

**Academische Wijsbegeerte en  
Publieksfilosofie**

*Van kloof tot coöperatie*

**Sjimmie Lensen - 3007286**

Scriptie Academische Master Wijsbegeerte  
Universiteit Utrecht

Begeleiders:  
prof. dr. Bert van den Brink  
drs. René Gude

30-6-2010



## Inhoud

Inleiding .....	5
1. Academische wijsbegeerte versus publieksfilosofie .....	9
2. Academische wijsbegeerte en publieksfilosofie: Voorwaarden.....	27
3. Centrale uitgangspunten en criteria voor goede publieksfilosofie .....	42
Conclusie.....	56
Literatuurlijst.....	61



## Inleiding

De filosofie in Nederland bevindt zich op dit moment in een opmerkelijke situatie. Met de academische filosofie gaat het uitstekend. Er wordt veel onderzoek gedaan, er worden veel onderzoeksbeurzen binnengesleept op de verschillende Nederlandse universiteiten met een filosofiedepartement of –afdeling, de aantallen studenten nemen eerder toe dan af en er zijn ruim voldoende promotiekandidaten beschikbaar, sterker nog, er zijn er eerder te veel dan te weinig. Ook buiten de muren van de academie bestaat, tenminste in ons land, een levendige interesse in filosofie. Nu zijn er in de maatschappij ook diverse instanties, instituten, organisaties, mensen, etc. die met genoeg op deze interesse inspringen. Als je immers redelijk thuis bent in de filosofie en een goede babbel of pen hebt kun je er best een slaatje uit slaan. Verschillende mensen zoeken naar verschillende dingen, vraag maakt aanbod; de publieksfilosofie wordt steeds breder van karakter. Ware het in den beginne misschien vooral filosofische lezingen voor een enigszins geleerd publiek, tegenwoordig heeft elke zichzelf respecterende stad, zo wordt ons soms voorgehouden, wel een filosofisch café of een café philo.

Het opmerkelijke aan deze situatie is nu dat de levendige academisch-filosofische ‘wereld’ en de levendige publieks-filosofische ‘wereld’ bijna los van elkaar lijken te bestaan. Afgezien van een aantal kruisverbanden – academici die eens een lezing geven op een publieksfilosofische bijeenkomst of academici die op aanvraag een artikelje schrijven voor *Filosofie Magazine* of een van de dagbladen – is er weinig interactie tussen beide filosofische ‘werelden’. We zouden kunnen zeggen, in hedendaags taalgebruik, dat er een kloof bestaat tussen de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie. Maar als er sprake is van een kloof tussen deze twee filosofische ‘werelden’, hoe komt dat dan? Zijn de twee filosofische ‘werelden’ zo verschillend dat ze elkaar niets te bieden hebben? Deze vraag houdt mij al het hele jaar bezig, omdat ik het idee heb dat academische wijsgeren samen met publieksfilosofen een grotere bijdrage kunnen leveren aan de maatschappij dan los van elkaar. Omdat deze vraag mij zo bezighoudt heb ik besloten op zoek te gaan naar een antwoord, en een poging te wagen iets aan deze situatie te veranderen.

Deze scriptie is een verslag van mijn zoektocht naar het waarom van deze situatie, -en een zo goed mogelijke beschrijving van de manier waarop ik denk dat er iets aan veranderd kan worden. Mijn probleemstelling betreft de vraag of de kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, als deze echt bestaat, overbrugt kan worden door een coöperatie te starten. Ik zal deze mogelijkheid onderzoeken door te kijken aan welke

voorwaarden voldaan moet worden om coöperatie mogelijk te maken, en door vervolgens te kijken of aan deze voorwaarden voldaan kan worden, en op welke manier. Het doel dat ik mezelf gesteld heb is het formuleren van centrale uitgangspunten die als basis kunnen dienen voor coöperatie tussen de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie. Met de formulering van dergelijke uitgangspunten wil ik laten zien dat de geschetste situatie niet noodzakelijkerwijs de enige situatie is waarin de filosofie in Nederland zou kunnen verkeren.

Om tot de formulering van deze uitgangspunten te komen zal ik een aantal stappen doorlopen. Allereerst onderzoek ik, in het eerste hoofdstuk, de vraag waarom de twee ‘filosofische werelden’ zo weinig met elkaar te maken hebben. Deze vraag zal ik beantwoorden door twee voorbeelden van de relatie tussen ‘academische wijsbegeerte’ en ‘publieksfilosofie’ uit de geschiedenis van de filosofie te analyseren. Ik heb ervoor gekozen om Plato’s kritiek op de sofisten, en Kant’s kritiek op de ‘Popularphilosophen’ te analyseren, omdat deze twee kritieken ten eerste niet onbekend zijn binnen de academie, en ten tweede nog steeds relevant zijn, zeker in relatie tot de hierboven beschreven situatie. Deze relevantie zal blijken uit een vergelijking met de hedendaagse kritiek van Menno Lievers op de populaire filosofie. Uit de analyse van de twee historische kritieken zal ik afleiden dat de twee ‘filosofische werelden’ *qua filosofiebeoefening* principieel van elkaar verschillen. En hoewel een analyse van twee voorbeelden nooit absolute argumenten op kan leveren, zal ik op basis van deze analyse wel een aantal algemene opmerkingen maken die deze afleiding onderbouwen.

Op grond van deze algemene opmerkingen zal ik vervolgens, in het tweede hoofdstuk, stellen dat er twee voorwaarden zijn waaraan voldaan moet worden voordat een coöperatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie gestart kan worden. Allereerst moeten beide wijsgerige disciplines *accepteren* dat zij *qua filosofiebeoefening* principieel van elkaar verschillen. Zonder deze acceptatie kan men elkaars activiteiten niet op waarde schatten omdat men een verkeerd beoordelingskader hanteert. Deze acceptatie brengt met zich mee dat beide disciplines beide vormen van filosofiebeoefening moeten *erkennen* als zijnde filosofie. Dit veronderstelt een brede conceptie van de waarde van filosofie, waarbinnen de twee vormen van filosofiebeoefening hun eigen plaats kunnen krijgen. Een dergelijke conceptie van filosofie schud je echter niet zomaar uit je mouw. Aan de hand van voorbeelden zal ik daarom een indicatie geven van hoe een dergelijke conceptie van filosofie eruit zou kunnen zien. De concepties van de waarde van filosofie die ik als voorbeelden gebruik zijn die van Russell, Wittgenstein, en de Nederlandse hoogleraar Doorman. Ik heb voor deze concepties van de waarde van filosofie gekozen omdat zij op gegronde wijze illustreren op welke manier

filosofie waardevol kan zijn buiten de muren van de academie. De tweede voorwaarde waaraan voldaan moet worden is dat beide disciplines de wenselijkheid moeten inzien van coöperatie. Als één van beide – of geen van beide – disciplines inziet dat coöperatie wenselijk is, dan kan er niets veranderen aan de huidige situatie. Omdat de wenselijkheid van coöperatie niet vanzelfsprekend is zal ik, mede op basis van genoemde concepties van de waarde van filosofie, en op basis van een beschrijving van de huidige ‘kloof-situatie’, beargumenteren waarom coöperatie wenselijk zou zijn. Als het duidelijk is aan welke voorwaarden voldaan moet worden om coöperatie mogelijk te maken - en waarom - dan kunnen we overgaan tot het formuleren van een antwoord op de vraag of daadwerkelijk aan deze voorwaarden voldaan kan worden.

Om de vraag te beantwoorden of daadwerkelijk aan de voorwaarden voor coöperatie voldaan kan worden zullen we in het derde hoofdstuk een aantal stappen zetten. Allereerst nemen we (het beeld van) de kloof – die de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie van elkaar lijkt te scheiden – nog eens kritisch onder ogen. Hierbij zal blijken dat het beeld van de kloof ingewisseld moet worden voor het beeld van een ‘ambachtelijk onderscheid’ tussen twee verschillende typen van filosofiebeoefening. Een dergelijk beeld brengt de mogelijkheid van coöperatie een stuk dichterbij. Vervolgens gaan we over tot het formuleren van centrale uitgangspunten waarover overeenstemming bereikt zou kunnen worden tussen academici en publieksfilosofen. Deze centrale uitgangspunten vinden we in een beschrijving van de ambachtelijke verschillen tussen beide typen van filosofiebeoefening. Als overeenstemming bereikt wordt over deze uitgangspunten, dan wordt daarmee voldaan aan de eerste component van de eerste noodzakelijke voorwaarde voor coöperatie: de acceptatie van het bestaan van twee typen van filosofiebeoefening. Om te bepalen of er ook aan de tweede component van de eerste voorwaarde voldaan kan worden kijken we vervolgens naar een set criteria op basis waarvan een onderscheid gemaakt zou kunnen worden tussen goede- en slechte publieksfilosofie. Deze criteria zijn gegrond in de kritieken op slechte publieksfilosofie uit het eerste hoofdstuk, en in de concepties van de waarde van filosofie uit het tweede hoofdstuk. Als overeenstemming over deze criteria bereikt wordt, dan zal ook aan de tweede component van de eerste voorwaarde voor coöperatie voldaan zijn: de erkenning van beide typen van filosofiebeoefening als daadwerkelijk ‘filosofisch’. Het daadwerkelijk bereiken van overeenstemming is niet iets dat deze scriptie kan bewerkstelligen, echter. Wat ik aan het eind van dit laatste hoofdstuk wel zal concluderen is dat coöperatie, op basis van de genoemde uitgangspunten en criteria, in principe mogelijk is, omdat overeenstemming over deze uitgangspunten en criteria in principe mogelijk is.

Als we weten dat coöperatie tussen de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie in principe mogelijk is, op basis van centrale uitgangspunten waarover overeenstemming kan bestaan, en op basis van criteria voor goede publieksfilosofie, dan hebben we in ieder geval de doelstelling bereikt. Het antwoord op de centrale vraag van deze scriptie zal uiteindelijk zijn dat er geen kloof is die overbruggt moet worden, maar dat coöperatie tussen de twee ambachtelijk van elkaar verschillende typen van filosofiebeoefening zeer goed mogelijk – en bovendien wenselijk – is.



## 1. Academische wijsbegeerte versus publieksfilosofie

Zoals ik in de inleiding opmerkte kunnen we zeggen dat er een kloof is tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie. In dit hoofdstuk zal ik de vraag beantwoorden waarom deze twee filosofische ‘werelden’ zo weinig met elkaar van doen hebben. Om deze vraag te beantwoorden zal ik voorbeelden uit de geschiedenis van de filosofie analyseren die relatie tussen ‘academische wijsbegeerte’ en ‘publieksfilosofie’ karakteriseren.<sup>1</sup> Als we naar de geschiedenis van de filosofie kijken zien we dat er altijd ‘academische wijsbegeerte’ is geweest, maar ook altijd ‘publieksfilosofie’. In de tijd van Plato waren er, naast filosofen als hijzelf, de sofisten, die gretig inspeelden op de publieke vraag naar onderwijs. Descartes richtte zich in zijn werk op verschillende soorten publiek; hij schreef in het Latijn voor de academie, en in het Frans voor een breder (weliswaar geleerd) publiek (de Republiek der Letteren). In de tijd van Kant waren er, naast filosofen als Kant zelf, populaire filosofen die zich daadwerkelijk bezighielden met het onderwijzen van moraal aan het volk. Christian Garve is daarvan de belangrijkste vertegenwoordiger, maar ook Moses Mendelssohn kan als zodanig gekarakteriseerd worden.

De meest expliciete historische voorbeelden van de relatie tussen ‘academische wijsbegeerte’ en ‘publieksfilosofie’ die in deze korte schets naar voren komen zijn die tussen Plato en de sofisten en die tussen Kant en de populaire filosofen uit zijn tijd.<sup>2</sup> Descartes was immers zelf een ‘academisch wijsgeer’, en hoewel hij ook teksten in het Frans schreef wordt hij toch vooral als academicus gezien. In het volgende zal ik daarom de sofisten en de ‘Popularphilosophen’ naar voren brengen als publieksfilosofen. Om aan te geven waarin hun activiteiten verschillen van de bezigheden van de ‘academische wijsgeren’, zal ik de kritieken van Plato en Kant op deze publieksfilosofen analyseren. Op basis van deze analyse zal ik een antwoord geven op de vraag waarom de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie heden ten dage zo weinig met elkaar van doen hebben.

---

<sup>1</sup> Ik gebruik ‘academische wijsbegeerte’ en ‘publieksfilosofie’ hier steeds tussen aanhalingstekens omdat de activiteiten uit de geschiedenis van de filosofie die hier als voorbeeld dienen niet op precies dezelfde wijze gekarakteriseerd kunnen worden als de manier waarop academische wijsbegeerte en publieksfilosofie tegenwoordig gekarakteriseerd kunnen worden.

<sup>2</sup> Ik zie de onderscheiden tussen Plato’s wijze van filosofiebeoefening en die van de sofisten, en tussen Kant’s wijze van filosofiebeoefening en die van de populaire filosofen in zijn tijd als analoog aan het hedendaagse onderscheid tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, en acht het derhalve gerechtvaardigd om hen als voorbeelden op te voeren.

In Plato's *Sofist*<sup>3</sup> zoekt een Eleatische vreemdeling op aanvraag van Socrates, en met Theaitetos als gesprekspartner, naar een definitie van de sofist (de exemplarische sofist, niet één sofist in het bijzonder). Plato's zoektocht naar een definitie van de sofist wordt door commentatoren veelal gezien als een definitieve, en hilarische, poging om met de sofisten af te rekenen. Zij waren volgens Plato namelijk geen echte filosofen. De Nederlandse vertalers van Plato's werk karakteriseren de sofisten, los van Plato's visie, als volgt:

*De sofisten waren rondtrekkende leraren. Hun onderwijs voorzag duidelijk in een behoefte – in de vijfde eeuw bestond er in Athene alleen basis-onderwijs – waardoor ze veel geld voor hun diensten konden vragen. Ze brachten hun leerlingen voornamelijk praktische wijsheden bij en hadden een relativerende instelling. Zo stonden ze nogal sceptisch tegenover de speculatieve kosmologie van de 'Eleaten', de door Xenofanes gestichte filosofische school. Het is uiteraard geen toeval dat de vreemdeling uit dit boek uit Elea afkomstig is.*<sup>4</sup>

Persoonlijk interpreteer ik het feit dat Plato Socrates een vreemdeling uit Elea – die door zijn afkomst gekarakteriseerd wordt als een volgeling van Parmenides' – een definitie laat zoeken van de sofist, als een poging van Plato om zijn kritiek op de sofisten over te laten komen als kritiek die gedeeld werd door de Eleaten. Zijn kritiek krijgt hierdoor een sterkere positie, terwijl hij deze niet eens hoeft te expliciteren als zijn eigen kritiek.

Bij het zoeken van een definitie van de sofist stuiten de vreemdeling en Theaitetos al gauw op problemen. Hun eerste poging levert namelijk niets anders op dan een zestal karakterisering die allemaal op de sofist van toepassing blijken te zijn. Samenvattend geeft Plato deze als volgt weer:

Vreemdeling: [...] *In de eerste plaats, meen ik, ontdekten we dat hij tegen beloning op rijke jongemannen jaagt.*

Theaitetos: *Ja.*

---

<sup>3</sup> Plato, *Verzameld Werk, Deel V, De Sofist*, (Vert. H. Warren en M. Molegraaf), Amsterdam: Bert Bakker, 1997

<sup>4</sup> Idem, p. 98 (Nawoord). Elea is een plaats in het zuidwesten van Italië, en heet tegenwoordig Castellamare di Stabia.

