

## Lof en troost van de filosofie

### Een persoonlijke lofzang

“Wie schrijft als filosoof, schrijve persoonlijk of schrijve niet”. Deze eigen variatie op de beroemde dichtregels uit het begin van ‘Tempel en Kruis’ van Marsman levert mij een adagium op om terug te blikken op een lange wijsgerige carrière.<sup>1</sup> Persoonlijk schrijven, hoe verschillend ook in diverse boeken en periodes, heb ik altijd gedaan en ik beoog het steeds meer. Sterker nog, ik heb ontdekt dat ik niet anders kan.

Dat persoonlijke heeft in de eerste plaats met de keuze van het onderwerp te maken. Van Albert Camus tot het welzijnswerk, van Ivan Illich tot de utopie, steeds was ik letterlijk gevangen door de thematiek waar ik over schreef. Steeds ging het over vragen die ik mijzelf stelde en waar ik al schrijvenderwijs een antwoord op zocht. Maar misschien klinkt dat laatste al te groot. Hebben filosofen dwingende antwoorden te bieden? Wat zij nastreven is verheldering, wat ikzelf vooral probeerde te bereiken, was het begrijpen van een – vaak maatschappelijke- problematiek.

Toen ik in Amsterdam wijsbegeerte doceerde aan het nu verdwenen maar toenmaals roemruchte Instituut voor de Wetenschap van de Andragogie, werd ik bijvoorbeeld door avondstudenten overstelpt met vragen waar ze in de praktijk van het welzijnswerk mee te maken kregen. Waarom mislukten zoveel projecten, waarom was het bijkans onmogelijk om de ambitieuze doelen te realiseren? Ik luisterde naar hun verhalen, las de boeken die zij gebruikten, maakte mij hun vragen eigen en probeerde mede met behulp van mijn filosofische kennis te begrijpen waarom hun inspanningen zo vaak contraproductief uitwerkten. ‘De markt van welzijn en geluk’ was het resultaat van hun en mijn strijd om beter begrip.

Achteraf kan ik dit boek duiden als een vroege worsteling met de erfenis van de lange jaren zestig. Nooit zal ik verloochenen dat ik een kind van die tijd ben. Toch was ik mij al spoedig bewust dat er in die jaren waarin alles mogelijk leek, zich ook al snel ontsporingen voordeden en dwaalwegen aftekenden. Het nastreven van utopische doeleinden hoorde hier misschien bij en ik moest en zou begrijpen hoe het utopische verlangen zich in de westerse geschiedenis had gemanifesteerd. ‘De erfenis van de utopie’ was de uitkomst van deze lange zoektocht.

De mogelijkheid om als wijsgeer creatief mijn persoonlijk gekozen onderwerpen te onderzoeken, vormt één van de belangrijkste redenen om hier de lof van de filosofie te zingen. Zo herinner ik mij nog een lange dag vol intellectuele spanning met de schitterende verzameling teksten en foto’s over ‘De technologische cultuur’ van Michiel Schwarz.<sup>2</sup> Technologie als levensvorm, technologie als ideologie, technologie als sociaal experiment, de technologische dictatuur, ik werd overrompeld door de vele maatschappelijke verschijningsvormen van technologie en de filosofische vragen die van daaruit gesteld konden worden. Was er een grotere uitdaging dan enige tijd daarna toen de mogelijkheid zich voordeed, als techniekfilosoof naar de Universiteit Twente te vertrekken, om daar mijn fascinaties te kunnen botvieren?

Dat ik zonder intellectuele gedrevenheid niet creatief kon denken en schrijven, merkte ik vooral als een boek af was. Natuurlijk, ik schreef nog een aantal artikelen over de thematiek eruit, maar dan was het ook langzaam voorbij. Het jarenlang uitmelken van dezelfde ideeën, hoe aantrekkelijk ook voor de lengte van je publicatielijst, was voor mij letterlijk onmogelijk. In 2003 werd ik mij scherp bewust hoezeer ik bij mijn filosofische werk afhankelijk was van mijn persoonlijke hartstocht om te begrijpen. Ik was toen gevraagd om het essay voor ‘De

maand van de filosofie' te schrijven. Daar was ik graag op ingegaan, maar ik had wel bedongen dat ik los van het thema van die Maand mijn eigen onderwerp mocht kiezen. Al enige jaren was ik bezig met de thematiek van tijd en globalisering; dus schreef ik hierover de tekst 'Werelden van tijd'. Dit kleine, toegankelijk geschreven boekje was zeker niet de dikke publicatie die ik oorspronkelijk had willen maken met behulp van al het materiaal dat ik over het onderwerp verzameld had. Maar in 'Werelden van tijd' had ik wel in embryonale zin een aantal gedachten ontvouwd waar ik naar op zoek was geweest. Het bleek mij daarna onmogelijk om nog jaren door te werken op dit thema teneinde de zware wetenschappelijke publicatie te schrijven die ik aanvankelijk op het oog had. De verheldering en het begrijpen waar ik naar op zoek was gegaan, had ik immers grotendeels gevonden.

Persoonlijk schrijven heeft, behalve met de keuze van het onderwerp, ook te maken gehad met het tegen jezelf in durven denken. Laat ik voor wie het nog niet wist, het maar bekennen: ik ben een onverbetterlijke moralist. Juist daarom misschien heb ik in mijn meeste boeken een verabsoluteerde moraal te vuur en te zwaard bestreden. Machiavelli is steeds één van mijn wijsgerige helden geweest.

In algemene zin betekent dit dat ik mij om met Ger Groot te spreken altijd tot ongemakkelijke filosofen aangetrokken heb gevoeld.<sup>3</sup> En hoe moeilijk de denkers die Ger Groot onder deze noemer bespreekt ook te begrijpen zijn, net als hij bedoel ik vooral dat de denkers die mij interesseren mij persoonlijk voor ongemakkelijke vragen stellen. Het ging en gaat mij er niet om bevestiging voor mijn ideeën te vinden, maar juist om eigen vanzelfsprekende, vaak breed maatschappelijk gedeelde, vooronderstellingen onder vuur te nemen. Volgens Michel Foucault ligt hier een hoofdtaak voor de hedendaagse wijsbegeerte. In het voorwoord van 'Het gebruik van de lust' stelt hij zich de vraag wat tegenwoordig het aloude wijsgerige ambacht nog kan inhouden: "Wat is filosofie vandaag de dag als ze geen kritische zelfwerkzaamheid van het denken is? En als ze in plaats van te rechtvaardigen wat men al weet, geen poging is te weten te komen hoe en in hoeverre het mogelijk zou zijn anders te denken ... jezelf in het waarheidsspel te veranderen."<sup>4</sup>

"Er is niets dat de geest scherper concentreert op een vraagstuk dan de ontdekking dat men het bij het verkeerde eind heeft gehad." Deze uitspraak van de Amerikaanse socioloog Nathan Glazer is direct van toepassing op de inhoud en context van de geciteerde woorden van Foucault. In 'Het gebruik van de lust', dat het tweede deel was van een beoogde zesdelige serie over de geschiedenis van de seksualiteit, sloeg Foucault een totaal nieuwe richting in zijn denken in. Alles wat hij in het inleidende eerste deel beloofd had te zullen doen, werd expliciet verworpen teneinde een filosofie van de levenskunst te schetsen die op zijn minst op zeer gespannen voet stond met zijn eerdere biopolitieke beschouwingen.

De uitspraak van Nathan Glazer slaat echter behalve op Foucault vooral op mijzelf. Op dit moment maak ik een grote studie af die over geweld handelt. Achtergrond hiervan is vooral de poging om te begrijpen hoe ikzelf in het verleden zo lichtvaardig over geweld kon denken. De vraag is echter tegelijk van maatschappelijke aard. Mijn boek 'Filosofen van de derde wereld' uit 1975, waarin met name via portretten van Mao tse Toeng en Ernesto Che Guevara het revolutionaire geweld werd gelegitimeerd, drukte dit keer perfect de toenmalige tijdgeest uit. Het werd een bestseller die op één uitzondering na alleen maar lovende besprekingen kreeg, maar die mij nu voor grote vragen stelt.<sup>5</sup> Hoe mijn positie en mijzelf te begrijpen en te veranderen, hoe de tijdgeest kritisch te beoordelen zonder de verworvenheden ervan integraal te verwerpen, zoals het huidige neoconservatisme vaak lijkt te doen?

## De traditie

Creatief je eigen vragen kunnen stellen, het ongemakkelijke denken gebruiken om jezelf en de maatschappij te begrijpen en te veranderen, beide vormen onderdeel van de lof van de filosofie als mijn overkoepelend thema. Met mijn eigen lof van de wijsbegeerte, wil ik mij uitdrukkelijk in een lange traditie plaatsen.

