless crusade for truth, knowledge and justice.

“It might be time to stop listening to Michael Jackson”

Like a Large Hadron Collider of controversy, the release of *Leaving Neverland* sparked thousands of articles, thinkpieces and tweets debating the appropriate response to Jackson's alleged crimes. In a cluttered field, one position cuts through the noise for its simplicity and its severity: Michael Jackson was a paedophile who molested children, so we should stop listening to his music.



This stance goes a lot further than those who argue that we should no longer buy or stream Jackson's music, or that it should be blacklisted by radio stations and nightclubs; here there is a strong case that the continued legitimisation of Jackson as a cultural figure downplays the severity of his crimes, and contributes to a broader culture in which individuals in positions of power feel able to exploit their status to commit vile acts of sexual abuse.

But the argument in question is even bolder – beyond social consequences, it seems to suggest that there is now something inherently wrong with listening to Jackson's music. Like the committed vegan who won't eat an animal that died from natural causes, here we have the sense that by listening to Jackson we are breaking some absolute, inviolable moral code. Jackson's activities have tarnished his music to the point that I can no longer listen to the *Earth Song* and retain my good virtue, even if I already own the song and no-one else will ever know.

This position, however, opens up a Pandora's box of moral confusion and uncertainty. For starters, do we split Jackson into two distinct entities, pre and post-paedo? Am I allowed to listen to *Don't Stop 'til You Get Enough*, but not *Dirty Diana*? Or must we throw out even the music of the Jackson 5, recorded when Jackson was but a child himself? And has my listening to his music always been wrong, or is it only listening in the light of the allegations made against him that it becomes wrong? If so, if I have a Jacko-mad friend blissfully unaware of the allegations, is it my duty to keep them from her in order to preserve her moral standing? Perversely, could the moral course of action here be to suppress and cover up the charges made against Jackson?

Further, such a stance sees us looming over the slipperiest of moral slopes. For if Jackson's work is now imbued with some inherent immorality, where do we draw the line with other wrongdoers? We might find broad agreement that we should also throw out our Woody Allen DVDs, burn our R Kelly CDs and rip up our Louis CK tickets. But must we also stop ourselves from re-watching any film produced by Miramax, the company founded by the Weinstein brothers? What about watching a film in which the costume designer once burned down a school, or listening to an orchestral recording in which the second violinist is a war criminal?

These questions are stupid and absurd, but in this we reveal the simple truth of this absolutist stance towards Jackson - that boycotting the work of artists and entertainers based on their moral failings is not a serious position that anyone actually tries to live by. At best, it is a kneejerk response to an individual case, a desperate effort to reassert one's control over a disappointing and confusing world; at worst, it is simply a cynical ploy to sell newspapers or increase website traffic. This is not a coherent moral system, then, but a position that is fickle, shallow and, ultimately, untenable.

With this, we can discard the idea that Michael Jackson's music is now absolutely off-limits. However, we are not in the clear just yet - for it still seems like there is something tangibly different about listening to Jackson's music in light of the recent allegations; that there is a certain darkness, or even *dirty*ness to his music that was

never there before. To put our finger on why exactly this might be, we require a slight change of tack. So saddle up, friend, and pack your pistol, for this philosophical odyssey isn't over yet; we ride at first light, for one of the meanest, toughest philosophical problems of them all: can we separate the artist from the art?

Art, meet artist

How can one happily listen to Michael Jackson in full knowledge of his deviant ways? One strategy is to insist on the complete separation of the 'art' from the 'artist'; here one might hold that Jackson's music exists as some pure sonic entity, in complete detachment from his personal history and character. This is a position largely informed by the mid-20th Century movement known as 'New Criticism.'

Following T.S Eliot, who argued that poetry should be taken as impersonal and autonomous, the New Critics attempted to rid literary interpretation of its focus on context, on the ways in which an author's character, personal life and position in history might alter the meaning of their work; this, they hoped, would allow us to move towards more 'objective' interpretations of texts, and with this literary criticism would prove itself not as an art, but as a science.

But can we really imagine this pure, independent plane of objective literary meaning? For even if we separate an author from their work, we are still faced with the thorny problem of the *reader* – no stable, objective interpreter, but an ever-changing, *partial* creature with their own personal history, a creature whose biases, beliefs and emotions will always colour their reading of a text, and even their use of language itself.

And this, make no mistake, is a wonderful feature of that being we call man; it explains why I can fall in and out of love with certain books at different points in my life; why my interpretation of a text might be radically different from yours; and why I might come to appreciate the books of James Patterson after suffering a massive head injury. But once we accept that – even if we're trying really hard – we will never be objective interpreters, the entire project of the New Critics falls into question. For, once the mythical plane of textual autonomy is revealed as a mirage, we find no compelling reason to maintain this strict distinction between artist and art, the context of an author's life an equally valid interpretative tool amongst others.

*Even if we separate an
author from their work,
we are still faced with the
thorny problem of the reader.*

Postmodern Philosopher DESTROYED by FACTS and LOGIC

Turning the work of the New Critics on its head, the sneaky postmodernist philosopher Roland Barthes argued that this lack of objective meaning in a work of literature is precisely why we should separate an author from their work; the meaning of any work is entirely relative to the reader, independent of the intentions of its creator

- this is the so called 'Death of the Author.' However, if the meaning of a text is now entirely for the reader to decide, can the reader not nonetheless *choose* to incorporate the background and intentions of an author within their interpretation? For whether or not this leads to a more 'complete' or 'objective' account, it might still provide us with a richer one.



Gone to get
milk, back
soon

Imagine, for example, a note left on a kitchen table reading 'gone to get milk, back soon.' Taken alone this object may strike us as rather unremarkable, warranting little more than a cursory glance; when told that this was the last thing someone's partner

It is not a question of whether I am allowed to carry on listening to his music, but whether I personally feel able to.

wrote before going out and jumping off a bridge, suddenly the text is positively enchanted, rippling with a bleak, tragic pathos; an apparently simple statement turned haunting goodbye. And it is this capacity to completely transform our interpretation of a text,

or a work of art, that leads us to seek out the context of its creation; the tales of love and loss that enhance our appreciation of a painting, the pain and angst that colour our interpretation of a song.

Of course, this contextual element is not of equal importance for all works of art; we know little of Shakespeare's life, but his works still captivate us more than 400 years on. Equally, we know a lot of John Lennon's life, but the sheer brilliance of his songs allows us to forget what an absolute bellend he was. Others, however, are not so lucky - no Picasso, former celebrity artist Rolf Harris found his paintings plummeting in value after he was convicted of the sexual abuse of underage boys, while glam rock nonce Gary Glitter found that his work wasn't up to the standard of David Bowie, and so found himself swiftly and brutally sacrificed at the altar of cancellation.

The way you make me feel

With this, we see the real issue at stake in the Jackson case - it is not a question of whether I am *allowed* to carry on listening to his music, but whether I personally feel *able* to; whether the dark and troubling associations my mind now jumps to whenever I play *Smooth Criminal* so ruin my enjoyment of the track that I have to stop it and put on some Enya instead. Does my love of Jackson's music overpower any negative connotations which it may now give rise to?

There is, then, no hard and fast rule as to whether or not one can carry on listening to Michael Jackson; it entirely comes down to personal taste and preference, the extent to which one's sense of disgust and moral horror informs their aesthetic engagement with Jackson's music. And, of course, there will even be a handful of rare individuals for whom Jackson's music sounds *better* with the knowledge that he was a paedophile - just as 'dark tourists' flock to asylums and extermination camps, and freaks pay top dollar for Hitler's shitty paintings, unremarkable things can become incredibly powerful with a twisted backstory.



And so then, traveller, we have reached our journey's end. The question of whether or not we can still listen to Michael Jackson is one for you and you alone. While Jackson's crimes may be abhorrent by any metric, the status of his music is far from settled; and whether one finds it joyous or repellent, there is no 'wrong' answer here. So whether you can't get the allegations out of your head when you listen to *Thriller*, or whether you think the man is 'still a LEDGE' regardless, you are more than justified in your position; just resist those who would project their position on to you, and resist the urge to project yours onto others.



Genieten van vrienden

Over de connectie tussen liefde en vriendschap
in het epicurisme als ‘communis voluptas’

Ted van Aanholt

It may be a common religion, common studies, a common profession, even a common recreation. All who share it will be our companions; but one or two or three who share something more will be our Friends. In this kind of love, as Emerson said, Do you love me? means Do you see the same truth? – Or at least, “Do you care about the same truth?”¹

Stel je eens voor dat, als je morgen wakker wordt, al je vrienden zouden zijn verdwenen. Je hebt nog wel je collega's, je buren, je familie, misschien je partner, maar je hebt geen vrienden meer om je leven mee te delen. Is zo'n leven nog aantrekkelijk te noemen? Die vraag zal in de klassieke oudheid door veel epicurische denkers met nee zijn beantwoord, net zoals door de meesten van ons nu. Epicurus noemt vriendschap zelfs het belangrijkste middel tot levensgeluk.² Epicuristen geloofden echter in persoonlijk geluk als het hoogste goed, wat vriendschap een moeilijk thema binnen hun ethiek maakte. In hun eigen tijd kwam er dan ook al veel kritiek op hun ideeën, bijvoorbeeld door Cicero, die de epicuristen beschuldigde van hypocrisie. Volgens hem ging vriendschap in tegen een orthodoxe epicurische leer, maar konden epicuristen gewoon niet zonder vrienden. Daarom zou Epicurus toch vriendschap aanmoedigen.³

Als we het hebben over vriendschap, hebben we het over een interpersoonlijke relatie. Een concept dat vaak ook in de categorie van interpersoonlijke relaties geplaatst wordt is erotische liefde. C.S. Lewis onderscheidt bijvoorbeeld vriendschap en erotische liefde, naast affectie en de liefde voor God als de vier vormen van liefde in zijn beroemde werk *The Four Loves*.⁴ De regels in het epicurisme rond erotische liefde zijn strenger en hier kwam dan ook minder kritiek op. Deze regels sloten beter aan bij het beeld van het epicurisme als een egocentrische, hedonistische levensfilosofie. Dat roept de vraag op of we het ene begrip niet kunnen inzetten om het andere beter te begrijpen. Dit paper onderzoekt daarom de gelijkenissen tussen erotische liefde en vriendschap in het epicurisme. Het eerste hoofdstuk werkt toe naar een definitie van erotische liefde en werkt uit hoe de epicuristen met erotische liefde omgaan. In het tweede hoofdstuk wordt hetzelfde gedaan met vriendschap en zal ook worden stilge-

1 C.S. Lewis, *The Four Loves* (New York: Harcourt, Brace, 1960), 97.

2 Epicurus, *Brief over het Geluk*, vert. Keimpe Algra (Groningen: Historische Uitgeverij, 1995), 59. leerstelling 27

3 Cicero, *On Moral Ends*, red. Julia Annas, vert. Raphael Wolf (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 52.

4 Lewis, *Four Loves*.

staan bij de kritiek op het epicurische concept van vriendschap. Ten slotte worden in het derde hoofdstuk de twee concepten met elkaar vergeleken, waarbij het concept van communis voluptas, gedeeld genot, centraal staat.

Erotische liefde

Om te begrijpen hoe epicuristen met de erotische liefde omgaan, moeten eerst drie zaken verhelderd worden. Het is van belang om te definiëren wat we precies bedoelen als we het over erotische liefde hebben. Daarvoor is het echter belangrijk om een idee te hebben van de grondgedachten waarop het epicurisme gebaseerd is. Vervolgens kan aan de hand van die grondgedachten uitgelegd worden hoe de epicuristen voorschreven met erotische liefde om te gaan. Allereerst is het echter verstandig om

Een geliefde maakt zijn of haar partner tot een god en ziet de erotische liefde als iets goddelijks en bovennatuurlijks.

stil te staan bij wat voor vraag we eigenlijk stellen als we vragen naar de rol van erotische liefde (en ook vriendschap) in ons leven. Die vraag kan gelinkt worden aan de klassieke filosofische vraag ‘hoe moet ik handelen?’ Het gaat in het discours van de vraag naar erotische

liefde en vriendschap dus om het opstellen van richtlijnen die ons helpen bij de keuzes die we in ons leven maken. In andere woorden: ze zijn onderdeel van het vormen van een ethisch systeem.

Als we de vraag ‘hoe moet ik handelen?’ vanuit een epicurisch oogpunt stellen, dan kan de vraag beter herformuleerd worden tot ‘hoe moet ik handelen om het meeste persoonlijke genot te ervaren?’ Genot (*hêdonê*) is voor de epicuristen namelijk het belangrijkste doel, en hun leefregels moeten daarom op dat genot zijn gericht. Het streven naar genot gaat ook de andere kant op, namelijk door het vermijden van pijn. Dit is voor de epicuristen minstens even belangrijk als het ervaren van genot. In elke keuze die een epicurist in zijn handelen maakt, moet hij of zij zich dus afvragen welke optie het meeste genot en de minste pijn voor hem- of haarzelf oplevert.

Deze vraag komt ook op als een epicurist met erotische liefde in aanraking komt in zijn of haar leven. Maar wat bedoelen we eigenlijk als we het hebben over in aanraking komen met ‘erotische liefde’? Om van erotische liefde een werkbaar concept voor dit paper te maken, is het ten eerste belangrijk om haar duidelijk af te bakenen. Als we het in dit paper over erotische liefde hebben, gaat het om de ervaring van een liefdesrelatie tussen twee of meer personen die seksueel van aard is. Hierbij kan ‘seksueel’ zeer breed worden opgevat, zolang er maar een erotisch verlangen uit spreekt. Dit verlangen onderscheidt ‘erotische liefde namelijk van andere vormen van liefde: liefde die je hebt voor je familie of je kinderen bevat bijvoorbeeld niet dit verlangen.

Ondanks bovenstaande afbakening blijft een concept van liefde over waar bibliotheken over zijn volgeschreven. In *The Therapy of Desire* beschrijft Martha Nussbaum dat we het epicurische denken over erotische liefde vooral moeten begrijpen als het

ontwikkelen van een vorm van therapie om erotische verlangens tegen te gaan.⁵ Volgens de epicuristen doet liefde meer kwaad dan goed. Dit komt duidelijk naar voren in Lucretius' *De Rerum Natura*, een van de belangrijkste primaire bronnen over de epicurische leer. Lucretius zegt het volgende over toegeven aan erotische verlangens: "Het is dus beter van te voren op te passen, / zoals ik jou al leerde: laat je toch niet strikken!"⁶ De epicurische leermeester leert hier zijn leerling voor de erotische liefde op te passen.

De erotische liefde levert volgens de epicuristen namelijk geen genot op, maar juist pijn en lijden. Zo constateert Lucretius dat erotische liefde bestaat uit verlangen dat nooit volledig vervuld kan worden en dat geliefden al snel al hun geld aan elkaar verkwanselen.⁷ Nussbaum verklaart dat erotische liefde slecht is in de ogen van de epicuristen, omdat deze vorm van liefde misleidend is.⁸ Een geliefde maakt zijn of haar partner tot een god en ziet de erotische liefde als iets goddelijks en bovennatuurlijks.⁹ Daardoor wordt het ook onmogelijk de erotische verlangens te vervullen. Ze zijn bovennatuurlijk en onbereikbaar en daarom onnatuurlijk.

Waarom worden we dan verliefd, als het enkel tot pijn leidt? Nussbaum beargumenteert dat Lucretius in zijn boek laat zien hoe onze erotische liefde een gecorrumpeerde versie is van een natuurlijke vorm van seksueel verlangen.¹⁰ De 'zieke *amor*', de erotische liefde die ons allen laat lijden, komt voort uit 'natuurlijke *Venus*'.¹¹ Seksuele verlangens ontspringen uit de menselijke natuur. Vanuit modern oogpunt zouden we zeggen dat ons natuurlijke instinct een hunkering naar seks bevat, bijvoorbeeld omdat het een evolutionair voordeel is. Aangezien we daar echter onnatuurlijke illusies bij creëren, maken we van die instincten veel meer dan ze eigenlijk zijn. Naast de erotische liefde (*amor*) vinden we in het epicurisme dus nog een vorm van liefde (*Venus*), die sinds het ontstaan van de mensheid "door hen [werd] bedreven in de bossen."¹² Om duidelijk onderscheid tussen deze twee vormen van liefde te kunnen maken, worden in het vervolg de natuurlijke seksuele verlangens als 'natuurlijke liefde' aangeduid.

Wat kunnen we met dit onderscheid in een epicurische ethiek? Zoals hierboven al genoemd, bestaan beide vormen van liefde uit bepaalde verlangens, een verlangen naar seks bijvoorbeeld. Om te bepalen hoe om te gaan met verlangens, worden deze in het epicurisme opgedeeld in drie categorieën. Die categorieën zijn: noodzakelijke

5 Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 167.

6 Titus Lucretius Carus, *De Rerum Natura*, vert. Piet Schrijvers (Groningen: Historische Uitgeverij, 2008), 4.1146-7.

7 Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1118, 1124.

8 Nussbaum, *Therapy of Desire*, 167.

9 Nussbaum, *Therapy of Desire*, 170.

10 Nussbaum, *Therapy of Desire*, 171.

11 Nussbaum, *Therapy of Desire*, 171.

12 Lucretius, *De Rerum Natura*, 5.962.

natuurlijke verlangens, niet-noodzakelijke natuurlijke verlangens en onnatuurlijke verlangens.¹³ Verlangens naar voedsel en onderdak zijn voorbeelden van noodzakelijke natuurlijke verlangens. Dit noemen we ook wel primaire levensbehoeften. Niet-noodzakelijke natuurlijke verlangens zijn de dingen die ons behagen, zoals lekker eten of een aangename temperatuur in huis. Ten slotte zijn er de niet-natuurlijke verlangens. Dit zijn bijvoorbeeld verlangens die ons door cultuur zijn ingegeven, zoals verlangens naar rijkdom en macht.

Volgens de epicuristen levert het vervullen van natuurlijke verlangens genot op, maar het vervullen van onnatuurlijke verlangens niet. Deze verlangens kunnen niet vervuld worden omdat het verlangens naar lege begrippen zijn.¹⁴ Rijkdom en macht zijn abstracte begrippen, je kan nooit weten wanneer je ze daadwerkelijk bereikt hebt, waardoor het verlangen nooit vervuld kan worden.

In welke van deze categorieën vallen nu de verlangens die gepaard gaan met de twee vormen van liefde die Nussbaum onderscheidt? Hoewel veel mensen zullen verwachten dat seksuele verlangens natuurlijk én noodzakelijk zijn, is dit laatste

volgens epicuristen niet het geval. Daarnaast draait het in het epicurisme om *persoonlijk* genot; genot dat een eventueel nageslacht ervaart, telt daar dus niet in mee.¹⁵ Het is dus niet noodzakelijk voor een epicurist om nageslacht te

Volgens de epicuristen levert het vervullen van natuurlijke verlangens genot op, maar het vervullen van onnatuurlijke verlangens niet.

krijgen. Wel zijn seksuele verlangens natuurlijk, zoals we zagen bij Lucretius, maar alleen zolang het om natuurlijke liefde gaat. Erotische liefde bestaat echter uit onnatuurlijke verlangens. Net als de andere onnatuurlijke verlangens, is de erotische liefde namelijk niet te bevredigen. We zagen al dat onbevredigbare verlangens lege begrippen zijn, zoals rijkdom of macht. Liefde is daarom enkel te verenigen met het epicurisme zolang het enkel een natuurlijk verlangen naar seks blijft en geen erotische liefdesrelatie wordt. Daarom adviseert Lucretius als volgt: “stort je vocht in ieder ander lichaam / bewaar het niet, gericht, voor één geliefd persoon.”¹⁶

Vriendschap

“Van alle middelen tot volledig levensgeluk die de wijsheid ons verschaft, is verreweg het belangrijkste het verwerven van vriendschap” aldus luidt de 27^e leerstelling van de

13 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Epicurus”, laatst geraadpleegd op 17 juni 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epicurus/>.