Vreemdeling: *In de tweede plaats dat hij een groothandelaar in kennis voor de ziel is.*

Theaitetos: *Inderdaad.*

Vreemdeling: *In het derde geval bleek hij toch een detailhandelaar in hetzelfde artikel?*

Theaitetos: *Ja, en in het vierde geval verkocht hij kennis die hij zelf opbouwde.*

Vreemdeling: *Je hebt een goed geheugen. Ik zal proberen het vijfde geval in herinnering terug te roepen. Daarbij liet hij zich gelden als een beoefenaar van de met woorden gevoerde strijd. Om precies te zijn legde hij zich op de disputeerkunst toe.*

Theaitetos: *Dat klopt.*

Vreemdeling: *Over het zesde geval valt te twisten. Maar we gaven hem toch na dat hij de ziel reinigt van overtuigingen die het opdoen van kennis belemmeren?*

Theaitetos: *Volkomen juist.*<sup>5</sup>

Nadat de vreemdeling deze zes karakterisering van de sofist gegeven heeft gaat hij over tot het zoeken van de essentie van de sofist, want de essentie komt in deze karakterisering niet naar voren. Deze karakterisering zijn namelijk slechts verschillende manieren om de sofist te beschrijven, gebaseerd op de verschillende activiteiten waarin de sofist zich begaafd heeft. De vreemdeling vraagt Theaitetos:

*Je zult vast in de gaten hebben dat wanneer iemand de indruk wekt van een heleboel dingen verstand te hebben en toch slechts met de benaming van één vakgebied wordt aangeduid, deze indruk onmogelijk kan kloppen. In feite is wie zich door zo'n indruk over een bepaald vakgebied laat leiden, niet in staat te*

---

<sup>5</sup> Ibidem, 231 D-E (p. 33)

*zien naar welk middelpunt al die vormen van kennis leiden. Is dat ook niet de reden waarom hij degene die over deze vormen van kennis beschikt niet met één benaming, maar met meerdere benamingen aanduidt?*<sup>6</sup>

Theaitetos antwoordt instemmend. De vreemdeling gaat vervolgens verder met zijn zoektocht naar de essentie van de sofist, en komt, door Theaitetos in te laten stemmen met het feit dat het voor niemand mogelijk is kennis van alles te hebben, al gauw tot de conclusie dat de sofist ‘tot de goochelaars behoort’<sup>7</sup> omdat hij, om de status die hij nodig heeft om leerlingen te krijgen, moet doen alsof hij kennis van alles heeft. De sofist is van nature dan ook een imitator te noemen.<sup>8</sup> Om een specifiekere beschrijving te kunnen geven van het soort imitator dat de sofist is gaat de vreemdeling vervolgens over tot het onderscheiden van twee soorten imitaties, te weten schijngelijkenissen en nabootsingen. Voor nabootsingen geldt dat ze de proporties van het origineel in stand houden, maar voor schijngelijkenissen geldt dat de feitelijk proporties van het origineel veranderd worden opdat het product er van een afstand mooi uitziet. Met deze onderverdeling is nog niet meteen duidelijk in welke categorie de sofist geplaatst dient te worden. Om daar achter te komen moet volgens de vreemdeling onderzocht worden in hoeverre het mogelijk en juist is iets dat niet bestaat (een imitatie) met iets bestaands te identificeren:

*We staan hier voor een heel moeilijk onderzoek. Want dat schijnen en lijken zonder te zijn, dat zeggen van bepaalde dingen die niet kloppen: dit alles brengt altijd, vroeger en nu, allerlei problemen met zich mee. Van een valse uitspraak of een vals inzicht beweren dat ze echt bestaan, zonder zo in tegenspraak te raken, is heel moeilijk, Theaitetos.*<sup>9</sup>

Dat de sofisten van valse uitspraken beweerden dat ze echt bestonden is het beste te verklaren vanuit hun relativistische denkwijzen. De slogan die we van de bekende sofist Protagoras kennen, ‘de mens is de maat van alle dingen’ geeft goed weer waar deze manier van denken op gebaseerd is. De sofisten geloofden niet in het bestaan van dé waarheid; het is de mens zelf die bepaalt wat waarheid is. Plato doet in *De Sofist* grote moeite om het bestaan van dé

---

<sup>6</sup> Ibidem, 232A (p. 32/33)

<sup>7</sup> Ibidem, 235 B (p. 39)

<sup>8</sup> Ibidem, 235A (p. 39)

<sup>9</sup> Ibidem, 236E-237A (p. 41)

waarheid aan te tonen, in de verhandeling van de vreemdeling over het niet-bestaan en de mogelijkheid daarover te spreken. Hier wil ik nu niet verder op ingaan. Wat immers relevant is voor mijn onderzoek is Plato's kritiek op de sofisten. Deze kritiek komt het beste naar voren in wat we tot nu toe gezien hebben, en in de uiteindelijke conclusie die de vreemdeling over de sofist ten gehore brengt:

*De figuur die de kunst verstaat om anderen zichzelf te laten tegenspreken en behoort tot de cynici onder hen die de nabootsing-met-de-natte-vinger bedrijven, wat een soort schijngelijkenis is, wat weer een vorm van het voortbrengen van afbeeldingen is, waarvan niet het goddelijke maar het menselijke deel gewijd is aan het verrichten van goocheltoeren met woorden – als iemand zou operen dat dit het vlees en bloed is waaruit de ware sofist werd gevormd, dan zou hij naar me dunkt de volle waarheid spreken.<sup>10</sup>*

De onderverdeling die aan deze conclusie vooraf gaat is als volgt kort samen te vatten. Er zijn twee soorten van voortbrenging; menselijke- en goddelijke voortbrenging. Wat door beide vormen voortgebracht wordt kan onderverdeeld worden in echte dingen en afbeeldingen van die dingen. Bovendien zijn er twee soorten afbeeldingskunst; die van de schijngelijkenis en die van de nabootsing (dit veronderstelt dat 'het valse werkelijk vals is van nature en tot het bestaande behoort'<sup>11</sup>). Schijngelijkenissen zijn afbeeldingen die met behulp van instrumenten kunnen ontstaan, en nabootsingen zijn afbeeldingen die ontstaan doordat de voortbrenger zichzelf tot instrument kan maken. Ook nabootsing is echter weer tweeledig. Er zijn namelijk nabootsers 'die het nagebootste kennen, maar ook die het niet kennen'.<sup>12</sup> Nabootsing door hen die niet-kennen noemt de vreemdeling 'nabootsing-met-de-natte-vinger', omdat het voortbrengen ervan slechts met mening gepaard gaat en niet met kennis.<sup>13</sup> Nabootsing door hen die wel kennen noemt de vreemdeling 'bestudeerde nabootsing'.<sup>14</sup> De sofist behoort volgens de vreemdeling duidelijk tot de nabootsers-met-de-natte-vinger, 'want de sofist hoort niet tot hen die kennen, maar wel tot hen die nabootsen'.<sup>15</sup> Ook de nabootsers-met-de-natte-

---

<sup>10</sup> Ibidem, 268 C-D (p. 95-96)

<sup>11</sup> Ibidem, 266 E (p. 92)

<sup>12</sup> Ibidem, 267 B (p. 93)

<sup>13</sup> Ibidem, 267 E (p. 94)

<sup>14</sup> Idem

<sup>15</sup> Idem

vinger zijn echter weer onder te verdelen in twee soorten, en één daarvan weer in twee anderen:

Vreemdeling: *Tot hen behoort immers de domoor, die slechts zijn mening geeft, maar veronderstelt over kennis te beschikken. Aan de andere kant is er de opstelling van lui die zo doorkneed zijn in het debat, dat ze heel achterdochtig en vreesachtig zijn geworden, in het besef dat ze geen kennis hebben van de dingen waarin ze, jegens anderen, voorwenden kenners te zijn.*

Theaitetos: *Die twee typen waar je het over hebt, bestáán allebei!*

Vreemdeling: *Zullen we de een dan bestempelen als de domme nabootser en de ander als de cynische nabootser?*

Theaitetos: *Klinkt goed.*

Vreemdeling: *En moeten we zeggen dat er van dit laatste slag één of twee soorten bestaan?*

Theaitetos: *Dat moet jij maar zien.*

Vreemdeling: *Als ik het eens bekijk, vertonen zich twee soorten mensen aan mij. Enerzijds onderscheid ik de figuur die cynische nabootsing in het openbaar weet te bedrijven, met lange redevoeringen, ten overstaan van een groot publiek. Anderzijds de figuur die bij het persoonlijk contact, met korte betogen, zijn gesprekspartner dwingt zichzelf tegen te spreken.*

Theaitetos: *Daar heb je volkomen gelijk in.*

Vreemdeling: *En hoe moeten we de andere noemen? Wijze of wijsneus?*

Theaitetos: *Wijze is onmogelijk, aangezien we stelden dat hij geen kennis heeft. Maar omdat hij de wijze, de filosoof nabootst, zal hij uiteraard tot op zekere hoogte naar hem vernoemd worden. Eigenlijk het ik het al door. Van*

*hém moeten we met recht en reden zeggen: hier heb je ‘m nu, echt en helemaal, de wijsneus of sofist.’<sup>16</sup>*

De vreemdeling komt met Theaitetos tot een conclusie over de aard van de sofist door volgens een boomstructuur te analyseren hoe deze het beste gekarakteriseerd kan worden. Door steeds verdere onderscheidingen aan te brengen in begrippen moet er uiteindelijk iets overblijven dat de sofist het beste karakteriseert. Dat is in dit geval het begrip ‘wijsneus’. We zouden kunnen zeggen dat de sofist iemand is die met behulp van woorden afbeeldingen maakt – nabootsingen – van wijsheden die door anderen opgevoerd zijn. De sofist heeft geen kennis van deze wijsheden, en kan er daarom slechts nabootsingen van aanbieden. Omdat hij echter de status nodig heeft van iemand die deze wijsheden wel kent, om leerlingen te trekken, doet hij *alsof* hij kennis heeft van deze wijsheden. Hiermee bereikt hij een brede doelgroep, omdat de doelgroep gelooft dat hij de kennis die hij zegt te hebben daadwerkelijk heeft. Dit is te wijten aan het feit dat de doelgroep de betreffende kennis niet heeft, maar er juist naar op zoek is. De sofist speelt dus in op een behoefte; een behoefte aan praktische wijsheden. Wat de sofist aanbiedt, echter, zijn geen praktische wijsheden, maar nabootsingen daarvan. De stelling van de vreemdeling dat de sofist geen kennis heeft is gebaseerd op de resultaten van het eerste gedeelte van zijn zoektocht naar een definitie van de sofist, die we gezien hebben. Deze resultaten waren niets meer dan een zestal karakteriseringen van de sofist, gebaseerd op wat hij zoal doet. Dat hij zich met zoveel verschillende dingen bezighoudt impliceert dat hij onmogelijk kennis kan hebben van al deze dingen, zoals de vreemdeling Theaitetos laat weten. Hier lijkt de veronderstelling aan ten grondslag te liggen dat men ofwel een beetje kan weten van veel, ofwel veel kan weten van een beetje; veel weten van veel is niet mogelijk. Plato is duidelijk overtuigd van een meerwaarde van ‘veel weten van een beetje’, en stelt dat de sofist, terwijl hij veel zegt te weten van veel, eigenlijk maar een beetje, of misschien zelfs helemaal niets, weet van veel.

Het grootste probleem dat Plato met de sofisten lijkt te hebben is echter niet slechts dat zij niets weten, maar dat zij door te doen *alsof* ze veel weten van veel, de status weten te krijgen die toebehoort aan degene die daadwerkelijk veel weten. Hoewel dit aan de ene kant te wijten is aan de onwetendheid van het publiek, is het, aan de andere kant, vooral een gevolg van het feit dat de sofisten de kennis van de echte filosofen nabootsen, zonder dat ze er zelf daadwerkelijk kennis van hebben genomen. Wat Plato de sofist kwalijk neemt is dus dat deze

---

<sup>16</sup> Ibidem, 268A-C (p. 94-95)

zich presenteert als wijsgeer, terwijl hij niet meer is dan een wijsneus die door wijsgeren na te bootsen de status krijgt van een wijsgeer, omdat het publiek niet in de gaten heeft dat er sprake is van nabootsing.

Als dit de crux is van Plato's kritiek op de sofisten, dan kunnen we een vergelijking trekken met een hedendaagse kritiek van een academicus op publieksfilosofische activiteiten. Menno Lievers, een van de weinige academici die zich heden ten dage daadwerkelijk uitspreekt tegen (slechte) publieksfilosofie, of liever populaire filosofie, stelde in het NRC Handelsblad van 11 april 2009:

*Filosofie is in de maatschappij niet langer een strenge wetenschap, maar de naam van een themafeest, zoals er ook filosofische barbecues, filosofische zwemlessen en filosofische stedentrips zijn. Men kan zich afvragen wat daarop tegen is. Filosoof is immers geen beschermd beroep en 'filosofie' geen heilig woord. Daar zit iets in, al blijft het wrang dat mensen die alleen koketteren met filosofie zich zodoende een bepaald aureool toe-eigenen dat zogenaamde 'echte' universitaire filosofen pas na jaren denkwerk, if at all, veroveren.*

En:

*In het ontstane gat [tussen academische filosofie en de interesse voor filosofie in de maatschappij] springen allerlei figuren die zich uitgeven voor filosoof, maar het niet zijn. [...] De wil om ergens moeite voor te doen, om te worstelen met een filosofische tekst in de hoop erin door te kunnen dringen om zo inzicht te verwerven, ontbreekt.*

De overeenkomst tussen deze (fragmenten van) Lievers' kritiek op de populaire filosofie en de kritiek van Plato op de sofisten is dat beiden zich afzetten tegen mensen die met filosofische kennis te koop lopen en zich daardoor een bepaalde status aanmeten, terwijl ze deze status in werkelijkheid niet hebben en ook niet verdienen. Het lijkt erop neer te komen dat men zich pas filosoof mag noemen na 'jaren denkwerk', pas als men kennis op heeft gedaan over waar het in de filosofie om draait. Als men hier kennis van heeft, hoeft men zich ook niet meer toe te leggen op het 'nabootsen' van 'échte filosofen'. Opvallend is dat Lievers de kloof tussen de academische filosofie – die zich volgens hem steeds wetenschappelijker profileert – en de publieksfilosofie, karakteriseert als een 'gat' dat 'ontstaan' is. Het zou ontstaan zijn doordat er in de publieksfilosofie empirische vragen gesteld worden die gezien worden als filosofische vragen, en doordat de academische wijsbegeerte uit onzekerheid



dekking zoekt in de armen van de vakwetenschappen. Hoewel Lievers' stuk slechts een opiniestuk in een krant is, en we dus te maken hebben met een beargumenteerde mening, zou ik toch willen betwijfelen of dit 'gat' als zodanig 'ontstaan' is. Zoals we gezien hebben was er in de tijd van Plato ook al sprake van 'publieksfilosofie' en van een kloof tussen zijn wijze van filosofiebeoefening en die van de sofisten. De kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie is dus niet van de laatste tijd.

Wat ik voorlopig uit de analyse van Plato's kritiek op de sofisten concludeer is dat de activiteiten van de sofisten van een ander type zijn dan de activiteiten van Plato, maar dat Plato's kritiek met dit verschil geen rekening houdt. In mijn ogen is Plato's kritiek namelijk het best te begrijpen als kritiek van een filosoof die anderen bekritiseert vanuit de veronderstelling dat zij met dezelfde soort activiteit bezig zijn. Plato's beoordelingskader komt voort uit de wijze waarop hij zelf filosofie beoefent, en houdt geen rekening met het gegeven dat er een grens zou kunnen zijn tussen dit type filosofiebeoefening en een ander type, namelijk publieksfilosofie. Om deze voorlopige conclusie op geldigheid te onderzoeken, en zo tot een antwoord te komen op de vraag die in dit hoofdstuk centraal staat, namelijk de vraag waarom de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie zo weinig met elkaar van doen hebben, zal ik nu overgaan tot het analyseren van Kant's kritiek op de 'Popularphilosophen'.

Deze populaire filosofen waren van mening dat filosofie interessant was voor zover zij nuttig kon zijn voor het dagelijks leven; dus als zij bijvoorbeeld morele richtlijnen opleverde die niet direct gelijk waren aan die van de kerk. Dergelijke morele richtlijnen mochten zij dan ook graag onder de mensen brengen. De belangrijkste vertegenwoordiger van de 'Popularphilosophen' is Christian Garve; de filosoof die als eerste een recensie schreef van Kant's *Kritiek van de Zuivere Rede*, maar ook Moses Mendelssohn wordt als 'Popularphilosoph' beschouwd. Kant was zeer kritisch over de manier waarop deze populaire filosofen filosofie beoefenden. In het tweede hoofdstuk van de *Fundering van de Metafysica van de Zeden*<sup>17</sup> poneert hij zijn argument tegen populaire filosofie. Ondanks haar prijzenswaardigheid is populaire (moraal) filosofie niet gerechtvaardigd, aldus Kant, tenzij "de verheffing tot de principes van de zuivere rede tevoren heeft plaatsgevonden en tot volle bevrediging is geslaagd, en dat zou betekenen: de leer van de zeden tevoren op een metafysica

---

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, (vert. T. Mertens), Amsterdam: Boom, 1997. Hierna genoemd als 'FMZ', met verwijzing naar originele paginanummers en paginanummers van deze uitgave.

te funderen”<sup>18</sup>. Als de filosofie al bezig is zichzelf te populariseren terwijl het onderzoek naar de eerste principes nog in volle gang is, is dit volgens Kant niet gerechtvaardigd:

*Niet alleen dat deze werkwijze nooit aanspraak kan maken op de hoogst zeldzame verdienste van een ware filosofische populariteit, want het is immers helemaal geen kunst algemeen begrijpelijk te zijn, wanneer men daarbij van elk grondig inzicht afstand doet. Maar het brengt een stuitende mengeling van opgelapte waarnemingen en quasi spitsvondige principes te voorschijn, waaraan onnozele halzen zich laven, omdat het toch zeer bruikbaar is voor het alledaagse geklets, terwijl verstandige mensen verwarring voelen en, omdat zij zichzelf toch niet kunnen helpen, ontevreden hun ogen afwenden, hoewel filosofen die deze begoocheling zeer goed doorzien, weinig gehoor vinden, wanneer zij vragen voor enige tijd de geveinsde populariteit te verlaten om pas met recht populair te mogen zijn na verwerven van bepaald inzicht.*<sup>19</sup>

De zin die ik voorafgaand aan dit citaat schreef, is niet specifiek genoeg. Ik schreef namelijk dat het volgens Kant niet gerechtvaardigd is als *de filosofie* zichzelf al aan het populariseren is terwijl het onderzoek naar de eerste principes nog in volle gang is. Om specifiek genoeg te kunnen zijn moeten we een beschrijving geven van wat Kant bedoelde met ‘populaire filosofie’, met ‘ware filosofische populariteit’ en met ‘deze werkwijze’. In het voorwoord van de *Fundering van de Metafysica van de Zeden* zegt Kant (hierover) het volgende:

*Alle bedrijvigheden, ambachten en kunsten*<sup>20</sup> *hebben bij de arbeidsdeling gewonnen. Niet langer namelijk maakt één persoon alles, maar iedereen beperkt zich tot een zekere, qua werkwijze duidelijk onderscheiden taak om deze zo volmaakt mogelijk en met groter gemak te kunnen verrichten. Waar de taken niet op deze manier onderscheiden en verdeeld zijn, waar iedereen een duizendkunstenaar is, verkeren de bedrijvigheden nog in een uiterst barbaarse toestand. Hoewel het op zich niet zonder gewicht is de volgende vragen te overwegen: vereist de zuivere filosofie in al haar gedeelten niet een bijzondere*

---

<sup>18</sup> Idem, 409 (p. 57)

<sup>19</sup> Ibidem, 409/10 (p.57)

<sup>20</sup> De vertalers hebben hier een voetnoot ingevoegd waarin zij ons laten weten dat het begrip ‘kunst’ in de tijd van Kant nog in een brede zin gebruikt werd voor datgene wat heel in het algemeen door mensen gemaakt wordt.