Wat de titel betreft, die ik overgenomen heb, gaat het om een lange reeks teksten die van een aan Aristoteles toegeschreven traktaat in elk geval doorloopt tot de inaugurele rede van Merleau-Ponty aan het Collège de France.<sup>6</sup> Wat de inhoud betreft, maar daar kom ik op terug, gaat het om een genre dat nog vóór Aristoteles begint en dat tot de dag van vandaag voortgezet wordt. Enkele voor mij belangrijke aspecten uit de klassieke tekst van Aristoteles stip ik aan. Aristoteles wordt door zijn zeer brede oeuvre met recht gezien als de vader van alle wetenschappen. In deze tekst benadrukt hij echter dat de filosofie anders en meer is dan een wetenschap. Zoals vertaler en inleider Verhoeven zegt, “wordt de filosofie gezien als een levensleer omdat het streven naar wijsheid de weg is naar levensgeluk”. Met de wetenschappen deelt de filosofie het verlangen naar inzicht. De openingszin van de *Metafysica* van Aristoteles luidt niet voor niets: “Ieder mens verlangt van nature naar kennis”. De wijsbegeerte onderscheidt zich echter van de wetenschappen omdat ze gericht is op een kennis die enkel en alleen ter wille van zichzelf wordt nagestreefd. Er is geen direct extern doel aan te wijzen, geen praktisch nut dat er simpelweg mee verbonden kan worden.

In dit verband werkt Aristoteles de bekende onderscheiding uit tussen het leven en het goede leven. Mensen kunnen tevreden zijn met “het simpele feit te kunnen leven”; daar is niets verkeerd aan. Er boven uit gaat echter het leven dat streeft naar inzicht, wat Trudy van Asperen in haar laatste bundel beschreven heeft als ‘het bedachte leven’.<sup>7</sup> “Tenzij men de mening is toegedaan dat het leven tot elke prijs moet voortduren, zou het ronduit lachwekkend zijn om niet alle mogelijke moeite te doen om er de grootste zorg aan te besteden om zich die vorm van wijsgerig inzicht eigen te maken die de ware werkelijkheid zal kennen”.<sup>8</sup>

De beslissende vraag is natuurlijk wat die ware werkelijkheid behelst. Filosofen die Aristoteles’ algemene omschrijving graag overnemen, hebben daar in de loop van de geschiedenis heel verschillende antwoorden op gegeven. Mijn eigen antwoord gaat in elk geval verder dan deze tekst van Aristoteles. Ik licht het kort toe.

De tekst van Aristoteles, zo onderstreept Verhoeven, bouwt qua structuur vooral voort op het denken van Plato. Ook al draagt deze een andere titel, Platos vroege geschrift, de ‘Apologie’ van Socrates, kan qua opzet en inhoud beschouwd worden als de allereerste ‘Lof van de wijsbegeerte’. Daar verwijst ook Van Asperen met haar titel naar.<sup>9</sup> Tegen de jury die hem ter dood zal veroordelen, stelt Socrates dat hij het wijsgerige leven weigert op te geven omdat hij dit hoger acht dan het enkel overleven. Hij stelt dat het voor een mens “de grootste zegen is om dag na dag te kunnen spreken over de deugd en de andere onderwerpen waarover ge me hebt horen redetwisten ... (want) een leven zonder onderzoek is geen leven voor een mens”. Hoezeer deze lof van de wijsbegeerte mij ook aanspreekt, zij heeft mij ook altijd voor problemen gesteld. Hoe was het mogelijk dat het democratische Athene, Socrates, deze “meest wijze van alle mensen” ter dood veroordeelde? Een klassieke tekst die mij altijd evenzeer aansprak als de ‘Apologie’ was de beroemde grafrede van Pericles die Thucydides weergeeft.<sup>10</sup> Nog steeds kan ik bepaalde passages hieruit niet zonder ontroering lezen. Het is één groot loflied op de democratische vorm van samenleven van de voor de wet gelijke burgers zoals die in Athene gestalte kreeg. Hoe de lof van wijsbegeerte als een individueel goed leven dat naar inzicht streeft, te verbinden met de lof van de polis Athene waar het bewuste goede samenleven werd nagestreefd?

Deze spanning is niet zozeer opgelost als wel doordacht door één van mijn intellectuele helden uit de jaren zestig, Izzy Stone. Deze journalist die in zijn eentje in zijn eigen weekblad, ‘I.F. Stone’s Weekly’, de Amerikaanse politiek letterlijk als de horzel die Socrates voor ogen

had, kritisch volgde, worstelde na zijn pensionering met deze zelfde vraag: hoe te verklaren dat het democratische Athene dat de vrijheid van meningsuiting hoog in het vaandel droeg, Socrates de mond snoerde?<sup>11</sup>

Om dit te kunnen begrijpen leerde Stone Grieks om als een soort politiek-filosofische onderzoeksjournalist alle bronnen en gegevens van het proces tegen Socrates kritisch tegen het licht te kunnen houden. En in tegenstelling tot de ook filosofisch geijkte visie op Socrates als onschuldig slachtoffer, probeerde hij de Atheense kant van het hele proces te belichten.<sup>12</sup> Wat mij betreft, maar ik beken dat ik net als hij “verliefd” ben op het politieke denken van de Grieken, slaagt Stone erin door aannemelijk te maken dat Socrates in verdacht anti-democratisch gezelschap verkeerde om begrip te kweken voor de daad van de Atheners, ook al wijst hij deze uiteindelijk af.

Voor mij ondersteunde Stone in elk geval mijn eigen gerichtheid op de sociale en politieke filosofie. Primair heb ik steeds geprobeerd na te denken over het goede samenleven, waarvan het persoonlijke goede leven een vanzelfsprekend onderdeel vormt. Wat Jacques De Visscher als ‘De zorg voor het avondland’, voor Europa als collectieve bakermat van de wijsbegeerte, typeert, heeft in mijn filosofische werk altijd centraal gestaan.<sup>13</sup>

### **Twee wijsgerige wegen**

Persoonlijk schrijven, dat mag helemaal niet in de filosofie! Eigen ervaringen horen niet thuis in de wijsbegeerte! De stemmen van een aantal collega’s die mij dit voorhouden, klinken steeds luider. Ze drongen rond de jaarwisseling van 2007 ook met kracht door in de pers, waar zij tot een felle polemiek leidden.<sup>14</sup> Binnen de filosofie heeft zich, aldus mijn Rotterdamse collega Muller, in de twintigste eeuw een breuklijn afgetekend. Aan de ene kant bevinden zich de ‘anglo’s’, afkomstig uit de Angelsaksische traditie, aan de andere kant de continentalen uit het oude Europa. De anglo’s zouden de wetenschap als voorbeeld nemen voor de filosofie, de continentalen de kunst. “Anglo’s stellen prijs op logische redeneringen en letterlijk taalgebruik.” Net als wetenschappers “voeren zij een collectief vertoog over bepaalde filosofische problemen, waarin aanhoudend publiek geredetwist in tijdschriften en op conferenties oplossingen van de problemen naderbij moet brengen.” De continentalen zouden dit allemaal ontberen. Zij zouden essayistisch schrijven en metaforisch taalgebruik allerm minst schuwen. Om de gedachten te bepalen, noemt Muller een aantal namen: Heidegger, Sartre, Foucault en Sloterdijk zouden typisch continentale denkers zijn, Moore, Carnap, Wittgenstein en Popper Angelsaksisch.

Muller gebruikte dit verschil om een verschuiving “westwaarts” in de vaderlandse wijsbegeerte te signaleren. De harde cijfers en gegevens van de internationale onderzoeksvisitatie uit 2006 zouden deze verschuiving goed zichtbaar maken. Dat laatste nu werd een week later door een andere Rotterdamse filosoof, Jos de Mul, betwist. Hij wijst er onder andere op dat continentale filosofen uit Nijmegen, Rotterdam en Twente juist hoger scoren dan een aantal van de veel geroemde anglo’s. En als het om proefschriften gaat, stelt De Mul dat inderdaad de continentale proefschriften niet uit losse, wetenschappelijk beoordeelde tijdschriftartikelen bestaan, maar dat bijvoorbeeld het Twentse proefschrift van Verbeek als boek wel degelijk door een hoog aangeschreven Amerikaanse uitgever op basis van een internationale peer review is geaccepteerd, waar dan ook door het visitatierapport expliciet naar wordt verwezen.<sup>15</sup> Overigens stelde De Mul ook met nadruk dat beide wijsgerige wegen recht van bestaan hebben en dat filosofen er goed aan zouden doen om in hun werk bij beide aan te knopen.

Ondanks deze brede en verzoenende benadering, kreeg De Mul in het vervolg van de polemiek de volle laag van de anglo’s. Hij zou zich schuldig hebben gemaakt aan verkeerde vergelijkingen, statistische redeneerfouten en drogredeneringen. En passant werd hierbij wel

opgemerkt dat de tegenstelling tussen anglo's en continentalen die De Mul had gerelativeerd, inderdaad niet meer bestaat. "Omdat de continentale filosofie niet meer bestaat; die is opgedroogd en in rook opgegaan."

Het is mij niet helemaal duidelijk wat ik met de laatste metaforen, die een anglo inderdaad maar beter niet kan gebruiken, aan moet. Dat er in deze polemiek rookgordijnen worden ontwikkeld is wel duidelijk. In het heetst van de strijd maken beide partijen zich schuldig aan redeneerfouten, onjuiste weergaven van elkaars standpunt en argumenten ad hominem. Het zou te ver voeren deze alle te ontwarren; liever wil ik de breuklijn tussen anglo's en continentalen iets uitvoeriger illustreren en de aantijging dat je door persoonlijk te schrijven - want dat doen de continentalen- geen filosofie meer zou bedrijven, bespreken.