14 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, “Epicurus”.

15 Dit hangt ook samen met het epicurische idee van *Tetrapharmakos*, het uitbannen van irrationele angsten. Omdat de epicuristen niet bang waren/hoefden te zijn voor de dood, hoefden ze dus ook geen angst te hebben dat hun stamboom ophield.

16 Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1065-6.

Authentieke Leerstellingen van Epicurus.¹⁷ Daarmee lijkt de houding van het epicurisme tegenover vriendschap duidelijk te zijn. Hoe kan het dan dat Cicero, juist als het om vriendschap gaat, de epicuristen ervan beschuldigd ‘volledig afstand te doen van vriendschap’?¹⁸ Deze onenigheid lijkt neer te komen op een definitieverschil over vriendschap. Daarom zal in dit hoofdstuk eerst gekeken worden naar waar de spanning tussen de verschillende kampen precies zit, om vervolgens uit te zoomen naar de verschillende definities van vriendschap die daarachter liggen.

De spanning wordt grotendeels samengevat door Epicurus zelf in de 23^e stelling van de *Vaticaanse Leerstellingen*: “Elke vriendschap is omwille van zichzelf verkieslijk. Maar zij vindt haar oorsprong in het voordeel dat zij brengt.”¹⁹ Zoals al eerder duidelijk werd, draait het in het epicurisme om het verkrijgen van het meeste persoonlijke genot. Dit verklaart de tweede zin van de stelling. Een epicurist zou een vriendschap kunnen sluiten in de hoop dat dit hem meer persoonlijk genot oplevert. Een belangrijke eigenschap van vriendschap is namelijk de garantie van hulp van die vriend. Die hulp kan nuttig zijn voor een epicurist in het sneller uitbannen van pijn, bijvoorbeeld doordat een vriend voor je zorgt als je ziek bent.

Het zal echter voor de epicuristen vaak het geval zijn dat hun vrienden zelf ook epicurist waren. Cicero zelf prijst die vriendschappen onder de epicuristen vanwege hun ‘integriteit en waardigheid.’²⁰ In dat geval komt echter wel de vraag op waarom een epicuristische vriend de moeite zou doen om een vriend te helpen die ernstig ziek is. In het helpen van een vriend in nood is immers geen persoonlijk genot te vinden. Sterker nog, het brengt juist risico’s voor de epicurist mee. Stel dat de ziekte van de vriend besmettelijk is, dan zou de epicurische vriend ook ziek kunnen worden. Dat gaat volledig in tegen het vermijden en uitbannen van pijn, wat juist zo belangrijk is in het epicurisme. Als we dus de basisregels van het epicurisme streng zouden volgen, dan zou het meest logische voorschrift voor epicuristen zijn om enkel vrienden te zijn met iemand zolang die vriendschap in jouw *persoonlijke* voordeel is.

En toch zegt Epicurus dus dat vriendschap ‘omwille van zichzelf’ verkiesbaar moet zijn.²¹ Volgens hem is het doel van de vriendschap dus niet persoonlijk voordeel, maar is de vriendschap doel op zichzelf. Verschillende auteurs hebben verschillende pogingen gedaan om deze overtuiging met het epicuristische gedachtegoed te verenigen. Deze pogingen zijn te onderscheiden in twee stromingen die ik respectievelijk als de formaliserende en psychologische oplossingen zal aanduiden. De formaliserende pogingen zoeken hun oplossing in andere, regelgevende vormen van ethiek, zoals de contracttheorie of het utilitarisme, welke ze over het epicuristische gedach-

17 Epicurus, *Brief over het Geluk*, 59.

18 Cicero, *On Moral Ends*, 58.

19 Epicurus, *Brief over het Geluk*, 67.

20 Cicero, *On Moral Ends*, 53.

21 Epicurus, *Brief over het Geluk*, 59.

tegoed plaatsen.²² De psychologische pogingen proberen het probleem op te lossen door te kijken naar wat vriendschap voor effect heeft op de menselijke psyche en hoe de veranderingen in deze psyche de interpretatie van persoonlijk genot beïnvloeden.²³ Dit onderscheid doet het volledige debat over epicurisme en vriendschap in al zijn nuance geen recht, maar is voor dit artikel voldoende.

Deze bewegingen gaan terug op de twee grote kritieken die Cicero had op het epicurische idee van vriendschap. “What is love, from which the Latin word for

Daarnaast is vriendschap volgens Cicero blijkbaar een kracht die zo sterk is dat het gevoelens van egoïsme kan overmeesteren.

friendship is derived, if not the wish that someone have as many good things as possible irrespective of whether any advantage accrues to oneself? Love in turn is not created by a rational calculation of advantage. It arises of its own accord, spontaneously.”²⁴ Dit vraagt

Cicero zich af in *De Finibus Bonorum et Malorum*. Als vriendschap enkel bestaat voor het genot van het individu, dan is het geen vriendschap meer te noemen. Hier zien we de formaliserende beweging ontstaan. Immers, zodra je je gaat afvragen wat voor persoonlijke voordelen het kan opleveren om te doen alsof je vrienden met iemand bent, kom je al snel terecht in een hedonistische calculus zoals bij het utilitarisme.

Daarnaast signaleert hij, zoals we al zagen, dat epicuristen integere en waardige vrienden zijn. Daaruit concludeert hij het volgende: “morality is more powerful than pleasure. These people are a living refutation of their doctrines. Others are generally thought to speak better than they act. With these Epicureans it seems to be the other way round.”²⁵ De epicuristen kunnen zulke goede vrienden zijn dat ze daarmee hun eigen filosofie omver helpen. Het lukt ze zelf niet om volgens hun eigen ideaal van persoonlijk genot te leven, wat volgens Cicero aanduidt dat die leefregel geen juiste is. Hier zien we de psychologische beweging ontstaan, omdat het zoekt naar verklaringen naar de kracht die vriendschap kan hebben op onze psyche, waardoor het een verheven status krijgt die uitstijgt boven de strenge regels van de epicurische leer.

Beide kritieken van Cicero bevatten een vooronderstelling over de definitie van vriendschap. Vriendschap is volgens Cicero iets dat niet kan bestaan vanuit egoïsme en altijd een element van altruïsme moet bevatten. Daarnaast is vriendschap volgens Cicero blijkbaar een kracht die zo sterk is dat het gevoelens van egoïsme kan overmeesteren. Voor het vervolg van dit paper wil ik daarom kijken naar wat

22 Zie bijvoorbeeld John J. Trasher, “Reconciling Justice and Pleasure in Epicurean Contractarianism” in *Ethical theory and moral practice* (16): 423–436.

23 Zie bijvoorbeeld Matthew Evans, “Can Epicureans Be Friends?” in *Ancient Philosophy* (24): 407–424.

24 Cicero, *On Moral Ends*, 52.

25 Cicero, *On Moral Ends*, 53.

de epicuristen onder vriendschap verstonden, want als zij een andere definitie van vriendschap hanteren, verliest Cicero's kritiek zijn waarde. Voor Nussbaum bestaat er in de epicuristische leer een goede vorm van liefde, namelijk natuurlijke liefde, naast de slechte vorm, de erotische liefde. Ik ga op zoek naar de natuurlijke vorm van vriendschap, die voldoet aan het epicurische genotsideaal. Om die te vinden kijken we eerst opnieuw naar wat de natuurlijke liefde inhoudt, en proberen we die vervolgens ook in vriendschap te vinden.

Communis Voluptas

Waarom worden we eigenlijk verliefd? Waarom verlangen wij naar een ander? Liefde kan immers altijd vroeg of laat onmogelijk gemaakt worden. Zou het volgens een hedonistische redentatie dan niet beter zijn om de liefde te vermijden? Daarmee wordt de mogelijkheid tot pijn immers vermeden. Zoals we hiervoor al zagen, geloofden de epicuristen dat seksuele verlangens natuurlijke fenomenen zijn. Ze kunnen daarom wel vervuld worden, in tegenstelling tot onnatuurlijke verlangens. Tegelijkertijd zijn het geen noodzakelijke verlangens. Als je niet eet, ga je dood, maar als je je seksuele verlangens niet vervult dan blijf je gewoon leven. Daarnaast kan natuurlijke liefde overgaan in erotische liefde waardoor onnatuurlijk verlangen ontstaat. Daarom is het voor de epicurist belangrijk om voorzichtig met seksuele verlangens om te gaan. Het kan zolang het verlangen enkel op natuurlijke wijze vervuld wordt.

Hoe komt die natuurlijke liefde dan tot uiting? We zagen al eerder dat Lucretius pleitte voor polygamie en het vermijden van serieuze relaties.²⁶ Hoe dit soort seksuele relaties zijn ontstaan, verklaart hij in boek vijf van *De Rerum Natura* in de beschrijving van het ontstaan van de mensheid. De seksuele verlangens (van de man) konden volgens Lucretius in die vroege, natuurlijke periode van de mens op drie manieren vervuld worden. De man kon een vrouw omkopen met "eikels, bessen of fraaie peren."²⁷ Ook kon een vrouw simpelweg verkracht worden "onder het geweld en de wellust van een man."²⁸ De derde manier die Lucretius noemt, is dat de vrouw een "wederzijds verlangen" voelt tot de man.²⁹ Deze verklaring is het meest interessant omdat prostitutie vandaag de dag over het algemeen niet als liefde wordt gezien en verkrachting tegenwoordig een van de grootste hoofdzondes is. Daarnaast licht Lucretius in een andere passage dit wederzijds verlangen nog verder toe.

In boek vier beschrijft Lucretius onder meer het gedrag van mensen. Op het eind van het boek staat hij stil bij wat er met mensen gebeurt als ze verliefd worden. Het grootste deel van deze passage kan worden opgevat als een waarschuwing om maar niet verliefd te worden, zoals we in het eerste deel van dit paper zagen. Op een gegeven

²⁶ Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1065-6.

²⁷ Lucretius, *De Rerum Natura*, 5.965.

²⁸ Lucretius, *De Rerum Natura*, 5.964.

²⁹ Lucretius, *De Rerum Natura*, 5.963.

moment arriveert Lucretius echter bij een passage waar hij verder ingaat op de rol van dit genot. Hij constateert dat net zoals bij dieren ook bij mensen vaak bij zowel het mannetje als vrouwtje een sterke ‘paringsdrift’ heerst.³⁰ Die paringsdrift in vervulling laten gaan geeft genot en gaat daarmee in tegen de ‘kwellings’ die de geslachtsdaad voor hen kan zijn.³¹ Hierin bestaat het wederzijds verlangen, dat in boek vijf terugkomt. Als het verlangen in vervulling wordt gebracht vloeit dit uit in ‘wederzijds genot.’ (*mutua voluptas/mutua gaudia*).³²

Het zijn echter de laatste drie regels waar deze passage nog interessanter wordt. Hier beschrijft Lucretius hoe het wederzijds genot de pijn overtroeft: “Dit doen zij [de seksuele partners] toch alleen uit wederzijds genot [*mutua gaudia*] / dat hen misleidt tot paring die niet pijnloos is. / Ik herhaal: er is dus sprake van gedeeld genot [*communis voluptas*].”

Volgens Lewis draait een vriendschap om het delen van eenzelfde waarheid.s

³³ De woorden die Lucretius gebruikt om het genot van het koppel aan te duiden, verschillen in de laatste twee zinnen. De betekenissen van *gaudia* en *voluptas* liggen in elkaars verlengde, maar tussen *mutua* en *communis* zijn boeiende verschillen te vinden. Dit maakt vertaler Piet Schijvers duidelijk

door in de passage *mutua* te vertalen met ‘wederzijds’ en *voluptas* met ‘gedeeld’.

Hoewel deze twee termen in eerste instantie veel op elkaar lijken, bestaat er een toch een belangrijk verschil tussen. Het *getal* van het genot verandert met wederzijds naar gedeeld van twee naar één. Bij wederzijds genot hebben beide partners hun ‘eigen’ genot, terwijl in gedeeld genot van één gemeenschappelijk genot uitgegaan wordt. Lucretius lijkt dit ook aan te duiden door van genot in meervoud (*mutua*) naar enkelvoud (*communis*) te gaan.

Het is speculeren wat Lucretius’ bedoeling met deze verschillende woorden was. Een andere verklaring zou ook kunnen zijn dat Lucretius hier zegt dat in het *communis voluptas* de negatieve kanten van de seksuele daad, van de ‘paring die niet pijnloos is’,³⁴ ingesloten worden. Hij zegt immers in deze passage dat het paar handelt uit genot, ondanks de pijn die dat oplevert. Uit een hedonistische calculus zou kunnen blijken dat de pijn van de geslachtsdaad niet opweegt tegen het genot van het vervullen van een seksueel verlangen dat na die pijn optreedt. De verklaring voor het veranderen van aanduiding van genot zou dan zijn dat in de eerste vorm van genot [*mutua gaudia*] de pijn daar nog buiten staat, maar deze bij de tweede vorm [*communis voluptas*] in het genot meegenomen is.

Communis Voluptas Amico

30 Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1205.

31 Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1202.

32 Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1201, 1206.

33 Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1206-8.

34 Lucretius, *De Rerum Natura*, 4.1207.

In de natuurlijke liefde kunnen we dus spreken van een gedeeld genot dat aan de basis staat van een natuurlijke, seksuele genotservaring. Is er eenzelfde vriendschappelijke genotservaring aan te wijzen die aan de basis zou kunnen staan voor een vorm van natuurlijke vriendschap? Zouden we kunnen spreken van een *communis voluptas amico*, een gedeeld genot van vriendschap? In dat geval zou er immers een vergelijkbaar onderscheid tussen natuurlijke en onnatuurlijke vriendschap gemaakt kunnen worden als het onderscheid dat Nussbaum voor liefde maakt. Daarvoor moet eerst de vraag beantwoord worden wat het verlangen zou zijn dat in een vriendschappelijke genotservaring bevredigd wordt.

Het verlangen dat aan seksueel genot voorafgaat zal voor de meeste volwassenen bekend zijn, maar waar verlangen vrienden naar? Zoals we in de inleiding al zagen beargumenteert C.S. Lewis in *The Four Loves* dat vriendschap en erotische liefde in elkaars verlengde liggen. Het zijn verschillende uitingen van een gemeenschappelijk gevoel van liefde. Hij constateert over vriendschap het volgende: “In this kind of love [friendship], as Emerson said, *Do you love me?* means *Do you see the same truth?* – or at least ‘*Do you care about the same truth?*’”

³⁵ Volgens Lewis draait een vriendschap om het delen van eenzelfde waarheid. Vriendschappen ontstaan volgens hem als twee individuen elkaar vinden in een gemeenschappelijke overtuiging waardoor ze steun vinden bij elkaar. Dat kan iets heel concreets zijn, zoals een gedeelde hobby. De gedeelde waarheid kan dan bijvoorbeeld zijn dat Star Wars de beste filmserie ooit gemaakt is. Het kan ook iets abstracts zijn, zoals een gedeelde waarde. De gedeelde waarheid is dan bijvoorbeeld ‘het eten van dieren is immoreel.’ Hoe uitgebreider de gedeelde waarheid, hoe sterker de vriendschap is.³⁶

Om tot een *communis voluptas amico* te komen, zou die gedeelde waarheid als een natuurlijk verlangen geformuleerd moeten kunnen worden. Dit roept de vraag op of verwijzingen naar een verlangen naar gemeenschappelijke waarheid in het epicurisme terug te vinden is. In boek twee van *De Rerum Natura* is een passage te vinden die daarnaar lijkt te verwijzen. Lucretius begint boek twee met een lofzang op de wijsheid en zegt:

Het heerlijkst is: vertoeven in het hoge, heldere
domein beschut door scholing in de wijsbegeerte,
waaruit je neer kunt zien en gadeslaan hoe anderen
overall dwalen, op zoek zijn naar een levensweg.³⁷

Het beheersen van de (epicurische) wijsheid is dus ‘heerlijk’, het levert genot op. Het levert genot op in de “aanblik van het jou bespaarde leed.”³⁸ Het zien van de mensen die geen wijsheid hebben laat jou realiseren hoe je zou lijden als je onwetend zou zijn. Aangenomen dat waarheid en wijsheid in elkaars verlengde liggen kan hieruit gecon-

³⁵ Lewis, *The Four Loves*, 97.

³⁶ Lewis, *The Four Loves*, 96.

³⁷ Lucretius, *De Rerum Natura*, 2.7-10.

³⁸ Lucretius, *De Rerum Natura*, 2.4.

cludeerd worden dat het hebben van waarheid genot oplevert. Als vanuit die conclusie wordt terug geredeneerd via de driedeling van verlangens, moet er geconcludeerd worden dat er een natuurlijk verlangen naar waarheid is. Als het niet natuurlijk zou zijn dan zou dat immers betekenen dat het geen genot op kan leveren, omdat het dan een leeg verlangen zou zijn.

Geredeneerd vanuit het epicurische gedachtegoed zou er dus een natuurlijk verlangen naar waarheid kunnen zijn. De laatste vraag is dan of dat verlangen naar waarheid als gedeeld verlangen tot *communis voluptas amico* zou kunnen leiden, zoals C.S. Lewis omschrijft. Het feit dat Cicero de vriendschappen van de epicuristen zo roemt, lijkt dat te bevestigen. Zij delen immers dezelfde waarheid en daarmee genieten ze van het vervullen van hun natuurlijk verlangen naar waarheid. C.S. Lewis zou daarover zeggen dat het dan niet gek is dat ze goede vrienden zijn! Voor deze vorm van vriendschap is geen altruïsme nodig is, omdat de vriendschap op het genot van een gedeelde waarheid gebaseerd is. Het genot van die waarheid ervaren ze in de realisatie dat anderen lijden door hun onwetendheid.

Ten slotte kunnen we nu terugkomen op het onderscheid dat Nussbaum maakte. Ook in vriendschap kan een natuurlijke en onnatuurlijke variant onderscheiden worden. Terugkomend op de kritieken van Cicero zou de epicurist dan kunnen zeggen dat Cicero niet goed begrijpt wat vriendschap is. Dat de vriendschap die Cicero voor

*De epicuristen leefden
misschien wel een heel ander
idee van vriendschap na.*

ogen heeft een onnatuurlijke vriendschap is, omdat deze gebaseerd is op altruïsme. Deze vriendschap nastreven, is net als met macht het nastreven van een leeg begrip. Daarentegen is het verlangen naar gemeenschappelijke waarheid geen leeg begrip,

omdat de epicuristen geloofden dat het bevatten van de absolute waarheid mogelijk was. Hun leermeester Epicurus was daar het grote voorbeeld van. De epicuristen leefden misschien wel een heel ander idee van vriendschap na. Daarmee zijn zowel het argument dat de epicuristen hun eigen filosofie niet naleven, als dat hun filosofische begrip van vriendschap geen echte vriendschap is omdat het geen altruïsme bevat, weerlegd.