*vakman en zou het geheel van de geleerde bedrijvigheid er niet beter voor staan, wanneer zij, die gewend zijn om in overeenstemming met de smaak van het publiek het empirische met het rationele volgens allerlei hen zelf onbekende verhoudingen gemengd te verkopen en die zich zelfstandige denkers, anderen daarentegen die zich enkel op het rationele deel toeleggen, tobbers noemen, gewaarschuwd werden niet twee handeltjes tegelijk te drijven, die in wijze van behandeling zozeer verschillen dat elk van hen wellicht een bijzonder talent vraagt en de vereniging van beide in één persoon slechts stumpers voortbrengt?*<sup>21</sup>

In dit citaat geeft Kant een beschrijving van wie hij als populaire filosofen beschouwt, namelijk “zij die gewend zijn om in overeenstemming met de smaak van het publiek het empirische met het rationele volgens allerlei hen zelf onbekende verhoudingen gemengd te verkopen en die zich zelfstandige denkers [...] noemen”. Populaire filosofen verkondigen aldus een boodschap die aansluit bij wat het publiek wil horen. Deze boodschap is echter niets meer dan een willekeurige mengeling van ‘het empirische’ en ‘het rationele’. (In het eerstgenoemde citaat uit het tweede hoofdstuk van de *FMZ* noemde Kant het een ‘stuitende mengeling van opgelapte waarnemingen en quasi spitsvondige principes’). De mengeling is willekeurig omdat de populaire filosofen geen kennis hebben van de verhoudingen tussen deze twee “denkwijzen”. De vraag waarin Kant de populaire filosoof definieert is een belangrijke vraag, namelijk, of “het geheel van de geleerde bedrijvigheid er niet beter voor [zou] staan, wanneer zij [de populaire filosofen] gewaarschuwd werden niet twee handeltjes tegelijk te drijven, die in wijze van behandeling zozeer verschillen dat elk van hen wellicht een bijzonder talent vraagt en de vereniging van beide in één persoon slechts stumpers voortbrengt?”<sup>22</sup> Kant vergelijkt de situatie in de populaire filosofie op dat moment met een barbaarse toestand, omdat de taken er niet onderscheiden zijn op een manier zoals dat in de arbeidsdeling wel is gedaan (Kant beschrijft deze arbeidsdeling als het gegeven dat alle ‘bedrijvigheden, ambachten en kunsten door deze verdeling hun eigen domein hebben gekregen’, waardoor mensen zich kunnen toeleggen op het vervullen van een specifieke functie, opdat zij niet alles (een beetje) hoeven te doen). Het verdelen van taken geldt voor Kant dus als iets dat tegengesteld is aan barbarij, me dunkt dat we dit beschaving kunnen

<sup>21</sup> Kant, *FMZ*, 388 (p. 28/29), met voetnoot die ons erop wijst dat Kant hier de zogenaamde populaire filosofie op het oog heeft, en Garve als de hoofdvertegenwoordiger daarvan beschouwt.

<sup>22</sup> Idem

noemen. De vraag die Kant aan de orde stelt wanneer hij de populaire filosoof karakteriseert is echter niet alleen van belang omdat deze aangeeft dat een taakverdeling het bestaan van een barbaarse situatie in de filosofie tegen zou kunnen gaan, er is ook een fundamenteeler punt.

Om dit punt te kunnen beschrijven moeten we weten waarom Kant stelt dat ‘het empirische’ en ‘het rationele’ niet met elkaar vermengd kunnen worden als de verhoudingen tussen beiden niet bekend zijn. Dit is van fundamenteel belang voor Kant. In het Voorwoord tot de B-editie van de *Kritiek van de Zuivere Rede*<sup>23</sup> schrijft Kant dan ook:

*De kritiek staat niet tegenover de dogmatische methode van de rede in haar zuivere kennen, als wetenschap [...], maar tegenover het dogmatisme, tegenover de aanmatiging voortgang te kunnen boeken met uitsluitend zuivere kennis uit (filosofische) begrippen, volgens principes waarvan de rede al lang gebruik maakt, zonder zich op de hoogte te stellen van de wijze waarop, en het recht waarmee ze daartoe gekomen is. Het dogmatisme is dus de dogmatische methode van de zuivere rede zonder voorafgaande kritiek van haar eigen vermogens. Deze stellingname mag de praatgrage oppervlakkigheid niet in de kaart spelen, die zich de naam ‘populariteit’<sup>24</sup> aanmeet, en al helemaal het scepticisme niet, dat korte metten wil maken met de hele metafysica. De kritiek is veeleer een noodzakelijke voorlopige voorbereiding ter bevordering van een grondige metafysica als wetenschap, die noodzakelijk dogmatisch en in de strengste zin systematisch moet worden uitgewerkt, volgens de richtlijnen van de scholen dus, en niet van het grote publiek.<sup>25</sup>*

Kant verzet zich in de kritiek aldus tegen dogmatisme, maar niet tegen de dogmatische methode. De ‘werkwijze’ (waarvan we hierboven de betekenis zochten) die Kant aldus

---

<sup>23</sup> Immanuel Kant, *Kritiek van de Zuivere Rede*, (vert. J. Veenbaas & W. Visser), Amsterdam: Boom, 2004. Hierna genoemd als *KZR*, met vermelding van originele paginanummers en paginanummers die specifiek zijn aan deze editie.

<sup>24</sup> De vertalers hebben hier een voetnoot ingevoegd die ons laat weten dat Kant hier doelt op de zogenaamde Popularphilosophie, “een filosofische stroming die in het achttiende-eeuwse Duitsland vooral de nadruk legde op de bruikbaarheid en het praktische nut van de ideeën van de Verlichting”. “De ‘Popularphilosophie’ was wars van elke ‘tobberij over het onwaarneembare’, richtte zich tegen het bouwen van systemen, en haar aanhangers, waarvan Moses Mendelssohn (1727-1768) de belangrijkste was, waren van mening dat de filosofie precies zoveel moest behandelen als voor het welzijn van de mens noodzakelijk was.” (p. 86, genoemde editie).

<sup>25</sup> Idem, B XXXV/XXXVI (p. 86)

afkeurt is de werkwijze van de dogmatici. Dogmatisme wordt gekarakteriseerd als ‘de aanmatiging voortgang te kunnen boeken met uitsluitend zuivere kennis uit (filosofische) begrippen, volgens principes waarvan de rede al lang gebruik maakt, zonder zich op de hoogte te stellen van de wijze waarop, en het recht waarmee ze daartoe gekomen is’. Dogmatici baseren zich aldus op bestaande begrippen en trachten voortgang te boeken door uit deze begrippen zuivere kennis af te leiden, volgens principes waarvan de rede al lang gebruik maakt (we zouden hier ‘empiristische en rationalistische principes’ in kunnen vullen). Omdat dogmatici zich echter niet afvragen op welke wijze, en met welk recht zij deze ‘bestaande begrippen’ gebruiken om zuivere kennis uit af te leiden, met behulp van principes die de rede al lang gebruikt, is deze werkwijze volgens Kant niet gerechtvaardigd. Dit is niet alleen zo omdat Kant toevalligerwijs zelf op zoek is naar de wijze waarop zuivere kennis bereikt wordt, en met welk recht zij ‘zuivere kennis’ genoemd kan worden, maar vooral omdat dit kritische onderzoek naar de grenzen van de eigen vermogens noodzakelijk uitgevoerd moet worden om het daadwerkelijk bestaan van zuivere kennis te funderen. Kant zegt er meteen bij dat zijn stellingname tegen het dogmatisme, dat samengevat ‘de dogmatische methode van de zuivere rede’ is ‘zonder voorafgaande kritiek van haar eigen vermogens’ (dus zonder zich af te vragen wat de grenzen zijn van datgene waar deze eigen vermogens zich op kunnen betrekken), de praatgrage oppervlakkigheid, die hij populariteit noemt, niet in de hand mag werken. Dat deze opmerking over populariteit direct na zijn stellingname tegenover de dogmatici volgt heeft alles te maken met het feit dat Kant populaire filosofen identificeerde met dogmatici.

Het fundamentele punt, nu, dat naar voren komt in de vraag die Kant stelt wanneer hij de populaire filosoof karakteriseert, volgt uit deze claim dat populaire filosofen dogmatici zijn. Op de dogmatische methode is niets tegen, omdat zij deze voorafgaande kritiek van de eigen vermogens in zich draagt, maar op dogmatisme wel, omdat dit deze voorafgaande kritiek buiten beschouwing laat. De vraag die Kant stelde was of “het geheel van de geleerde bedrijvigheid er niet beter voor [zou] staan, wanneer zij [de populaire filosofen] gewaarschuwd werden niet twee handeltjes tegelijk te drijven, die in wijze van behandeling zozeer verschillen dat elk van hen wellicht een bijzonder talent vraagt en de vereniging van beide in één persoon slechts stumpers voortbrengt?”<sup>26</sup>. Het punt dat aldus in deze vraag naar voren komt is dat de filosofie volgens Kant beter af zou zijn zonder dogmatisme, en zonder mensen die bovendien een mengeling van twee vormen van dogmatisme aanbieden. Waar

---

<sup>26</sup> Kant, *FMZ*, 388 (p. 28/29),

dogmatici al geen idee hebben waar ze eigenlijk over spreken, omdat ze de voorafgaande kritiek van de vermogens waarover zij spreken verwaarloosd hebben, daar hebben mensen die bovendien twee soorten dogmatisme met elkaar vermengen al helemaal geen idee van waar ze eigenlijk mee bezig zijn. De filosofie is daarom beter af zonder deze mensen. Mensen die filosofie populariteit verschaffen door haar als bron te beschouwen van leerstellingen, zonder dat ze eerst de diepte van de bron onderzocht hebben en aldus geen idee hebben waar de leerstellingen vandaan komen, verlenen de filosofie geen gunst, zouden we met Kant mogen zeggen. Zij verlenen haar eerder ongunst. Filosofie is geen dogmatisme, sterker nog, ze is zelfs tegengesteld aan dogmatisme.

De twee vormen van dogmatisme waar Kant het over heeft zijn, zo kunnen we onderhand afleiden, empirisme en rationalisme. De principes “waarvan de rede al lang gebruikt maakt, zonder zich op de hoogte te stellen van de wijze waarop, en het recht waarmee ze daartoe gekomen is” zijn de principes van het empirisme en het rationalisme. Dat dit zo is kunnen we afleiden uit de manier waarop Kant zijn project aan het einde van de *Kritiek van de Zuivere Rede* in een bredere context plaatst, namelijk in ‘De geschiedenis van de zuivere rede’. Kant gaat hier in op drie aspecten van deze geschiedenis; het object van de redekennis, de oorsprong van de zuivere redekennis, en de methode. Over eerstgenoemde zegt hij het volgende:

*Ten aanzien van het object van al onze redekennis waren sommige filosofen sensualisten, andere intellectualisten. [...] De aanhangers van de eerste school beweerden dat alleen de objecten van de zintuigen werkelijk zijn en dat al het overige verbeelding is; die van de tweede daarentegen dat de zintuigen niets dan schijn bevatten, en dat alleen het verstand het ware kent.<sup>27</sup>*

Over het tweede aspect zegt Kant:

*Ten aanzien van de oorsprong van de zuivere redekennis was het de vraag of die kennis uit de ervaring wordt afgeleid, dan wel onafhankelijk van de ervaring haar bron in de rede heeft. Aristoteles kan als aanvoerder van de empiristen, Plato als die van de noölogisten<sup>28</sup> worden gezien. Ook Locke, die in*

---

<sup>27</sup> Kant, KZR, B 881/82 (p. 672)

<sup>28</sup> De vertalers laten ons met een voetnoot weten dat ‘noölogie’ ‘de leer van de geest’ is.

*de moderne tijd Aristoteles navolgde, en Leibniz, die een volgeling van Plato was (ofschoon hij zich verre van hield van diens mystieke systeem), hebben deze strijd nog niet tot een beslissend einde kunnen brengen.<sup>29</sup>*

Over het derde aspect, de methode, zegt Kant ten slotte:

*Wanneer men iets methode wil noemen, dan moet dat een procedure volgens grondbeginselen zijn. Men kan de thans heersende methodes indelen in de naturalistische en de wetenschappelijke. De naturalist van de zuivere rede gaat uit van het grondbeginsel dat het gewone verstand zonder wetenschap (en dat noemt hij het gezonde verstand) inzake de meest verheven vraagstukken, die de problematiek van de metafysica vormen, meer bereikt dan speculatie. [...] Het is louter misologie<sup>30</sup> die tot grondbeginsel wordt verheven, en het meest absurde is nog wel dat de veronachtzaming van alle kunstmatige middelen wordt geroemd als een bijzondere methode voor de uitbreiding van de kennis. [...]*

*Wat nu degenen aangaat die de wetenschappelijke methode volgen; die hebben de keus dat ofwel dogmatisch, ofwel sceptisch te doen, maar ze zijn in beide gevallen verplicht systematisch op te treden. Wanneer ik hier met betrekking tot de eerste de beroemde Wolff noem, en met betrekking tot de tweede David Hume, kan ik binnen mijn huidige bestek alle anderen ongenoemd laten. **Alleen de kritische weg ligt nog open.** Als de lezer zo welwillend en geduldig is geweest die weg in mijn gezelschap af te leggen, mag hij nu oordelen – als hij genegen is het zijne ertoe bij te dragen om van deze weg een heerbaan te maken – of nog voor het einde van deze eeuw bereikt kan worden wat vele eeuwen niet tot stand wisten te brengen: namelijk de menselijke rede volledige bevrediging te schenken inzake vragen waarmee haar drang tot weten altijd heeft geworsteld, maar tot dusver tevergeefs.<sup>31</sup>*

Een belangrijk doel van Kant's gehele project was het ontwikkelen van een nieuwe methode om tot zuivere kennis te komen die tegenover de dogmatisch-empiristische en de dogmatisch-

<sup>29</sup> Ibidem, B 882 (p. 672)

<sup>30</sup> De vertalers geven in een voetnoot aan dat 'misologie' 'haat jegens de wetenschap' betekent.

<sup>31</sup> Ibidem, B 883/84 (p. 672/73) [mijn nadruk].

rationalistische methode stond. Het probleem van deze dogmatische denkwijzen is dat ze zich niet afvragen waarop hun aannames gestoeld zijn; ze zijn niet kritisch, en daardoor zijn er twee tegenovergestelde denkwijzen die beiden claimen de methode om tot zuivere kennis te komen in huis te hebben. Populaire filosofen waren ook niet kritisch, volgens Kant. Ze namen iets over van andere filosofen waar ze wel heil in zagen, en brachten dat onder het grote publiek. Het probleem was dus niet dat ze populair waren en het publiek onderwezen, maar dat ze dogmatisch waren. Kant was niet tegen populaire filosofie, zoals we gezien hebben, maar tegen dogmatische filosofie. Dogmatische filosofie kon mensen alleen maar wijsmaken in een andere manier van denken te ‘geloven’, het kon ze niet zelf leren denken. En ‘zelf denken’ was voor Kant, zoals we weten vanuit zijn Verlichtingsmotto ‘sapere aude’, van grote waarde, zo niet van de hoogste waarde. Als populaire filosofie mensen zou kunnen leren zelf te denken, dan zou Kant er niets op tegen hebben. We zien aldus dat Kant niet zomaar afrekenet met de populaire filosofie. Kant hanteert een onderscheid tussen goede en slechte populaire filosofie. Dogmatische populaire filosofie is slechte populaire filosofie. Goede populaire filosofie bestond volgens Kant nog niet, maar zou wel mogelijk moeten zijn, en wenselijk bovendien. Nu weten we hoe we Kant’s kritiek op de populaire filosofen het beste kunnen plaatsen, namelijk als een gevolg, of als een onderdeel, van zijn kritiek op dogmatisme.

Halverwege dit hoofdstuk heb ik (voorlopig) geconcludeerd dat de filosofische activiteiten van de sofisten van een ander type waren als de filosofische activiteiten van Plato, en dat Plato’s kritiek op de sofisten met dit onderscheid geen rekening hield, waardoor de activiteiten van de sofisten zonder pardon werden afgeserveerd. In de tweede helft van dit hoofdstuk hebben we, met Kant’s kritiek op de ‘Popularphilosophen’ als voorbeeld, gezien dat er een onderscheid mogelijk is tussen goede en slechte populaire filosofie. Dit is een bevestiging van het bestaan van het onderscheid waarvan ik zojuist zei dat Plato het niet erkende. De vraag die ik in dit hoofdstuk wilde beantwoorden was de vraag waarom de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie heden ten dage zo weinig met elkaar van doen hebben. Het antwoord dat ik nu op die vraag zou willen geven is dat dit te wijten is aan het feit dat het onderscheid dat gemaakt dient te worden tussen twee typen van filosofiebeoefening nog niet gemaakt wordt. De volgende redenering ondersteunt dit antwoord:

- De kritieken die we beschouwd hebben geven aan dat de filosofiebeoefening van de betreffende populaire- of publieksfilosofen slechte filosofiebeoefening is.



- Dit kunnen we interpreteren als zeggende dat ‘academische filosofiebeoefening’ goede filosofiebeoefening is, en ‘publieks-filosofiebeoefening’ slechte filosofiebeoefening.
- Uit de analyse van Kant’s kritiek op de populaire filosofen blijkt echter dat er een onderscheid gemaakt kan worden tussen ‘goede populaire filosofie’ en ‘slechte populaire filosofie’.
- Kant argumenteert alleen tegen ‘slechte populaire filosofen’.
- Zijn argumentatie tegen ‘slechte populaire filosofen’ is gelijk aan zijn argumentatie tegen ‘dogmatici’. Ofwel, dogmatische populaire filosofen zijn slechte populaire filosofen.
- De mogelijkheid van goede populaire filosofie is niet uitgesloten, maar er wordt geen invulling gegeven aan wat goede populaire filosofie zou kunnen zijn.
- De mogelijkheid van een onderscheid tussen goede populaire filosofie en slechte populaire filosofie impliceert een verschil in filosofiebeoefening tussen populaire filosofie en academische filosofie.
- Een verschil in filosofiebeoefening impliceert een verschil in referentiekaders van waaruit de verschillende typen van filosofiebeoefening beoordeeld worden.
- Als academische filosofiebeoefening en publieks-filosofiebeoefening van elkaar onderscheiden worden als twee typen van filosofiebeoefening, ontstaan de mogelijkheden van goede publieksfilosofie en van slechte academische filosofie, omdat beide typen vanuit een eigen perspectief beoordeeld kunnen worden.
- De kloof die heden ten dage de relatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie karakteriseert laat zien dat er vanuit één perspectief naar beide typen van filosofiebeoefening wordt gekeken, omdat de academische filosofiebeoefening wordt gezien als goede filosofiebeoefening en de publieks-filosofiebeoefening als slechte filosofiebeoefening.
- Als de kloof gezien wordt als scheiding tussen goede en slechte filosofie, dan is er geen ruimte voor het bestaan van goede filosofiebeoefening op publieksfilosofisch gebied en van slechte filosofiebeoefening op academisch gebied.
- Er is echter wel goede filosofiebeoefening op publieksfilosofisch gebied (mogelijk), en er is ook slechte filosofiebeoefening op academisch gebied (mogelijk).
- De kloof moet niet gezien worden als scheiding tussen goede en slechte filosofiebeoefening, maar als scheiding tussen twee typen van filosofiebeoefening, die beiden op een goede en op een slechte manier plaats kunnen hebben.