Mijn huidige onderzoek naar oorsprongen en bronnen van geweld voerde mij ook naar de filosofische vragen over het kwaad. Vandaar dat ik een recent boek over dit onderwerp van een gerenommeerd Angelsaksisch filosoof, die onder andere een beroemde studie over de vrije wil schreef, vol enthousiasme ter hand nam. 'The Problem of Evil' is de tekst van de prestigieuze Gifford Lectures die Peter van Inwagen in 2003 in Schotland hield.<sup>16</sup> Mijn enthousiaste verwachtingen werden beschaamd. Van Inwagen en ik bleken over heel verschillende vraagstukken op heel verschillende wijzen na te denken. Wat dat laatste betreft, Van Inwagen zegt met zoveel woorden dat zijn redeneringen niets te bieden hebben aan mensen die existentiële vragen over het kwaad in de wereld aan de orde willen stellen. (p.10,11) Daarvoor zijn ze, zo legt hij uit, te theoretisch en abstract. Dat botst al sterk met mijn eigen wijsgerige uitgangspunt. Wanneer ik over kwaad en geweld schrijf, is mijn pretentie wel degelijk dat ik mensen wil aanspreken die met deze problematieken worstelen. Wat de inhoud van de vraagstelling betreft, stelt Van Inwagen vervolgens dat het vanuit de wijsgerige traditie hier alleen maar om de vraag kan gaan hoe we het bestaan van God met de realiteit van het kwaad kunnen verzoenen. Vragen van agnosten en atheïsten over het kwaad, zijn volgens hem veel minder dwingend en dringend dan bij gelovigen.

In verband met mijn vraagstelling over de twee soorten wijsbegeerte is het tekenend dat Van Inwagen hierbij de zowel binnen als buiten de filosofie hoog geprezen studie 'Evil in Modern Thought' van Susan Neiman als niet wijsgerig relevant, ja zelfs als niet wijsgerig van aard, van tafel veegt.<sup>17</sup> Het boek van Neiman dat in 2002 de Association of American Publishers Award voor het beste Professional-Scholarly Book in Philosophy kreeg, werd van de New York Times tot Die Zeit en door denkers als Mark Lilla, Richard Rorty en Michael Walzer geroemd. Volgens de eerste krant bijvoorbeeld was het "een nauwkeurige analyse van een intellectueel debat dat nog altijd voortduurt", volgens Walzer was dit nu "exemplarische filosofie". Niet dus, volgens Van Inwagen. Het boek is volgens hem verwarrend en verward en zeker geen filosofie. Het is hoogstens zoiets als "Europese intellectuele geschiedenis". Het probleem van het kwaad dat Neiman in de hedendaagse filosofie bespreekt, heeft niets te maken met wat filosofen traditioneel als het vraagstuk van het kwaad beschouwden. Dat is volgens Van Inwagen veel beperkter en, zoals ik al opmerkte, uitsluitend gerelateerd aan het bestaan van God.

Het vreemde en voor mij onbegrijpelijke is nu dat Van Inwagen op geen enkele wijze in debat treedt met de zeer originele stellingen van Neiman. Dat lijkt toch het minste wat men van een filosoof, analytisch of niet, mag verwachten. In plaats van argumenten maakt hij een onzinnige vergelijking en een gewild grapje van filosofen onder elkaar: een man die over een sloot springt en een vogel die vliegt mogen niet als twee wezens van dezelfde soort die los van de aarde zouden zijn, worden vergeleken. Op dezelfde wijze zijn kennelijk vanwege het hoogteverschil in abstractieniveau de vragen over het kwaad bij Leibniz en Kant onvergelijkbaar met dezelfde vragen die Neiman -zelf Kantspecialist- bij bijvoorbeeld Hannah Arendt en Albert Camus beweert te vinden. Daar voegt Van Inwagen als grappige uitsmijter aan toe dat de kinderen van Oxford, de bakermat van de Angelsaksische filosofie,

gelukkig geleerd hebben om te onderkennen wat “obvious”, helder en klaar is. “Welnu, het is gewoonweg obvious dat Neimans poging om een overkoepelend probleem van het kwaad te identificeren dat zowel aan de orde is in de ‘Theodicee’ van Leibniz als in ‘Jenseits von Gut und Böse’ van Nietzsche, mislukt, en moet mislukken, omdat er niet zo’n probleem bestaat”. Wat obvious is, behoeft kennelijk geen argumenten, heel Neimans argumentatie die laat zien dat dit overkoepelende probleem wel zou bestaan, wordt genegeerd.

Van Inwagen ziet er niet alleen vanaf zijn zelfverklaarde tegenstandster met argumenten te bestrijden, zijn eigen interne argumentatie rammelt ook op beslissende punten. Ik geef twee voorbeelden. Wanneer hij zijn methode uitlegt, stelt hij dat het in de filosofische argumentatie nooit om losse stukjes mag gaan, maar dat deze altijd in een context geplaatst moeten worden (p.37-41). Wanneer hij vervolgens uit het beroemde hoofdstuk ‘De opstand’ uit Dostojewski’s ‘De gebroeders Karamazow’ citeert haalt hij het citaat echter volledig uit de context van het hoofdstuk en het boek en laat het zo in feite iets heel anders zeggen dan Dostojewski beoogt. Ten tweede verwijs ik naar de gedachte-experimenten en ‘just-so-stories’ waarmee de analytische wijsgeer graag zijn argumenten versterkt en toelicht. Die ‘just-so-stories’ hoeven volgens Van Inwagen niet precies waar te zijn, ze dienen slechts plausibel te zijn in het licht van de laatste wetenschappelijke stand van zaken. Zo is het duidelijk dat het verhaal van de zondeval van Adam en Eva in het paradijs uit Genesis 3 er in het licht van de evolutietheorie niet meer mee door kan als verklaring van het kwaad. Van Inwagen bedenkt dus een ander verhaal dat wel binnen de evolutietheorie zou passen. God leidt hierin de evolutie zodanig dat er primaten ontstaan die hij met rationaliteit en paranormale gaven, gekoppeld aan een eeuwig leven, begiftigt. Deze paradijselijke staat van wat Van Inwagen “de gelukzalige visie” noemt, ging “op mysterieuze wijze” door eigen menselijke schuld verloren. Waarmee volgens hem het ontstaan van het kwaad op zo’n wijze verklaard is dat “onze huidige kennis over de menselijke evolutie ons geen enkele reden geeft om te geloven dat dit verhaal niet klopt”(p.85,86). Het spijt mij voor de analytische wijsbegeerte die zich zo uitdrukkelijk op de wetenschap wil oriënteren, maar ik heb nog geen evolutiebioloog kunnen vinden die deze schets aannemelijk vindt. Het lijkt mij hier vruchtbaarder om de pogingen van de anglo’s tot letterlijk taalgebruik te vergeten en metaforen te gebruiken zoals dat gebeurt in de duidingen die de continentale theologie en filosofie van het paradijsverhaal uit de bijbel geven. Mijn twee voorbeelden van zwakke argumentatie zijn allerm minst gezocht. Zij zouden bovendien gemakkelijk met andere aangevuld kunnen worden. Zij zullen echter – ik geef het toe- de anglo’s waarschijnlijk niet overtuigen. Om dat te doen zou ik mij op specialistische wijze in de discussie in de gerefereerde vakbladen moeten mengen en op gedetailleerde wijze niet alleen zwakheden moeten aantonen maar ook verbeteringen in de argumentatie voorstellen. Eerlijk gezegd heb ik daar de intellectuele fut niet toe, populair gezegd is het sop mij de kool niet waard. De urgentie van het probleem van Van Inwagen ontgaat mij totaal. Zijn opzet is om aan te tonen dat het argument om Gods bestaan op grond van het kwaad te ontkennen geen dwingend bewijs oplevert. Daarvoor voert hij een zelfbedachte atheïst op die dit beweert, maar ik zie weinig interessante exemplaren van deze soort in de werkelijkheid rondlopen. De twee scherpe en belangwekkende recente atheïstische aanvallen op de religie van Dawkins en Dennett gaan bijvoorbeeld nergens zo ver dat ze het niet-bestaan van God denken te kunnen bewijzen.<sup>18</sup> Waarom mijn tijd en mijn denkwerk dan besteden aan een exercitie die mij futiel lijkt? Waarom een discussie aangaan met een collega die wat ik in navolging van onder andere Arendt, Camus en Neiman doe niet eens als filosofie beschouwt? Soms spant het er echter om, soms is het onderwerp te brandend om het aan de anglo’s over te laten. In mijn binnenkort te verschijnen studie over geweld ben ik uitvoerig in discussie gegaan met ‘After the Terror’ van Ted Honderich.<sup>19</sup> Als er iemand een anglo is, is hij het wel. Honderich doceert logica en cognitiefilosofie aan het University College in Londen en is gashoogleraar in New York en Yale. Daarnaast heeft hij naam gemaakt als redacteur van de

meest bekende wijsgerige encyclopedie, 'The Oxford Companion to Philosophy', waaraan een kleine 300 collega's meewerken. In 'After the Terror' onderbouwt Honderich op de bekende dwingend argumentatieve analytische wijze in kleine denkstapjes de stelling dat de aanslagen van 11 september 2001 in zeker opzicht gelegitimeerd kunnen worden als tegengeweld, dat de westerse houding ten opzichte van de armen in de derde wereld aanklaagt en bestraft.