Conclusie

Aan het begin van dit paper stelde ik de vraag of erotische liefde en vriendschap in elkaars verlengde kunnen liggen in de epicurische ethiek. Het antwoord op die vraag is ja, zolang we in de twee begrippen een onderscheid introduceren, zoals Martha Nussbaum dat doet in *The Therapy of Desire*. Er is een natuurlijke liefde en een natuurlijke vriendschap, en een onnatuurlijke (erotische) liefde en een onnatuurlijke (altruïstische) vriendschap. Natuurlijke liefde en natuurlijke vriendschap liggen in elkaars verlengde, omdat ze allebei gebaseerd zijn op een idee van *communis voluptas*, gedeeld genot. In de natuurlijke liefde vinden we dat genot terug in een gedeeld verlangen naar

seks, in de natuurlijke vriendschap in een gedeeld verlangen naar waarheid. In het vervullen van het verlangen naar waarheid ontstaat er een *communis voluptas amico*, een gedeeld genot van vrienden. Natuurlijke liefde en natuurlijke vriendschap zijn beide geen noodzakelijk verlangens, en daarom moet er opgepast worden dat het geen onnatuurlijk verlangens worden, waarbij je altruïsme gevoelens ontwikkelt. Maar tot die tijd kan de epicurist met gerust hart vrienden maken.





Romeinse reflecties uit het proseccopaleis

Een inkijkje in een tiendaagse masterclass op het Koninklijk Nederlands Instituut te Rome

‘Aha!’ weerklonk een licht spottende stem over de rijkelijk gedekte tafel, ‘Oleanders! Dat zijn dus *ongelóóflijk* giftige bloemen. Eén van de giftigste soorten ter wereld. Enkele jaren geleden is hier nog een hele groep op de eerste hulp beland omdat een of andere onbenul het briljante idee had ze door de risotto te doen.’ Dat waren de eerste woorden die de directeur van het Koninklijk Nederlands Instituut te Rome (KNIR) had gesproken sinds hij enige tijd zwijgend tegenover mij in de *foresteria* aan tafel had gewacht tot iedereen had plaatsgenomen en we het eten hadden uitgeserveerd – een traditionele Italiaanse dis, door ons bereid voor de directeur en de professor als dank voor de prachtige *masterclass* die ze voor ons hadden verzorgd en nu bijna ten einde liep.

Een stilte viel over de tafel, hier en daar werd voorzichtig gelachen, en iedereen keek enigszins beduusd naar de weelderige felgekleurde bloemen waarmee ik de tafel in de volle lengte uitbundig had gedecoreerd. Mijn handen plakten. Ze zaten onder de melkkleurige substantie die de plant had afgescheiden toen ik de bloemen in alle haast had geplukt. In een *split second* probeerde ik het gezicht van de directeur te peilen, maar het was onmogelijk te zeggen of hij een grap maakte. Mijn vragende blik ketste af op zijn permanente zweem van ironie die ik inmiddels wel van hem gewend was. Wat waren de opties? Het was overduidelijk dat hij met zijn uitspraak maximaal theateraal effect beoogde (hij zat immers al geruime tijd aan tafel, waarom had hij niet eerder iets gezegd?) en het was niet uitgesloten dat hij ons met onze botanische onkunde wilde confronteren (hij liet geen kans onbenut om ons op ons nummer te zetten), dus ik achtte de kans groot dat hier sprake was van een schromelijke overdrijving. Om me niet te laten kennen bleef ik daarom rustig zitten en hield mijn gezicht strak in de plooi, terwijl ik mij met lichte paniek afvroeg of ik nou wel of niet het eten had aangeraakt met mijn plakkerige handen. Tot mijn verontrusting zag ik later dat hij de onschuldige ogende oleanders die tussen ons in stonden nog voor de *primo* van tafel haalde.

Oleanders, zo bleek na het diner, zijn inderdaad heel giftig. Na mijn nieuwsgierigheid de hele avond te hebben bedwongen wierp ik voor het slapengaan enigszins verontrust nog snel een blik op Wikipedia: *De Nerum Oleander is een rijk vertakte, bossige, 2-6 meter hoge struik of boom die giftig melksap bevat in alle vegetatieve delen. De bladeren bevatten flavonoïden en een groot aantal giftige verbindingen die bij inname het maagdarmsstelsel, het hart en het centrale zenuwstelsel kunnen aantasten. Honderd*

gram van de plant zou voldoende zijn om een paard te doden. Dit was niet heel geruststellend. Een second opinion van de Engelstalige pagina maakte het helaas niet veel beter: The gastrointestinal effects can consist of nausea and vomiting, excess salivation, abdominal pain and diarrhea that may contain blood. Cardiac reactions consist of irregular heart rate. Extremities may become pale and cold due to poor or irregular circulation. The effect on the central nervous system may show itself in symptoms such as drowsiness, tremors or shaking of the muscles, seizures, collapse, and even coma that can lead to death. Tsja. Duizelig was ik zeker. En buikpijn had ik ook. Maar dat had net zo goed met het copieuze maal en de overvloedige hoeveelheid wijn en limoncello te maken kunnen hebben...

Dood ging er natuurlijk helemaal niemand, maar dat oleanders giftig zijn vergeet ik nooit meer. Het is één van de wijze lessen die ik gedurende mijn verblijf in de zomer van 2019 aan het KNIR heb geleerd, een broodnodige aanvulling op mijn beperkte praktische intelligentie die na enige jaren filosofiestudie een armzalige toestand

Tsja. Duizelig was ik zeker. En buikpijn had ik ook. Maar dat had net zo goed met het copieuze maal en de overvloedige hoeveelheid wijn en limoncello te maken kunnen hebben...

had bereikt. Dit verblijf werd in eerste instantie echter niet gelegitimeerd door botanische experimenten, maar stond geheel in het teken van de masterclass *Werken in de (geestes)wetenschap*. Met een groep masterstudenten, promovendi en volwaardige academici – afkomstig uit velerlei disciplines – hebben we tien dagen lang in intensieve sessies de competenties van een goede geestes-

wetenschapper besproken en belangrijke thema's die hierbij een rol spelen in kaart gebracht. Dit alles vond plaats onder auspiciën van professor Frits van Oostrom: voormalig president van de KNAW, samensteller van de Canon van Nederland en gelauwerd academicus wiens alom geprezen studies naar de Midden nederlandse letterkunde gretig aftrek vinden bij het grote publiek. Gedurende die tien dagen werd hij terzijde gestaan door de directeur van het instituut, professor Harald Hendrix, die ons op gezette tijden van wijs advies wist te voorzien en al snel populair werd toen hij over een schier onuitputtelijke voorraad prosecco en champagne bleek te beschikken die hij maar al te graag met ons wilde delen.

Natuurlijk had dit alles ook prima plaats kunnen vinden in een bedompte bezemkast op de universiteit, maar de ambiance van het instituut had een onbeschrijflijke meerwaarde. Het neo- renaissancistisch pand omgeven door dito tuin mét fontein, gelegen aan het stadspark *Villa Borghese*, met marmeren vloeren, wanden vol boeken, schilderijen en mozaïeken, een prachtige klassieke bibliotheek en een entree vol statige standbeelden inclusief een plechtig staatsieportret van onze koning, maakten je direct duidelijk dat het menens was. Dit was nog eens wat anders dan een grijs-grauwe geestdodende glansloze flat van meer dan twintig verdiepingen (hoezo *ivoren*

toren?). Dit had allure, stijl, grandeur! Ja, je voelde je zowaar underdressed wanneer je bij aankomst in je korte broek op teenslippers je rolkoffer over het marmer voort-sleepte. Bij de eerste de beste gelegenheid werd je dan ook in niet mis te verstane bewoordingen duidelijk gemaakt dat alleen *toeristen* in een korte broek rondlopen. Ondanks dat het de hele week meer dan dertig graden zou worden had ik om onbegrijpelijke redenen gelukkig ook een lange broek meegenomen, *grazie Dio!*

Voor de context enkele historische feiten: het *Institutum Neerlandicum* is het oudste en grootste van de vijf Nederlandse Wetenschappelijke Instituten in het Buitenland (NWIB).¹ Opgericht in 1904 had het in eerste instantie tot taak documenten uit de Vaticaanse archieven die betrekking hadden op de Nederlandse politieke en religieuze geschiedenis nader te onderzoeken. Sinds 1933 zitten ze in het huidige gebouw, dat door niemand minder dan Mussolini is geopend. (Saillant detail: dit is op video vastgelegd waar we enkele niet nader te identificeren Nederlandse staatslieden en notabelen iets te enthousiast de fascistische groet aan de Grote Leider zien brengen.)² Al snel werd dit onderzoeksterrein echter uitgebreid naar de geesteswetenschappen *tout court*, met de nadruk op kunstgeschiedenis, archeologie en oudheidkunde. Na de Tweede Wereldoorlog heeft het instituut bovendien een belangrijke rol gespeeld in het bestendigen van de wetenschappelijke en culturele banden tussen Nederland en Italië. Inmiddels is het uitgegroeid tot een florerend academisch bolwerk: er worden het hele jaar door vele cursussen gegeven, er worden bursalen uitgereikt aan studenten en promovendi die hier voor langere of kortere tijd op het instituut onderzoek kunnen doen en zelfs kunstenaars wordt hier een plaats geboden om te werken en inspiratie op te doen. Een intellectueel kuuroord van de eerste orde.³

Ik was dus één van de uitverkorenen die aan een dergelijke cursus mocht deelnemen – *opnieuw* mocht deelnemen zelfs, in de winter van 2018 heb ik daar reeds een cursus gedaan – en zoals mijn laudatio vol superlatieven al aangaf was het ook dit keer een groot succes. Zoals gezegd bespraken we de vaardigheden van de goede geesteswetenschapper, waarbij de vraag wat een geesteswetenschapper nou eigenlijk tot *geesteswetenschapper* maakt voor het gemak even terzijde werd geschoven. Frits – ik mag inmiddels Frits zeggen – had van tevoren zeven kerncompetenties vastgesteld: *exact, taalvaardig, erudiet en smaakvol, multimediaal, cultuurhistorisch bewust, verleidelijk*, en *verantwoordelijk* – een lijst waarvan al snel duidelijk werd dat deze geenszins definitief is, maar waarvan bij nadere beschouwing net zo min iets te schrappen viel. Bovendien had hij ons van te voren een lees- en kijklijst opgestuurd met een

1 De andere vier zitten in Athene, Caïro, Florence en Sint-Petersburg.

2 https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=_3L9xgpMp3g

3 Voor de geïnteresseerden in zo'n cursus: je verblijf is gratis en je vliegbkosten worden door de faculteit vergoed.

uitbundige hoeveelheid materiaal aan de hand waarvan we de competenties konden bespreken. Deze lijst betrof auteurs waarvan Frits veelal dacht dat dit voorbeeldige geesteswetenschappers waren.

Een beknopt overzicht: bij de vaardigheid *exact* bespraken we onder andere data-fetisjist en verlichtingsadept Steven Pinker, die inderdaad nogal van de cijfertjes is (gezamenlijk moesten we concluderen dat dit ook gelijk de enige vaardigheid is waar hij in uitblinkt). Voor *taalvaardig* lezen we een buitengewoon sterk artikel van een letterkundige en een wetenschapshistoricus (Franco Moretti en Dominique Pestre) die een ontluisterende *statistische* analyse gaven van het taalgebruik van de jaarverslagen van de Wereldbank door de jaren heen, waarmee ze lieten zien wat voor desastreuze consequenties slecht taalgebruik kan hebben. Voor *erudiet en smaakvol* bespraken we de bekende *Very Short Introduction* serie van Oxford University Press, die je in staat stelt om over alles net niks te weten. Bezien vanuit een encyclopedische traditie krijgt de serie echter een andere rol die wellicht waardevoller is dan men op het eerste gezicht zou denken. Voor *Multimediaal* werden de *digital-humanities* onder de loep genomen, een stroming die zo veel mogelijk moderne technologie wil inzetten om onderzoeksmateriaal te verzamelen en te analyseren. Dit bleek voor velen een heet hangijzer, maar speelt op onze faculteit wellicht (nog) niet een hele grote rol.

Bij *cultuurhistorisch bewust* kwam econoom Deirdre McCloskey ter sprake, die in kloeke boekwerken op indrukwekkende wijze laat zien hoe haar vakgebied is ingebed in een enorme sociaal-culturele traditie, maar opvallend genoeg toch een vrij stereotiep beeld van onze zeventiende-eeuwse ‘koopmans- en dominee-cultuur’ weet neer te zetten. Bij de competentie *verleidelijk* bespraken we eerst het geval Stephen Greenblatt, die zijn vakgebied verloochent in extreem speculatieve pseudo- wetenschappelijke bestsellers. Een duidelijk gevalletje van té verleidelijk. De Britse classica Mary Beard bleek ons te laten zien hoe je wél op een academisch verantwoorde manier je discipline bij het grote publiek aan de man kan brengen. Haar boeken en documentaires geven een verleidelijk inkijkje in de antieke wereld, maken deze zelfs relevant voor vandaag de dag, maar zonder afbreuk te doen aan de wetenschappelijke *status questionis*.

Tot slot belooft de laatste competentie *verantwoordelijkheid* een heikel punt te worden. Immers, hoe verantwoordt de geesteswetenschapper zijn door het grote publiek veelal als nutteloos afgedane bezigheden en interesses? Onder andere aan de hand van Marta Nussbaum (*Not for Profit*) wist Frits ons minderwaardigheidscomplex enigszins te temperen: daar waar dokters ons slechts in leven houden, zijn het veelal de geesteswetenschappers die dit leven pas de moeite waard maken. Ze laten de diepte van het alledaagse zien, bevragen hiermee op kritische wijze de status quo en bieden zo weerstand aan een alomtegenwoordige doel-middel rationaliteit door zowel de intrinsieke schoonheid als absurditeit van onze wereld bloot te leggen. Maar hierin schuilt óók een verantwoordelijkheid jegens de mensen waar de *humaniora* uiteindelijk haar naam aan danken – intellectuele zelfbevrediging, hoe verleidelijk ook, is haar wezen uiteindelijk vreemd. Aldus Frits.

Voor de enigszins gemotiveerde en geëngageerde student zijn dit wellicht welbekende platitudes. Wat de gesprekken op het KNIR echter bijzonder maakten was niet zozeer wat er werd besproken, als wel *hoe* dit werd gedaan. Omdat we dag in dag uit met elkaar doorbrachten, en we wisten dat we slechts een ruime week de tijd hadden, ontstond er binnen de kortste tijd een hele hechte en vertrouwde sfeer, waarin zowel persoonlijke ervaringen konden worden uitgewisseld als op het scherpst van de snede kon worden gediscussieerd. Het enthousiasme waarmee Frits zijn passie voor de wetenschap over ons uitstortte was bovendien bijzonder aanstekelijk. Vol elan vertelde hij de ene anekdote na de andere, las voor of reciteerde gedichten, liet ons inspirerende filmfragmenten zien en bestookte ons met een overdaad aan leestips. Bij ieder thema had hij een keur aan relevante boeken uitgesteld, allemaal afkomstig uit zijn privébibliotheek waarvan hij een substantieel deel had laten overvliegen. Omgekeerd vroeg hij ook ons voortdurend om tips – zich overduidelijk bewust van de generatiekloof, wilde hij maar al te graag weten waar wij ons mee bezig hielden – die hij dan vaak nog diezelfde avond bestudeerde om hier vol enthousiasme de volgende dag op terug te komen. Er heerste met andere woorden een enorm vruchtbaar intellectueel klimaat.

*intellectuele zelfbevrediging,
hoe verleidelijk ook, is haar
wezen uiteindelijk vreemd.*

En dat geeft te denken. Voordat ik verzand in romantisch gezwimpel over de Eeuwige Stad of alle gastronomische hoogtepunten van de week beschrijf (dat waren er veel), is het misschien raadzaam om hier in wat concluderende gedachteflarden bij stil te staan. We zijn immers inmiddels gewend dat ons publieke debat – waar een stupide tirannie van het eigen gelijk hoogtij viert – is gespeend van ieder soort intellectualisme. Echter, zelfs op de universiteit lijken de voorwaarden voor een dergelijk intellectueel klimaat soms op losse schroeven te staan. Daarmee bedoel ik niet dat er op de academie geen intellectueel werk zou worden verricht, integendeel. Echter, de toenemende bureaucratisering van de universiteit, in combinatie met de specialisering en werkdruk bij onderzoekers en docenten én een pragmatisch ingestelde prestatiedruk onder studenten, lijken toewijding, geestdrift en intellectuele bravoure soms in de weg te staan. De liefde voor het vak lijkt bij docenten af en toe bekoeld en derhalve bij studenten niet te worden aangewakkerd. Om mij heen, niet in de laatste plaats bij mij zelf, bespeur ik bovendien vaak een air van ironie en cynisme wat met onverholen trots als *modus vivendi* wordt uitgedragen – een attitude die ieder oprecht en persoonlijk engagement de kop indrukt. Passie is een vies woord geworden, iets voor naïeve mensen, en pretentie staat niet meer gelijk aan ambitie, maar aan elitair snobisme.

Natuurlijk bestaat hier het gevaar van een nostalgische zoektocht naar een verloren tijd. Men denke aan Hegel, Schelling en Hölderlin die als huisgenoten in het *Tübinger Stift* elkaars deur platliepen, onstuimige bacchanalen organiseerden en dweepziek in beschonken toestand Sophocles en Homerus reciteerden, om maar iets te noemen. Maar ik heb het hier niet over dat soort zeldzame vormen van gecon-

centreerde genialiteit. Die dwingt zijn eigen bestaansvoorwaarden immers wel af. Het gaat mij veel meer om een atmosfeer die enthousiasmeert in plaats van verlamt; die een onverzadigbare honger naar kennis aanwakkert in plaats van afschrikt; een vrijplaats

Wellicht mag ik niet klagen.

*Wanneer bovenstaande omschrijving
ergens nog van toepassing is, dan
is het wel op onze faculteit.*

waar idealen ruim baan krijgen en een geromantiseerde obsessie met obscure ideeën en denkers niet uitgelachen wordt, maar de norm is. Een plek waar docenten hun studenten inwijden in de kunst van hun discipline; waar profes-

soren school maken, sparsessies houden en polemieken uitlokken; waar ze lesgeven alsof er iets op het spel staat, omdat er iets op het spel staat.

Wellicht mag ik niet klagen. Wanneer bovenstaande omschrijving ergens nog van toepassing is, dan is het wel op onze faculteit. Voor wie hier echter in volle teugen van wil genieten kan ik een academische retraite aan het KNIR van harte aanbevelen. Dit proseccopaleis biedt een prachtige gelegenheid om een verloren gewaand academisch ideaal, dat wellicht nooit echt heeft bestaan, toch nog op uitzonderlijke wijze te beleven.