- Deze scheiding is principieel van aard. De kloof is daarmee ook principieel van aard, en móet bestaan.
- De academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie hebben heden ten dage zo weinig met elkaar van doen doordat de academische wijsbegeerte het onderscheid tussen twee typen van filosofiebeoefening niet maakt en derhalve 'vasthoudt' aan het beeld van de kloof als scheiding tussen goede en slechte filosofie.

## 2. Academische wijsbegeerte en publieksfilosofie: Voorwaarden

Zoals de conclusie van het vorige hoofdstuk laat zien dient er onderscheid gemaakt te worden tussen twee typen van filosofiebeoefening. Plato erkende dit onderscheid nog niet als zodanig, en bekritiseerde de sofisten op basis van maatstaven die hij ook zou hanteren wanneer hij iemand die ‘zijn’ type filosofie beoefent zou beoordelen. Kant accepteert wel al dat er een ander type filosofiebeoefening bestaat, ook al beschrijft hij het niet expliciet als een ander ‘type’, en geeft aan dat de bezigheden van ‘Popularphilosophen’ onder bepaalde voorwaarden wenselijk zouden kunnen zijn. Aan deze voorwaarden werd op het moment van Kant’s schrijven echter nog niet voldaan, en daarom bekritiseert Kant de ‘Popularphilosophen’. Zijn kritiek op hen is, zoals we gezien hebben, uiteindelijk gelijk aan zijn kritiek op dogmatisme. Een kritisch onderzoek van de bronnen van kennis dient volgens Kant altijd vooraf te gaan aan het verspreiden van kennis; pas als dit onderzoek is afgerond kan er namelijk sprake zijn van daadwerkelijk zuivere kennis. Alleen de kritische methode kon volgens Kant leiden tot zuivere kennis. De kritische methode was volgens hem dan ook de juiste filosofische methode. Kant was in de veronderstelling dat er over deze methode, als juiste methode, overeenstemming zou kunnen bestaan, omdat zij zo grondig van aard was. Aan het eind van de B-editie van de *Kritiek van de Zuivere Rede*, op de laatste pagina, zegt Kant zelfs dat hij verwacht dat er voor het einde van de (18<sup>e</sup>) eeuw, dus binnen 13 jaar (vanaf de schrijfdatum), overeenstemming zal zijn over de kritische methode als de juiste filosofische methode. Maar die overeenstemming is er nooit gekomen. Het zoeken naar een dergelijke (juiste) filosofische methode – waarover overeenstemming kan bestaan – heeft daardoor nog altijd een bepaalde urgentie.

Hoewel het zoeken naar de juiste filosofische methode, als we Kant zouden volgen, nog steeds een zekere urgentie heeft, valt het te betwijfelen of een dergelijke methode ooit gevonden zal worden, en of er überhaupt naar gezocht moet blijven worden. Het zal namelijk altijd problematisch blijven om overeenstemming te vinden over wat de juiste filosofische methode is, omdat daar zoveel verschillende opvattingen over bestaan. Bovendien is het essentieel voor filosofie dat discussie mogelijk blijft, ook volgens Kant, en het idee van overeenstemming over de juiste filosofische methode impliceert dat discussie over filosofische methodes na het bereiken van overeenstemming niet meer nodig zou zijn. Aangezien overeenstemming over de juiste filosofische methode waarschijnlijk niet gevonden zal worden, moet het vinden ervan ook niet onze inzet zijn. Om tot coöperatie te komen van de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie hoeft er slechts overeenstemming bereikt

te worden over bepaalde centrale uitgangspunten, over een bepaalde set aan methodes die als aanvaardbaar gezien kunnen worden, of over verschillende sets aan criteria die aangeven wat gezien kan worden als goede filosofie binnen de verschillende types van filosofiebeoefening. Zelfs als men het uiteindelijk met elkaar oneens is over dergelijke uitgangspunten, methodes of criteria, en openlijk met elkaar afspreekt op welke manier men het met elkaar oneens is ('agree to disagree') dan kan dat al voldoende zijn. Men weet dan namelijk tenminste van elkaar hoe men denkt over het onderscheid tussen de twee typen filosofiebeoefening. Mijn doel is het formuleren van centrale uitgangspunten en criteria waarover overeenstemming bereikt zou moeten kunnen worden. Overeenstemming over dergelijke uitgangspunten en criteria kan namelijk dienen als basis voor coöperatie. Deze uitgangspunten en criteria zal ik in het volgende hoofdstuk formuleren.

In dit hoofdstuk laat ik zien aan welke voorwaarden voldaan moet worden om een coöperatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie mogelijk te maken. Daarnaast zal ik zo goed mogelijk proberen aan te geven waarom een dergelijke coöperatie wenselijk is. Het voornaamste argument dat ik voor deze wenselijkheid zal geven is dat het alleen mogelijk is om de kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie te overbruggen door een coöperatie te starten op basis van gedeelde uitgangspunten. Omdat ik niet in staat ben om de brede conceptie van filosofie te expliciteren die zulke uitgangspunten op absolute wijze naar voren brengt, zal ik in dit hoofdstuk een indicatie geven van de richting waarin we een dergelijke conceptie in mijn ogen zouden moeten zoeken. Bertrand Russell geeft een goed voorbeeld van een dergelijke brede conceptie van filosofie. Deze breng ik naar voren met behulp van de conceptie van de waarde van filosofie van Wittgenstein. Verder zal ik ingaan op een brede conceptie van filosofie die wat dichterbij huis ligt, om aan te geven op welke manier een academicus het belang van publieksfilosofie positief kan beschouwen. Als we een inzicht hebben gekregen in de mogelijkheidsvoorwaarden van coöperatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, en in de wenselijkheid daarvan, dan kunnen we in het volgende hoofdstuk kijken welke (gedeelde) uitgangspunten en criteria, de basis zouden kunnen vormen voor coöperatie.

De eerste noodzakelijke voorwaarde waaraan voldaan moet worden bestaat uit twee componenten die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. De eerste component is de *acceptatie* van het bestaan van twee principiële van elkaar verschillende typen filosofiebeoefening. Als niet aan deze component van de voorwaarde voldaan wordt dan kunnen we nooit verder komen dan een situatie die vergelijkbaar is met die van Plato en de sofisten. Omdat de activiteit van de publieksfilosofen dan namelijk op dezelfde gronden

beoordeeld wordt als de activiteit van academici kan er alleen maar kritiek worden geleverd op hun activiteiten. Als de academicus echter zou accepteren dat de activiteit van de publieksfilosofen een ander type filosofische activiteit is, en dat hij deze dus op andere gronden zou moeten beoordelen, dan zou zijn kritiek niet dezelfde zijn. Bij de beschouwing van Plato's kritiek op de sofisten zijn we heel kort ingegaan op de kritiek van academicus Menno Lievers op de hedendaagse populaire filosofie. Hierbij zagen we dat hij eigenlijk ook niet accepteert dat de activiteiten van de hedendaagse populaire filosofen principieel van een ander type zijn dan de activiteiten van zijn academische vrienden. Plato en Lievers zijn het met elkaar eens dat de wijze waarop de sofisten filosofie beoefenen geen filosofie is. De kloof die zij zien is een kloof tussen goede en slechte filosofie. Dit komt echter doordat zij niet accepteren dat er twee typen van filosofiebeoefening bestaan. Aan de eerste component van de eerste noodzakelijke voorwaarde is niet voldaan.

De tweede component van deze eerste voorwaarde is de *erkenning* dat beide typen van filosofiebeoefening daadwerkelijk filosofisch van aard zijn. Je kunt namelijk wel accepteren dat er twee typen van filosofiebeoefening bestaan, maar dat betekent niet noodzakelijkerwijs dat je beide typen ook daadwerkelijk accepteert als zijnde 'filosofie'. Je kunt namelijk accepteren dat academische filosofie en publieksfilosofie twee typen van filosofiebeoefening zijn terwijl je nog steeds je eigen (normatieve) beeld hebt van wat filosofie éigelijk is, of écht is. Zelfs als we zouden zeggen dat Menno Lievers accepteert dat er twee typen van filosofiebeoefening zijn, dan zou dat niet onmiddellijk betekenen dat hij ze ook daadwerkelijk allebei als 'filosofisch' zou zien. Lievers geeft in zijn stuk namelijk aan dat échte filosofie eigenlijk alleen academisch kan zijn. Hoewel de twee componenten van deze eerste voorwaarde onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, is het dus niet zo dat automatisch aan de tweede component voldaan wordt als aan de eerste component voldaan wordt. Aan de tweede component voldoen impliceert namelijk bovendien een inhoudelijk beeld van waarom de twee van elkaar onderscheiden typen van filosofiebeoefening een gedeelde kern hebben. Pas als men het onderscheid tussen twee typen van filosofiebeoefening maakt, en daarbij een inhoudelijk beeld heeft van waarom beide typen daadwerkelijk filosofisch van aard zijn, dan wordt aan de eerste voorwaarde voor coöperatie voldaan.

Daar bovenop dient er, om coöperatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie mogelijk te maken, voldaan te worden aan een tweede voorwaarde, die samen met de eerste de voldoende voorwaarden voor coöperatie vormt. Deze tweede voorwaarde is *inzicht in de wenselijkheid* van coöperatie. Het fundamentele gegeven dat coöperatie wenselijk maakt is de kloof tussen de academische wijsbegeerte en de

publieksfilosofie. Ik heb deze kloof in de inleiding beschreven als een gegeven dat we momenteel constateren in het Nederlandse filosofische landschap. We hebben de kloof ook gezien in de kritiek van Menno Lievers op de populaire filosofie, tussen Plato en de sofisten en tussen Kant en de ‘Popularphilosophen’. Ik heb uiteindelijk zelfs geconstateerd dat de kloof principieel van aard is en dus niet opvulbaar. Dat de kloof er is, is dus niet het grootste probleem. Sterker nog, dat is eigenlijk helemaal *geen* probleem. De principiële aard van de kloof doet ons vermoeden dat de kloof er juist *moet* zijn. En dat is ook precies de stelling die ik in dit hoofdstuk verdedig. Omdat academische wijsbegeerte en publieksfilosofie principieel verschillende typen filosofiebeoefening zijn moet er een kloof tussen beide bestaan. Maar er moet ook een *verbinding* bestaan die de twee zijden van de kloof met elkaar verbindt. Het grootste probleem in de huidige situatie is dat een dergelijke verbinding slechts minimaal aanwezig is.

Er hangen nu een aantal lijntjes over de kloof, waarlangs sommige academici de overkant bereiken. Deze lijntjes hebben er altijd al gehangen, en zijn ook vaker gebruikt. Descartes publiceerde immers ook artikelen voor een breed publiek. Waarom zouden we deze lijntjes, als ze er altijd al gehangen hebben, dan willen vervangen door een vaste verbinding? Het grote verschil tussen lijntjes die over een kloof hangen en een vaste verbinding die beide zijden met elkaar verbindt, zoals een brug, is natuurlijk dat een vaste verbinding meer zekerheid biedt. Het bereiken van de overkant via lijntjes vergt een bepaalde waaghalzerij. Nu zijn er altijd wel filosofen geweest die dergelijke waaghalzerij aangedurfd hebben, en zulke filosofen zijn er ook nu, maar het punt is nu juist dat dergelijke individuele waaghalzerij niet noodzakelijk is. Als men namelijk gezamenlijk de verantwoordelijkheid neemt tot het bouwen van een vaste verbinding over de kloof, dan kan eenieder van deze verbinding gebruik maken zonder nekbekende toeren uit te hoeven halen. Waaghalzen en niet-waaghalzen kunnen zo op een even veilige manier de overkant bereiken. Om in te zien waarom een vaste verbinding een meerwaarde heeft boven incidentele verbindingen moeten we ons afvragen met welk doel de verbinding gebruik wordt.

Zoals we gezien hebben zijn verschillende academici, zoals Lievers, Kant en Plato, bezorgd om de kwaliteit van de filosofiebeoefening aan de andere kant van de kloof. De waaghalzen die tot nu toe de overkant bereikt hebben maakten zich ook zorgen om de kwaliteit van wat er aan die overkant gebeurt. Door naar de overkant te gaan hebben zij geprobeerd hun steentje bij te dragen aan de kwaliteit van hetgeen er aan die overkant plaatsvindt. Een vaste verbinding zou ervoor zorgen dat meer mensen die zich zorgen maken om de kwaliteit van wat er aan de andere kant van de kloof gebeurt hun steentje kunnen

bijdragen aan de kwaliteit daarvan. Als dat lukt hoeven al deze mensen zich geen zorgen meer te maken, en kunnen zij met een tevreden gevoel aan hun kant van de kloof blijven, doen wat ze nodig vinden, en af en toe, zonder halsbrekende toeren uit te hoeven halen, een kijkje nemen aan de andere kant. Als er geen vaste verbinding zou komen, dan kan het zomaar zijn dat alle filosofen aan de ene kant van de kloof die zich zorgen maken om de kwaliteit van de filosofie aan de andere kant van de kloof, voor het verbeteren van de kwaliteit aan de andere kant afhankelijk blijven van een aantal waaghalzen dat naar de overkant durft te gaan. Als deze situatie niet noodzakelijkerwijs zo hoeft te zijn, waarom zouden wij haar dan zo houden?

Dat er nog geen vaste verbinding is gelegd tussen twee de twee zijden van de kloof die de filosofie op een bepaalde wijze verdeeld is niet alleen op interne wijze problematisch voor de filosofie, het is bovendien op externe wijze problematisch. Deze externe problematiek heeft te maken met het zojuist genoemde kwaliteitsargument. Als er namelijk geen vaste verbinding is tussen de twee zijden van de kloof, en de kwaliteit van wat er aan beide zijden gebeurt vooral continu gehouden pleegt te worden door hen die van slingeren houden (aan lijntjes), dan ontstaat eerder een situatie van discontinue kwaliteit. Dit is problematisch voor de filosofie in externe zin, aangezien het vooral de ene zijde van de kloof is – de publieksfilosofische zijde – die in contact staat met de maatschappij. Als deze zijde een beeld creëert van filosofie dat geheel of gedeeltelijk discontinue is met het beeld van filosofie aan de andere kant van de kloof, dan kunnen mensen die door deze kant van de kloof geïnteresseerd zijn geraakt in de andere kant van de kloof, wel eens bedrogen uitkomen als zij de overkant daadwerkelijk bereiken. Er kan een beeld worden gevormd van filosofie dat niet adequaat is, als er geen gedeelde gronden zijn waarop instituten in beide filosofische velden hun werkwijze baseren. En niet alleen de mensen die geïnteresseerd raken in filosofie en de overstap maken naar de andere zijde van de kloof zijn de dupe, ook de academie zélf heeft hieronder te leiden. De manier waarop de academie filosofie beoefent sluit door een dergelijk discontinue beeld van filosofie niet meer aan bij het beeld van filosofie dat ‘de meeste mensen’ hebben. Bestuurders die ervoor moeten zorgen dat filosofie op de universiteiten voort blijft bestaan, en een belangrijke rol blijft vervullen, kunnen beïnvloedt worden door het ‘populaire’ beeld van filosofie dat buiten de academie bestaat. Natuurlijk zouden zij niet vatbaar moeten zijn voor dergelijke ‘populaire’ denkbeelden, maar de mogelijkheid van beïnvloeding is daarmee niet uitgesloten. Als het onderscheid tussen twee types van filosofiebeoefening niet expliciet gemaakt wordt kan dit dus grote gevolgen hebben voor de filosofie zelf. Het starten van een coöperatie is dus niet alleen wenselijk vanwege continuïteit binnen de filosofie die op

zichzelf wenselijk is, maar ook vanwege de gevolgen die discontinuïteit binnen de filosofie uiteindelijk voor de filosofie kan hebben.

Omdat het starten van een coöperatie vereist dat er overeenstemming bestaat, of in ieder geval nagestreefd wordt, over bepaalde centrale uitgangspunten - die de basis vormen voor de coöperatie - kan het zinvol zijn om eens te kijken naar concepties van de waarde van filosofie die dergelijke uitgangspunten zouden kunnen bevatten. In zulke concepties van de waarde van filosofie komt vaak naar voren waarom publieksfilosofie een wenselijke bezigheid zou zijn. Ik zal hieronder drie voorbeelden geven van dergelijke concepties van de waarde van filosofie; van Russell, van Wittgenstein, en van de Nederlandse hoogleraar Doorman. Vooral in het beeld dat laatstgenoemde erop nahoudt komt ook de waarde van publieksfilosofie aan de orde. In *The problems of philosophy*<sup>32</sup> schrijft Bertrand Russell het volgende over de waarde van filosofie:

*The value of philosophy is, in fact, to be sought largely in its uncertainty. The man who has no tincture of philosophy goes through life imprisoned in the prejudices derived from common sense, from the habitual beliefs of his age or of his nation, and from convictions which have grown up in his mind without the co-operation or consent of his deliberate reason. To such a man the world tends to become definite, finite, obvious; common objects rouse no questions, and unfamiliar possibilities are contemptuously rejected. As soon as we begin to philosophize, on the contrary, we find, as we saw in our opening chapters, that even the most everyday things lead to problems to which only very incomplete answers can be given. Philosophy, though unable to tell us with certainty what is the true answer to the doubt it raises, is able to suggest many possibilities which enlarge our thoughts and free them from the tyranny of custom. Thus, while diminishing our feeling of certainty as to what things are, it greatly increases our knowledge as to what they may be; it removes the somewhat arrogant dogmatism of those who have never travelled into the region of liberating doubt, and it keeps alive our sense of wonder by showing familiar things in an unfamiliar aspect.*<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Bertrand Russell, *The problems of philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1967 (1<sup>e</sup> uitgave Home University Press, 1912). Hierna genoemd als *PoP*.