Deze stelling had niet alleen direct met mijn onderwerp te maken maar je hoort hem ook regelmatig in verschillende vormen om je heen verkondigen. Het leek mij dus in dit geval de moeite waard om er eens uitvoerig voor te gaan zitten om de argumentatie van Honderich nauwkeurig stap voor stap te volgen. Ik moet de lezer helaas teleurstellen als hij denkt hier een kort overzicht van te krijgen. Zo gaat dat niet in de analytische wijsbegeerte! Mijn weergave en weerlegging van 'After the Terror', die ik voor mijn studie over geweld schreef, is even lang als de hele tekst van deze afscheidsrede.

Ik noem Honderichs boek en positie hier toch heel kort omdat de nauwgezette en geduldige analyse van zijn tekst mij ervan overtuigd heeft dat elke pretentie dat hier dwingend en helder wordt geargumenteed, vals is. Honderich aarzelt niet om onjuiste verwijzingen te geven, kernbegrippen niet te definiëren, zijn vooronderstellingen te versluieren, los van elke verwijzing naar de werkelijkheid (van de aanslagen in kwestie) te redeneren, drogredenen te hanteren en argumenten ad hominem te gebruiken. Hij zondigt kortom tegen alle regels van fatsoenlijke analyse en argumentatie die hij officieel uitdraagt.

De uitkomst van mijn tocht langs de twee verschillende wijsgerige wegen kan ik nu kort samenvatten met een uitdagende hypothese die ik graag ter weerlegging aanbied. De anglo's mogen op hun beperkte vakgebied – Van Inwagen stelt uitdrukkelijk dat hij een zeer nauwe definitie van filosofie hanteert – ongetwijfeld interessant en waardevol onderzoek verrichten. Zodra zij zich daar wetenschappelijk of maatschappelijk buiten wagen, gaat het mis. Dan zijn ze ineens al hun stelregels over helderheid en argumentatie vergeten. Op al deze bredere terreinen lijkt het mij dat continentale denkers veel zorgvuldiger met argumenten en vooronderstellingen omgaan. Maar nogmaals, ik sta open voor weerleggingen van mijn hypothese, die mij helder en maatschappelijk relevant anglo-onderzoek laten zien. In zijn artikel in NRC-Handelsblad bespreekt Muller vier angloproefschriften die op hun eigen terrein uitstekend zijn. Hij eindigt dan triomfantelijk met een stelling uit één ervan die volgens hem een perfecte illustratie is van de beweging westwaarts in de Nederlandse wijsbegeerte. "De wijsbegeerte is mooi vanwege haar helderheid, maar ook vanwege haar in het oog springende onvermogen. Wie dat onvermogen met eloquente onhelderheid probeert te compenseren, berokkent dubbele schade". In mijn lof van de wijsbegeerte houd ik het voorlopig alleen maar bij het allereerste deel van de stelling. De helderheid die men als filosoof nastreeft, dient adequaat te zijn aan de onderwerpen die men behandelt. Dat betekent dat er anders over natuurwetenschap moet worden geschreven dan over sociale of geesteswetenschappen en dat er verschillende talen nodig zijn om een vraagstuk van de logica of het probleem van het geweld te bestuderen. Een meerduidige werkelijkheid, aldus een bijdrage van M. Jonker in deze polemiek, wordt aan het zicht onttrokken als men haar eendimensionaal via kwantificerende en formalistische methoden benadert. Voor mijn maatschappelijke thema's houdt dit in dat een persoonlijke benaderingswijze niet alleen niet uitgesloten wordt, maar zelfs gewenst is.

## **Een netwerk van mensen en teksten**

Persoonlijk schrijven houdt in dat de persoon die je bent in je tekst tot uiting komt. Ondanks alle wijsgerige praat over het autonome individu, ben ik mij steeds meer bewust geworden van mijn verwevenheid met vele anderen die mij gedragen, bepaald, gevormd en veranderd hebben. Tekenend voor het wijsgerige vooroordeel waar ik afstand van neem, is misschien de eerste Nederlandse vertaling van de titel van het filosofische werk dat mij het meest beïnvloed heeft: 'The Human Condition' van Hannah Arendt.<sup>20</sup> Aanvankelijk werd dit, totdat mijn protest ertegen gehoor vond, in het Nederlands uitgebracht als 'De mens, bestaan en bestemming'. Als vroege, onervaren lezer van Arendt begreep ik hier al niets van omdat Arendt juist betoogt dat de mens in het enkelvoud niet bestaat. We hebben altijd te maken met een pluraliteit van met elkaar verschillende mensen die in netwerken met elkaar verbonden zijn. De personen uit deze netwerken horen daarom midden in mijn betoog, niet in een dankwoord aan het slot, hoezeer ik velen ook dankbaar ben. Ik beperk mij hier tot de dierbaren aan wie ik in het verleden een boek heb opgedragen.

Allereerst is dat Tiny, al ging er met de opdracht van mijn eerste boek, die geheim moest blijven, wel wat mis in de spelling. Net als alle anderen die ik ga noemen is mijn vrouw geen filosoof. Toch had ik wat ik schreef niet zonder haar kunnen bedenken. Want meer nog dan de anderen heeft zij mij gevormd en zo mijn filosoferen gekleurd. Ik geef een exemplarisch voorbeeld: er bestaat een groot verschil tussen het lezen van Nietzsches 'Ainsi parlait Zarathustra' in een bergweijtje bij Ottrott in de Vogezen met je geliefde naast je en het bestuderen van teksten uit 'Also sprach Zarathustra' op harde collegebanken in een stoffige zaal. De levensbeaming van Nietzsche kon ik zo op ongehoord directe wijze ervaren; zijn werk dat uit de open en vrije natuur stamt, dient daar ook gelezen te worden. Ik had het geluk dit naast Tiny te kunnen doen. Titel en teneur van mijn proefschrift en eerste boek 'Camus, de moed om mens te zijn' stammen uit dit soort ervaringen.

Ottrott is daarom een exemplarische ervaring omdat het model stond voor de manier waarop ik in al dan niet liefdevol gevecht met Tiny mijzelf deels -natuurlijk nooit genoeg- veranderde. Greep houden op de situatie, alles controleren en beheersen passen bij mij. Er was toch wel een camping waar wij netjes konden gaan staan met warme douches! In plaats daarvan klommen we met een fles wijn en een fles water in de rugzak naar een bergweijtje waar wij wild kampeerden, naast een beek met waterval om ons te wassen. Dat ons leven vanzelfsprekend niet alleen uit zonnige bergweijtjes heeft bestaan, maakten de ervaringen met haar alleen maar belangrijker en uiteindelijk waardevoller.

Daarna kwamen en komen de kinderen, Ernest Jan en Anne Mieke. Als er ooit mensen mijn steile moralisme hebben helpen afbreken, zijn zij het wel. Jarenlang heb ik in mijn onderwijs in de minor wijsbegeerte het fraaie boekje 'Denkgereedschap' van Paul Wouters gebruikt.<sup>21</sup> Om de dialectiek van Hegel te illustreren wordt daarin de ontwikkeling van het kind van baby tot adolescent uitgewerkt. De krijsende baby die nog totaal afhankelijk is van de ouders, verandert via allerlei stappen in de steeds zelfstandiger puber die zich tegen hen afzet. Ik heb nooit begrepen, zowel vanuit de praktijk als vanuit de hegeliaanse dialectiek, hoe de pool van de ouder hier buitenspel kon blijven. Die verandert in het dialectische proces van communicatie waarin strijd en liefde samengaan, naar mijn ervaring, in de loop van de tijd minstens evenzeer als het kind. Dat is in elk geval met mij gebeurd.

Naast Ernest Jan en Anne Mieke moet ik hier Johanne Niemeyer noemen. Ze was een soort derde kind voor Tiny en mij, die ons door Ingrid, haar moeder, vaak werd toevertrouwd. Steeds deed mij dit, meer nog dan bij mijn eigen kinderen, beseffen hoe kostbaar en kwetsbaar een mens kan zijn. Haar ziek- en sterfbed heeft dit besef alleen maar uitvergroot. Dat Ingrid de lijdensweg van haar dochter ook heeft moeten afleggen, maakt het verlies alleen maar onbegrijpelijker. Als tennismaatje van mij en liefste levensvriendin van Tiny en mij, was



Ingrid jarenlang een vanzelfsprekend klankbord voor mijn gedachten. Als er iemand mij aanmoedigde en aanzette om persoonlijk te schrijven, was zij het wel. Kinderen krijgen kinderen. Aan mijn kleinkinderen heb ik ‘Werelden van tijd’ opgedragen. Naast veel andere dingen leerden zij mij anders naar tijd kijken. Zij hielpen mij de tussentijd ontdekken en waarderen, de tijd dat je buiten wacht tot ze uit school komen of genoeg van het klimrek krijgen, de tijd waarin zij – en ik dus ook – de wereld op hun eigen tempo fris ontdekten.