SPLIJT | STOF

ZOEKT | ARTIKELEN



Down the Rabbit Hole 2019

Verslag

Annabel Dirkzwager

Twee auto's afgeladen met bier, bonen in blik en filosofen: *Down The Rabbit Hole 2019* kon beginnen! Ondanks een zweterige tocht richting de camping en wat gestoei met tenten, kon de pret niet gedrukt worden. De speakers speelden luid en het mooie meer gelegen aan de camping lag al vol met vrolijke festivalgangers. Het nog gesloten festivalterrein weerhield de feestbeesten er niet van om al op de donderdagavond flink los te gaan. Onze eigen Piet Wiersma en zijn befaamde speaker die zijn naam meer dan waard maakt met de bijbehorende discolichten wisten de sfeer er de eerste nacht al goed in te brengen. Op het mooie strandje werd het vreugdevolle festival toepasselijk ingewijd.

Op de – toch wel brakke – vrijdagmiddag vertrokken wij vol verwachting richting podium de 'Fuzzy Lop' om het optreden van *Frank Carter & The Rattlesnakes* bij te wonen. De band wist de verwachtingen meer dan waar te maken en rockte onze kater weg. Carter dook al bij het eerste nummer het publiek in, om vervolgens midden in de *moshpit* zuiver door te zingen. Toen hij vervolgens het publiek opriep om plaats te maken voor een 'all female moshpit' kon de middag voor mij niet meer stuk. Liefdevol beukten wij dames tegen elkaar aan, zonder ons ook maar een seconde onveilig te voelen; de toon voor het festival was gezet.

De steengoede Londense band *Ezra Collective* liet ons heerlijk dansen en genieten van een bijzondere cocktail van jazz, hiphop en afrobeat op de vroege avond. Een diversiteit aan stijlen die goed de diversiteit van de bandleden weerspiegeld. Met oprechte liefde voor elkaar en voor muziek deelden wij de ervaring van samen genieten.

Op de vrijdagavond was het tijd voor mijn beloofde hoogtepunt: 80's stijl- en Queer Icoon Grace Jones! Vol spanning hebben wij zo'n 30 minuten op ons idool staan wachten, dit gaf uiteraard niet: "*the queen is never late, everyone else is simply early.*" Ze was het wachten dan ook meer dan waard. De prachtige verschijning die wij Grace Jones noemen hield ons met haar krachtige stem en sexy uitstraling volledig aan haar lippen gekluisterd. Bij ieder nummer kwam deze galante vrouw op in een nieuwe outfit, de een nog extravaganter dan de ander. Met een uithoudingsvermogen dat onmogelijk lijkt voor een vrouw van 70 jaar oud, 'strut' Jones over het podium dat volledig het hare is. Als ze ook nog tien minuten lang verleidelijk danst met een hoelahoep om haar heupen, zonder maar één noot vals te zingen, denken we in de hemel terecht zijn gekomen. Net zoals in de 80's laat onze mother superior nog even haar borsten aan het publiek zien voordat ze het podium verlaat. Ik ben zojuist vredig gestorven.

Na een nacht heerlijk dromen over de mooiste 70-jarige borsten die ik ooit heb gezien, begon onze zaterdag goed met nog meer 'black female empowerment'. Sampa the Great, de Zambiaanse rapper-songwriter uit Australië, wist het publiek te laten

swingen, maar ook aan te grijpen. Met het prachtige nummer *Black girl magic*, dat zij voor haar zusje schreef, zette zij goed aan het denken. (aanrader: haar nummer *Final form*)

Helaas nog voor Sampa haar laatste noot had laten klinken moesten wij snel door om jazzlegende Cory Henry te mogen aanschouwen. Compleet weggeblazen zijn we door hem en de *Funk apostles*. Onze kater hebben we wederom heerlijk weg gedanst. Ook op deze zonnige middag konden wij weer heerlijk collectief vergeten dat de wereld in brand staat. Om nog even in deze waan te blijven, meer prachtige jazz bij het optreden van de Amerikaanse saxofonist Kamashi Washington (tip: zijn uitvoering van *Clair de Lune*).

Op zondag mochten wij nog genieten van een van mijn favoriete verrassingen; de *twerkende* Catalaanse flamenco zangeres Rosalía. Met het nummer *dios nos libre del dinero* (god bevrijdt ons van geld) – *I'm a sucker for Anti-capitalist statements* – wist zij mij onmiddellijk fan te maken.

Als afsluiter van het festival, last but not least: de iconische Janelle Monae. Deze bloedmooie, panseksuele, afro-Amerikaanse feministe wist met haar vaginabroeken het publiek goed in verwarring te brengen. Een statement dat perfect paste bij de

*Deze bloedmooie, panseksuele,
afro-Amerikaanse feministe wist
met haar vaginabroeken het publiek
goed in verwarring te brengen.*

ambiance van het gehele festival. Want, ondanks het overwegend witte, hetero normatieve publiek, viel er op de mate van diversiteit en progressiviteit in de line-up weinig aan te merken. Vol overtuiging hebben wij mee

gejoeld met de indrukwekkende en diverse artiesten, het voelde alsof wij allen één waren. Toch roept het gebrek aan diversiteit in het publiek de vraag op: in hoeverre lukt het ons om dit enthousiasme voor diversiteit en inclusiviteit daadwerkelijk te vertalen naar de dagelijkse realiteit?

Uiteraard heb ik lang niet al het moois dat dit jaar op *Down The Rabbit Hole* plaatsvond kunnen meemaken of opschrijven. Ik raad iedereen aan om deze mooie droom zelf eens mee te maken; vooral om daarna eens flink over onze realiteit na te denken. Om met de woorden van het grote icoon zelf af te sluiten: “If you are a fan of doing the unexpected, and I am, then it is an advantage to be highly skilled at changing your mind. If you do not want to limit yourself, then be prepared to change your mind—often”. Grace Jones in ‘I’ll never write my memoirs.’

SPLIJT|STOF

ZOEKT | BESTUURSLEDEN

Splijstof zoekt een penningmeester! Ben jij goed met cijfertjes? Kijk dan snel op www.splijstof.com/vacatures

Your death crushed me



The Philosophy of Humor

Nico Heidari Tari

Laughter is the best medicine. This is a saying that we have all heard and more or less believe in. But is it really? Many philosophers in the past have regarded humor as something negative. They did not care much for it, and saw it as a threat to our rationality, an evil that must be contained and regulated as much as possible. Humor had a bad reputation, and it still remains an open question whether it is something desirable.

This might sound hard to believe, especially because in today's modern world, humor is ubiquitous. We laugh with our colleagues during breaks about silly things, we watch comedy movies to relax, or even go to stand-up shows to be entertained by comedians. Better yet, when psychologists do research on couples to figure out what they value most in their spouses, the response is most often: humor! I have been guilty myself in providing this answer when someone queried me about the things I liked most about my significant other.

So, this is a bit of a dilemma. It seems that we are doing something in our daily lives that we perhaps should not do. At the end of the day, aren't we really just wasting time when we joke around? Is there a real reason why we laugh, instead of it being just some irrational thing that we do (like getting the hiccups)? I, for one, think humor is something we should actually strive for. It should not be the only thing we do all day long, but sprinkling it in on occasions can improve our quality of life. To explain why this is the case, I will talk about the differing theories we have on humor. I show that only one of them is the best, and that, in light of this theory, it is apparent that humor is something desirable.

I Feel Better

Imagine being at a kids' party and witnessing the hilarious performance of a red nosed clown. He stumbles and fumbles, and seems to have difficulties with all sorts of regular daily affairs. We might (unconsciously) think something along the lines of: "Hah, look at this buffoon, he seems to experience troubles with all sorts of activities I myself have no problem with." This would supposedly give us a feeling of superiority and therefore pleases us. The expression of this feeling would be done by laughter. This is how the first theory of humor would explain why we laugh. Its name is the Superiority Theory. This theory states that whenever we laugh, we do it because we somehow feel superior to the person we are laughing at.

One philosopher who argued about humor in this fashion was Plato. He said that our laughter is usually triggered by a feeling of mockery or ridicule towards someone else. This type of thinking about others is considered bad and wicked. When we laugh, we find pleasure in the misfortunes of others, and most of us would agree that there is something morally wrong with this. Plato's pupil Aristotle agreed with his teacher,

and so did the Stoics, a group of ancient Greek thinkers who valued the use of reason and devaluated emotions in general. They added that when someone bursts out in laughter, they lose self-control, and this is usually a bad thing.

But surely, this cannot be right. There are plenty of situations when we laugh but do not feel superior to someone else. For example, imagine that you spend an hour looking for your glasses, only to find out in the end that they were on your head the entire

our laughter is usually triggered by a feeling of mockery or ridicule towards someone else. This type of thinking about others is considered bad and wicked.

time! Do you then laugh because you feel superior to yourself? Probably not. In fact, in a lot of comical situations no comparison with others is involved at all. Consider play on words, for example. If I say: "I like sign language, it is pretty handy", it's surely not amusing because we feel superior to deaf people, and want to

express scorn towards them. It is just due to the double meaning of 'handy' that a sort of awkward conclusion arises, which sounds funny. Hence, there is more to humor than just superiority. As a result, we must look elsewhere for a more appropriate theory that fits the bill. Too bad Plato and Aristotle, better luck next time. I am sure they turned in their graves when I said that. Am I directing scorn towards them right now? Maybe, but they are still some of my favorite philosophers nonetheless.

What a Relief

So, what else is out there? How about the Relief Theory? This theory states that humor is simply the discharging of pressure in the body. Compare this with a steam boiler. These devices have certain valves that make pent-up pressure go away. Humor has a similar function. It makes pressure or energy in our nervous system disappear. But what kind of energy?

Think for a second about a moment when you were angry. What was happening to your body at that time? Probably, your muscles were feeling more tense. You might have been clenching your fists, or grinding your teeth, or perhaps frowning. But why did you do all those things? Well, because of a sort of energy that goes through your nerves and tends to make you more aggressive. And it can take a little while for the energy to slowly dissipate, or in more extreme situations to violently explode in a powerful outburst. The nervous energy of humor is similar, only instead of dissipating by violent outbursts, it goes away thanks to laughter. It is excessive energy being released.

One person who was a vivid proponent of this theory was the Austrian psychoanalyst Sigmund Freud. He explains that when we laugh, we save up energy for a certain psychological task, but when it turns out this task is not needed anymore, we release the energy by means of laughing. As an example, consider the following joke:

John is at the sperm bank one afternoon to donate sperm:
 “By the way, thanks for that glass of milk earlier”
 Employee: “What glass of milk?”
 John: “The glass of milk that was on your desk”
 Employee: “OH MY GOD”
 John: “What?”
 Employee: “That was my glass of milk”

In the first six lines of this joke, the reader is starting to get ready to exert feelings of disgust towards the protagonist of the story. We build up the expectation that the glass of milk was not really a glass of milk, but contains the substance that is collected in a sperm bank. However, in the last line we realize that it was a clean glass of milk after all, and that the employee is just freaking out because he is possessive about his beverage. The energy that we saved up to express disgust is not needed any longer, and so we release it by laughing.

This all sounds very reasonable. However, there is a problem with this theory as well. There exist jokes which are so short that the buildup of energy is not even relevant. Consider the following two jokes:

Do ants get high on antacid?

Camping is intense.

Get it? These are again plays on words, the first one takes the banal medicine for stomach acid and pretends like the word has a new meaning, namely that of the word ‘acid’ (a drug) aggregated with the word ‘ant’. The latter one just reminds us the word ‘intense’ sounds like ‘in tents’, which is of course the type of shelter one resides in when embarking on a camping trip. But what energy for what psychological action is built up when I see the words ‘do ants get’ or ‘camping is’ in one order? Am I getting ready to feel sorrow, aggression, arousal or what? Clearly none of these things, because even before I realize what is expected of me, the joke is already over. But it is still amusing without the build-up of energy. So we don’t need the releasing of pent-up energy in our theory on humor after all.

That was Unexpected!

Luckily, there is a theory on humor that does not fall victim to any of these problems, and it is called the Incongruity Theory. This theory states that we laugh when we see something incongruous or contradictory. This can be something bizarre, or something that just doesn’t make any sense. It can be anything that violates our expectations of the world. Even Cicero, an ancient Roman statesman and philosopher, once said that the most common form of joke is where “we expect one thing and another is

said". By the way, this is also how stand-up comedy nowadays functions. Comedians usually build up their jokes with a *set-up*, which creates an expectation, and then end with the *punch line*, which breaks that expectation.

We can see that this theory works with all the previous examples of jokes or funny things that I mentioned. The clown is funny because you would expect from an adult to be more serious and skillful in practical affairs, but this individual turns out to be completely absurd, contradictory indeed. Also, if you search relentlessly for your glasses, only to find them on your head, the incongruence is that something so hard to find almost couldn't be closer. If only our eyes weren't limited in seeing the top of our heads. Furthermore, with the joke about John at the sperm bank, we were expecting the glass of milk to be something else, but it unexpectedly turned out to be a glass of regular milk after all! Finally, with play on words, we usually want words to mean one thing in a sentence. This is how we communicate efficiently in our daily lives. To find out that in a sentence, a word has two possible interpretations, which can make the meaning of the sentence absurd, is also a form of incongruity (in meaning).

This theory does really well in explaining humor but it is still not completely perfect. Perhaps one day with some revisions it will be. Its major flaw is that it states that it is enough for something to be incongruent to be funny. Nothing else is required. But this is in fact false. Imagine walking down a forest path. A minor storm flew by the night before, so there are many tree branches lying around. At one point, one of the tree branches jumps up and attempts to bite you. At the moment it jumps up you realize that it is in fact not a tree branch, but a ferocious snake. At this time, will you laugh because there was an incongruity between your expectations and reality? If yes, then you are probably dead and I am writing this for no one. But if you function relatively like most other human beings, you would probably get frightened, and try to avoid these venomous jaws of death. In other words, fear is also something that can be elicited from an incongruous situation. The same goes for emotions such as anger or disgust.

The above is a minor problem for the Incongruity Theory, but we can fix this with a slight modification of the definition. Instead of saying that humor is just any old reaction to incongruity, we can say that it is a special form of enjoying incongruity. This modification has been formally theorized by philosopher Michael Clark, who has formulated a definition of humor. According to him, something is humorous when: (1) a person perceives something as incongruous, (2) s/he enjoys perceiving the object, and (3) s/he enjoys the perceived incongruity for its own sake.

If we really get down to the minor details, we can say that this is not specific enough. There are other ways of enjoying an incongruity, for example by being horrified or being amazed. But at least we can be relatively certain that we are moving in the right direction with this theory. Even though it might have minor imperfections, it still explains a vast range of disparate humoristic phenomena with great accuracy. In the end, this is what we want a theory to do. We can confidently say that we know what

humor is all about. It is about incongruency, and a way of enjoying that incongruency. Go out and quiz all your friends if they know what humor is. Don't forget to feel like a big kahuna because you know the answer and they don't.

But is Humor Good or Bad in the End?

At this point we know with some accuracy what humor is, and why we laugh. It is a way of enjoying incongruity. Now that we actually know what humor is, we can confidently make a judgment about whether it is something desirable or not. So, is it something we should strive for, or something we should try to avoid as much as possible? Even with this new definition of humor, I think Plato and Aristotle would still want to avoid it mostly. It would mean humor is all about enjoying things that don't really fit in our mental picture of the world. Therefore, it is something *irrational*. And of course, most philosophers that have existed placed a high importance on rationality, so irrationality is unwanted. Man, who is a rational being, could not possibly desire irrationality any more than he could desire hunger.

So, how do we get out of this conundrum? Easy. We must first acknowledge that a life well lived consists of a balance of many things. This is even what Aristotle has argued in his book the *Nichomachean Ethics*. In our lives, we should find a happy balance between work and play. When we have to work, we have to be serious about it and get the job done (especially when there are deadlines involved). But when it is time to relax, we can take things slow and goof off. This is where humor enters. Humor is a type of relaxation we can use to unwind. Never being playful is also a bad thing. Enjoying the incongruities of life for their own sake, without worrying about how to understand and fix them, is a way of relaxing.

It is especially important in today's world to know how to relax. We are constantly put under a lot of pressure to meet deadlines, answer emails, walk the dog, earn more money, pay rent, get a new laptop because it broke again, etc. But our bodies are wired to react to these things in the same way our ancestors were wired to react to snakes on the road. Namely, by becoming afraid and stressed, and trying to resolve the issue by running away or engaging in combat. Of course, we cannot engage in combat with our email, that would only break our laptops and cause even more stress! Thus, we are stuck with feelings of stress pretty much every day. Knowing how to take distance from these practical affairs, and enjoying a laugh or two about the absurdity of daily life, can be a marvelous strategy to bring our stress-levels down. This will ensure our blood pressure won't go too high, and helps us to prevent all sorts of unwanted diseases. Who knew, that in the end it would turn out that laughter is really the best medicine after all.

*Go out and quiz all your friends
if they know what humor is.
Don't forget to feel like a big
kahuna because you know
the answer and they don't.*

De commissie

De een verfrist zijn oksels met een roller,
een ander pulkt bedachtzaam in zijn neus.
Een derde zit te denken, maar niet heus,
de laatste schenkt zijn koffiemok wat voller.

Op tafel ligt een paar ontspannen voeten.
De klok tikt rustig naar het nieuwe uur,
zo komt er langzaam voortgang, op den duur.
Men spreekt hier verder niet zo snel van 'moeten'.

Dan springt er een omhoog en roept 'ik heb 't!'.
De rest kijkt hem verschrikt en vragend aan.
Maar hij valt stil voor hij erover rept,

en gaat weer zitten met een flauw gebaar.
Gerustgesteld kan men weer verdergaan,
en komt volgende week weer bij elkaar.

Status Quaestionis

Jochem Snijders & Ted van Aanholt



Tamar Sharon

“Our starting point, drawing on philosophy of technology and science and technology studies, is that technologies are not just neutral instruments, but have an immense transformative potential.”

Each Status Quaestionis Splijtstof interviews a teacher or researcher in philosophy about their current projects and academic topics of interest. For this edition Jochem and Ted visited dr. Tamar Sharon, associate professor practical philosophy at the Radboud University, and co-founder of the brand new interdisciplinary Hub for Security, Privacy and Data Governance (iHub). We sat down in her office on the refurbished 19th floor – now home of iHub – where we talked about her academic career, her past and current research, the aims of iHub, and the reasons why philosophers should go out in the field a lot more.

Could you start by telling us what you have done in academia so far and how you ended up at Radboud University?

It took me a long time to know what I wanted to study; and even longer to know that I wanted to be an academic. I have quite a complicated background; I am half French, half Israeli, but I was born in the United States. When I was about eleven, my family and I moved to France. In France, you study philosophy instead of French literature in the last year of high school and it is part of the final exams. And I really loved it. But when thinking about university, I was quite pragmatic – I thought it would be difficult to get a job after a degree in philosophy. I thought I wanted to work in international relations later on, the UN or something. I began studying history and political science in Paris, and moved to Israel shortly after.