<sup>33</sup> Idem, p. 91



Voor Russell geldt dat de waarde van filosofie niet alleen bestaat voor diegenen die hun leven besteden aan het bestuderen ervan. Volgens Russell brengt filosofie, of filosoferen, een bepaalde vrijheid met zich mee. Degenen die geen ‘tincture’ van filosofie hebben leiden een leven waarin ze gevangen zitten in de vooroordelen die afgeleid zijn van alledaagse kennis (‘common sense’), van de gewoontelijke opvattingen van hun tijdperk of van hun land, en van de overtuigingen die zich in hun hoofd gevormd hebben zonder de coöperatie van hun eigen deliberatieve rede. De vrijheid die filosofie, of filosoferen, met zich meebrengt ontstaat doordat er vele mogelijkheden naar voren worden gebracht die onze gedachten verbreden van wat zij zijn tot wat zij zouden kunnen zijn. Russell spreekt, zoals we zien, over ‘het verwijderen van dogmatisme met behulp van twijfel’ als eigenheid van de filosofie.

Ook Ludwig Wittgenstein schetst een dergelijk beeld van de waarde van filosofie, bijvoorbeeld in het beeld van de man die opgesloten zit in een kamer omdat hij de deur niet (naar buiten toe) open krijgt: “Someone is *imprisoned* in a room if the door is unlocked, opens inwards; but it doesn’t occur to him to *pull*, rather than push against it”.<sup>34</sup> Hij blijft maar duwen en duwen, en tot het moment dat iemand hem vertelt dat de deur naar binnen toe opent heeft hij het gevoel opgesloten te zitten. Het punt is dat hij zelf niet boven zijn eigen perspectief op het openen van de deur kan staan, waardoor alleen iemand anders hem kan laten inzien hoe het aspect van waaruit hij de situatie bekijkt beperkend is. Deze vorm van gevangenschap noemt Wittgenstein ‘aspectival captivity’<sup>35</sup>. Volgens David Owen moeten we dit voorbeeld als volgt interpreteren:

*Wittgenstein’s point is that being able to evaluate the value of the pictures that compose our ways of going on in the world, our practical identities, is integral to self-government – and this requires that we can free ourselves from this captivity (i.e. change the aspect from which we consider the situation) such that we can make sense of ourselves in ways that connect up to, and enable the expression of, our cares and commitments.*<sup>36</sup>

Deze interpretatie impliceert dat, hoewel het onszelf-bevrijden van een dergelijke vorm van gevangenschap onderdeel is van ons vermogen tot zelf-wetgeving, het niet vanzelfsprekend is

---

<sup>34</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, (Oxford: Blackwell, 1998 (org. Oxford: Blackwell, 1980)), p. 48

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> David Owen, “Genealogy as Perspicuous Representation”, In Cressida J. Heyes (ed.), *The grammar of politics: Wittgenstein and political philosophy*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), p. 86

dat we in staat zijn om de waarde van de beelden – die de manier waarop we in wereld staan bepalen – zelf kunnen evalueren. Owen merkt, verderop in dezelfde tekst, bovendien op dat filosofie volgens Wittgenstein gericht moet zijn op het ons in staat stellen de gevangenschap in dergelijke beelden te doorbreken door nieuwe mogelijkheden aan te kaarten. Dit komt volgens hem naar voren in Wittgenstein's claim dat de filosofie niet moet theoretiseren, maar zich bezig moet houden met het opstellen van “perspicuous representation[s]”, van ‘inzichtgevende beschrijvingen’.<sup>37</sup> Een ‘inzichtgevende beschrijving’ lost geen problemen op door nieuwe informatie te geven, maar door wat we al weten opnieuw te arrangeren. Hierdoor kunnen we het aspect van waaruit we iets bekijken leren evalueren, wat uiteindelijk een bevrijding uit dit aspect met zich mee brengt. Het beeld van de waarde van filosofie dat we aldus aan Wittgenstein kunnen toeschrijven is dat filosofie kan helpen mensen in staat te stellen het aspect van waaruit zij dingen bekijken te evalueren, om zichzelf via die weg te bevrijden uit de gevangenschap in bepaalde aspecten.

Het beeld dat Russell schetst van de manier waarop filosofie bevrijdend kan werken krijgt – in ons beeld van de waarde van filosofie – specifiekere inhoud als we Wittgenstein's voorbeeld, van de manier waarop filosofie ons in staat kan stellen in te zien hoe het aspect van waaruit we iets bekijken beperkend is, daaraan toevoegen. Deze beide concepties van filosofie geven duidelijk aan dat filosofie van grote waarde is, of tenminste kan zijn, buiten de muren van de academie. Voor Russell is een ‘tincture of philosophy’, zoals we gezien hebben, al genoeg om de gevangenschap in bepaalde denkbeelden te doorbreken. Maar wat bedoelt hij precies met ‘tincture’? Volgens een online woordenboek is een ‘tincture’ zoveel als “a slight infusion, as of some element or quality (*A tincture of education had softened his rude manners*)”<sup>38</sup>. Of we dit nu interpreteren als het in aanraking komen met, of het daadwerkelijk bestuderen van, in dit geval, filosofie; wat we af kunnen leiden uit deze uitspraak is in ieder geval dat Russell een jarenlange studie van verschillende filosofische oplossingen voor hetzelfde probleem niet noodzakelijk acht voor het ontsnappen aan “the tyranny of custom”<sup>39</sup>. Het is belangrijker, aldus Russell, om ons bewust te zijn van de vragen die in de filosofie centraal staan. Pas als je je bewust bent van het bestaan van, en het belang van filosofische vragen, ben je op een bepaalde manier vrij van de beslommingen die je alledaagse manier van denken met zich meebrengt. Russell zegt dan ook, ter afsluiting van het hoofdstuk over de waarde van filosofie:

---

<sup>37</sup> Idem. Owen verwijst naar *Philosophical Investigations*, §122, van Wittgenstein.

<sup>38</sup> <http://dictionary.reference.com/browse/tincture>, toegangsdatum: 26-05-2010

<sup>39</sup> Russell, *PoP*, p. 91

*Philosophy is to be studied, not for the sake of any definite answers to its questions, since no definite answers can, as a rule, be known to be true, but rather for the sake of the questions themselves; because these questions enlarge our conception of what is possible, enrich our intellectual imagination, and diminish the dogmatic assurance which closes the mind against speculation; but above all because, through the greatness of the universe which philosophy contemplates, the mind also is rendered great, and becomes capable of that union with the universe which constitutes its highest good.<sup>40</sup>*

Omdat filosofische vragen onze conceptie van wat mogelijk is vergroten, ons intellectuele voorstellingsvermogen verrijken, en de afsluiting van ons denken voor speculatie door dogmatische zekerheden vermindert, moet de filosofie bestudeerd worden. De voornaamste reden om filosofie te bestuderen is, bovendien, dat het denken groots wordt, doordat de filosofie reflecteert op de grootheid van het universum.

Bij het interpreteren van deze ‘grootse’ uitspraken van Russell dienen we uiteraard rekening te houden met de context waarin hij ze geuit heeft. *The problems of philosophy* is een werk dat de bedoeling had een inleiding in de filosofie te zijn, voor een breed publiek. Het hoofdstuk over de waarde van filosofie, waarin deze uitspraken naar voren komen, is het laatste hoofdstuk. Deze uitspraken kunnen derhalve ook geïnterpreteerd worden als uitspraken die de lezer, die net kennis gemaakt heeft met de filosofie, gerust willen stellen dat het niet zo erg is als hij of zij niet meteen alles begrepen denkt te hebben wat hij of zij zojuist gelezen heeft; het gaat immers om een kennismaking met de filosofische vragen die aan de orde zijn gekomen. Een bewust-zijn van deze vragen is alleen al genoeg om een bepaalde vrijheid te constitueren. Maar zelfs als we er deze interpretatie op nahouden kunnen we de filosofie op de betreffende manier als waardevol beschouwen. Uiteraard heeft ook de academische zoektocht naar antwoorden op filosofische vragen voor Russell grote waarde, hij was zelf immers ook academicus. Maar de beschrijving die hij hier geeft van de waarde van filosofie is van fundamenteeler karakter dan een aparte beschrijving van de waarde van academische filosofie zou zijn. Precies de conceptie van filosofie die hier beschreven wordt geeft de richting aan waarin we volgens mij moeten zoeken naar centrale uitgangspunten, op basis waarvan uiteindelijk een coöperatie gestart zou kunnen worden. In het volgende hoofdstuk zal ik verder ingaan op wat dergelijke centrale uitgangspunten zouden kunnen zijn. Nu wil ik

---

<sup>40</sup> Idem, p. 94

verder gaan met het bespreken van een ander voorbeeld van de waarde van filosofie dat enerzijds kan dienen als beeld om centrale uitgangspunten uit af te leiden en anderzijds om de wenselijkheid van coöperatie inzichtelijk te maken.

Een dergelijk voorbeeld van de waarde van filosofie vinden we in een tekst van S.J. (Joop) Doorman in een boek over de Internationale School voor Wijsbegeerte uit 1986.<sup>41</sup> Doorman was hoogleraar wijsbegeerte aan de Technische Universiteit Delft en aan de Erasmus Universiteit van Rotterdam. In dit voorbeeld komt ook de waarde van publieksfilosofie als zodanig aan de orde. Doorman's stuk verhandelt over de vraag of de Internationale School voor Wijsbegeerte er goed aan heeft gedaan om zich te ontwikkelen tot een publieksfilosofisch instituut, of dat het zich beter had kunnen ontwikkelen tot een zuiver interuniversitair instituut ten behoeve van de Centrale Interfaculteiten. Doorman's antwoord luidt dat “de School het hybride karakter moet zien te behouden dat aan de filosofie zélf eigen is. [...] daarmee is tevens haar unieke plaats gedefinieerd: sterke verbinding met de academische filosofie, doch tevens gericht op ál die gebieden waar gecombineerde filosofische en lekeneskundigheid de voorwaarde is voor het verkrijgen van meer inzicht in onze eigen cultuur”.<sup>42</sup>

De eerste reden die Doorman geeft voor dit antwoord is dat “Het karakter van filosofische problemen [...] de vruchtbaarheid [suggereert] voor filosofen van een platform, waar een vrije, niet slechts disciplinegebonden gedachtewisseling mogelijk is. Het isolement van een louter academische filosofiebeoefening kan de filosofische activiteit makkelijk een steriel karakter verlenen”.<sup>43</sup> De redenering die aan deze reden ten grondslag ligt is als volgt kort samen te vatten. Filosofische problemen zijn tweede-orde problemen. Tweede-orde problemen gaan over onze voorstellingswijzen van de werkelijkheid, en dan met name over de conceptualisering van onze voorstellingswijzen van de werkelijkheid. Eerste-orde problemen gaan over de werkelijkheid zelf. Een filosoof die zulke tweede-orde problemen onderzoekt, moet dit doen “met kennis van zaken ten aanzien van de conceptualisering van waar het om gaat”.<sup>44</sup> Bovendien “dient zo'n filosoof vertrouwd te zijn met de intuïties die aan

---

<sup>41</sup> S.J. Doorman, “Filosofie en Samenleving”, in A.F. Heijerman & M.J. van den Hoven (red.) *Filosofie in Nederland, De Internationale School voor Wijsbegeerte als Ontmoetingsplaats 1916-1986*, (Amsterdam: Boom, 1986), pp. 133-141. Hierna genoemd als *F en S*.

<sup>42</sup> Idem, p. 141

<sup>43</sup> Ibidem, p. 138

<sup>44</sup> Idem

zulke conceptualisering ten grondslag liggen”.<sup>45</sup> Deze eisen impliceren dat filosofen in bepaalde gevallen nauw samen moeten werken met ‘deskundigen’ op uit de betreffende (vak)gebieden. Omdat dergelijke conceptualiseringsproblemen niet slechts wetenschappelijk van oorsprong zijn, maar ook van dien aard kunnen zijn dat zij op ieders persoonlijke intuïtie betrokken zijn, acht Doorman het aanbevelenswaardig dat filosofen ook af en toe samenwerken met niet-filosofen, zoals op de Internationale School voor Wijsbegeerte het geval was (en is). Gezamenlijke reflectie op de structuur van het wereldbeeld zou volgens Doorman voor beide partijen een uiterst nuttige bezigheid zijn. De tweede reden die Doorman geeft voor zijn uiteindelijke antwoord op de centrale vraag is dat:

*Uit het karakter van bepaalde filosofische problemen [...] een algemene culturele functie [kan] worden afgeleid, welke wij reeds in de Griekse oudheid kunnen aanwijzen. Juist binnen het kader van een instituut zoals de School kan deze functie op een voor onze maatschappij betekenisvolle wijze worden gerealiseerd.*<sup>46</sup>

De algemene culturele functie die Doorman hier bedoelt is, binnen het kader van de ISVW, het ontwikkelen van een ‘vitale debat-traditie’ die de kwaliteit van onze cultuur aanzienlijk zou kunnen verbeteren. Dat deze functie van de filosofie al waar te nemen is bij de Grieken geeft Doorman weer met behulp van de centrale these van Jean-Pierre Vernant’s *Les origines de la pensée grecque*<sup>47</sup>. Deze these karakteriseert hij als de claim dat “de ineenstorting van de oorspronkelijk sterk paleis-georiënteerde stadsstaten” (zoals Mycene) tot gevolg hadden dat “het culturele zwaartepunt in de stadstaat in toenemende mate [verschoof] van de besloten, ommuurde paleizen naar de open marktplaats (agora)”, en dat “parallel aan deze ontwikkeling”, de “retorische en oratorische vermogens van gewone burgers steeds hoger gewaardeerd [werden]”.<sup>48</sup> De filosofie werd beïnvloed door deze ontwikkeling, en verwierf de culturele functie die hier nu ter sprake is. De dubbelzinnige oorsprong van de Griekse filosofie staat met de ontwikkeling volgens Vernant - zo geeft Doorman aan - op de volgende manier in verband:

---

<sup>45</sup> Idem

<sup>46</sup> Ibidem, p. 140

<sup>47</sup> Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Parijs: Presses Universitaires de France, 1962

<sup>48</sup> Doorman, *F en S*, p. 138-39

*Eenzijds werd zij sterk geïnspireerd door de geheime rituelen en mysteriën en had zij het karakter van een esoterische activiteit (vgl. de Pythagoreeërs). Anderzijds ontleende zij krachtige impulsen aan de praktijk van debatten en disputen, welke deel uitmaakten van de agora-cultuur, en ontwikkelde zij zich als een algemene, publieke activiteit waarin iedere vrije burger betrokken kon worden (vgl. de sofistiek).<sup>49</sup>*

De filosofie bevindt zich, volgens Vernant, aldus in een uiterst dubbelzinnige positie, waaruit zij zich nooit geheel heeft kunnen losmaken. Dat de filosofie nog steeds in deze dubbelzinnige positie verkeert laat Doorman zien door te wijzen op “de wenselijkheid van buitenuniversitaire debatten over dilemma’s in de huidige cultuurpolitieke ontwikkelingen, waarin filosofische benaderingswijzen van algemene conceptualiseringsproblemen een vruchtbare rol kunnen spelen”; “zulke dilemma’s ontleen hun karakter van schijnbaar onoplosbare aporie immers vaak mede aan conceptualiseringsproblemen, die inherent zijn aan de debatten welke tot die dilemma’s aanleiding geven”.<sup>50</sup> Op basis van deze grond bepleit Doorman vervolgens het bestaan van instituten als de ISVW, “waar vakfilosofen en leken die zich bij de culturele problemen van onze samenleving betrokken voelen, gezamenlijk kunnen studeren op en debatteren over culturele vraagstukken van onze tijd”:

*In het bijzonder in ons land moet het bestaan van dergelijke instituten met kracht worden bepleit. Een open, goed ontwikkelde debatcultuur heeft tot noch toe in Nederland niet kunnen aarden. Filosofen zouden, mede uit de aard van hun vak, groot belang moeten hechten aan het bevorderen van zo’n cultuur. De kwaliteit van onze cultuur zou met het ontwikkelen van een vitale debat-traditie aanzienlijk versterkt kunnen worden.<sup>51</sup>*

Door het bestaan van instituten zoals de ISVW op deze wijze te bepleiten geeft Doorman direct aan hoe dergelijke instituten de algemene culturele functie die de filosofie gezegd wordt te hebben, op een voor de huidige maatschappij betekenisvolle wijze kunnen realiseren. Doorman’s uiteindelijke antwoord op de vraag of de ISVW er goed aan heeft gedaan zich te ontwikkelen tot publieksfilosofisch instituut was, zoals we gezien hebben, dat “de School het

---

<sup>49</sup> Doorman, *F en S*, p. 139

<sup>50</sup> Idem, p. 140

<sup>51</sup> Idem

hybride karakter moet zien te behouden dat aan de filosofie zélf eigen is. [...] daarmee is tevens haar unieke plaats gedefinieerd: sterke verbinding met de academische filosofie, doch tevens gericht op ál die gebieden waar gecombineerde filosofische en lekendeskundigheid de voorwaarde is voor het verkrijgen van meer inzicht in onze eigen cultuur”.<sup>52</sup>

Als we Doorman's redenen heel kort en bondig samenvatten kunnen we zeggen dat publieksfilosofie een gewenste activiteit is omdat het ten eerste een vruchtbare bezigheid is voor filosofen zelf, en omdat het ten tweede een vruchtbare bijdrage kan leveren aan de maatschappij. Het is interessant om op te merken dat Doorman beide redenen afleidt uit wat volgens hem de aard van filosofische problemen is. Deze aard is, aldus Doorman, dat filosofische problemen tweede-orde problemen zijn, en dus betrokken zijn op onze voorstellingswijze van de werkelijkheid. Omdat filosofen zich in hun denken over problemen omtrent deze voorstellingswijze betrekken op verschillende wetenschappelijke- en niet-wetenschappelijke vakgebieden (waaronder de intuïties van niet-filosofen vallen), is het voor hen zeer relevant om af en toe met niet-filosofen te spreken over dergelijke intuïties en over hun rol in de voorstellingswijze van de werkelijkheid. Uit de aard van bepaalde filosofische problemen leidt Doorman een algemene culturele functie van filosofie af. Deze algemene culturele komt voort uit de dubbelzinnige oorsprong van de Griekse filosofie, die daardoor aan de ene kant esoterisch van karakter was en aan de andere kant voor het grote publiek toegankelijk-. Kenmerkend is dat Doorman als voorbeeld van filosofie met een esoterisch karakter de Pythagoreeërs noemt, en als voorbeeld van publiek-toegankelijke filosofie de sofistiek. Als we terugdenken aan de ‘academische’ kritieken op ‘publieksfilosofie’, die we in het eerste hoofdstuk van deze scriptie geanalyseerd hebben, zien we dat Plato in Doorman's karakterisering aan de kant van de Pythagoreeërs staat en de sofisten aan de kant van de sofistiek (logischerwijs). Maar ook Kant en de ‘Popularphilosophen’ kunnen op deze manier binnen Doorman's karakterisering van de dubbelzinnige positie van de filosofie geplaatst worden. Dit bevestigt het onderscheid dat ik afgeleid heb uit de genoemde analyse, en waarvan ik in dit hoofdstuk het bestaan beargumenteerd heb, tussen twee verschillende typen van filosofiebeoefening.