Tenslotte, deze afscheidsrede is opgedragen aan Petra Bruulsema. En dat niet omdat ze zo’n fantastische secretaresse van de afdeling Wijsbegeerte was, al was ze dat ook. Ze betekende veel meer voor mij. Ze las mijn teksten kritisch en redigeerde ze, maakte mij attent op de boeken over mijn onderwerp die ik moest lezen en de films die ik beslist moest zien. Secretaresse en dierbare vriendin, volgens de managementliteratuur kan en mag dat vast niet samen gaan. Gelukkig trokken wij ons er niets van aan.

“Toen ik later iemand over Montaigne vertelde, vroeg die waar ik Montaigne dan wel had ontmoet, om verbaasd te reageren: ‘Oh, die man is dood, ik dacht dat je het over een nieuwe vriend had’. Tja, wat is het waardoor een tekst jou entert, en waardoor je hem jaren later nog altijd achter je aansleept”.<sup>22</sup> Het vriendennetwerk van een filosoof bestaat niet alleen uit levenden. Wat Ann Meskens hier over Montaigne zegt, geldt in algemene zin voor de omgangsvormen in de wijsbegeerte. Het mooist is dit misschien uitgedrukt in een beroemde brief van Machiavelli: “Maar ’s avonds keer ik terug naar huis en ga ik mijn studeervertrek binnen. Bij de deur ontdoe ik me van mijn kleren van alledag die vol modder en smurrie zitten, en ik steek me in een koninklijk en rijk gewaad. En als ik me zo dan passend heb aangekleed, treed ik binnen in de gemeenschap van grote mannen uit de Oudheid, door wie ik liefdevol ontvangen word en bij wie ik het voedsel tot me neem dat in feite het enige voedsel is waarvoor ik op de wereld ben gekomen. Ik schaam me dan niet om hen te spreken en naar het motief van hun daden te vragen. En in hun goedwillendheid geven zij mij antwoord. En vier uur lang voel ik geen enkel verdriet, vergeet ik al mijn zorgen, heb ik geen angst voor de armoede en word ik niet verontrust door de dreiging van de dood: met hart en ziel geef ik me aan hen over. En omdat Dante zegt dat het feit dat men iets begrepen heeft geen kennis is wanneer men het begrepene niet vasthoudt, heb ik alles opgetekend wat ik me door mijn contacten met hen eigen heb gemaakt”.<sup>23</sup>

De uitspraak van Meskens over Montaigne komt uit een bundel waaraan ik ook heb meegewerkt. De vraag aan tien Nederlandse en Vlaamse filosofen was om het ‘meesterstuk’ van hun favoriete filosoof van commentaar te voorzien. Mijn artikel was een regelrechte liefdesverklaring aan Hannah Arendt. Ik riep mijn leeservaringen met haar werk op. Mijn eerste met haar reportage over het Eichmannproces herhaal ik hier.<sup>24</sup> Ik kon deze ervaring nog precies lokaliseren: in de tuin achter mijn moeders huis. Kennelijk logeerden we daar, maar ik herinner mij niets meer van mijn verdere omgeving. Waren Tiny en de kinderen weg? Ik weet het niet, maar in elk geval was ik alleen met een tekst, een tekst die mij niet losliet voordat ik de duizelingwekkende vragen over politiek en moraal, schuld en boete die zij aan de orde stelde, tot mij had laten doordringen. De stijl was –dat zag je zelfs in de vertaling– weerbarstig en persoonlijk. Geen gladde analyses of grote woorden, maar directe observaties en weidse conclusies die mij niet onberoerd lieten. Hoe zou ik mij als gemiddeld burger in het Duitsland van Hitler hebben gedragen, was de vraag die ik dagenlang met mij meotorste.

Arendt is sindsdien mijn intellectuele geliefde gebleven. Ik kon lang staren naar de portretten van haar die ik via de fraaie biografie van Elisabeth Young Bruehl voor het eerst onder ogen kreeg en begreep dat Martin Heidegger wel voor haar vallen moest.<sup>25</sup> Arendt was in die tijd nog niet ‘in’, ik was de enige onder mijn Amsterdamse collega’s die zich voor haar werk interesseerde. Studenten maakten er grapjes over dat dit met onze overeenkomstige initialen te

maken had. Of het daar nu door kwam of niet, ik vereenzelvigde mij graag met haar, al voerden wij ook twistgesprekken.

Het was vooral haar diepe behoefte om de maatschappelijke en politieke werkelijkheid te begrijpen die mij fascineerde. Toen ze als joodse vluchteling na de Franse nederlaag in 1945 in Montauban vast zat, verslond ze Hobbes' 'Leviathan' om te begrijpen wat er in Europa plaats vond.<sup>26</sup> Toen ik dat las, zag ik mijzelf op een soortgelijke manier in de hete zomer van 1967 in Straatsburg bij het zwembad zitten met de dikke pil 'Paix et guerre entre les nations' van Raymond Aron,<sup>27</sup> omdat ik wilde begrijpen wat er rond de Zesdaagse Oorlog in het Midden Oosten allemaal gebeurde. En Arendts gevecht met de veelheid aan krantenknipsels en gegevens die zij voor haar studie over Eichmann verzameld had, herkende ik en ik veronderstelde dat mijn studeerkamer met de rondslingerende knipsels en boeken op de haren leek. "Ik zwem in een enorme hoeveelheid materiaal, waarbij ik steeds op zoek ga naar het meest sprekende citaat." Ze beschrijft hoe haar manuscript uitdijt en hoe ze steeds meer tijd nodig heeft. Toch komt ze juist hierdoor in een euforische stemming. "Ik houd ervan feiten en concrete zaken te behandelen".<sup>28</sup>

Dat laatste speelde ook steeds op de achtergrond in al mijn gesprekken met levende en dode filosofische vrienden. Om nog één voorbeeld te noemen, ik herinner mij een onverwacht tete á tete van een week lang met Thomas Hobbes. Ik zat gedwongen thuis, was niet ziek maar alleen mijn stem kwijt, zodat ik geen college kon geven. Het was een ongekend genoeg om Hobbes' 'Leviathan' te spellen en via het schrijven aan 'Het rijk van de schaarste' met hem in gesprek te gaan. Maar gelukkig waren er, toen mijn stem weer teruggekomen was, ook altijd nog de levende filosofische vrienden van de 'Illich-Foucault groep', waar Erik Heydelberg deel van uitmaakte, om mij met de feiten en concrete zaken, in dit geval uit de gezondheidszorg, te confronteren.<sup>29</sup> Ik verwerkte ze dankbaar in mijn boek.

Mag ik dit deel van mijn lofzang met een ietwat kritische noot afsluiten? Wanneer ik naar het netwerk van filosofische vrienden die ik via hun teksten kon bezoeken, kijk, voel ik alleen maar grote dankbaarheid. Dankbaar ben ik voor alle tijd die ik kreeg om hen vrijelijk en zonder enig idee van nut te frequenteren. Tegelijkertijd verdriet het mij dat dit voor de meesten uit de jongere generatie filosofen nauwelijks meer mogelijk is. De manier waarop je tegenwoordig van project tot project je onderzoek moet plannen en financieel verantwoorden, maakt de vrije omgang met de wijsbegeerte om zichzelf wil, en niet omdat ze "nuttig en voordelig" zou zijn veel moeilijker dan het in mijn beroepsleven was. Vriendschap sluiten op grond van voortreffelijkheid, wat dezelfde Aristoteles veel hoger acht dan op grond van nut en genot, verdwijnt voor veel wijsgeren uit het vizier. De eerste soort vriendschap, zo betoogt Aristoteles, vraagt tijd en rust en kan slechts weinigen betreffen. "Als het daarentegen om nut of genot gaat kunnen velen in de smaak vallen, want er zijn velerlei nuttige en aardige mensen en dit soort diensten vraagt maar weinig tijd."<sup>30</sup> Welnu, die tijd ontbreekt de jonge filosofen veelal. Ze moeten artikelen in vaktijdschriften publiceren, want boeken tellen niet echt mee. De consequenties van dit soort kortademig wetenschapsbeleid heeft Evelien Tonkens kort geleden bij het afscheid van mijn sociologische collega Bram de Swaan uit de doeken gedaan: "Waar blijven de intellectuelen, vroeg Balkenende. Waar blijven die maatschappelijke wetenschappers die eens in de zoveel jaar met een boek komen dat Nederland een spiegel voorhoudt. Een boek dat wetenschappelijk verantwoord is, maar toch leesbaar. Dat de opiniepagina's weken beheerst en ons zelfbegrip voor altijd verandert. Waar blijven de nieuwe Bram de Swaan, Cees Schuyt, Hans Achterhuis... Wie gaat ons waarschuwen voor de gevaren van utopieën (Achterhuis), of protoprofessionalisering (De Swaan) of ons aansporen tot kleine deugden (Schuyt)?"<sup>31</sup> Ze zijn er niet meer volgens Tonkens omdat als wetenschapper jarenlang vrijelijk onderzoek doen en daarover schrijven niet meer kan. Met haar zie ik ook de negatieve maatschappelijke consequenties van deze ontwikkeling. Maar wat mij vooral ter harte gaat, is dat de vriendschap met een aantal groten uit de geschiedenis

van de wijsbegeerte zo onmogelijk wordt. “Zonder vrienden zou niemand willen leven”, stelt Aristoteles.<sup>32</sup> Zonder vrienden kan in elk geval, zo is mijn ervaring, een filosoof geen filosofie bedrijven.