At Tel Aviv University, I did an MA in political science, but with an emphasis on political theory. You can see that I kept getting drawn to philosophy, although I tried to keep it at bay. I wrote a master's thesis on Charles Taylor's hermeneutics and I did some comparisons with Michel Foucault. After that, I wasn't sure what to do. Political science didn't seem so attractive anymore. I decided to start another research master's, in a new interdisciplinary program at Bar Ilan University that included philosophy, socio-

logy, linguistics, psychoanalysis, etc. It was called ‘Hermeneutics and Culture’. I also took courses in the programme on science and technology there. I had always been interested in questions about how new technologies influence how we see the world and understand ourselves. I wrote my dissertation on human enhancement, or ‘post-humanism’, at the intersection of both of these programs, with a supervisor who specialized in post-structuralist theory and another who was a historian of science. I was fascinated by these types of technologies (such as gene editing, assisted reproductive technologies, cognitive enhancement techniques), and how they seemed to challenge fundamental concepts about what it means to be human. Are humans defined by what is given, ‘naturally’, or are they defined by the aspiration to be more than what is given, or are they never more than their social conditions? I was promoted in 2011 and published this as a book shortly after (*Human Nature in the Age of Biotechnology*, 2013, red.).

After my PhD I moved to Maastricht for a post-doc at Maastricht University. I was happy to come to the Netherlands because the discipline called Science and Technology Studies (STS – which studies science and technology from a humanities and social science perspective) is very strong in the Netherlands. I worked there for a couple of years. Then, a little over a year ago, Bart Jacobs, a professor of computer science here at Radboud University, asked me if I would join him in opening a new interdisciplinary research center on digitalization and society that Radboud University was interested in setting up. I knew Bart from my research. He’s done a lot of excellent work in “privacy-by-design”, that is, ensuring that the value of privacy is safeguarded by default in technological architectures. We had also been discussing possibilities to work together: the research project I’m working on at the moment looks at a new way of doing medical research that is based on collaborations between computer-tech companies like Google, Apple, and Amazon, and public research institutions like hospitals. One of these collaborations is taking place at Radboud UMC (*Parkinson op Maat* red.), with Verily, a sister company of Google, and Bart and his digital security group were brought in to develop a safe data sharing framework for the project – to make sure the collaboration with Verily was lawful and ethical, on the privacy front at least. I’m a strong believer in interdisciplinary research, and the need to bring many disciplines together to work on the challenges of digitalization. The opportunity to help develop a research center on this was really exciting, and I jumped on it. At the same time, our dean, Christoph Lüthy, was thinking about ways to develop a new research line at our faculty on digital ethics. Marcel Becker in the Practical Philosophy group was already working on this, and they wanted to expand this, also in terms of teaching, for example in the new PPS bachelor. So, the stars aligned, and that’s how I ended up at Radboud University.

Could you tell us a bit more about this new research centre, the Interdisciplinary Hub for Security, Privacy and Data Governance (iHub)?

The aim is to do state of the art research on how digitalization or digital technologies are changing our world. Society, science, relationships between people, between

people and the state, between institutions and the state: all these things are changing in light of digitalization. Our starting point, drawing on philosophy of technology and science and technology studies, is that technologies are not just neutral instruments, but have an immense transformative potential. As they are introduced and as we use them, they destabilize fundamental values that we use to make sense of the world and our place in it, and routine practices and norms that embody these values.

In a first instance, we're looking at four sets of fundamental values that are being disrupted by technologies: privacy and identity, justice and solidarity, autonomy and freedom, and knowledge and expertise. An example of the type of research questions we're asking along these lines are: how do you build a data sharing framework that protects people's privacy? What kind of discriminatory effects can AI or automated decision-making have? Which different conceptions of the common good are being mobilized in digital health, and how will this change biomedical research and health-care? Some of us are looking at the value of autonomy. Fleur Jongepier, for example, is exploring what algorithmic decision-making – or algorithms that claim to know us

better than ourselves – means for first-person authority. Many digital technologies are being promoted with the promise of enhancing citizens' autonomy, but that's a big question. You can think of the platforms that are being built so that people can manage their own health data. There are

a lot of initiatives like this that say: here is a platform where you can upload all your medical data; your electronic health records; data that you're collecting on your phone that is related to your health, and you can store it and manage it there. The promise is that this will enhance your autonomy because you are in charge of your data, and therefore you might be more in charge of your health. At the same time this is offsetting a lot of responsibilities from states or organisations (e.g. hospitals) onto individuals to be the ones to decide who can access that data and how to manage this. I don't think we're ready for this onslaught of new responsibilities and their implications.

Addressing these questions requires help from many disciplines: computer science, philosophy, law, communication sciences, organizational studies and others. Individual disciplines cannot solve them. So at iHub we're bringing people from these disciplines to work on these questions together. Philosophers and social scientists, for example, are good at diagnosing problems, at framing them and making explicit what is at stake. But we're also looking to develop ways of steering digital transformations in beneficial ways. These can be technical solutions (designing values like privacy into a technology), they can be legal (updating non-discrimination law to account for new

Addressing these questions requires help from many disciplines: computer science, philosophy, law, communication sciences, organizational studies and others.

forms of unfair differentiation resulting from algorithmic decision-making), and they can be normative (deciding with medical researchers which conditions are necessary for collaborating with big tech in a way that secures the common good of healthcare).

You chose to create a physical space for the iHub on the 19th floor of the Erasmus Building. Why did you make that decision?

The iHub started officially on the first of May, that was when we moved here and got this great space on the 19th floor. It is very important to us to have a physical space where we are all located. We also insist that people come into work every day, or almost every day, and don't work too remotely. The idea is to work on these topics together, we really want people to rub shoulders, to drink coffee together and discuss what they are working on and to work through the problems they are facing together.

You mentioned your own research project on 'the Googlization of health'. Could you elaborate on this project that focuses on developing a normative framework for health-care studies?

The 'Googlization of health', it is a bit of a snappy title, not that I am in favour of those, but it sticks. It is a good marketing trick. What I mean with 'Googlization' is the fact that the 'Big Five' (Google, Amazon, Facebook, Apple and Microsoft) and some other companies have become aware that the wealth of data that they are sitting on and the expertise they have in data management can make them important players in health and medical research. They have started moving quite fast and aggressively into the sector of biomedical research and more recently into healthcare. The project at Radboud UMC, led by Prof. Bas Bloem, is a very good example of this. The idea there is to gather lots of different types of data – DNA, brain images, performance metrics, stool – on over 600 Parkinson's patients over the course of two years, in order to gain insights into the disease at an individual level. Verily has developed a 'study watch' which they are piloting in this project, that patients can wear and which gathers data, ubiquitously, 24/7, outside of the clinic.

Medical research currently and in the future is very much going to be based on this type of research: bringing large heterogeneous datasets together to infer personalized insights. These data will include information generated by smartphones and wearables, like how many steps people walk or how they sleep, electronic health records, genomic data, etc. A company like Google is quite good at managing such large amounts of data. They have been doing this for some time with programmes like Google Search. Amazon is also very good at doing these kinds of things. These companies have an expertise which has become in a sense quite attractive to the medical community. That is why we are seeing these kinds of collaborations.

My starting point on this topic was that this is problematic, because we know of all the issues that we are seeing in the online world: everything from the Snowden revelations to Cambridge Analytica shows that it is kind of the Wild West online. We

can assume that many of those problems will be imported into medicine and health if these companies will get involved in this research. Now, most of the public discussion around these issues is about privacy. That is what everybody is worried about, because we know that the business model of these companies has long been to collect data that we're basically giving away for free or in return for their services. That data is then used, for example, for targeted advertising. This makes privacy a hot topic now.

But privacy is maybe not the only issue here. The framework that Bart Jacobs and his group have developed for the Parkinson's project is a very hermetic privacy friendly framework: it might erase the privacy issue. However, I think that there are issues that remain even if we've solved the privacy problem. Do we want these companies to be involved in health, in our health, in medical research? If they start amassing these datasets that are useful

We know that who asks the questions in science also determines which questions get asked. Do we want these companies to be the ones doing that?

for the medical community, do they also become gatekeepers? They probably will, meaning they have a say in who can access them and at what price. Also, what role will they start playing in setting research agendas? We know that who asks the questions in science also determines which questions get asked. Do we want these companies to be the ones doing that? These kinds of questions move beyond privacy and are more concerned with the common good, and medical research and health as a common good.

I think it is the question of the common good we need to be asking. Interestingly, in the world of data, practices are often framed in terms of two separate spheres: the sphere of the market, and the sphere of social value. You are either sharing data for profit, or for social value. Although this dichotomy is helpful for sensitizing us to the exploitative practices of the data economy, it is too limiting to understand a phenomenon like the Googlization of health. If we look at what the companies are saying and if we look at press releases around the medical projects that are being set up, there is very much an appeal to the common good in these. We can think that this just a rhetorical appeal, but I think that's too simple because it would imply that everyone who is sharing data has been fooled by these companies. I think other things are happening as well.

If we take these appeals to the common good at face value, rather than assuming that they are rhetorical tricks to get people to share data, what we start seeing is that there are many different conceptions of the common good that are kind of pushing this phenomenon of the Googlization of health forward. This is the real starting point of the project. If we are interested in securing the common good, the first step is to understand that there are many different conceptions of the common good that are

being mobilized by different actors in this phenomenon: the companies, the medical researchers, the patients who are involved in this, and by the governments who are funding some of this research.

So how do we go about studying that? I use a framework that was developed by two economic sociologists, Luc Boltanski and Laurent Thévenot, who have a book called *On Justification*, in which they look at how people justify what they do. When there is a conflict and you ask people why they do what they do, they tend to try to justify what they do in a way that will be understandable to the person who is asking, or to the person they are in conflict with. Boltanski and Thévenot found that there are about six types of justifications that people appeal to. They call these ‘moral repertoires’. These moral repertoires are ways of understanding the world that are organized around one understanding of the common good. So, you can have a market repertoire, which understands the common good in terms of increased economic growth. You can have a civic repertoire, in which the common good is understood in terms of inclusivity, of solidarity, of participation. But you can have other values, like efficiency, for example in what is called the industrial repertoire, which is very important in something like the Googlization of health: here the common good is about making things more functional and efficient and smoothly running.

What we’re doing in my project first, is to map these repertoires. A lot of empirical work has to be done to understand which repertoires the actors who are involved in this research are appealing to. I think that there are appeals to a lot more than just the market repertoire and the civic repertoire that we see in the dichotomy that I mentioned before. We are seeing other repertoires as well: the industrial repertoire; the project repertoire, which is very much about innovation for the sake of innovation, and the vitality repertoire, which is very much about just increasing health above all. The aim of the research, in a sense, is then to start a serious conversation about which repertoire should be the dominant one concerning the googlization of health.

So, these repertoires are not mutually exclusive, but one should maybe prevail above the other?

Yes, they are not mutually exclusive, and we also see that the same people might appeal to different repertoires in different situations. My idea is that we should aim to develop combinations of repertoires as governing mechanisms for different research projects; combinations that would be acceptable to all actors involved, but where the civic repertoire would play a dominant role. That’s because the civic repertoire is about inclusivity, solidarity and democratic control. And I think that this is precisely what we are losing in these developments. So, we can think of combinations where the civic repertoire protects against the shortcoming or the perversions of other repertoires. This is still at the level of hypothesis, but we might say: okay, maybe the only way to do the data intensive research that is necessary for the future of medical research is by collaborating with a company like Google or Verily, because they have

the required technical skills. That is an appeal to an industrial repertoire. But, we say that the company cannot do *both* data collection, data analysis and data storage: we will split that up. This separation of roles, of checks and balances, is a solution that appeals to the civic repertoire. We can think of all kind of combinations like that. The companies can be involved, but if they use publicly generated datasets, they must pay taxes on it. That is also a civic solution.

The aim will be to come up with these combinations, because they are more open to multiple conceptualisations of the common good. Theoretically and normatively speaking, I think that is good. And pragmatically it is important, because if we want to have all these different actors on board, we must come up with solutions that speak to them as well. I think we should be open to the benefits that technology companies can bring to this kind of research and what we can get out of it. However, we have got to set down the conditions.

I think we should be open to the benefits that technology companies can bring to this kind of research and what we can get out of it. However, we have got to set down the conditions.

And this implies giving the civic repertoire a prominent role. At the same time, the civic repertoire also has its shortcomings in the digital age, which need to be studied and assessed. The civic repertoire also needs some ‘updating’

Which philosophers or ethicists are important for your current research?

I am currently working with the notion of ‘separate spheres’, or what the economic sociologist Viviana Zelizer calls the ‘hostile worlds doctrine’ which has traditionally been very prominent in social theory and philosophy, and which I think is limiting in the context of the Googlization of health for several reasons. So I’m drawn to theorists who work with ‘sphere plurality’ – like Boltanski and Thevenot (though ‘repertoires’ are not the same as ‘spheres’) or Michael Walzer. Sphere plurality accounts for a richer and more realistic ethical landscape. This allows us to say: wait, we should not focus *only* on transgressions from the sphere of the market into the sphere of healthcare, for instance, but that *any* type of sphere transgression is potentially dangerous and, therefore, deserves our attention. This opens our eyes to other risks – like the industrial repertoire, which is currently becoming so pervasive in healthcare and medicine. We are then better prepared to deal with a phenomenon like the Googlization of health, in which repertoires from many spheres are competing. What’s challenging here, is that often, with philosophers like Walzer, or Michael Sandel, or Elizabeth Anderson, in order to decide how to draw the limits between spheres, you need to first understand the nature of the good which is at stake (healthcare, commodities,

education, etc.). This makes it possible to decide how to appropriately value it. But the good here, in the Googlization of health, is personal health data, whose definition and social meaning is highly controversial at the moment.

As far as philosophers of technology go, I have been influenced a lot by Bruno Latour and especially his ideas around the agency of technological artefacts and how they steer our behaviour. I have also been influenced by philosophers like Annemarie Mol and Peter-Paul Verbeek, who take a more nuanced approach in comparison to the quite pessimistic approach of more “classical” philosophers of technology like Martin Heidegger, Hans Jonas and Herbert Marcuse. The approach of Mol and Verbeek is more “neither good, nor bad, nor neutral.” Technologies need to be studied individually and in their context.

In my earlier writings on posthumanism I was inspired by Deleuze and his work with Guattari, but then I took what they call in philosophy of technology an ‘empirical turn’, where I wanted to be much closer to the people who are actually using the technologies that many philosophers only write about. For that I had to learn how to do some ethnography, learn how to speak to people and observe practices. I’m also

I think philosophers would benefit from learning some skills from the empirical toolbox. Not only to look at reality but to also get into it, to feel it a bit more

influenced by pragmatist philosophers like Dewey: how do we think about morality in the sense that it changes? Morality doesn’t always stay the same, so how do we study that? I think philosophers would benefit from learning some skills from the empirical toolbox as well. Not only to look at reality but to also get into it, to feel it a bit

more, and to get a sense of how people experience the use of technology. That use is always going to be quite different from the grand discourses around technology. Social theorists studying new health technologies today often draw from Foucauldian critiques of neoliberalism and how it responsabilizes people in relation to health. Yet, in my empirical research I’ve seen that things are more complicated. People are aware of these discourses. And while they often reproduce them in their practices, they also challenge and resist them, and re-appropriate them in surprising ways. You can study technology practices as tactical engagements with everyday life, drawing on Michel de Certeau. I very much agree with his phrase “We mustn’t take people for fools”. It’s important to go out into the field and get a feel of what people are *doing* and how they experience these discourses.

Can you give some examples of how these discourses are challenged by the users of technology?

I did quite a lot of research on people who use tracking devices, what is called the ‘Quantified Self’. These people are avid users of mobile devices to collect data about

themselves, health-related or other. There is a very promissory discourse around these technologies: people will be empowered to become healthier and will be more in charge of their health by collecting this data. The ‘counter-discourse’, generated by social theorists and critical theorists, is that this is a neoliberalization of what used to be a collective responsibility for health: people are expected to become active, to be proactive in being involved and managing themselves. This is seen as an economic agenda to reduce healthcare costs and spending.

I found that the Quantified Self people have adopted this entrepreneurial behavior towards their health, the so-called neoliberal discourse where they are individuals who want to be in charge of their health. Looking at their practices, however, you see that the way they understand this ‘empowerment’ is not the way the promissory discourse talks about it, nor what the counter-discourse fears. Say, for example, that the promissory discourse tells us to eat one apple a day, consume X amount of protein, and take ten thousand steps a day. Some of these individuals then say: ‘Well I am indeed an individual, so that does not mean I comply with any norms that public health is determining. My uniqueness is very different from anyone else’s.’ In one article I call this ‘empowerment in the wild’, as opposed to the kind of ‘controlled empowerment’ that public health discourse is talking about when it is talking about empowerment, where it actually wants everyone to be kind of the same. Autonomy among the Quantified Self was very much about not following norms and making their own norms. They develop this very intricate kind of individual experiments to find out what is optimal for them, but it is a very individualized understanding of optimization. In this sense, it is a reproduction of the discourse that you as an individual are unique and should be involved and responsible for your health. However, they are taking it to an extreme that certainly nobody in public health imagined. I found this again and again among the Quantified Self.

There is also a lot of use of AI in the medical world, for instance to give diagnoses. In one of your iHub lectures¹ you say that as these artificial intelligences grow more complex, there is a growing problem of accountability. Could you maybe elaborate on that?

Well, AI and machine learning – the type of AI that’s being used most for something like making decisions automatically – are very interesting within the medical field. The way it works, though I am no specialist, is that you have to input much data into the AI so that it can learn from previous cases. Say you are looking at medical data, for example people with a certain type of cancer that have responded well to a certain type of treatment and worse to another type. This data will go into the AI and it will learn from these cases. Based on this data, and training and learning, it will come up with new recommendations: the output. How those decisions are made, however, is

1 The digital disruption of health: promises, challenges and ways forward: <https://www.youtube.com/watch?v=3grITwmSYX0>

very much a black box. The whole point of machine learning is that once it trains on data that you have put into it; it learns by itself. It learns *how to learn*, that is kind of the great thing about it. However, because it does this on its own, we also do not know exactly how it comes to its decision and why.

Traditionally, a doctor decides. If you ask the doctor: ‘why did you decide this?’, the doctor can trace back the steps of her decision. It is explainable, whereas the decisions coming out of the black box of the AI are not explainable. If you decide to follow the recommendation that the AI made, and you treat the patient, and then the patient dies, you cannot ask the doctor to retrace the steps. So the question is: where does the accountability lie? I think this is interesting for philosophers because moral responsibility traditionally is something we pin to a human actor. What we are

One of the fun things about technologies is that they often make us reflect back onto our own practices and make us question these.

seeing here is that non-human actors are involved, who maybe should be considered responsible. That is one question. Another might be that perhaps there is a network of human and non-human actors acting

together, where accountability might be of the whole network: a shared responsibility. This undermines our traditional concept of responsibility, which focuses on individuals. So you see how the technology here explodes our whole understanding of moral responsibility. We have not found solutions for this yet, and yet the technologies are running forward and they are being used.