Hoewel Doorman niet expliciet opmerkt dat er een onderscheid tussen twee verschillende *typen* van filosofiebeoefening is, geeft hij wel aan dat de filosofie nog steeds in een uiterst dubbelzinnige positie verkeert. Aan de ene kant is er nog steeds de activiteit met een meer esoterisch karakter - de academische wijsbegeerte - en aan de andere kant is er nog

---

<sup>52</sup> Zie voetnoot 42

steeds de activiteit die meer toegankelijk is voor het grote publiek - de publieksfilosofie. Academische filosofiebeoefening karakteriseert hij als “technisch, abstract en veelal sterk verbonden met één of meer wetenschappen” en publieksfilosofische filosofiebeoefening als “filosofische activiteit die zich meer direct richt op het stimuleren van cultuurpolitieke debatten van meer algemene aard”, “waarin filosofische benaderingswijzen van algemene conceptualiseringsproblemen een vruchtbare rol kunnen spelen”.<sup>53</sup> Met deze toevoeging wordt het tweede type filosofiebeoefening direct erkend als zijnde filosofisch. Dat wil zeggen dat Doorman’s beeld van filosofie voldoet aan de eerste voorwaarde voor coöperatie. Doorman acht het bovendien wenselijk dat de filosofie een dergelijke dubbelzinnige positie heeft, waarmee we zouden kunnen zeggen dat hij ook aan de tweede voorwaarde voldoet. De waarde van filosofie in het algemeen komt volgens Doorman het beste tot haar recht als de twee zijden van de kloof met elkaar in verbinding staan. Hoewel Doorman vooral beargumenteert dat de ISVW, als publieksfilosofisch instituut, in verbinding moet blijven met de academie, geeft hij ook aan dat de academie in verbinding moet blijven met – in dit geval – de ISVW, en – in het algemeen – de publieksfilosofie, vanwege de toegevoegde waarde die dit ook voor academici kan hebben.

Als we nu terugkijken naar wat we verder in dit hoofdstuk gezien hebben dan komen we allereerst twee beschrijvingen tegen van de waarde van filosofie in het algemeen. Russell geeft aan dat de waarde van filosofie gevonden wordt in de vrijheid die filosofie, of filosoferen, met zich meebrengt. Met behulp van twijfel en de onzekerheid van de antwoorden op filosofische vragen kan men de zogenaamde zekerheid van dogmatische denkwijzen doorbreken. Het denken krijgt daardoor een breder perspectief; gedachten veranderen van wat ze zijn naar wat ze zouden kunnen zijn. Wittgenstein’s illustratie van deze waarde van filosofie specificceert de manier waarop deze waarde tot zijn recht komt. Doordat de filosofie mensen kan leren het aspect van waaruit zij dingen bekijken te evalueren, en daarmee te waarderen, kunnen zij zichzelf (leren) bevrijden van het beeld dat hen gevangen houdt (in Wittgenstein’s woorden). Een dergelijke bevrijding van (vaste) denkbeelden heeft niet alleen waarde voor academici, maar ook, of misschien zelfs vooral, voor mensen die niet academisch geschoold zijn in de filosofie. Russell zette zich in om ook deze mensen te bereiken, om hen te laten proeven van de filosofie. Volgens hem kunnen mensen al een bepaalde bevrijding van vaste denkbeelden ervaren als zij zich bewust worden van het bestaan, en van het belang van, filosofische vragen.

---

<sup>53</sup> Doorman, *F en S*, p. 139



Deze twee beelden van de waarde van filosofie geven aan dat- en waarom filosofie buiten de muren van de academie een zinvolle bezigheid kan zijn. In combinatie met de redenen die Doorman hiervoor gegeven heeft, en met een beeld van de huidige (doorkliefde) staat van het filosofische landschap in Nederland in ons achterhoofd, geeft dit zeer goed aan waarom coöperatie tussen de academische wijsbegeerte - in het algemeen - en de publieksfilosofie - in het algemeen - wenselijk is. Namelijk omdat beide typen filosofie *beter* beoefend kunnen worden als beide zijden van de kloof - die de twee typen van elkaar scheidt - met elkaar in verbinding staan. Voordat zo'n coöperatie daadwerkelijk van de grond kan komen moet echter aan twee voorwaarden voldaan zijn, zoals ik in het begin van dit hoofdstuk aan heb gegeven. De tweede voorwaarde is inzicht in de wenselijkheid van een dergelijke coöperatie. Met behulp van de zojuist besproken concepties van de waarde van filosofie heb ik getracht een goed beeld te geven van waarom coöperatie wenselijk zou zijn.

Deze concepties heb ik echter ook met een andere reden uiteengezet, namelijk om de richting aan te geven waarin we uitgangspunten kunnen vinden waarover overeenstemming zou kunnen bestaan, als basis voor coöperatie. De eerste voorwaarde voor coöperatie is, zoals we gezien hebben, namelijk dat het bestaan van de kloof *geaccepteerd* wordt als het bestaan van een scheiding tussen twee van elkaar verschillende typen filosofiebeoefening, en dat beide typen tegelijkertijd *erkend* worden als zijnde filosofisch. De erkennings-component van deze voorwaarde veronderstelt een beeld van filosofie waarbinnen beide typen van filosofiebeoefening hun plaats kunnen krijgen als daadwerkelijk filosofische activiteiten, en waarbinnen uiteindelijk de gedeelde uitgangspunten voor coöperatie liggen. De beelden van de waarde van filosofie die we gezien hebben, heb ik dan *ook* besproken om een beeld te schetsen van de manier waarop aan de eerste voorwaarde voldaan kan worden.

In het volgende hoofdstuk zal ik op basis van wat we tot nu toe geleerd hebben over de relatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, en aan de hand van een publieksfilosofische casus, over gaan tot het formuleren van centrale uitgangspunten en criteria voor goede publieksfilosofie. Omdat coöperatie onder andere namelijk wenselijk is vanwege het nog niet bestaan van dergelijke kwaliteitsnormen, lijkt mij dat een voorstel waarin dergelijke normen geformuleerd worden – evenals centrale uitgangspunten waarover overeenstemming bereikt zou moeten kunnen worden – op gegronde wijze kan dienen als aanzet voor een werkbespreking over de te starten coöperatie.

### 3. Centrale uitgangspunten en criteria voor goede publieksfilosofie

In de inleiding heb ik aangegeven dat er sprake lijkt te zijn van een kloof tussen de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie. Deze twee filosofische ‘werelden’ lijken immers niet veel met elkaar van doen te hebben. Mijn probleemstelling bevatte de vraag of de kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, als deze echt zou bestaan, overbrugt kan worden door een coöperatie te starten. Deze mogelijkheid zou ik onderzoeken door te kijken aan welke voorwaarden voldaan moet worden om coöperatie mogelijk te maken, en door vervolgens te kijken of aan deze voorwaarden voldaan kan worden. Op basis van een analyse van twee ‘academische’ kritieken op ‘publieksfilosofie’ uit de geschiedenis van de filosofie, en de daaruit volgende conclusie dat de kloof gezien moet worden als een scheiding tussen twee verschillende typen van filosofiebeoefening in plaats van als een scheiding tussen goede en slechte filosofie, hebben we in het vorige hoofdstuk gezien aan welke voorwaarden voldaan moet worden om coöperatie tussen de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie mogelijk te maken. Wat ons in dit hoofdstuk te doen staat is in eerste instantie dan ook te kijken of er aan deze voorwaarden voldaan kan worden. Omdat de wenselijkheid van coöperatie in het voorgaande hoofdstuk uitgebreid beargumenteerd is, zal ik hier niet ingaan op de vraag of aan de tweede voorwaarde voldaan kan worden. Wat ons in tweede instantie te doen staat in dit hoofdstuk, is om tot een formulering van centrale uitgangspunten te komen die als basis kunnen dienen voor coöperatie tussen de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie. De formulering van dergelijke uitgangspunten is, zoals ik in de inleiding zei, namelijk mijn einddoel. Met de formulering van deze uitgangspunten wil ik laten zien dat de situatie waarin de filosofie (in Nederland) momenteel verkeert niet noodzakelijkerwijs de enige situatie is waarin zij zou kunnen verkeren. We zullen zien dat de formulering van dergelijke centrale uitgangspunten uiteindelijk een onderdeel is van het kijken naar de mogelijkheid om aan de voorwaarden voor coöperatie te voldoen. Voordat we echter daadwerkelijk over kunnen gaan tot het beantwoorden van de vraag of aan de genoemde voorwaarden voor coöperatie voldaan kan worden wil ik nog eens kritisch naar (het beeld van) de kloof – die de filosofie lijkt te verdelen – kijken.

In de conclusie van het eerste hoofdstuk kwam naar voren dat het beeld van de kloof in eerste instantie laat zien dat beide vormen van filosofiebeoefening vanuit één algemeen perspectief worden beoordeeld, namelijk vanuit het academische perspectief. Academische wijsbegeerte wordt vanuit dat perspectief gezien als goede filosofiebeoefening, en publieksfilosofie als slechte filosofiebeoefening (in een ietwat versimpelde manier van

spreken). De kloof onderscheidde goede (academische) filosofie op deze wijze dus van slechte (populaire) filosofie. Het punt was dan dat het beeld van de kloof op deze wijze geen ruimte laat voor het bestaan van goede publieksfilosofie, en voor het bestaan van slechte academische filosofie, terwijl goede publieksfilosofie en slechte academische filosofie wel degelijk mogelijk zijn. Om deze mogelijkheden ruimte te bieden moeten we, aldus de conclusie van het eerste hoofdstuk, een onderscheid maken tussen twee typen van filosofiebeoefening, die beiden op een goede en op een slechte manier plaats kunnen hebben. De kloof moest aldus gezien worden als een scheiding tussen twee typen van filosofiebeoefening, en zou op die wijze principieel van aard zijn.

Met deze claim in ons achterhoofd hebben we vervolgens in het tweede hoofdstuk de stelling beargumenteerd dat de kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie noodzakelijk moet bestaan, omdat er sprake is van een scheiding tussen twee verschillende typen van filosofiebeoefening. Daar kwam bij dat er tevens een *verbinding* moet zijn tussen de twee zijden van de kloof. Om aan te geven waarom een vaste verbinding wenselijk is hebben we het beeld van de kloof flink uitgebuit. Zo zijn we ingegaan op situaties waarin academici aan lijntjes, met gevaar voor eigen leven, over de kloof slingeren omdat zij zich zorgen maken om de kwaliteit van de filosofie aan de andere kant van de kloof. Als we een vaste verbinding zouden bouwen over de kloof, dan zou iedereen die zich zorgen maakt om de kwaliteit van de filosofie aan de andere kant, met gemak de overkant kunnen bereiken.

Wat ik door deze beeldvorming in het tweede hoofdstuk heb willen laten zien, is precies *waarom* de twee voorwaarden die in dit hoofdstuk genoemd worden, daadwerkelijk *voorwaarden* zijn voor coöperatie. Het is namelijk duidelijk dat de hierboven geschetste situatie (van de kloof met de lijntjes) nog niet eens in de richting gaat van de situatie die we willen bereiken. De kloof-situatie is namelijk precies de situatie waarin *niet* aan de voorwaarden voldaan wordt. De academici die zich zorgen maken om de kwaliteit van de filosofie aan de andere kant van de kloof zien de kloof alleen maar als scheiding tussen goede en slechte filosofie, en niet als scheiding tussen twee verschillende typen van filosofiebeoefening, die beiden eigen criteria hebben op basis waarvan ze goed en slecht bevonden kunnen worden. Het centrale punt dat ik *hier* nu wil maken is dat het beeld van de kloof overboord moet. Er *is* namelijk geen kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, zelfs niet als we haar als scheiding tussen twee typen van filosofiebeoefening beschouwen! Als we aan de hand van het beeld van een ‘kloof’ over de relatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie spreken, dan krijgen we een beeld van deze relatie dat, zoals we gezien hebben, niet representatief is voor de échte manier

waarop de twee typen filosofiebeoefening tegenover – of liever naast – elkaar staan. We blijven dan namelijk hangen in het beeld van een kloof die goede of échte filosofie *scheidt* van slechte of nepfilosofie. Omdat er echter sprake is van twee verschillende typen van filosofiebeoefening die beiden goed en slecht plaats kunnen hebben zal ik van nu af aan dan ook niet meer spreken over een *kloof* tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie. In plaats daarvan zal ik spreken over een *ambachtelijk onderscheid* tussen twee verschillende typen van filosofiebeoefening. Er is namelijk geen sprake van een *scheiding* maar van een *onderscheid*.

Het grootste voordeel van een dergelijke karakterisering van de relatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie is dat we niet het gevoel krijgen dat er iets ergs aan de hand is, zoals we bij het beeld van een kloof wel krijgen. Het beeld dat ‘de kloof’ al gauw oproept is een beeld van een heel brede en heel diepe kloof, die nauwelijks meer te overbruggen is. Dergelijke dramatiek komt niet naar voren als we spreken over een ‘ambachtelijk onderscheid’. Een ambachtelijk onderscheid is een onderscheid tussen twee verschillende manieren waarop een vak uitgeoefend kan worden. Academische wijsbegeerte en publieksfilosofie zijn beiden vakgebieden van de filosofie die filosofie op een eigen wijze beoefenen. De angst van academici dat publieksfilosofie niet aan de eisen voldoet voor wat als ‘filosofie’ gezien kan worden wordt hier niet mee gebagatelliseerd, maar er wordt wel een beroep gedaan op de academicus. Wat ik hier nu claim is namelijk precies wat de academicus moet *inzien*, namelijk dat er geen *kloof* is tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, maar een *ambachtelijk onderscheid*. Alleen als de academicus dit in kan zien - bijvoorbeeld op basis van een conceptie van de waarde van filosofie waarbinnen ook de publieksfilosofie een plaats heeft - en daarmee aan de twee voorwaarden kan voldoen, dan is coöperatie mogelijk.

Vanuit ons nieuwe perspectief op de relatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie – dat als het ware voortgekomen is uit een evaluatie van het aspect van waaruit we deze relatie in eerste instantie beschouwden (om met Wittgenstein te spreken) – lijkt coöperatie veel minder onbereikbaar dan het in eerste instantie leek. Omdat de twee filosofische disciplines – in het algemeen – dan ook vooral ambachtelijk gezien van elkaar verschillen, kunnen we de centrale uitgangspunten – op basis waarvan coöperatie daadwerkelijk gestart zou moeten kunnen worden – het beste zoeken in een beschrijving van de ambachtelijke verschillen tussen de twee disciplines. Omdat een dergelijke formulering van de ambachtelijke verschillen tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie geacht wordt te dienen als basis voor de gewenste coöperatie, zal uit de formulering van deze

verschillen moeten blijken of daarmee aan de voorwaarden voor coöperatie voldaan wordt. Zoals ik aan het eind van het vorige hoofdstuk al aangaf, zal ik – om deze ambachtelijke verschillen te kunnen beschrijven – een publieksfilosofische casus bespreken waarin impliciet naar voren komen dat- en op welke wijze de publieksfilosofische werkwijze verschilt van de academische werkwijze. Deze casus betreft de publieksfilosofische werkwijze van de Internationale School voor Wijsbegeerte (ISVW). Over deze werkwijze zijn wij al een en ander te weten gekomen bij de bestudering van Doorman's beeld van de waarde van (publieks)filosofie. De beschrijving van deze werkwijze die nu volgt is gebaseerd op de ervaringen die ik zelf heb opgedaan tijdens mijn stage bij de ISVW. Een belangrijk deel van mijn stage-opdracht betrof het formuleren van de publieksfilosofische werkwijze van de ISVW. Van mijn formulering hiervan zal ik slechts de kern weergeven.