### **Hoe persoonlijk schrijven?**

Hoezeer ik ook als filosoof persoonlijk wil schrijven, dat heeft niets te maken met de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie. Integendeel, de wijsbegeerte kent als grijze eminentie van de wetenschappen haar eigen strengheid. Daarmee heb ik studenten in mijn onderwijs steeds moeten confronteren. Soms dachten zij dat het neerschrijven van een eigen mening en het retorisch uitweiden hierover, voldoende was bij een tentamen of werkstuk. Steeds moest ik hun laten zien dat de filosofie allereerst vraagt om een kritische reflectie over eigen vooronderstellingen en dat zij berust op argumentatieve betogen. Hoe is het dan toch nog mogelijk om als filosoof persoonlijk te schrijven?

Voor sommige filosofen is het antwoord simpel. Er zijn de nodige wijsgeren die ook het register van de literatuur virtuoos hebben bespeeld. Camus en Sartre droegen bijvoorbeeld met hun romans en toneelstukken niet alleen hun filosofische boodschap uit, maar met hun literair talent schreven ze ook hun wijsgerige teksten op authentieke en persoonlijke wijze. Hun beroemdheid als Nobelprijswinnaars onttrekt de vele andere filosofen die ook literatoren waren vaak aan het zicht. Om maar één voorbeeld te noemen dat mij recentelijk veel intellectueel genot heeft verschaft, de Zwitser Peter Bieri is niet alleen de schrijver van een meeslepend filosofisch werk over de wilsvrijheid, onder het pseudoniem Pascal Mercier is hij ook de auteur van de intrigerende roman ‘Nachtrein naar Lissabon’, waarin minstens even dringend wijsgerige vragen aan de orde komen.<sup>33</sup>

Op dit soort literaire en persoonlijke schrijven kan ik alleen maar jaloers zijn. Het gaat mijn mogelijkheden te boven. Als filosoof blijf ik afhankelijk van de traditie, ben ik aangewezen op teksten eruit. Die teksten bieden echter wel degelijk een mogelijkheid om een eigen stijl te verwerven en een eigen visie te ontwikkelen. Als contrasterend voorbeeld met Van Inwagen neem ik de Gifford Lectures van Hannah Arendt, die zij in 1973 en 1974 hield en die rond dezelfde vraag van het kwaad draaien.<sup>34</sup> Oppervlakkig beschouwd gaan ze over de werking en inhoud van de menselijke geest en bespreken ze de mentale vermogens van het denken en het willen. Het vermogen om te oordelen wilde Arendt in een aparte publicatie behandelen. Deze Lectures houden zich vooral bezig met de interpretatie van filosofische teksten. Ze vormen een ware rondgang door grote delen van de wijsbegeerte, van Socrates tot Heidegger. Dat ze toch een hoogstpersoonlijk stempel dragen, ja zelfs hier en daar idiosyncratisch zijn, word je vooral gewaar door de urgentie die er uit spreekt. In haar beschouwing over het Eichmannproces had Arendt een verbinding gelegd tussen de gedachteloosheid van de aangeklaagde en het kwaad waar hij bij betrokken was. Zij wilde daarom onderzoeken of de activiteiten van de geest zouden kunnen helpen om het kwaad te voorkomen. Daarvoor dook ze in de filosofiegeschiedenis, daardoor krijgt haar onderzoek en gebruik van filosofische teksten een onmiskenbare eigen signatuur. Die herken je als lezer al snel.

Bruno Latour, technieksocioloog en filosoof, heeft eens gezegd dat het grootste compliment dat hij als auteur zou kunnen krijgen is dat er net als over de wijn uit het Bourgondische wijnhuis waar hij uit stamt, over zijn teksten gezegd zou kunnen worden dat ze het bouquet en de nadronk van een echte Chateau Latour hebben. Tegen deze (prijs)klasse kan ik niet op, maar met een goede fles ‘Achterhuis’ als de bijzondere, want zeldzame rode Elzaswijn uit Ottrott, zou ik al zeer tevreden zijn.

## De troost van de filosofie

“Het kwam me voor dat aan mijn hoofdeinde een vrouw was komen staan met een eerbiedwaardig gelaat, waarin ogen fonkelden die een scherpte van blik verrieden die het gewone menselijke gezichtsvermogen verre te boven ging. Haar teint was fris en leek van jeugdige kracht te getuigen, maar voor het overige had een zo lange tijd zijn sporen in haar uiterlijk achtergelaten dat men zich niet kon voorstellen dat zij tot onze mensengeneratie behoorde”.<sup>35</sup> Daar is zij dan eindelijk in levenden lijve, Philosophia zelf, die het toneel betreedt. Dit bezoek vond waarschijnlijk plaats in 525 toen Philosophia de gevangenis van de Romeinse consul en wijsgeer Boëthius, die door koning Theodorik ter dood was veroordeeld, betrad. Philosophia troost Boëthius door hem haar grote lessen die hij in zijn ongeluk vergeten was, uitgebreid in herinnering te roepen.

‘De Consolatione Philosophiae’ is, na het werk van Augustinus, de meest overgeleverde klassieke tekst in de middeleeuwen geweest. Ook in het begin van de moderne tijd werd het nog druk gelezen. Het werd onder andere vertaald door de grote humanisten Thomas More en bij ons door Coornhert. Het heeft ook model gestaan voor de christelijke troostliteratuur, waarvan ‘Het boek van de goddelijke troost’ van Meister Eckhart het hoogtepunt is.<sup>36</sup> De hedendaagse bestseller van Alain de Botton ‘The Consolations of Philosophy’ mag dan wel de titel aan Boëthius ontleend hebben, het is eerder een actueel wijsgerig receptenboek dan een voortzetting van de traditie.<sup>37</sup>

Misschien is troost een te groot woord, maar dat ik in het recente verleden, zoals gesteld aan het einde van het inleidende hoofdstuk van ‘Politiek van goede bedoelingen’, ook met Philosophia in gesprek ging om aan vaak droevige gedachten te ontsnappen, lijkt geen twijfel. Alleen, ik vond die troost tot mijn eigen verbazing niet direct bij Boëthius. Het “gewaad van onverwoestbare stof” dat Philosophia bij hem draagt, paste niet bij mijn vragen en verdriet. Daar komt nog bij dat de eerste daad van Philosophia eruit bestaat de muzen van de dichtkunst, “die hoerige artiestes”, met hun “verleidelijke gif” uit de cel van Boëthius te verjagen. Met mijn eerdere verwijzing naar de roman heb ik laten zien hoe hoog de Muzen bij mij in aanzien staan. Als Philosophia ze beschaamd laat afdruipe, kan zij mij moeilijk daarna alleen op eigen kracht troosten. Toch vond ik wel degelijk troost bij haar, al moest zij daarvoor wel een ander gewaad aantrekken. Hoe dat te begrijpen?

In mijn inleiding in ‘Politiek van goede bedoelingen’ schreef ik dat het lezen van Machiavelli op mij hetzelfde soort effect had als het bestuderen van de klassieken voor hemzelf. Door het geslacht van De Medici afgesloten van zijn geliefde bezigheden in de Florentijnse politiek, verbannen naar zijn landgoed buiten de stad, zocht hij in zijn ongeluk de antwoorden bij de klassieken. Op mijn beurt deed ik dat nu met een zekere schroom bij hem, ook al kleedde ik mij er niet zo netjes voor aan.

De zinnen die ik hierover toentertijd neerschreef bleven mij echter achtervolgen. Hoe was het mogelijk om zoiets als troost te vinden bij een schrijver als Machiavelli? Daar kwamen Boëthius en Meister Eckhart toch veel eerder voor in aanmerking? Waarom slaagde vrouwe Philosophia zoals ze zich aan Boëthius presenteerde, er niet in mijn hart aan te spreken?

Waarom was de goddelijke troost van Meister Eckhart mij uiteindelijk te hoog gegrepen en waarom hielp het lezen van de als goddeloos en immoreel beschouwde Machiavelli mij wel verder? Twee hedendaagse filosofen, Martha Nussbaum en Luc Ferry, suggereerden mij het begin van een antwoord. Ik ga er kort op in.

‘The Fragility of Goodness’, het eerste boek van Nussbaum, was één van de meesterwerken, die mij in het verleden ertoe bracht om niet alleen de filosofische klassieken maar ook de Griekse tragedies uiterst nauwkeurig te lezen.<sup>38</sup> Nussbaum maakt duidelijk dat voor een filosoof het werk van Aeschylus, Euripides en Sophocles van even groot belang is als dat van Plato en Aristoteles. Hoezeer Plato ze ook uit zijn ideale staat wilde verbannen, de muzen hoeven niet de deur uit. Nussbaums twaalfde hoofdstuk handelt over de kwetsbaarheid van

het goede leven. Voor een goed leven zijn wij ook afhankelijk van wat zij omschrijft als “relationele goederen”. Misschien de belangrijkste hiervan is de *philia*, die ik via mijn verwijzing naar het negende boek van de ‘Ethica’ van Aristoteles al opvoerde. Dit begrip wordt meestal met ‘vriendschap’ vertaald, maar het behelst veel meer. Het gaat ook om de diepe verbondenheid van de liefde tussen gelijken in en de saamhorigheid van de burgers in de polis.