Does that not also bring into question the way the doctor motivates his conclusions? If the black box AI can spew out the right answer, you can also wonder what the causal motivation of the doctor is. Is it as autonomous as we have presumed all this time? I think it also makes us question human cognition. Is that not a black box as well? Do we really know everything that goes into making a decision? Can a doctor actually retrace all of her steps? I implied that she could, but can you really articulate every factor that went into deciding? One of the fun things about technologies is that they often make us reflect back onto our own practices and make us question these. Maybe the way we have *always* thought of responsibility was way too simplistic; to think of one human actor as responsible when many other factors play into any kind of decision-making process. In the medical field there are many things that we also do not understand, and we just go with it because they work. Take aspirin for example: scientists did not know how it worked for many years, but they saw that there was an effect. Sometimes you have to be pragmatic about it and say: ‘alright, if it helps these people and we do not see side effects, then just go with it. Even if we do not understand it.’ We might relate like that to AI as well.

How do you go about as an ethicist making your argument for more morally ‘right’ approaches in medical science when there are these big data companies that have approaches that ‘just work’?

First of all, there is a question if things work. That is kind of a technical question that I am not really interested in, but that needs to be found out first. But secondly, the question that the ethicist asks, is not necessarily the question about feasibility but rather about desirability. What happens – and what do we lose *if* it works? That is the question that politicians and maybe scientists are not thinking about, but the ethicists are. Certainly, in all of the discussion around health surveillance, or surveillance in general, one of the values at stake is privacy and autonomy. If the big promise of personalized medicine comes to bear, it will also involve a kind of continuous monitoring of people. That might make us healthier, but we will probably also lose a sense of autonomy and self-determination, what Julie Cohen calls the “breathing room” we need to develop as human beings, without being watched. I think it is our job to pinpoint what the trade-offs are, and then to make a space for discussion around whether we agree to this.

What is difficult is that health is very much a *supervalue* today. It is almost impossible to argue against health. It is like our religion today: everybody wants to be healthy, right? Everybody is in favour of doing things to improve population health. I don’t know the exact percentage of the budget spent on health and research into health (including my own), but it is extremely high. But what do we lose when we gain more health? At what costs is this supervalue being upheld? That is a conversation we do not have much in our society. So that is really what the ethicist needs to do, and that is what we are good at: thinking about these shortcomings, these trade-offs. And we are doing this in my project with each of the repertoires as well. We try to think what the shortcoming of each repertoire is and to open up the space to have some public deliberation about that.

iHub organized seminars last year, will you continue doing that as well?

Yes. The seminar series last year was just in-house, but now we are opening up to speakers from outside of Radboud and the Netherlands. That will be monthly. All the dates and guests will be up on our website soon. The seminars are open to anyone and you can sign up to our mailing list to get announcements about this and other events.

Traditionally we finish these interviews by asking what kind of advice you have for students that are interested in these topics – in particular getting involved in iHub and the philosophy of science and the ethics of technology.

One advice I would have for philosophy students is to read non-philosophy as well. [Laughs] The kind of philosophy I do is inclusive of a lot of social sciences. To get at these practices, and the reality of how people are experiencing these challenges brought on by new technologies, requires some kind of empirical work as well. You

have this kind of traditional division of labor between what philosophers do, which is theoretical, and what the social scientists do, which is to go out and do the empirical work. I think we benefit from knowing how to do some of both: the deepest normative insights come from also engaging with our practical reality.

I think philosophy students also tend to shy away from technology. I think that

One advice I would have for philosophy students is to read non-philosophy as well. The deepest normative insights come from also engaging with our practical reality.

today, with the challenges we are seeing with digital society, this very much calls upon philosophy students to also think about these things. We should not leave it to the computer scientists to engineer our social world. A lot of the questions that emerge from transforma-

tions in digital society are almost traditional philosophical questions. Questions about moral responsibility, justice, distributive justice, autonomy: all of these things are questions philosophers are very good at asking. I want to say: apply this more to digital society. I would like more philosophy students to get interested in questions around digital technology and understand that these are the philosophical questions of today. Companies know this as well: they are out looking for ethicists and philosophers. Society very much needs us today.

At iHub, our intention is to grow, and we will be hiring PhD students in the future. So if you are interested in doing a PhD project that is somehow related to these topics, keep your eyes open, come to our seminars, and I'm always happy to discuss research so you can drop me a line.

To keep up with iHub, visit <https://www.ru.nl/ihub/>

SPLIJT | STOF

ZOEKT | HOOFDREDACTEUR

Altijd al hoofdredacteur willen zijn bij splijtstof? Kijk dan snel op www.splijtstof.com/vacatures



Are you Gullible?

A short story of what happened at the 6th edition of the Film & Philosophy series.

Ilaria Flisi

It was a relatively hot Tuesday night, July 23, when a semi-tanned group of people gathered at De Kaaij, in our lovely Nijmegen. For this occasion, Opoe Sientje set up a cozy open air cinema, where the sixth edition of the Film&Philosophy series, partially organized by Splijtstof, took place. The program of the night was, first, a talk about the philosophy of trust and testimony given by me, myself and I. Then a short introduction to the movie *Gaslight* (1944), in which we can admire Ingrid Bergman and Charles Boyera in all their acting *splendeur*. Finally, the stunning black and white movie itself would be displayed. If you missed the event, and are deeply sorry about this (as you should be), here you can find a summary of the talk, for which I took inspiration from my bachelor thesis.

The *fil rouge* of my talk was my ten year-old brother, Paolo, who back then was on holiday in Italy and had no clue I was using him as a philosophical example, maybe already hinting at how much we can (not) trust anyone, not even our siblings. I was lucky enough to be fourteen years old when Paolo was born, so I remember the different stages of his development quite well. As soon as he was born, we started calling him “Paolo” and while growing up he learned that that was his name. He learned my name and the ones of the other members of my family in the same way. He learned his and the other names through what is called “testimony”. He was not able to read his birth certificate and even if he had been able to read it, he would still have relied on testimony, although in a written form. He had to believe that someone told the person at the municipality that his name was Paolo and have confidence in the fact that this person wrote his name correctly. In a sense, he trusted us when we called each other with this or that name. And as far as I know, he never thought we were all liars and that his name was actually Rupert.

Growing up he had to protect himself from my oldest brother. Paolo loved “ovetto Kinder”, the famous Italian chocolate egg with a surprise inside. Unfortunately for Paolo, my oldest brother loves ovetto kinder as well, and it happened many times that while Paolo was eating his ovetto, my brother went to him and asked, quite insistently, to have a piece. Tired of having to share his ovetto, Paolo started hiding them and eating them in secret. His favorite hiding place was the toilet, until one day we caught him going to the toilet with a small egg under his t-shirt. Although his behavior was quite understandable, my mum told him that it was *right* to share his belongings with other people and *wrong* to be too selfish.

Although I love talking about these kinds of anecdotes and I would keep on going for a lifetime, the adventures of my brother Paolo were not the topic of my talk at De Kaaij. However, what the examples I gave had in common is that in all of them Paolo learned something through testimony and through the people he trusted. He

learned general knowledge, like his name, but also moral knowledge, what is right and what is wrong. Testimony is an essential part of our lives and of our societies. Without testimony, we wouldn't even know our name and our cognitive lives would be highly impoverished. Thanks to testimony, we acquire knowledge about the world around us, about historical, scientific, anthropological and many more other facts. We live in a world governed by a division of labor: we are not and cannot be well-versed in everything. Therefore, we rely on several experts like doctors, teachers, journalists, scientists, etc. Testimony involves trust and authority. Experts are generally considered

authorities in their domains and for this reason, we trust them. However, testimony is a sort of second-hand knowledge and therefore its status is problematic. In the talk, I addressed three questions in particular. First, are we actually gullible or are

Are we actually gullible or are we justified in accepting the testimony of other people?

we justified in accepting the testimony of other people? Do we trust people by default or do we need proof in order to trust them? Second, can we use the same standards for general testimony (such as our name, the weather forecast) and moral testimony (such as what is right and wrong)? And finally, is there a difference between a testimony and a piece of advice?

To answer the first question I needed the help of two Scottish philosophers: David Hume and Thomas Reid, who both lived in the 18th century.

Hume and Reid agreed on the fact that we cannot get rid of testimony. However, they had different views on the reasons why we are justified to trust other people. Hume thought that the main way in which we should acquire new knowledge is through perception, first-hand experience and through our own senses, although they can let us down and we could be mistaken. This doesn't mean that he thought that testimony was not important or necessary in our lives, but in his opinion, it is less important than first-hand experience and perception. This because in order to accept the testimony of other people we need some kind of principle that says that people usually speak the truth and that they speak only when well informed about something. This principle comes from experience, we talked to many people, we have seen that generally they tell the truth and that they generally talk when they are sure about what they are saying. Therefore, we formed a sort of rule of thumb that says that generally speaking we can trust other people. This explains why Hume states that testimony is an inferior form of knowledge compared to perception: in order to be able to rely on testimony we need a principle that comes from perception.

However, since Hume was famous for being quite skeptical, he invited his readers to be wary and cautious and gave us a sort of to-do list of things to check before trusting others. First, we have to check that the witnesses all have the same story and don't contradict each other. Second, we have to listen to more witnesses and be

sure about their reputation. Third, we have to check that the witnesses do not have any personal interest and do not gain anything from what they say. Finally, we have to pay attention to the way in which they tell us their testimony, and check if they are too hesitant or too confident about what they say. If they pass this test, then we can trust them. Therefore, in Hume's opinion, we do not trust by default but we need proof in order to trust other people. This means that Paolo, before trusting me or my mum when saying that his name was Paolo, had to check if we were saying the same name. He had to ask my dad, brother, uncle, grandpa as well; he had to be sure we were reliable people; he had to be sure I was not getting any overto kinder as a reward for having said that his name was Paolo. Eventually, he had to check if we were stammering or babbling while pronouncing his name or if we were too sure about it. A bit too much for a baby, isn't it?

Thomas Reid would say that this is definitely too much, in fact, he would say that we do not need proof in order to believe other people, we trust people by default and this because God, who wanted people to live together, made them reliable, trustworthy and generally inclined to speak the truth. He agrees with Hume about the things we have to check when someone tells us something, but in his opinion, these are not things we have to check in order to trust someone. On the contrary, we tend to trust other people and only if we see that they tell different stories or that they take too much time before answering or if we know they are liars, then we stop trusting them. So we do not need proof to believe others, it is enough not to have reasons not to trust them. This means that Paolo was somehow justified in believing me when I said that his name was Paolo, but if my dad had told him that his name was Rupert, then he would have been right in thinking that one of us was a liar.

Leaving aside the religious origin of Reid's principle, his position seems closer to what we tend to do in our everyday life. We do not check all these things all the time before trusting someone. Rather, we tend to trust other people but we are also ready to step back if we see any sign of untrustworthiness.

Going to the second question, can we treat general testimony, e.g. the weather forecast or the time the conductor tells us our train will leave, and moral knowledge, e.g. what is right and wrong or the values we should follow in our lives, in the same way?

Generally speaking, those who answer yes to this question think that there is no difference between moral and non-moral testimony and that there are moral experts who we should trust on these important questions. Many philosophers think that moral questions are usually quite difficult and that we are only humans with limited cognitive resources. We often are in a state of moral uncertainty, in which we might do the wrong thing. In these cases, to accept the testimony of someone else, i.e. a moral expert, might be the only morally right thing to do. It does not really matter how the other person came to the solution of the moral problem. It does not matter if the person I am relying on follows the same moral solution herself. The only thing that

matters is that in this state of moral uncertainty the other person is more likely to be right than I am, and therefore I should trust her and accept her testimony. This means that it does not really matter if I hide my ovetto kinder and I do not share anything with other people. As long as I am more likely to be right on the moral question of sharing than Paolo is, the only morally acceptable thing to do for him is to accept my testimony and believe that it is *right* to share and *wrong* to be selfish. The idea of these philosophers is that we have to minimize the risk of error, both in the moral and non-moral realm, and if the only way to do this is by relying on testimony, then we should do it.

However, I think that intuitively we would say that there is something special about morality that sets it apart from other kinds of second-hand knowledge. When it comes to morality, I think we have a sort of gut feeling that tells us that it is important that we solve the moral uncertainty by ourselves or that we ourselves decide which are the moral principles we want to ground our life on. I think we all would agree that there is something wrong with being sexist or racist only because a moral authority told us that this is the right way to treat women or people of color.

Those who are against the idea that moral and non-moral knowledge are the same thing, generally say that when it comes to moral principles, we are required to formulate them autonomously. This doesn't of course mean that testimony does not have any role. It is totally understandable and acceptable that a baby learns some moral rules from his or hers parents; it is also normal for grown-ups to ask for advice from their friends, and to talk about moral questions with other people before forming their own opinion. However, eventually, we should come to the final decision by ourselves. According to the supporters of this position, there is an asymmetry: while there is no problem in accepting testimony on many topics, and while there is no problem in saying that someone is an expert in some non-normative domain, when it comes to morality we should be able to settle the things by ourselves. There are no moral authorities, we all have varying degrees of moral knowledge and we should use it to answer our moral dilemmas.

I am personally more inclined to agree with those who say that autonomy is more important than obedience when it comes to morality. However, if we reflect upon our everyday life experiences, we will see that most of the times we are not autonomous. We constantly rely on other people about moral issues, we ask for advice, we listen to our friends and loved ones before taking a decision. Here the third questions kicks in: is there a difference between moral advice and moral testimony?

In my opinion, yes there is. When Paolo accepted our mum's testimony in saying that it is wrong not to share his ovetto kinder, he just accepted what I said, he did not try to understand why it was wrong, and he did not think about the reasons that made sharing morally important. He just trusted and believed me. While this may be fine for a child, the more we grow up, the more our autonomy in these matters gains importance. The situation becomes different, however, when we ask for a piece of advice on a moral question. If, for example, I ask my friends if it is right to talk about my ten year-old brother without telling him, I am asking for their opinion. I am ready to listen to them, but I use their advice as a sort of starting point for

my own reflection. In my judgement I will take into account what they said, but I also decide whether I want to base my actions on their advice or not, or which parts of their advice I find right and which ones are rubbish. Eventually the final decision is mine.

Of course, there is still much to be said. We all live in societies that have different values and norms, we are bombarded with messages about what is right and wrong by television and social media since a very young age. So one could rightly wonder whether what we think are our own decision are actually our own or whether they are ultimately shaped by society. However, this was a bit too much for me to digest, both in my bachelor thesis and in my talk. Therefore, this puzzle is still for someone else to solve.

In conclusion, while there is something wrong, at least in my opinion, in considering moral and non-moral testimony equal and in accepting moral testimony in the same way we accept what a doctor says when we go to an appointment, there is absolutely nothing wrong in asking for moral advice. On the contrary, it is extremely valuable. We are indeed social animals, we live with other people that shares our values, moreover moral questions are usually very difficult, not only because they tend to be inherently difficult but also because we usually are emotionally involved and we are afraid of hurting someone. In these cases, to ask someone for a piece of advice is extremely important. Other people might pay attention to things we have never paid attention to, they can have an interesting different opinion that we find valuable, they can help us in putting ourselves in someone else's shoes, but eventually the final decision should be ours. To respect the fact that other people have the right to make their own moral judgments is part of what it means, in my opinion, to respect other persons as persons.

To respect the fact that other people have the right to make their own moral judgments is part of what it means to respect other persons as persons.

Finally, why did I pick *Gaslight*? Beside from being an awesome black and white movie, the movie gave the name to a particular form of psychological manipulation which is called *gaslighting*. If I want to gaslight you, what I will do is to sow seeds of doubt in you, my targeted individual, and make you question your own memory, perception, and sanity. In *Gaslight*, the female protagonist, Paula, believes everything her husband, Gregory Anton, tells her to the point that she stops trusting herself, her memories, and even her perception. The movie therefore takes the risk of testimony and of trusting other people to extremes. It is like the worst case scenario of what can happen when we are too gullible, when we accept the testimony of other people unthinkingly, without questioning the status of the person who gives the testimony, maybe because we trust this person too much.

The summery and cozy atmosphere of *De Kaaij* was perfect for an old-but-gold black and white movie and I was quite happy to see that, despite my talk on testimony and trust, everyone was still trusting each other when offering a cold refreshing beverage.



The H-Word
The Peripeteia of Hegemony



Perry Anderson

Perry Anderson - *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*

Verso Books

ISBN 9781786633682

208 pages. €19,15

In *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony* Perry Anderson seeks to chart the conceptual and theoretical developments of the concept of hegemony. Examining more than two millennia of intellectual history, Anderson demonstrates how the concept has changed meaning, how it has functioned in different political contexts, and how it might help to explain contemporary political phenomena. Hegemony as a concept has regained prominence over the last few decades in political philosophy, especially due to renewed interest in the writings of Marxist theoretician Antonio Gramsci. Furthermore, it has played a central role in theories on international relations since the late 19th century. This book will be most relevant to those working in (sub-)disciplines where hegemony has historically played, and still plays, a central conceptual role, more specifically in international relations, subaltern studies, and (post-)Marxism. It offers an overview of a concept that has been, and in the future can be, very well employed to understand a wide range of political phenomena such as the rise of populism, the developments of international organisations, or strategies underlying contemporary emancipatory movements.

The author mostly takes a chronological approach in investigating the developments of hegemony as a concept; within each timeframe Anderson discusses multiple theorists and how they used the concept of hegemony in subtle different ways. Starting from its use in ancient Greece, *hēgemonia* was used in opposition to *arkhē* in the context of the warring city-states. Whereas *arkhē* designated a city's leadership over a coalition of city-states through superior authority and coercion, *hēgemonia* meant a coalition of city-states where all were equal but guided by one, based on consent. Hegemony has since been used to describe different forms of power relations and relations of (legitimate) authority, especially between groups of people. From this discussion of hegemony in ancient Greece, Anderson makes a rather large leap to its theoretical use in the 19th century in the context of the unification of the German states. Here it was used by theorists arguing for the central role of Prussia in this process of unification, and while the context differed, the concept retained a

very similar meaning to the one it had in ancient Greece, namely one state leading multiple other states as a *primus inter pares* in pursuit of a common goal. The first real shift in meaning is observed in Tsarist Russia. It is in that context that the term was first applied not to inter-state relations, but instead to relations within a state. It was employed to connote the leading role of a specific social class or its politically representative party in a united struggle of different social classes against the Romanov monarchy. The term was then taken up by Marxist theorists such as Lenin to designate the leading role the working-class had in a anti-monarchic revolution. In the European context, Gramsci took up the term and applied it more broadly to political strategies by any social class to form a coalition of social classes that sought social and political change. Furthermore, Gramsci saw hegemony not as unenforced rule by consent, rather, he argued that it also involves the use of force by the ruler, despite enjoying the consent of the ruled. Meanwhile, the use of the concept of hegemony outside the Marxist context was mostly focused on international relations between states.

This dichotomy between the use of the term in international relations theory on the one hand and the analysis of intra-state relations, for example between classes, remains a central element throughout the book. Concerning the use of the term in international relations, the development throughout the 20th century is discussed through the work of theorists such as Heinrich Triepel, Hans Morgenthau, Raymond Aron and Joseph Nye. In the chapters devoted to the use of the term in international relations theorizing, Anderson focuses on the use of the term in light of historical developments, such as the post-war period, the cold war period, as well as the devel-

opment of international organisations in the second half of the 20th century. Although all the theorists that Anderson discusses have used the term hegemony in ways specific to their historical and political conditions, the meaning of the term seems to change relatively little. The debate that the author

Anderson more often remains at the level of mere description of the work of individual scholars, without connecting these different uses to one another.

describes is not so much a conceptual debate but rather a theoretical and political debate on the applicability of the term hegemony to characterize a given configuration of inter-state power relations, and the desirability of a world order where one state functions as a hegemon. On the other hand, the intra-state use of the concept of hegemony is discussed through the work of theorists such as Antonio Gramsci, Stuart Hall, Ernesto Laclau, and Ranajit Guha. Again, Anderson contextualizes these authors and their use of the concept of hegemony. Since these authors mainly developed their theories while living in Britain in the latter half of the 20th, Anderson focuses on the political developments of that time, most notably the rise of Margaret

Thatcher and neo-liberalism. This focus on the contextual use of the term leads to the conceptual differences between the varying uses of the term to remain somewhat implicit.