Ten grondslag aan de publieksfilosofische werkwijze van de ISVW ligt een opvatting die naar voren komt in de uitspraak “het zijn niet de dingen zelf die de mensen in verwarring brengen, maar hun meningen omtrent die dingen” van de Griekse wijsgeer Epictetus.<sup>54</sup> Vanuit ons moderne perspectief lijkt de kern van deze uitspraak te raken aan het resultaat van Kant's transcendentale onderzoek naar de grenzen van ons kenvermogen, en daarmee van onze kennis. Doordat de rede altijd al gedeeltelijk beïnvloedt hoe we de wereld ervaren, kunnen we niet anders dan onszelf erkennen als redelijke wezens. Omdat de mens op die manier nu eenmaal een redelijk wezen is, en ons denken aldus een grote rol speelt in de manier waarop we de wereld zien en ervaren, heeft de ISVW zich ten doel gesteld mensen die beter willen worden in het gebruik van hun rede daarbij te helpen door filosofische cursussen aan te bieden. Voor de ISVW is filosofie ‘het expliciteren van het algemene in ieders hoogstpersoonlijke weg van een onbereflecteerd naar een bereflecteerd wereldbeeld’. De weg van een onbereflecteerd naar een bereflecteerd wereldbeeld mag daarbij gezien worden als een weg die iedereen al aflegt.

Een onbereflecteerd wereldbeeld kan het beste gezien kunnen worden als het persoonlijke referentiekader van waaruit elk individu oordelen vormt over de werkelijkheid. *Als* individuen zelf na beginnen te denken over hun wereldbeeld, dan heeft het volgens de ISVW zin om dat te doen met behulp van filosofische inzichten en denkvaardigheden. Elk hoogstpersoonlijke wereldbeeld bevat namelijk algemene kenmerken die eigen zijn aan elk wereldbeeld. Deze kenmerken kunnen aan de hand van filosofische denkwijzen naar voren

---

<sup>54</sup> We vinden dit citaat op pagina 19 van de Nederlandse vertaling van Epictetus' *Encheiridion* (wat zoveel als 'handboekje' betekent). Epictetus, *Encheiridion: zedekundig handboekje: gevolgd door capita selecta uit 'de gesprekken'* (vert. uit het Grieks door de Stichting School voor Filosofie), Amsterdam: De Driehoek, 2003.

gebracht worden. Als mensen een goed beeld krijgen van de algemene kenmerken van hun eigen wereldbeeld, dan kunnen zij zelf een onderscheid (leren) maken tussen deze algemene kenmerken en de kenmerken die juist persoonlijk van aard zijn. Zij krijgen op die manier een helderder beeld van de structuur van hun wereldbeeld. De ISVW biedt de mensen geen bereflecteerd wereldbeeld aan – dat moeten ze er zelf van maken – maar (slechts) een explicitering van algemene kenmerken van het wereldbeeld in het algemeen.

Het expliciteren van de genoemde algemene kenmerken vindt plaats in een abstractiecyclus. Deze abstractiecyclus bestaat uit drie fasen. De eerste fase is het loskomen van de alledaagse kennis, de vooroordelen, het vaste referentiekader van waaruit men oordelen vormt over de wereld. Dit loskomen kan op verschillende manieren gestimuleerd worden, maar in essentie wordt het oordelen uitgesteld door op een steeds algemener niveau te gaan denken. Deze fase kan bijvoorbeeld doorlopen worden door de eerste Meditatie van Descartes te lezen, en aldus zijn twijfelexperiment uit te voeren. De tweede fase is het daadwerkelijke abstracte denken. Dit abstracte denken is een denken in algemene patronen, waarop persoonlijke voorkeuren, meningen, oordelen, et cetera, geen invloed meer hebben. Het is denken over het denken zelf, over hoe het denken (over de wereld of over handelingen) eigenlijk in elkaar steekt. Er wordt expliciet niet gesproken over ‘hoe het denken nu werkelijk in elkaar zit’, maar eerder over ‘hoe het denken in elkaar zou kunnen zitten’. Er wordt daadwerkelijk gereflecteerd in deze tweede fase, en niet slechts onderwezen. Deze tweede fase kan bijvoorbeeld doorlopen worden door de tweede Meditatie van Descartes te lezen, en door op basis daarvan te discussiëren over de stappen die Descartes zette om vanuit de eerste zekerheid (het cogito) tot andere zekerheden te komen. De derde fase is een concretisering vanuit het abstracte, terug naar de alledaagse kennis. Deze concretisering vindt vaak plaats aan de hand van gedachten over het handelen, waarin gedachten over het denken haar weerslag vinden. Deze laatste fase kan, om bij hetzelfde voorbeeld te blijven, doorlopen worden door Descartes’ “Passions de l’Ame” te bestuderen, en op basis daarvan te discussiëren over het lichaam-ziel dualisme.

De cyclus begint in het eigen wereldbeeld en eindigt in het eigen wereldbeeld, maar gaat in het midden juist naar het meest algemene niveau. Op die manier is filosofiebeoefening aldus het expliciteren van het algemene in ieders hoogstpersoonlijke weg van een onbereflecteerd naar een bereflecteerd wereldbeeld. Door de bestudering van de meest algemene denkwijzen (over het denken) kan een transitie plaatsvinden van onbezonnen handelen naar bezonnen handelen. Doordat men het denken op een zo algemeen mogelijk niveau beschouwt, kan men het eigen wereldbeeld ook vanuit een algemeen perspectief

bezien. Een abstractiecyclus doorlopen, zoals dat op de ISVW gebeurt, kan dan ook ontzettend leerzaam en inzichtgevend zijn voor veel mensen. De abstractiefase die doorlopen wordt zorgt ervoor dat men met nieuwe kennis terugkomt bij het startpunt; het eigen wereldbeeld. Het opgedane algemene inzicht zorgt voor inzicht in de structuur van het eigen wereldbeeld. Uiteindelijk kan een dergelijk inzicht ook impact hebben op wat er tussen mensen gebeurt, doordat mensen zich bewuster worden van de contingentie van hun eigen wereldbeeld (als ik dat zo mag zeggen). De ISVW heeft de ambitie om mensen beter te leren denken; niet méér maar béter, met als impliciet einddoel de verhoudingen tussen mensen te verbeteren.

Uit deze algemene beschrijving van de publieksfilosofische werkwijze wordt direct duidelijk dat deze werkwijze sterk verschilt van de filosofische werkwijze van de academie. Hoewel de academische wijsbegeerte natuurlijk niet per se één werkwijze hanteert, kunnen we wel zeggen dat de academische werkwijze in het algemeen een eigen karakter heeft, zeker in vergelijking met de publieksfilosofische werkwijze. Hoewel in de bovenstaande beschrijving al impliciet naar voren komt op welke manier de werkwijze van de ISVW inhoudelijk verschilt van de academische werkwijze, is het de moeite waard de ambachtelijke verschillen ook – op een algemeen niveau – te expliciteren:

- a. Binnen de academische wijsbegeerte wordt onderwijs gegeven aan professionals of aan mensen die professionals willen worden in de filosofie, in de publieksfilosofie wordt onderwijs gegeven aan liefhebbers. Doordat het publiek van beide vakgroepen zodanig verschilt, verschillen ook de onderwijsdoelen van beide vakgroepen. Academisch onderwijs heeft het opleiden van academische wijsgeren tot doel, die na hun studie zelfstandig kunnen nadenken over de meest complexe filosofische problemen en over mogelijke oplossingen daarvoor. Publieksfilosofisch onderwijs heeft tot doel om mensen die hun werkende leven al aan een ander vakgebied besteden een filosofische verdieping te bieden waar zij voor zichzelf iets aan hebben.
- b. Op de academie wordt onderzoek gedaan in de wijsbegeerte, in de publieksfilosofie wordt alleen onderzoek gedaan naar onderwijs in de wijsbegeerte. De academie houdt zich bezig met het zoeken van antwoorden op filosofische vragen en oplossingen voor filosofische problemen, verspreid over verschillende vakgebieden. Niet voor niets leidt de academie professionals op; de beste van hen continueren uiteindelijk het onderzoek. De publieksfilosofie doet geen onderzoek in de wijsbegeerte. Maar omdat de publieksfilosofie wijsgerig onderwijs verstrekt, op manieren die verschillen van het

academische onderwijs, dient zij de manieren waarop haar eigen onderwijs het beste vorm kan krijgen wel te onderzoeken, en dat doet ze ook.

- c. In de academische wijsbegeerte mag- en kan men ‘lectio’ en ‘commendatio’ vooronderstellen in ‘disputatio’ met vakgenoten en studenten, in de publieksfilosofie moet men ‘lectio’ en ‘commendatio’ juist aanbieden voorafgaand aan ‘disputatio’. Van vakgenoten en studenten mag de academicus verwachten dat zij hun leeswerk hebben gedaan, en dat zij zich de inhoud daarvan eigen gemaakt hebben. Academici kunnen daardoor veelal direct met elkaar in dispuut treden, wat zij dan ook graag doen. In de publieksfilosofie, daarentegen, moet het lezen en het zich eigen maken van de betreffende denkwijzen juist aangeboden worden aan het publiek, om het publiek pas daarna in staat te stellen daarover te disputeren.
- d. De filosofiebeoefening van de academische wijsbegeerte is (veelal) polemisch van aard, de filosofiebeoefening van de publieksfilosofie is (veelal) overzichtelijk van aard. Als de academische wijsbegeerte een filosofische positie bestudeert – of dit nu in onderwijs of in onderzoek is – gaat zij heel snel over tot het bekritisieren van deze positie, om op die wijze tot een nieuwe positie te komen. De publieksfilosofie bestudeert – en onderwijst – filosofie op een niet-polemische wijze. De publieksfilosoof probeert een zo goed mogelijk overzicht te geven van een bepaalde filosofische positie, inclusief de situering daarvan in een brede (historische of filosofische) context. De enige kritiek op filosofische posities die een publieksfilosoof bespreekt is de eventuele kritiek van zijn publiek.
- e. Academische wijsgeren kunnen volledig in hun eigen jargon of vaktaal werken, publieksfilosofen moeten zich in een (meer) alledaagse taal uitdrukken. Academici kunnen zeer specifieke discussies voeren in evenzo specifieke vaktermen. Publieksfilosofen dienen rekening te houden met het feit dat het publiek veelal weinig voorkennis heeft, en derhalve geen jargon zal kennen, om het publiek in staat te stellen te begrijpen wat er bedoeld wordt.

Deze formulering van de ambachtelijke verschillen tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie kan alleen dienen als centraal uitgangspunt voor coöperatie als beide vakgroepen gezamenlijk accepteren dat deze ambachtelijke verschillen reëel zijn. Er wordt pas aan de eerste voorwaarde voor coöperatie voldaan als deze gezamenlijke acceptatie er is. Omdat ik niet in staat ben te voorspellen of academici en publieksfilosofen het daadwerkelijk met elkaar eens zullen worden over deze ambachtelijke verschillen als uitgangspunt voor coöperatie, dient gezegd te worden dat ik met de formulering van deze verschillen slechts een



voorstel wil doen waarmee de richting wordt aangegeven waarin centrale gezamenlijke uitgangspunten gevonden zouden kunnen worden. De *algemene aard* van de formulering van deze ambachtelijke verschillen doet mij echter wel hopen dat academici en publieksfilosofen tot een gezamenlijke acceptatie kunnen komen. *Als* beide vakgroepen nu gezamenlijk accepteren dat deze ambachtelijke verschillen reëel zijn, dan wordt daarmee in ieder geval aan de eerste component van de eerste voorwaarde voor coöperatie voldaan; het onderscheid tussen twee typen van filosofiebeoefening wordt namelijk geaccepteerd als ambachtelijk onderscheid.

Om te bepalen of ook aan de tweede component van de eerste voorwaarde voldaan kan worden – dat beide typen erkend worden als daadwerkelijk filosofisch – hebben we een set criteria nodig op basis waarvan een onderscheid gemaakt kan worden tussen goede filosofiebeoefening en slechte filosofiebeoefening. Omdat deze hele scriptie geschreven is vanuit een academisch perspectief, dat vooronderstelt dat academische wijsbegeerte daadwerkelijk filosofisch is, dienen we alleen criteria te formuleren die betrekking hebben op publieksfilosofische filosofiebeoefening. De academische wijsbegeerte heeft immers al eigen (externe) criteria die bepalen wanneer er sprake is van goede filosofiebeoefening en wanneer er sprake is van slechte filosofiebeoefening, in de vorm van visitatie- en accreditatiecriteria. We hoeven dus niet bang te zijn voor de onmogelijkheid van slechte academische filosofie als we hier geen criteria opstellen voor wat goede academische filosofiebeoefening is. Om tot de formulering van criteria voor goede publieksfilosofie te komen zal ik heel kort herhalen wat volgens de kritieken die we in het eerste hoofdstuk gezien hebben slechte publieksfilosofie is, en wat volgens de concepties van de waarde van filosofie uit het tweede hoofdstuk goede publieksfilosofie zou kunnen zijn. De gewenste criteria kunnen hier namelijk uit afgeleid worden.

Plato's kritiek op de sofisten was dat zij zich de status van 'filosoof' aan wisten te meten door zich ten onrechte te presenteren als filosofen met kennis van zaken. 'Kennis van zaken' moest daarbij gezien worden als 'echte kennis van wijsgerige denkwijzen'. De sofisten hadden deze kennis volgens Plato niet, en deden daarom *alsof* zij deze kennis hadden. Omdat het publiek niet in de gaten had dat er sprake was van imitatie werden de sofisten door het publiek, ten onrechte, als filosofen gezien. Kant's kritiek op de 'Popularphilophen' was dat hun dogmatische werkwijze niet deugde. Populaire filosofen die deze werkwijze hanteren verlenen de filosofie volgens Kant eerder ongunst dan gunst, omdat zij filosofie naar voren schuiven als bron van leerstellingen. Filosofie is volgens Kant in eerste instantie echter juist

géén bron van leerstellingen, maar een anti-dogmatische manier van denken die pas leerstellingen bevat als deze op kritische wijze gefundeerd zijn.

Russell's conceptie van de waarde van filosofie was dat filosofie (of filosoferen) een bepaalde vrijheid met zich meebrengt, doordat het vele mogelijkheden naar voren brengt die onze gedachten verbreden van wat zij zijn naar wat zij zouden kunnen zijn. Volgens Russell is het verwijderen van dogmatisme uit het denken, met behulp van twijfel en de onzekerheid van oplossingen voor filosofische problemen, eigen aan de filosofie. De vrijheid die de verwijdering van dogmatisme uit het denken tot gevolg heeft kan volgens Russell al bereikt worden door een bewust-zijn van de vragen, en van het belang van de vragen, die in de filosofie centraal staan. Wittgenstein's conceptie van de waarde van filosofie was dat de filosofie kan helpen mensen in staat te stellen het aspect van waaruit zij dingen bekijken te evalueren. Als mensen het aspect van waaruit zij dingen bekijken kunnen evalueren, dan kunnen zij er zelf voor zorgen dat hun gevangenheid in dit aspect doorbroken wordt. De manier waarop de filosofie dit volgens Wittgenstein het beste kan doen is door het geven van een inzichtgevende beschrijving. Een inzichtgevende beschrijving lost geen problemen op door nieuwe informatie te verstrekken, maar door wat we al weten opnieuw te arrangeren. Doorman's conceptie van de waarde van filosofie, ten slotte, is meer specifiek betrokken op de waarde van publieksfilosofie. In de filosofie gaat het volgens Doorman om tweede-orde vragen, om vragen op het niveau van conceptualisering van de voorstellingswijze van de werkelijkheid. Omdat veel eerste-orde problemen volgens Doorman opgelost kunnen worden door ze op tweede-orde niveau te analyseren, kan het waardevol zijn voor niet-filosofen om met filosofen te spreken over tweede-orde problemen. Bovendien kan dit, aldus Doorman, waardevol zijn voor filosofen zelf, omdat zij zo een beter inzicht kunnen krijgen in de eerste-orde problemen die niet-filosofen op tweede-orde niveau op zouden kunnen lossen.

Bij het afleiden van criteria voor goede publieksfilosofie uit bovenstaande kritieken op slechte publieksfilosofie, en uit bovenstaande concepties van de waarde van filosofie, dienen wij ons af te vragen of deze kritieken en concepties elkaar niet tegenspreken. Als dat namelijk het geval zou zijn, dan zouden we criteria voor goede publieksfilosofie krijgen die met elkaar in strijd zijn. Als de ene conceptie van de waarde van filosofie zou zeggen dat filosofie waardevol is omdat ze leerstellingen oplevert, en de andere dat dit juist niet het geval is, dan zouden we een probleem hebben. Het is echter niet het geval dat bovenstaande kritieken en concepties met elkaar in strijd zijn. Wellicht kan het feit dat deze punten allen geformuleerd zijn vanuit een academisch perspectief op filosofie hier een verklarende rol spelen. In heel algemene termen schetsen bovenstaande opvattingen samen een beeld van filosofie als een

niet-dogmatische activiteit of denkwijze die zich betreft op tweede orde problemen, en aldus kritisch nadenkt over conceptualisering van onze voorstellingswijze van de wereld. Omdat er geen tegenspraak lijkt te zijn tussen de verschillende punten waaruit we de criteria voor goede publieksfilosofie willen afleiden zal ik nu overgaan tot het formuleren van criteria voor goede publieksfilosofie, op basis van het voorgaande:

- i. Goede publieksfilosofen hebben kennis van zaken. Dat betekent dat zij filosofische posities en denkwijzen op adequate wijze weer dienen te geven ten overstaan van hun publiek. Een ‘adequate’ weergave van een filosofische positie is een weergave van deze positie die berust op academisch inzicht in de betreffende positie. Goede publieksfilosofen zijn academisch geschoold.
- ii. Goede publieksfilosofen hanteren een niet-dogmatische werkwijze. Dat betekent dat zij de filosofie niet beschouwen en/of gebruiken als bron van leerstellingen, maar dat zij de filosofie beschouwen en naar voren brengen als een niet-dogmatische manier van denken waarin kritische reflectie centraal staat.
- iii. Goede publieksfilosofen geven mensen een fundamenteel inzicht in de centrale vragen/problematiek/denkweisen van de filosofie, en gaan aan de hand daarvan in op mogelijke antwoorden/oplossingen/nieuwe denkwijzen. Dit heeft tot gevolg dat mensen aangezet worden zelf over deze centrale problemen na te denken.
- iv. Goede publieksfilosofen geven inzichtgevende beschrijvingen waarin wat mensen al weten opnieuw gearrangeerd is. Dergelijke inzichtgevende beschrijvingen ontleent de publieksfilosoof aan de academische wijsbegeerte. Of dergelijke beschrijvingen inzichtgevend zijn hangt af van de manier waarop de publieksfilosoof dat wat de mensen al weten opnieuw arrangeert.
- v. Goede publieksfilosofen spreken in essentie over tweede-orde problemen, niet over eerste-orde problemen. Zij spreken over conceptualisering van onze voorstellingswijze van de wereld en over de problematiek daarvan; niet over de wereld zelf.