“Zonder vrienden zou niemand willen leven, ook al bezat hij alle andere goede dingen”, stelt, zoals we al zagen, Aristoteles. Het probleem met dit specifieke relationele goed is nu echter juist dat, in tegenstelling tot veel andere goede dingen die wij als onafhankelijke mensen in onze macht kunnen hebben, vriendschap afhankelijk en kwetsbaar maakt. De vriend kan je niet alleen afwijzen en de geliefde kan je verlaten, hij of zij kan ook sterven. Wie de vriendschap hoog schat, loopt het gevaar zijn onafhankelijkheid en zijn geestesrust te verliezen. En daar was de filosofie nu juist naar op zoek. Plato wilde zijn leerlingen wapenen tegen zoiets als het uitzinnige verdriet van de klassieke Griekse held Achilles na de dood van zijn geliefde strijdmakker Patroclus. Daarom biedt Socrates zijn treurende leerlingen die zijn aanstaande dood niet kunnen verdragen, na overigens zijn jammerende vrouw Xantippe met zijn kinderen weggestuurd te hebben, de troost van de eeuwige waarden van de wijsbegeerte. Daar moeten wij onze aandacht en liefde aan geven, niet aan sterfelijke vrienden. Vanwege de gevaren die dit laatste met zich meebracht, leert de filosofie van Plato en de meeste klassieke wijsgeren ons dat wij ons niet al te sterk en emotioneel aan andere mensen moeten hechten. Datzelfde soort antwoord vinden we bij Boëthius en Meister Eckhart. Alle tragiek van ons leven, alle verdriet en ongeluk, vallen weg in het licht van de ene logos die het hele heelal doortrekt. Maarten Hoetem en Bruno Nagel, de inleiders van ‘De goddelijke troost’ hebben het mooi weergegeven: “De schepping in haar verscheidenheid” verhult de ware, goddelijke eenheid die erachter verborgen ligt. “Alleen deze eenheid kan de bron voor ware troost zijn”. De verscheidenheid van de mensen blijkt schijn, het gaat om “de mens, ... de universele mens”.<sup>39</sup> Na mijn eerdere verwijzing naar de verkeerd vertaalde titel van Hannah Arendt zal het duidelijk zijn dat hier mijn troost niet ligt. Het dankbaar aanvaarden van de pluraliteit van met elkaar verschillende mensen, met een aantal waarvan men in *philia* kan zijn verbonden, houdt in dat men ook de onvermijdelijke tragiek die hier bij hoort, aanvaardt en niet weg redeneert.

Gaf Nussbaum vooral een negatief antwoord op mijn vraag waarom ik mijn troost niet direct bij Boëthius en Meister Eckhart vond, Luc Ferry, de Franse Ronald Plasterk –als eminent, ook internationaal hoog aangeschreven filosoof, was hij jarenlang Minister van Onderwijs– gaf mij in twee recente boeken een hint waarom ik die wel bij Machiavelli vond.<sup>40</sup> In zijn poging om te verwoorden wat filosofie vandaag de dag nog kan betekenen, deelt Ferry de grijze eminentie van de wetenschappen in langs drie assen, die volgens hem bij elke grote denker uit de traditie terugkeren: de theorie, de ethiek en de vraag naar een gelukt leven. Dat laatste wordt ook door hem als uitdaging en afgrenzing van de theologie omschreven als de vraag naar het heil zonder de goddelijke openbaring. Zonder moeite vallen hier de drie beroemde vragen van Kant in te onderkennen: Wat kan ik weten? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen?

De ware filosofie heeft zich volgens Ferry altijd langs deze drie assen ontwikkeld. De moderne filosofie die zich tot de eerste vraag, tot de kentheorie en de taal filosofie versmalt, doet volgens hem geen recht aan de breedheid van de traditie. Wat zou de statuur van Kant zijn, zo vraagt hij zich retorisch af, wanneer hij na het schrijven van de ‘Kritik der reinen Vernunft’, die uitsluitend over de eerste vraag handelt, zou zijn overleden. Hij wordt toch vooral nog gelezen en bestudeerd omdat hij in zijn volgende boeken zijn denken langs de drie assen van de wijsbegeerte uitwerkte.

De stelling van Ferry heeft tot veel tegenspraak en discussie geleid. Zo noemde Comte-Sponville een aantal grote denkers die niet aan de karakterisering van Ferry zouden beantwoorden. Eén daarvan was Machiavelli. Zowel deze tegenwerping als het antwoord erop van Ferry, zetten mij tot verder onderzoek aan over mijn vraag.<sup>41</sup> De drie assen blijken bij Machiavelli namelijk wel degelijk aanwezig te zijn en ontwikkeld te worden vanuit de pluraliteit van de burgers die gezamenlijk het goede republikeinse leven zoeken. Even belangrijk voor mijn antwoord was het gegeven dat Ferry met een aantal schitterende interpretaties van de Stoa, de christelijke religie, het humanisme van Kant en het posthumanisme van Nietzsche, duidelijk maakt hoezeer de wijsbegeerte steeds de vraag naar het heil voor de mens, naar het goede en gelukke leven, aan de orde stelt. Wie zich met de grote filosofen bezig houdt, is onvermijdelijk met deze levensvraag bezig. Ik hoefde mij niet te schamen om op deze wijze mijn troost deels bij Machiavelli te vinden. Hannah Arendt heeft eens bekend dat haar studie over Rahel Varnhagen haar via een omweg geholpen heeft de emotionele gevolgen van de breuk met Heidegger te verwerken.<sup>42</sup> Op dezelfde wijze biedt de wijsbegeerte, met haar keur aan denkers die de vraag naar een goed en gelukt leven op diverse wijzen aan de orde stellen, een indirecte weg die steun en troost kan bieden wanneer zoals Machiavelli schrijft, Fortuna ons in de steek heeft gelaten.

Via de verwijzing van Ferry naar Kant, wil ik als afsluiting terugkomen op de twee wegen die in de wijsbegeerte kunnen worden bewandeld. Van Popper en Wittgenstein, twee van de vier anglo-filosofen die ik van Muller heb overgenomen, kan namelijk net als van Kant gesteld worden dat hun grootheid en bekendheid als filosoof juist te danken is aan het gegeven dat hun werk de bredere vragen buiten de kentheorie en de wetenschapsfilosofie ook op oorspronkelijke wijze aan de orde stelde. Voor Karl Popper is dat zonder meer duidelijk. Zoals elke inleiding in de wetenschapsfilosofie leert, is zijn onmiskenbaar grote bijdrage op dit gebied voor een deel achterhaald door en geïntegreerd in het werk van denkers als Lakatos, Kuhn en Latour. Zijn politiek-filosofische werk daarentegen, samengebond in de twee delen van 'The Open Society and its Enemies' staat nog steeds garant voor zijn grootheid en invloed als denker.<sup>43</sup> En dan doel ik niet in de eerste plaats op de 'Open Society Foundation' van zijn leerling, de bankier George Soros, die democratische initiatieven in vele landen ondersteunt, van hoe groot belang ik die ook acht. Belangrijker lijkt mij zijn analyse van de verleidingskracht en het gevaar van wat hij 'gesloten samenlevingen' noemt, die in het verleden op het fascisme en communisme van toepassing was en tegenwoordig op allerlei vormen van politiek getint fundamentalisme.

Het ging Popper om een goede vorm van samenleven en om een brede opvatting van de filosofie. In het vermakelijke boekje over de beroemde controverse met Wittgenstein op 25 oktober 1946 in Cambridge, waar volgens de overlevering de laatste Popper met een gloeiende pook bedreigd zou hebben, wordt dat goed duidelijk.<sup>44</sup> Popper, die gevraagd was een lezing te houden, verscheen geladen ten tonele. Tegen de analytische benadering van de vroege Wittgenstein, die volgens Popper de filosofie alleen maar zag als een aantal ingewikkelde puzzels, stelde hij dat er wel degelijk problemen van cognitieve, existentiële en politieke aard waren, waar filosofen zich mee bezig dienden te houden. N'en déplaise à Muller, was de ex-Oostenrijker Popper in dit opzicht veel eerder een continentale denker dan een anglo. Een beeld uit het genoemde boekje illustreert dat duidelijk.<sup>45</sup> "Popper vergeleek de belangstelling voor taal met het schoonmaken van een bril. Taalfilosofen zouden denken dat dit een doel op zichzelf was, serieuze filosofen beseften dat de enige reden voor het schoonmaken is dat de drager van de bril de wereld helderder ziet". Om het beeld nog vast te houden, Popper betoogde ook dat we onze bril telkens op specifieke wijze moesten slijpen en afstellen om de verschillende soorten problemen die ook met het goede leven en het goede samenleven te maken hadden, te onderkennen en te analyseren.