After discussing the role of the concept of hegemony in international relations theory and Marxist thought, Anderson discusses the use of the term in China, mostly addressing its course throughout the political history of the country. In this way, he leaves implicit the nuanced conceptual differences that result from such differing application.

Anderson's self-described exercise in comparative historical philology offers a wealth of information on the use of the concept of hegemony. Anderson describes, although at times rather briefly, a wide range of theorists and their use, or non-use, of the term hegemony. However, Anderson's discussion of the different uses of the concept lacks coherence. Some general themes succeed in tying the authors and the dissimilar uses of the term together, such as the discussion concerning the applicability of the term to the international order or to class relations, or the relationship between hegemony and other forms of authority like coercion. However, Anderson more often remains at the level of mere description of the work of individual scholars, without connecting these different uses to one another. On the one hand, the mere description of the work of different theorists and their use of the term hegemony facilitates an undistorted representation of the use of the term, thereby offering a clear historical overview. On the other hand, the author discusses too many authors in too short a span. Due to this, Anderson cannot offer a truly in-depth analysis of the work of any of the authors mentioned and their use of the term hegemony. Thus, the author is unfortunately unable to offer a coherent analysis of the shifting meaning of the term hegemony due to his overemphasis on description of the work of other theorists, while simultaneously not elaborating on these theorists to such a degree that a comprehensive history of their ideas is formulated. Notwithstanding these issues, the book does offer a concise overview of how the term hegemony has been used in different historical and political contexts. This aspect of the book might be of interest to those working on or with the term in any particular field to gain a broader sense of how the term has been employed throughout the ages to analyse a broad range of phenomena across different disciplines.



Filosoof op de arbeidsmarkt

Jochem Snijders



Katie Verest

“wanneer is het ooit genoeg? Ik weet niet of er betaald werk is dat voelt alsof je genoeg doet voor de wereld. Ik ben in ieder geval blij waar ik zit, en blij met de vrijheid die ik heb in mijn werk.”

In de rubriek ‘Filosoof op de Arbeidsmarkt’ interviewt Splitsstof filosofen over het werk dat ze na hun studie filosofie zijn gaan doen. Voor deze editie interviewde Jochem Katie Verest, alumnus van de Radboud Universiteit, over haar werk als business humanizer bij consultancybureau Innate Motion.

Hoe ben je na je afstuderen bij je huidige baan terechtgekomen?

Ik ben twee jaar geleden afgestudeerd, in Amsterdam. Ik had toen vijf jaar gestudeerd in totaal. Na mijn bachelor filosofie koos ik voor de master Bedrijfskunde, omdat ik een manier zocht waarop ik filosofie meer praktisch toepasbaar kon maken: bedrijfskunde biedt een vrij breed kader waarmee je op allerlei verschillende plekken terecht kan komen, en is bovendien een veld waarin – naar mijn gevoel – meer nagedacht zou mogen worden over ethische vraagstukken. Tijdens mijn master ben ik gaan werken bij &samhoud, een consultancybureau in Utrecht. Jeroen, één van de consultants die daar werkt, promoveerde bij een docent van mij en had zelf een aantal gastcolleges gegeven. Hij hield zich bezig met maatschappelijk verantwoord ondernemen, waarmee hij op het snijvlak tussen ethiek en bedrijfskunde werkte. Hij was op dat moment op zoek naar iemand die hem kon helpen met kennisontwikkelingsprojecten. Daarnaast verrichtte hij eigen onderzoek waar hij een student-assistent voor nodig had: dat werd ik. Ik had in eerste instantie nooit verwacht bij een consultancybureau terecht te komen, en had me daarvoor ook niet beziggehouden met consultancy. Eenmaal daar ben ik gaan verkennen of consultancy een veld was waarin ik wilde gaan werken. Na mijn afstuderen heb ik uiteindelijk een half jaar fulltime gewerkt bij &samhoud, op een declaratiecontract. Dat was prettig want ik wilde daarna een half jaar reizen. Na mijn reis had ik nog een gesprek met iemand van HR en waaruit bleek dat &samhoud toch niet volledig paste bij wat ik eigenlijk belangrijk vind: de

projecten waar &samhoud zich mee bezig hield pasten niet helemaal bij waar ik naar op zoek was. Ik wilde me graag bezighouden met meer sociale en maatschappelijk georiënteerde projecten.

Waar houdt &samhoud zich dan mee bezig?

Zij zijn consultants op het gebied van strategie, organisatiestructuur en leiderschap. Hierbij kijken ze niet alleen naar hoe een bedrijf winstgevender kan worden gemaakt, maar ook hoe het een betere plek kan zijn voor de werknemers, en of het iets goeds voor de maatschappij kan doen. Ik miste echter toch een link met grotere sociale issues. Samen met HR heb ik toen besloten dat dit niet het bureau was waar ik me op mijn plek zou voelen. Jeroen gaf mij de tip te kijken op de website van B-Corp, een keurmerk dat bedrijven krijgen als ze voldoen aan sociale criteria zoals diversiteit en duurzaamheid. Via die website vond ik uiteindelijk Innate Motion, het bedrijf waar ik nu werk. Ik heb ze toen een bericht gestuurd – er was geen vacature – waarin ik zei dat ik het bedrijf tof vond klinken. Ik vroeg of ik een keer met iemand daar koffie kon drinken, waar ze mee akkoord gingen. Tijdens dat gesprek bleek dat ze tóch op zoek waren naar nieuwe mensen. Ik ben in november 2018 begonnen met werken, en nog steeds heel blij dat ik dat ik daar werk: het is een heel bijzonder bedrijf, erg uniek in allerlei opzichten. Aan sommige dingen moest ik in eerste instantie wel wennen. We zijn internationaal, maar hebben bijvoorbeeld geen kantoren; alles gaat via Skype. Dit betekent dat je erg flexibel kunt werken en zelf je uren kan indelen, maar dat brengt wel verantwoordelijkheid met zich mee. Het geeft je echter ook de vrijheid om te kunnen blijven doen wat je naast je werk belangrijk vindt.

Bij &samhoud zat je wel de hele dag op kantoor. Wat deed je daar?

Ik hield me bezig met verschillende taken. Zo hielp ik Jeroen met het schrijven van een opzet voor zijn PhD. Dat was filosofisch gezien inhoudelijk werk: zijn onderzoek richtte zich op verschillende stromingen binnen ethiek, met name de bedrijfsethiek. Ik deed vooral veel literatuuronderzoek: ik las artikelen en schreef daar vervolgens een compacte samenvatting over die Jeroen kon gebruiken om zijn argumenten verder uit te bouwen. Daarnaast hield ik me voor &samhoud bezig met het organiseren van opleidingsweken bij bedrijven. In een klein team overlegden we met bedrijven over hoe zo'n week eruit moest zien: wat we de mensen wilden bijbrengen, wie de scholing zou geven, hoe de week precies zou worden ingevuld. Bij &samhoud wilde men de kennis over organisatiestructuur verder ontwikkelen. Ik was betrokken bij vergaderingen waarin werd nagedacht over hoe we onze adviezen konden vormgeven tot iets waar we met bedrijven mee aan de slag konden gaan. Ik werkte wat tijdens die vergaderingen werd overlegd vervolgens uit tot een coherent geheel. Ik hield me kort gezegd dus vooral bezig met ondersteuning op gebieden die te maken hadden met kennisontwikkeling.

Hoe verschilt je werk bij Innate Motion van dat bij &samhoud?

Innate Motion is ook een consultancybedrijf, maar socialer geëngageerd. Het fundament van Innate Motion is een behoefte om menselijkheid en menselijk contact terug te brengen in organisaties. Wij richten ons sterk op empathie: we proberen organisaties zo in te richten dat daarbinnen ruimte is om te kijken naar de behoeftes van de mensen die er werken, waar ze tegenaan lopen, en wat hun dromen en angsten zijn. Bedrijven moeten hun werknemers niet louter functioneel zien als radertjes in een machine. Op dit moment zijn er allerlei technolo-

gische veranderingen gaande in de wereld, en dus ook in het bedrijfsleven. Denk bijvoorbeeld aan A.I. of *big data*. Mensen zijn bang dat die ontwikkelingen een afstand creëren tussen hen en hun werk, waardoor een bepaalde warmte of menselijk contact verloren gaat. Veel organisa-

ties lopen daar op dit moment tegenaan, en wij proberen die bedrijven dan meer te ‘vermenselijken’. Mijn functie heet officieel ook *business humanizer*. In de praktijk is mijn rol om als onderzoeker bij te dragen aan onze klantprojecten, waarbij de klanten altijd bedrijven zijn. Mijn werk is altijd op een bepaalde manier onderzoek doen: ik ben óf bezig met het voorbereiden van onderzoek, óf met het uitvoeren daarvan, óf met het uiteindelijke verslag erover maken. Die taken lopen veelal door elkaar: het kan gebeuren dat ik in een bepaalde week twee dagen bezig ben met de voorbereidingen van een onderzoek, en ondertussen nog een rapport van het onderzoek de week ervoor schrijf. Het zijn uiteindelijk vrij korte projecten, wat het werk heel afwisselend maakt, ook qua thema’s waar we mee bezig zijn. Ik vind het leuk dat ik constant in iets anders kan duiken.

Wij richten ons sterk op empathie: we proberen organisaties zo in te richten dat daarbinnen ruimte is om te kijken naar de behoeftes van de mensen die er werken.

Ga je zelf ook weleens langs bij bedrijven?

Dat wisselt per project. Binnen ons bedrijf zijn de werknemers opgedeeld in drie groepen: *partners* zijn verantwoordelijk voor de acquisitie van klanten, en werken meer direct met die klanten; *decoders*, waaronder ikzelf, zijn de onderzoekers; *life support* beheert de financiën en richt zich op praktische zaken als het regelen van reizen en het rekruteren van mensen die we kunnen interviewen. Vooral de *partners* werken dus direct met bedrijven door ze strategisch advies te geven; als *decoder* houd ik me bezig met het onderzoek wat aan dat advies ten grondslag ligt. Of ik zelf ook bij bedrijven langs ga hangt af van de omvang en het budget van het project. Voor sommige projecten ben ik maar twee dagen bezig. Dan onderzoek ik bijvoorbeeld de globale voedseltrends van de laatste jaren en is dat het enige onderzoek dat nodig is. Bij grotere projecten ga ik langs om workshops te geven of interviews af te nemen. Om een voorbeeld van dat laatste te noemen: een tijdje geleden vroegen twee bedrijven

onze hulp bij een fusie. Zij wilden weten hoe ze die fusie zo konden inrichten dat hun werknemers zich niet verloren zouden voelen in het nieuwe bedrijf. Aan ons was dan de taak de twee culturen van die organisaties in kaart te brengen. Ik nam interviews af met mensen binnen die twee bedrijven, en maakte op basis daarvan een analyse van hoe die mensen hun werk ervaren en waar ze belang aan hechten. Die analyse nam een collega vervolgens mee in het advies dat hij of zij aan de klant gaf.

Komt je studie filosofie terug in het werk wat je doet?

[Denkt.] Wanneer wij bijvoorbeeld die interviews afnemen proberen wij nadrukkelijk te kijken naar de fundamentele thema's die spelen in iemands leven waardoor hij of zij een bepaald idee van iets heeft. We proberen niet alleen 'functionele' vragen te stellen, maar dieper te graven. Vakinhoudelijk helpt filosofie daar misschien niet zoveel bij, maar het de analytische denkwijze die je leert op de studie wel. Ik heb geleerd dingen op een beschouwende manier te bekijken, en in meer abstracte of fundamentele menselijke thema's te denken. Ook de vele papers schrijven tijdens de studie heeft veel geholpen. Je leert daarbij de essentie uit een tekst halen, en diezelfde vaardigheid pas ik nu toe in gesprekken met mensen.

We nemen onze interviews niet alleen af met werknemers, maar ook met consumenten van bedrijven. Vooral grote bedrijven lijken vaak niet echt *feeling* te hebben met de mensen waarvoor ze hun producten maken. Wij nemen mensen uit zo'n

Op een bepaalde manier is dat ook weer filosofisch: naar het 'waarom' vragen. Die houding heeft iedereen die bij ons werkt: we kunnen geen genoeg nemen met gegevens alleen.

bedrijf dan weleens mee naar een interview met een consument: voer maar eens een gesprek met iemand in plaats van ver weg achter je computer te zitten. Ook hier komt dat menselijke, dat empathische, sterk naar voren. We proberen bedrijven te laten doorvoelen wat hun consument

eigenlijk voor persoon is, in plaats van slechts een *target audience* waar uitsluitend functioneel naar moet worden gekeken. Je zou denken dat dat voor de hand liggend is, maar bij veel bedrijven schiet dat erbij in.

Zoals ik net al zei wordt ons soms gevraagd data te 'vermenselijken': een bedrijf heeft dan een dataset met cijfers en percentages, maar vraagt zich af wat die nu precies betekenen. Wij analyseren die data en gaan vervolgens met mensen in gesprek, bijvoorbeeld via interviews of focusgroepen. Hierbij nemen we de aangeleverde data als uitgangspunt voor de vragenlijsten die we ontwikkelen. Het is een goede combinatie: de kwantitatieve data geeft een brede groep weer, en de kwalitatieve gesprekken leveren diepere inzichten op. Enerzijds is er dus de sterkte – als je daar belang aan hecht – van grote groepen mensen, en anderzijds de diepgang die aangeeft waarom die

mensen zich bewogen voelen om bepaalde keuzes te maken. Op een bepaalde manier is dat ook weer filosofisch: naar het 'waarom' vragen. Die houding heeft iedereen die bij ons werkt: we kunnen geen genoeg nemen met gegevens alleen.

Hoe groot is Innate Motion eigenlijk?

Niet heel groot; we zijn met 45 mensen, verspreid over de hele wereld. De meesten van ons zitten delen van Europa, maar we hebben ook een groot team in Azië, klein team in Zuid-Afrika, en een drietal mensen in Brazilië. Onze klantenkring is ook internationaal. Ik ken niet al mijn collega's, want je werkt niet met iedereen samen. Bovendien hebben we geen kantoor, dus we zien elkaar niet vaak in het echt. Het grootste deel ken ik echter wel, en soms probeer ik expres contact te zoeken met mensen waarmee ik nog niet heb samengewerkt. Op die manier krijg je met iedereen een beetje meer binding. Eén keer per jaar komt iedereen van over de hele wereld ergens samen voor een 'trainingsweek'.

Ben jij de enige filosoof bij Innate Motion?

Ja. Het is ook niet per se een logische plek voor filosofen. De onderzoekers zijn vooral psychologen, antropologen en sociologen. Van de partners weet ik het niet; zij zijn ouder en hebben het niet zo snel meer over hun studie. Veel van mijn collega's hebben in ieder geval een alfa-studie gedaan. Ik denk ook dat niet alle filosofen dit leuk zouden vinden. Wij doen wel kwalitatief onderzoek, maar niet heel academisch. Op de uni moet je alles wat je opschrijft kunnen onderbouwen. Wij zijn daarentegen niet zozeer bezig met wetenschappelijk advies, maar lichten eerder bepaalde bewegingen in de maatschappij toe vanuit verschillende perspectieven. Het gaat ons ook niet om waarheid, maar om een inzicht in wat mensen zou kunnen bewegen. Het hoeft dus niet zo academisch te zijn. In het begin vond ik dat lastig: 'Kan ik dit zomaar zeggen? Moet ik hier een bron voor hebben?' Op een gegeven moment leerde ik dat los te laten. Als je het fijn vindt om strak te denken en redeneren kan ik me voorstellen dat dit te losjes voor je is. Het heeft ook een heel ander doel. Ik kan me wel voorstellen dat filosofen dit werk te ongestructureerd vinden.

Ik heb veel geluk gehad dat ik hier mag werken: ik ben met mijn neus in de boter gevallen. Toen ik aan het solliciteren was merkte ik dat het cliché dat je later bij McDonald's gaat werken met je filosofiediploma toch een indruk achterlaat. Ik dacht toch: "Shit, wat kan ik nou als filosoof, en waar moet ik nou heen?" Je voldoet overal nét niet aan het profiel. Je kan het desbetreffende werk misschien wel, maar toch moet je extra uitleggen waarom jij uniek bent met jouw achtergrond. Meer dan iemand die bijvoorbeeld bedrijfskunde heeft gestudeerd: die hoeft niet aan een consultancybureau uit te leggen waarom hij of zij erbij past. Heel bemoedigend voor alle mensen die filosofie willen gaan studeren [lacht], maar zo is het wel. Uiteindelijk kan het ook positief uitpakken als je kan laten zien wat jou onderscheidt. Ik heb zelf uiteindelijk twee maanden gesolliciteerd, terwijl ik nog bij &samhoud werkte. Dat was een

luxepositie om in te verkeren, maar ik werd vaak afgewezen. Soms was ik bang dat ik uiteindelijk niets zou vinden. Uiteindelijk bleek dat mee te vallen, maar het was niet bepaald zo dat er na mijn afstuderen 20 LinkedIn-berichten op me zaten te wachten.

Om terug te komen op jouw onderzoek naar bedrijfsculturen: merk je een verschil tussen bedrijfsculturen uit verschillende landen?

Zeker, hoewel we dat soort projecten niet vaak hebben. Ik zou het wel lastig vinden om zoiets te doen in Azië, maar dat zou ook geen logische keuze zijn: mijn collega's in Azië zijn daar natuurlijk beter geschikt voor. Ik heb genoeg kennis om, zoals in het eerder-

Doorgaans heerst er bij de bedrijven die ons advies vragen een diepgewortelde overtuiging over waarom ze doen wat ze doen. Daar liggen vaak filosofische of beschouwende motieven aan ten grondslag.

genoemde geval, het verschil te zien tussen de culturen in een Nederlands en Belgisch bedrijf. Het is interessant om te zien dat daar al sterke verschillen zijn. Met mijn collega's heb ik het vaak over de verschillen tussen de culturen waar wij vandaan komen, en zo leer ik veel over wat de tendensen zijn

in bepaalde landen. Ik zou in het algemeen iets kunnen zeggen over bepaalde normen, waarden en gedragsregels in Aziatische landen, maar het echte werk laat ik aan onze onderzoekers daar over.

Je noemde eerder de thema's recycling en het vermenselijken van bedrijven. Kun je nog een aantal voorbeelden geven van thema's die in je werk voorbijkomen?

Een tijd geleden hielpen we een internationaal voedselbedrijf. Dat bedrijf wilde zich inzetten tegen het probleem van ondervoeding in verschillende landen. De vraag was hoe ze dat als bedrijf op een geloofwaardige manier konden doen, en op welke manier ze het beste konden reageren op specifieke problemen die speelden in de landen waar zij hun product wilden verkopen.

Een andere klant was een oud tegelbedrijf dat is begonnen met het maken van tegels van compleet gerecycled materiaal. Die tegels zijn ontzettend duurzaam, en worden door veel architecten gebruikt voor het bouwen van ecologische huizen. Het bedrijf merkte dat de omslag van normale tegels naar ecologisch verantwoorde tegels ervoor zorgde dat ook de manier waarop ze zichzelf uitdragen – hun missie en visie – veranderde. Wij hielpen ze met het verhalen van die omslag: hoe breng je naar voren dat je een merk bent dat zich sterk bezighoudt met duurzaamheid?

Op een bepaalde manier is het creëren van zo'n narratief ook weer filosofisch.

Dat is zeker zo. Doorgaans heerst er bij de bedrijven die ons advies vragen een diepgewortelde overtuiging over waarom ze doen wat ze doen. Daar liggen vaak filosofische

of beschouwende motieven aan ten grondslag, zoals bij dat tegelbedrijf dat duurzaam wil zijn. Vaak komen die diepere overtuigingen naar voren tijdens workshops. Het is mooi om te zien dat iedereen zo'n idee dan helemaal doorleeft, en denkt: "Ja, dit is echt waar we voor staan! We hebben het nu weten te vangen."

Jullie dragen als consultancybureau ook een duidelijke menselijke en duurzame visie uit. Kloppen er vooral bedrijven bij jullie aan die zelf ook al toeschrijven aan zo'n visie? Soms zijn het ook hele grote bedrijven. Van sommige namen dacht ik toen ik ze voor het eerst zag rondgaan: "Huh? Werken wij dáármee?" Je ziet dat grote bedrijven nu voor het eerst een beetje 'bewustzijn' ontwikkelen, en niet langer op de automatische piloot willen blijven voort produceren. Soms werken we dus met bedrijven die nu pas zo'n omslag willen maken; op andere momenten werken we met bedrijven die juist al veel doen, maar willen zien of ze daar nog verder in kunnen gaan.

Heb je het idee dat die grote bedrijven oprecht zijn in hun intenties, of dat die meer uit praktische overwegingen voortkomen?

Allebei. Ze komen zeker voort uit een praktisch oogpunt: duurzaamheid is iets waar mensen om gaan vragen in de toekomst, dus bedrijven moeten zich daarop aanpassen. Je ziet echter ook dat bedrijven, wanneer ze eenmaal zo'n project met ons zijn doorgegaan, uiteindelijk toch meer intrinsiek betrokken raken bij zo'n visie. Het verschilt uiteindelijk per bedrijf: sommige zijn al sterk activistisch vanaf het begin, andere blijven meer op het praktische vlak steken. Die willen uiteindelijk alleen dat hun bedrijf in de toekomst houdbaar is, en wij zijn dan slechts het middel daartoe. Ik kan me echter niet voorstellen dat je ons zou benaderen als je wat wij uitdragen echt klinkklare onzin vindt. Op onze website maken wij een vrij sterk statement, en we zijn echt doorleefd van onze visie. Als een bedrijf alleen zou willen hervormen uit praktische overwegingen zouden ze denk ik niet bij ons uitkomen.

Is er iets dat je hierna of hiernaast zou willen doen?

Dit heeft verder weinig met filosofie te maken, maar ik zou het ook leuk vinden iets te doen buiten in de natuur. Ik houd ervan om op een beschouwende manier na te denken en te schrijven, maar ik zou bijvoorbeeld ook iets willen verbouwen. Misschien is mijn beeld daarvan nogal romantisch; ik weet niet hoe dat leven daadwerkelijk is. Vorig jaar heb ik in Midden-Amerika drie weken vrijwilligerswerk gedaan bij een yoga-retreat, waar ze op dat moment bezig waren een moestuin aan te leggen. Wij moesten daar de harde kleigrond bewerken met een pikhouweel, en er vervolgens as en gedroogde paardenpoep over verkruimelen zodat de grond vruchtbaar werd. Die drie weken waren gevuld met hard fysiek werk, maar het gaf erg veel voldoening om vervolgens een stuk land te hebben waar planten daadwerkelijk in kunnen groeien. Ik beseftte me hoe veel we hier normaliter stil zitten. Anderzijds zou ik denk ik wel een bepaalde intellectuele uitdaging missen als ik zoiets fulltime zou doen. Ik houd van

nadenken over nieuwe dingen. Wat betreft werk ben ik erg tevreden met wat ik nu doe. Des te meer omdat ik internationale ervaring op kan doen door te reizen of een tijdje ergens anders te wonen. Dat is zo uniek, en wat ik op dit moment het allerleukst vind.

Je bent dus écht gelukkig op je werk.

Ja! [Lacht.] Bijna altijd wel. Natuurlijk zijn er soms dingen die niet goed lukken, waardoor ik soms tot laat zit te werken. Vooral de eerste paar weken kreeg ik erg heftige feedback van mijn begeleider, maar daar leerde ik wel heel veel van. Mijn begeleider is erg direct in haar feedback, maar ook erg betrokken: ze belt me iedere week om mij te

*Van onze kant zijn we altijd
gemotiveerd, maar bij bedrijven is
dat niet altijd duidelijk. Soms worstel
ik daarmee: ‘Doe ik genoeg nu?
Draag ik genoeg bij?’ Aan de andere
kant: wanneer is het ooit genoeg?*

coachen. Bij sommige bedrijven vraag ik me af of ze oprecht zijn in hun intenties, of dat ze aan greenwashing doen. Van onze kant zijn we altijd gemotiveerd, maar bij bedrijven is dat niet altijd duidelijk. Soms worstel ik daarmee: ‘Doe ik genoeg nu? Draag ik genoeg bij?’ Aan de andere kant: wanneer is het

ooit genoeg? Ik weet niet of er betaald werk is dat voelt alsof je genoeg doet voor de wereld. Ik ben in ieder geval blij waar ik zit, en blij met de vrijheid die ik heb in mijn werk. Ik doe werk dat ik écht leuk vind, en heb daarnaast genoeg tijd voor andere belangrijke dingen in het leven. Dus ja: ik ben gelukkig.

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.



Introweek of Filosofie

Report

Céline Ngapy

Sunday the 18th of August: the day we'd all been waiting for. We, the introduction mentors (parents) had been preparing for months and were all set and ready to go. After a group hug and dance party on the parking lot, the eight of us set out to Park Brakkenstein. There we laid down some blankets, beer, wine, chips and put up a self-made sign that read 'Filosofie'. We went over the program for the day and the week one last time before the first years (kids) started to arrive. We told them to arrive at 2PM and, to our surprise, most of them were on time. After a somewhat awkward game that was meant for everyone to get to know each other's name, we all sat down again and the first of many *park chillings* was off to a good start. The atmosphere between the group was pretty good and conversations flowed almost naturally. We mentors could tell it would be a good week in which many friendships would start to form.

At around four o'clock it was time for the formal registration of the students in the Sporthal, which went smoothly. After that we went back to the park and continued chilling, talking and some of the students were playing Frisbee. Everyone was starting to loosen up and get more comfortable around all the scary new people. Around six o'clock the group set out to cafeteria the Fest for dinner and afterwards we moved everyone to Valkhofpark. There, the lead-mentors gave a little speech about all the rules of the intro-week and mama Maaïke 'explained' rather confusing games that we were going to play for everyone to get to know each other a little better. These games proved to be rather fun and everyone got to know a bit more about the others; some things informational like where they were from, and other things that probably shouldn't be mentioned again. After the sunlight had disappeared and the threat of rain kept lingering above us we moved the group into the city: it was time to explore the night life of Nijmegen. We went to Filosofie's usual spot, NDRGRND, and danced until an unholy hour.

The next morning all the kids and parents arrived at Erasmusplein slightly impaired due to last night's misbehaving. But it was time for the first years to get a first taste of the study program, so we all put on our brightest faces and chugged a few cups of coffee. While most of the parents enjoyed a nap in the Sophiakamer or went grocery shopping, the first years attended the FTR Methods debate. They also attended a presentation about all the informational ins and outs of the study which was followed by a lecture from Marc Slors on free will. In the afternoon, we let the kids loose to explore the introduction market where they could become acquainted with all the different student associations and sport clubs that Nijmegen has to offer. Arguably the most interesting things that happened during the market were a dance battle between some Filosofie students against another study, that we won, and one of our kids 'borrowing' a large tub of lollipops from a student association. When the market was over it was time for the kids' first Sophia *borrel* where they got information about Sophia. After all the first years had

signed up for Sophia and had gotten a couple of drinks in we moved towards Kronenburgerpark to enjoy a pizza and Sophia's game night. At night it was time for the parents and kids to show off their singing talent at the karaoke bar where we joined PPS. After a successful karaoke, which included the Pokémon theme song, we moved and explored some more of what the Molenstraat has to offer.

Tuesday was the dreaded day: sports day. The kids, and some of the parents, had put on their sportswear and were ready to get a sweat on. Another parent and I sat on the sidelines cheering on the first years as they took on other studies in different sports. We enjoyed lunch provided by the mentors in the park across from the sport centre, accompanied by a few too many wasps. After a few team sports we ended the sports day with a pole dancing class, which was much fun to watch from the sidelines. Everyone had a few hours off after the sports day to go home, shower and take a nap before we reassembled at Central Station for dinner. We split the group in two, one eating at Dromaaï and the other at Café de Plak. I enjoyed dinner at Café de Plak and

I could tell that we as mentors had done a good job at making everyone feel welcome. Everyone had come out of their shell and had formed friendships. I had another proud-mom moment.

had myself a proud-mom moment as I saw how the first years were becoming closer and friendships were starting to form. A discussion about Marxism was also taking place between two kids and papa Ivar, which is always appreciated. When our bellies were full we moved to Plein 1944 for the pubcrawl together with PPS. Two Filosofie first years and I were grouped up with one PPS mentor

and four PPS first years. The shenanigans of the crazy88 led one of Filosofie's first years to propose to a random guy and take a dip in a strangely located body of water in the park at Keizer Kareplein. We ended the night at Bascafé after not winning the pubcrawl, which was a surprise to us. I wisely went to bed at twelve but the first years and some mentors made the most of that night.

On Wednesday the kids got acquainted with life as a Filosofie student once more and attended tutor groups and a lecture from Jeroen Linssen on greed. As is customary for Filosofie, we skipped the Radboud Downtown waterfight and went straight to chilling in Kronenburgerpark. Around dinner time everyone moved over to Waalstrandje for the barbecue. We enjoyed dinner, music and good company on the beach and you could tell everyone felt really relaxed, even the parents. Around eleven o'clock some of the kids wanted to go into the city to party so four mentors, me included, went over to Molenstraat and continued the night there where we once more danced until an unholy hour.

Thursday morning was a good morning for me; I got to sleep in until eleven thirty whilst the first years were playing the philosopher's game, where they got to get a better look at the entire campus. When I arrived at Erasmusplein the parents were sitting

slightly defeated but very content in the sun watching as groups of first years walked by every now and then looking confused. When the game was over the group went to the Koffiehoek for the Sophia lunch where the first years got information about Splitsstof and Filosofisch Café Nijmegen. After the lunch I went away to bake pancakes for dinner, and the students went to the book project, where they witnessed an interview with Gaston Dorren, writer of the book which the first years were to read before the introweek. Afterwards we all met again in Park Brakkenstein for a pancake dinner and another *park chillings*. At night, we went to the Film&Philosophy event organized by Splitsstof in Theaterzaal C where we got a lecture by Tim Michels about Heidegger and technology and watched the movie Jurassic Park. Afterwards we celebrated the last night out in Nijmegen at BeestFeest in Doornroosje, which was frequented by the beta faculties. Because it was the last night the turnout was better than the nights before; most of the kids and all the mama's and papa's came out to party. In my opinion this was the most fun night out of the whole week, which ended far too late with a questionable breakfast in the cafeteria on Keizer Karelplein when the sun was already coming up.

On Friday morning we met on Erasmusplein and together we got on the busses that took us to Goch for the introfestival. We arrived around one o'clock in the heat and most of us napped until dinnertime. The fun thing about the introfestival for a mentor is that you set the first years free and your responsibilities are as good as gone. So the group dispersed and some went to the photobooth and others just laid in the grass talking. A group of us went to see some bands perform and after a mediocre dinner that was provided it was time to save a table for the cantus. After much out of tune singing and beer drinking we moved into the night and explored what the festival had to offer. Saturday wasn't much different than Friday, lots of naps, chilling, dancing and a performance of three poets of Mensen Zeggen Dingen which I particularly enjoyed. My personal highlight from the festival was Saturday night; when I sat with some first years and mentors just sitting and talking outside the main party tent while the rest was dancing inside. I could tell that we as mentors had done a good job at making everyone feel welcome. Everyone had come out of their shell and had formed friendships. I had another proud-mom moment.

Sunday morning: the last day. Around ten I got up and ate breakfast as I gazed upon all the other students who thought it was a good idea to go stand in line for the bus at eight thirty, which just resulted in them having to stand in the scorching sun for two hours. We from Filosofie thought ourselves smarter than that, so we had a slow and easy morning before we went to stand in line around eleven thirty. And so the introweek ended in a hot bus ride home and a group hug back in Nijmegen as we all said goodbye to each other. It was a good week.



What it is like to be a PPS'er at the Introweek 2019

Report

Paula Müller & Cillian Starrevelt

Nobody really knows what to expect from an introduction week. The only thing you are sure of is that everything is going to be very new. The university, the people, the city, for some even the country and the language. On the first day, however, everybody of the PPS introduction group managed their ways through the big crowd of big-eyed first year students, and in one way or another found one of the mentor moms or dads at the PPS-stand, who happily greeted and welcomed us. The blue PPS t-shirt that we immediately received was the first icebreaker of the day, printed on it there was a picture of Immanuel Kant wearing sunglasses and the words “Kant stop won’t stop”.

The first day consisted for the bigger part of playing games together to further break the ice and get to know each other. For example, the name game, where you say your name together with an adjective that shares the same starting letter (e.g. joyful Jonas, messy Marijke) while you do a random gesture. A very important game for most, because where do you start with remembering over forty names? Other games were more physical, because our mentor parents (the mentors are our *mama’s* and *papa’s*, as we are a family as an introduction group) were all convinced, that body contact is good for bonding. And they were probably right, because the game we played on the second night, called the “kissing game”, really helped the bonding process along. Without going into detail about the rules, the basic aim of the game is to kiss someone on the cheek before someone else tries to kiss you on the cheek. Obviously, this was a very physical game that turned even the most reluctant participants into enthusiastic supporters and resulted in very proud *mama’s* and *papa’s*. Moreover, the motto “Every sport is a contact sport” was born, which helped us out a lot a few days later at the sports day.

After the first afternoon on Sunday of roughly getting to know the group and the first night out in Nijmegen for those who were in the mood, the busy programme that was made for us really started. Most of the days were planned full of activities that differed between informative, fun, active and chilled. The week started off with a word of welcome by the dean, Prof. Christoph Lüthy, and other members of the faculty to further introduce the PPS programme to us. It continued with the already mentioned sports day, a city tour to get to know Nijmegen, the big philosopher’s game to get to know the campus and a book project. The vibe in the group was welcoming, even to people who joined later. Everyone was immediately accepted and found their place and role within the group quickly. It was easy to make new friends and every time you looked around, there were different combinations of people talking to each other. Guess that happens when you group a bunch of philosophers together with some beers.

Luckily, to conclude the day program that was always full of activities, we could relax together while having dinner, sipping beers and having good conversations. Some nights we split up into groups to eat at restaurants, while other nights we sat at the Waal or at the park with pizza or fries. The most memorable dinner was the barbeque we had on the beach by the Waal together with the students of the Dutch philosophy programme. Even though we were a little separated by the colour of our t-shirts (the

Almost every day of the introduction this memory-making carried on (deep) into the night, because our mentors had planned some exciting evening activities for us.

philosophy students had red t-shirts, while we were wearing our blue Kant-t-shirts) and even though we weren't playing some sort of kissing game anymore, it felt like there was a lot of bonding happening. A week like the introduction is not just to get to know the school, but to

get to know the people you will spend the next few years of your life with. It's, first of all, very helpful and calming that you will recognize at least the majority of the faces when you walk into to your very first lecture. Secondly, you make some really fun memories like barbequing with a bunch of new philosophy students at the Waal during sunset.

Almost every day of the introduction this memory-making carried on (deep) into the night, because our mentors had planned some exciting evening activities for us. Think of karaoke singing or a pub crawl. Of course, our beloved parents always wanted us to have fun, but the atmosphere was very relaxed so there was no pressure to always attend to the evening activities if one had found the previous day exhausting enough.

Then on Friday it was time to go to the intro festival. We had heard enough horror stories from our mentors about the previous year (it was apparently freezing cold the whole weekend and they had to sleep on the ground), to be a little nervous. The PPS group had to meet at ten o'clock in the morning to take the bus to the festival terrain. Not everybody was excited about this "early" meeting time, especially those who couldn't resist the one-euro beers at TKB the night before. Even though the festival terrain was located in Goch, just over the border of Germany, the journey was quite long. Getting 3000 students onto the same festival terrain is quite a challenge. But after a lot of standing in line and waiting, we arrived on the terrain. We found out soon enough that we didn't have to be worried by the stories of our mentors, as the sun was shining, and we even got bunkbeds to sleep in. Yes, there were about 500 of them tightly packed next to each other in one big tent, but it still beat sleeping on the floor.

After checking out the sleeping arrangements and dropping our sleeping bags, it was time to relax. For the first time in over five days, there was nothing planned for us. No meeting point to find, or time to remember. Most of the PPS-students quickly

found themselves a nice spot in the grass and took a nap. Others roamed around the terrain for a bit to check out what there was to do. The festival area was a big field surrounded by old walls because there used to be a monastery on the terrain. There were some food stands, a big area with all sorts of water activities, a big tent including a stage, and then about five big tents with the bunk beds. In between all of this was a lot of open space and grass to just hang out.

As the festival was for all the first-year students starting at the Radboud university and their mentors there was opportunity to mix with students from different studies or meet up with friends from different groups. There was a lot to do because numerous student associations organised all kinds of activities. On the first day for example, a few PSS'ers found an outlet for their creativity in making sock puppets. Through all this madness of the festival our group somehow always found each other again behind one of the big sleeping tents, where the PPS/philosophy hang out spot arose. We played games here, talked or caught up on some sleep in the sun.

Despite the relaxing and napping during the day, the action going on in the evenings (beer cantus, live music, techno bunker) and the somewhat noisy sleeping situation (what would you expect with that many people in one tent) lead the weekend to be less recovering as it first appeared. This didn't make it less fun in any way, but on Sunday as we all made our way back to Nijmegen, it was a nice thought for everybody that the first lecture didn't immediately start the next day.

The introduction week was a very intense week for everybody involved, the new students as well as the mentors. Every day left us with many new impressions both exciting and confusing at the same time. Going through this as a group, together with the new and the few older students, made it all very approachable and fun. We might need some days to catch up on sleep, but at least now we all know how to bike to the university, we all have some people to say "hi" to on campus, and we have three exciting years before us to look forward to.