Wonderlijk genoeg geldt hetzelfde wat ik voor Popper heb betoogd, ook voor zijn toenmalige wijsgerige aartsvijand Wittgenstein. In een magistrale historische en wijsgerige studie hebben Janik en Toulmin alweer geruime tijd geleden laten zien dat diens hoogst abstracte en ingewikkelde ‘Tractatus Logico-Philosophicus’, gelezen kan worden als een antwoord op alle grote problemen van het Habsburgse Rijk, die zich toen Wittgenstein zijn tekst overdacht en schreef, in de hoofdstad Wenen manifesteerden.<sup>46</sup> Daar komt nog bij dat de latere Wittgenstein, in tegenstelling tot veel volgelingen die zich op hem beroepen en -daar had Popper gelijk in- zich vaak tot de puzzels beperkten, zich wel degelijk met ‘problemen’ bezig hield, van de esthetica en de ethiek tot de religie.

Over de beroemde laatste stelling van de ‘Tractatus’, “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen”, zijn heel wat teksten geschreven.<sup>47</sup> Ik wijs er hier alleen maar met Verhoeven op dat de Nederlandse vertaling van W.F. Hermans, één van de Wittgenstein-gelovigen, dit weergeeft alsof er in het Duits ‘soll’ in plaats van ‘muss’ stond.<sup>48</sup> Zo wordt het een absolute prediking van de meester die zijn volgelingen een categorische imperatief voorhoudt, die ook nog doorklinkt in de proefschriftstelling die Muller citeert. Verhoeven stelt terecht dat het eerder om een soort constatering gaat waar wij niet of moeilijk onderuit kunnen, om het gegeven dat men zich soms gedwongen ziet om ingeval wij de taal niet vinden om over bepaalde zaken te spreken, liever te zwijgen.

Het werk van de latere Wittgenstein kan echter gelezen worden als een, soms wanhopige, poging om wel de goede taal te vinden om over ethiek, esthetiek en religie te spreken. Juist daarom is ook deze ex-Oostenrijker zeker niet de simpele anglo die Muller ervan maakt, maar minstens evenzeer een continentale denker. Of beter gezegd, misschien is de hele scherp aangezette tegenstelling tussen anglo’s en continentalen wel achterhaald en overdreven. Het werk van zowel Popper als Wittgenstein zou hier een mooie illustratie van kunnen zijn. Hoe dit ook zij, dat er in de praktijk nog steeds twee wegen in de filosofie bestaan, mede omdat collega’s die zich op beiden beroepen hun werk wel erg eng interpreteren, kan ik niet ontkennen. Dat ik in tegenstelling tot het christelijke gebod in plaats van de smalle de brede weg kies, zal ook duidelijk zijn. Alleen daarop kan ik de lof van de wijsbegeerte zingen en naar de vertroosting van de filosofie op zoek gaan.

-----

---

<sup>1</sup> H. Marsman, *Verzameld werk*, Amsterdam: Querido, 1963, p.179.

<sup>2</sup> Michiel Schwarz en Rein Jansma, *De technologische cultuur*, Amsterdam: De Balie, 1989.

<sup>3</sup> Ger Groot, *Vier ongemakkelijke filosofen*, Amsterdam: Sun, 2003.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Het gebruik van de lust*, Nijmegen: Sun, 1984, p.14.

<sup>5</sup> Dit betrof een kritische recensie van Cornelis Verhoeven, auteur van ‘Tegen het geweld’ dat echter typerend voor die jaren snel in de ramsj terecht kwam. Zie C. Verhoeven, *Een cultuur van geweld*, Leende: Damon, 2000.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Lof van de wijsbegeerte*, Groningen: Historische Uitgeverij, 1998.

<sup>7</sup> G.M. van Asperen, *Het bedachte leven*, Amsterdam: Boom, 1993.

<sup>8</sup> Aristoteles, o.c., p.52.

<sup>9</sup> Plato, ‘Apologie’, in: *Verzameld werk I*, Amsterdam: Ambo, 1980, 38a.

<sup>10</sup> Thucydides, *History of the Peloponnesian war*, London: Penguin Books, 1974, book 2, p.34-47.

<sup>11</sup> I.F. Stone, *Verhulling en werkelijkheid*, Amsterdam: Van Gennep, 1970.

<sup>12</sup> I.F. Stone, *Het proces Socrates*, Baarn: Anthos, 1988.

<sup>13</sup> J. de Visscher, *De zorg voor het avondland*, Kampen: Kok Agora, z.j.

- 
- <sup>14</sup> F.A. Muller, Denkend westwaarts, NRC Handelsblad 30-12-2006. Jos de Mul, Wishful thinking, NRC Handelsblad 06-01-2007. Ingezonden brieven van o.a. deze twee auteurs, de Utrechtse filosoof Menno Lievers en M. Jonker, verschenen op 13 en 20 januari 2007.
- <sup>15</sup> Peter Paul Verbeek, *What things do. Philosophical reflections on technology, agency and design*, Pennsylvania: Penn University Press, 2005.
- <sup>16</sup> Peter van Inwagen, *An essay on free will*, Oxford: Clarendon Press, 1983.  
Peter van Inwagen, *The problem of evil*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- <sup>17</sup> S. Neiman, *Evil in modern thought*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- <sup>18</sup> R. Dawkins, *God als misvatting*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam Uitgevers, 2006.  
D. Dennett, *De betovering van het geloof*, Amsterdam: Contact, 2006.
- <sup>19</sup> T. Honderich, *After the terror*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- <sup>20</sup> H. Arendt, *The human condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, vertaald als: *Vita Activa*, Amsterdam: Boom, 1994.
- <sup>21</sup> P. Wouters, *Denkgereedschap. Een filosofische onderhoudsbeurt*, Rotterdam: Lemniscaat, 1999, p.60-65.
- <sup>22</sup> Ann Meskens, 'Montaigne. Of de kunst om niet te sterven', in: M. Vandenbossche (red.), *Meesterstukken uit de filosofie*, Rotterdam: Lemniscaat, 2001, p.25-38.
- <sup>23</sup> N. Machiavelli, *Il Principe en andere politieke geschriften*, Amsterdam: Ambo, 2006, p.425.
- <sup>24</sup> H. Arendt, *De banaliteit van het kwaad*, Amsterdam: Mousault, 1969.
- <sup>25</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world*, London/New Haven: Yale University Press, 1982.
- <sup>26</sup> L. Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris: Gallimard, 2005, p.177.
- <sup>27</sup> R. Aron, *Paix et la guerre entre les nations*, Paris: Calman Lévy, 1962.
- <sup>28</sup> R. Adler, o.c., p.440.
- <sup>29</sup> Erik Heydelberg, 'De ontdekking van de mondige patiënt', in: *Tijdschrift voor gezondheid en politiek*, 1984, p.14-19.
- <sup>30</sup> Aristoteles, *Ethica*, Groningen: Historisch Uitgeverij, 1158 [1999], a17.
- <sup>31</sup> E. Tonkens, 'Intellectueel in Balkenende's tijd', in: *De Volkskrant*, 07-02-2007.
- <sup>32</sup> Aristoteles, *Ethica*, p.1155, a6.
- <sup>33</sup> P. Bieri, *Het handwerk van de vrijheid*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2006.  
P. Mercier, *Nachttrein naar Lissabon*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2006.
- <sup>34</sup> H. Arendt, *The life of the mind*, London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1978.
- <sup>35</sup> Boëthius, *De vertroosting van de filosofie*, Baarn: Ambo, 1990.
- <sup>36</sup> Meister Eckhardt, *Het boek van de goddelijke troost*, Baarn: Ten Have, 2002.
- <sup>37</sup> A. de Botton, *The consolations of Philosophy*, London: Penguin Books, 2000.
- <sup>38</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- <sup>39</sup> Meister Eckhardt, o.c., p.52-53.
- <sup>40</sup> Luc Ferry, *Qu'est-ce q'une vie réussie?*, Paris: Grasset, 2002.  
Luc Ferry, *Vaincre les peurs*, Paris: Odile Jacob, 2006.
- <sup>41</sup> A. Comte-Sponville, 'Les objections d'André'.  
'Comte-Sponville', in: Ferry, 2006, p.127-133.
- <sup>42</sup> Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, München: Piper Verlag, 1981.
- <sup>43</sup> Karl Popper, *The open society and its enemies*, New York: Harper and Row, 1963. Een nieuwe Nederlandse vertaling verscheen onlangs: *De open samenleving en haar vijanden*, Rotterdam: Lemniscaat, 2007.
- <sup>44</sup> D. Edmons en J. Eidinow, *De vloek van Wittgenstein. Het onbesliste gevecht met Karl Popper*, Amsterdam: Ambo, 2001.
- <sup>45</sup> Idem, p.171.
- <sup>46</sup> A. Janik & S. Toulmin, *Het Wenen van Wittgenstein*, Amsterdam: Boom, 1973.
- <sup>47</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Amsterdam: Polak en Van Gennep, 1973.
- <sup>48</sup> C. Verhoeven, *Een cultuur van geweld*, p.226-227.