Nu we deze criteria geformuleerd hebben, dienen we ons af te vragen of een publieksfilosoof al een ‘goede publieksfilosoof’ genoemd mag worden als hij aan één van deze criteria voldoet, of pas als hij aan alle criteria voldoet. Ofwel, ‘moeten de criteria gezien worden als voldoende voorwaarden of als noodzakelijke voorwaarden voor goede publieksfilosofie?’. Omdat de opvattingen waar de criteria uit afgeleid zijn elkaar niet uit mochten sluiten, zoals we voorafgaand aan de formulering van de criteria vastgesteld hebben, zouden de criteria zelf elkaar ook niet uit mogen sluiten. Als elk criterium afzonderlijk zou gelden als voldoende

voorwaarde voor goede publieksfilosofie, dan zou het niet problematisch zijn als de criteria elkaar wel uit zouden sluiten. Elk criterium zou dan namelijk op zichzelf aangeven wanneer iets goede publieksfilosofie is. Het zou echter zeer problematisch zijn als de verschillende criteria afzonderlijk van elkaar zouden kunnen ‘bepalen’ wat goede publieksfilosofie is. Dit zou namelijk tot gevolg hebben dat er geen eensgezind beeld ontstaat van wat goede publieksfilosofie is, terwijl dat wel is wat we nodig hebben. De bovenstaande criteria moeten dan ook gezien worden als *noodzakelijke* voorwaarden voor wat goede publieksfilosofie is. Alleen samen geven zij aan wanneer publieksfilosofie goede publieksfilosofie is.

Om nu vast te kunnen stellen of, op basis van deze criteria, voldaan kan worden aan de tweede component van de eerste noodzakelijke voorwaarde voor coöperatie, dienen we ons ten slotte af te vragen of academici en publieksfilosofen het met elkaar over deze criteria eens zouden kunnen worden. Net als bij de formulering van de centrale uitgangspunten voor coöperatie dient hier opgemerkt te worden dat ik met de formulering van deze criteria slechts een voorstel wil doen waarmee de richting wordt aangegeven waarin criteria gevonden kunnen worden op basis waarvan een onderscheid gemaakt kan worden tussen goede en slechte publieksfilosofie. Dit neemt echter niet weg dat mijn voorstel een gegrond voorstel is. De criteria zijn namelijk, zoals we gezien hebben, gebaseerd op academische opvattingen over filosofie. Bovendien zijn de criteria reëel. Met deze laatste opmerking bedoel ik dat er publieksfilosofie bestaat die daadwerkelijk aan deze criteria voldoet. Als zou blijken dat er geen enkele vorm van publieksfilosofie is die aan deze criteria voldoet, dan zouden de criteria volslagen nutteloos en irreëel zijn. We zouden dan terug zijn bij het startpunt van deze scriptie: bij de kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie als kloof tussen goede en slechte filosofie. Dat het zover niet hoeft te komen zal ik, tenslotte, illustreren met een voorbeeld van een publieksfilosofische werkwijze die aan deze criteria voldoet, namelijk de publieksfilosofische werkwijze van de ISVW.

Deze werkwijze hebben we eerder dit hoofdstuk al beschouwd, als voorbeeld van een publieksfilosofische werkwijze. Laten we nu dan nog eens kijken op welke manier gezegd kan worden dat deze werkwijze aan de hierboven geformuleerde criteria voldoet:

- i. De filosofen die op de ISVW doceren zijn allen academisch geschoold. Velen van hen zijn hoogleraar aan een universiteit, en doceren op de ISVW vooral over onderwerpen die in het verlengde liggen van hun eigen specialisatie. De directeur van de ISVW, René Gude, geeft zelf ook filosofische cursussen. Gude is doctorandus in de wijsbegeerte, en houdt zich sinds zijn afstuderen zelfstandig bezig met filosofie. Hij heeft zich verdiept en onder andere Descartes en Kant, en kan met recht

- gekaracteriseerd worden als iemand met kennis van zaken. De ISVW voldoet aan het eerste criterium.
- ii. De hierboven al uiteengezette werkwijze van de ISVW kan op geen enkele wijze als dogmatisch worden gekarakteriseerd. De abstractiecyclus die de betreffende docent met het publiek doormaakt is zelf anti-dogmatisch van karakter. Als deze cyclus bijvoorbeeld wordt doorgemaakt aan de hand van de Meditaties van Descartes, dan wordt Descartes' twijfelexperiment door het publiek zelf mede-uitgevoerd. Er wordt van het publiek gevraagd alles in twijfel te trekken wat ook meer enigszins onzeker is, om Descartes' eerste zekerheid (*cogito ergo sum*) op de juiste manier naar voren te brengen. De ISVW werkt niet vanuit een bepaald gedachtegoed of vanuit een bepaalde denkwijze. De enige aanname die de ISVW doet is, zoals we gezien hebben, dat de mens (op niet-normatieve wijze) een redelijk wezen is. Mensen die beter willen worden in het gebruik van hun rede kunnen dat doen met behulp van de cursussen van de ISVW. Daar is niets dogmatisch aan. De ISVW voldoet aan het tweede criterium.
  - iii. Doordat de ISVW de zogenaamde abstractiecyclus hanteert als basismethode wordt het publiek uitgedaagd om vanuit het eigen wereldbeeld op een steeds algemener niveau te gaan denken (aan de hand van verschillende filosofen, in verschillende bijeenkomsten). Op het meest algemene niveau staan centrale filosofische vragen, problematiek en denkwijzen centraal. De abstractiecyclus zou geen abstractiecyclus zijn als er niet op een abstracter niveau gedacht zou worden dan op het alledaagse niveau. Maar de cyclus is wel degelijk een abstractiecyclus. De kern van de abstractiecyclus draait om centrale filosofische problematieken. Door niet alleen 'lectio', maar ook 'commendatio' en 'disputatio' toe te passen draagt de ISVW er zorg voor dat het publiek daadwerkelijk een fundamenteel inzicht krijgt in de centrale vragen, de centrale problematiek en de centrale denkwijzen van de filosofie. De ISVW voldoet aan het derde criterium.
  - iv. De manier waarop de ISVW een inzichtgevende beschrijving geeft waarin wat mensen al weten opnieuw gearrangeerd is, is ook het beste te karakteriseren aan de hand van de abstractiecyclus. Het gegeven dat deze cyclus begint- en eindigt in het persoonlijke wereldbeeld van elk lid van het publiek, zorgt ervoor dat er begonnen- en geëindigd wordt met persoonlijke opvattingen. Als de cyclus effect heeft, echter, dan zal de deelnemer aan het eind van de cyclus niet meer op dezelfde wijze tegen (aspecten van) zijn wereldbeeld aankijken als aan het begin van de cyclus. Juist doordat de deelnemer in de cyclus het meest algemene niveau van denken beoefend heeft, heeft hij een

inzicht gekregen in de manier waarop bepaalde aspecten van zijn wereldbeeld, in het algemeen, samen hangen met andere aspecten van zijn wereldbeeld. Als de deelnemer aan het eind van de cyclus op een andere wijze naar zijn wereldbeeld kijkt, dan is de cyclus op het meest algemene niveau te karakteriseren als een inzichtgevende beschrijving. De ISVW voldoet dus aan het vierde criterium.

- v. Het moge duidelijk zijn dat er op de ISVW, in de top van de abstractiecyclus, dus op het meest algemene niveau van denken, niet over eerste-orde problemen gesproken wordt. Hoewel dit bij de aanvang van de abstractiecyclus nog wel het geval kan zijn, wordt er gedurende de cyclus zorg voor gedragen dat er juist niet op dit eerste-orde niveau gedacht wordt maar op het tweede orde niveau. Het behoort immers tot het uitgangspunt van de ISVW dat het niet de dingen zelf zijn die ons in verwarring brengen, maar onze meningen over de dingen. Conceptuelisering van onze voorstellingswijzen van de werkelijkheid is dan ook precies wat er, met behulp van de abstractiecyclus, op de ISVW besproken wordt. De ISVW voldoet aan het vijfde criterium.

Aangezien er dus tenminste één vorm van publieksfilosofie bestaat die aan bovenstaande criteria voor goede publieksfilosofie voldoet, en aangezien deze criteria afgeleid zijn uit academische opvattingen over filosofie, kunnen we zeggen dat de geformuleerde criteria op gegronde wijze de richting aangeven waarin academici en publieksfilosofen overeenstemming zouden kunnen vinden over wat goede publieksfilosofie is. Als deze overeenstemming uiteindelijk gevonden wordt, dan wordt daarmee voldaan aan de tweede component van de eerste voorwaarde voor coöperatie. Aan de eerste component van deze voorwaarde is dan, hoogstwaarschijnlijk, al voldaan. Academici en publieksfilosofen hebben de ambachtelijke verschillen tussen de twee typen van filosofiebeoefening dan (hopelijk) geaccepteerd. Over de tweede voorwaarde voor coöperatie, dat de wenselijkheid van coöperatie moet worden ingezien, heb ik het in dit hoofdstuk niet (meer) expliciet gehad. Omdat ik de wenselijkheid van coöperatie in het voorgaande hoofdstuk beargumenteerd heb, is denk ik wel duidelijk dat aan deze voorwaarde voldaan kan worden.

Ter afsluiting van dit hoofdstuk kunnen we dan concluderen dat coöperatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie *in principe* mogelijk is, op grond van overeenstemming over de centrale uitgangspunten die we in dit hoofdstuk geformuleerd hebben – de ambachtelijke verschillen tussen beide typen van filosofiebeoefening – en op grond van criteria voor goede publieksfilosofie. Hoewel ik *deze* criteria voorstel als criteria die kunnen aangeven wanneer iets goede publieksfilosofie is en wanneer niet, is het laatste

woord daar natuurlijk nog niet over gezegd. Ik zou dan ook willen pleiten voor overleg over, onder andere, deze criteria en de genoemde centrale uitgangspunten. Alleen als over beiden namelijk overeenstemming bereikt wordt tussen academische wijsgeren en publieksfilosofen, dan is coöperatie daadwerkelijk mogelijk.

## Conclusie

De vraag die in deze scriptie centraal stond was de vraag of de kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, als deze echt bestaat, overbrugt kan worden door een coöperatie te starten. Mijn doel was het formuleren van centrale uitgangspunten die als basis kunnen dienen voor coöperatie tussen de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie. Zoals we in het laatste hoofdstuk gezien hebben is dit doel bereikt: we hebben centrale uitgangspunten geformuleerd die als basis kunnen dienen voor coöperatie tussen de twee filosofische disciplines. Omdat over deze uitgangspunten *in principe* overeenstemming bereikt kan worden tussen academici en publieksfilosofen is coöperatie *in principe* mogelijk. Als overeenstemming bereikt wordt over deze uitgangspunten, dan wordt daarmee het niet-bestaan van een kloof tussen de twee filosofische disciplines geaccepteerd. De centrale uitgangspunten zijn namelijk een beschrijving van de ambachtelijke verschillen tussen de twee typen van filosofiebeoefening. Als beschrijving van deze verschillen geven deze uitgangspunten aan dat er een *ambachtelijk onderscheid* is tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie in plaats van een *kloof*. Het antwoord op de centrale vraag van deze scriptie moet dan ook zijn dat er geen kloof *is* om te overbruggen, maar dat coöperatie tussen twee ambachtelijk van elkaar verschillende typen van filosofiebeoefening zeer goed mogelijk – en bovendien wenselijk – is.

De conclusie dat er geen kloof is tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie lijkt de urgentie van coöperatie tussen de twee disciplines misschien weg te nemen, maar het tegendeel is waar. Het enige dat door het wegvallen van de kloof verdwijnt is het negatieve beeld van een ‘gat’ tussen goede en slechte filosofie dat niet opgevuld kan worden. Het ambachtelijk onderscheid introduceert een positief beeld van twee filosofische disciplines die beiden op grond van eigen criteria beoordeeld kunnen worden. De urgentie van coöperatie komt in dit beeld naar voren in het gegeven dat de verschillende sets aan criteria alleen gehanteerd kunnen worden als beide disciplines instemmen met de formuleringen ervan. Als één – of geen – van beide disciplines instemt met de formuleringen van de verschillende sets aan criteria, dan komt het beeld van de kloof terug. Feitelijk gezien is er geen kloof, maar doordat men dan ‘vasthoudt’ aan eigen beoordelingskaders, bijvoorbeeld aan academische beoordelingskaders voor wat filosofie is en wat niet, verdwijnt de ruimte voor de acceptatie van andere beoordelingskaders. Het onderscheid tussen twee typen van filosofiebeoefening wordt dan niet geaccepteerd, wat tot gevolg heeft dat er slechts een onderscheid gemaakt wordt tussen goede en slechte filosofie. Een situatie waarin alleen een dergelijk onderscheid



gemaakt wordt was in feite ons uitgangspunt. Om van dit uitgangspunt tot de uiteindelijke conclusie te komen – dat er geen kloof is maar dat coöperatie wel wenselijk is – hebben we een aantal stappen moeten zetten.

In het eerste hoofdstuk hebben we de vraag beantwoord waarom de twee filosofische ‘werelden’ nu zo weinig met elkaar te maken hebben. Het uiteindelijke antwoord op deze vraag was dat de academische wijsbegeerte en de publieksfilosofie zo weinig met elkaar te maken hebben omdat de academische wijsbegeerte geen onderscheid maakt tussen twee typen van filosofiebeoefening en derhalve ‘vasthoudt’ aan de eigen beoordelingscriteria voor wat goede en wat slechte filosofie is. We zijn tot dit antwoord gekomen door twee voorbeelden te analyseren van ‘academische’ kritiek op ‘publieksfilosofie’. Uit het eerste voorbeeld - Plato’s kritiek op de sofisten – bleek dat Plato een dergelijk onderscheid niet maakte, doordat hij de activiteiten van de sofisten zonder pardon afserveerde als slechte filosofie, of eigenlijk niet eens als filosofie. Plato laat geen ruimte voor de mogelijkheid dat het type filosofiebeoefening van de sofisten ook op een goede manier plaats kan hebben. Als dit onderscheid wel gemaakt zou worden, dan zou dat niet betekenen dat de manier waarop de sofisten filosofie beoefenen wel goede filosofiebeoefening is, maar er zou tenminste ruimte ontstaan voor het bestaan van goede filosofiebeoefening van hetzelfde type. Dat goede filosofiebeoefening van een dergelijk type kan bestaan hebben we afgeleid uit het tweede voorbeeld – Kant’s kritiek op de ‘Popularphilosophie’. Uit de analyse van dit voorbeeld bleek dat Kant’s kritiek op populaire filosofie gelijk is aan zijn kritiek op dogmatisme: dogmatische populaire filosofie is aldus te karakteriseren als slechte populaire filosofie. De mogelijkheid tot goede populaire filosofie wordt daarmee echter niet uitgesloten, zoals we zagen. Onder bepaalde voorwaarden is goede populaire filosofie volgens Kant zelfs wenselijk. Uit dit gegeven hebben we afgeleid dat er een principieel onderscheid is tussen twee typen van filosofiebeoefening. We hebben uiteindelijk zelfs geconstateerd dat de mogelijkheid tot goede publieksfilosofie enkel gegeven is met een dergelijk onderscheid. *Als de academie momenteel geen ruimte laat voor goede publieksfilosofie, dan komt dat doordat ze dit onderscheid tussen twee verschillende typen van filosofiebeoefening niet maakt.*

In het tweede hoofdstuk hebben we op basis van deze conclusie onderzocht aan welke voorwaarden voldaan moet worden om een coöperatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie mogelijk te maken. De eerste voorwaarde die we naar voren gebracht hebben was dat beide wijsgerige disciplines moeten *accepteren* dat zij *qua filosofiebeoefening* principieel van elkaar verschillen. De acceptatie van dit onderscheid bracht met zich mee dat beide disciplines beide vormen van filosofiebeoefening bovendien moeten *erkennen* als zijnde

filosofie. De tweede voorwaarde die we naar voren gebracht hebben was dat beide disciplines de wenselijkheid van coöperatie in moeten zien, wil coöperatie mogelijk zijn. Om te illustreren binnen wat voor conceptie van de waarde van filosofie aan de voorwaarden voor coöperatie voldaan zou kunnen worden hebben we vervolgens gekeken naar drie dergelijke concepties; die van Russell, die van Wittgenstein en die van de Nederlandse hoogleraar Doorman. Deze concepties van de waarde van filosofie heb ik naar voren gebracht omdat ze in mijn ogen op gegronde wijze laten zien op welke manier filosofie waardevol kan zijn buiten de muren van de academie. Enerzijds geven zij aan binnen wat voor beeld van filosofie een onderscheid tussen twee typen van filosofiebeoefening mogelijk is, en anderzijds laten zij zien dat coöperatie tussen deze twee typen van filosofiebeoefening wenselijk is door filosofie een waarde toe te kennen die de muren van de academie overstijgt. Dat coöperatie wenselijk is hebben we bovendien beargumenteerd vanuit het centrale uitgangspunt – de kloof-situatie. Door deze situatie, waarin niet aan de voorwaarden voldaan wordt, steeds te vergelijken met een situatie waarin wel aan de voorwaarden voldaan wordt – de coöperatie-situatie – hebben we geprobeerd zo goed mogelijk aan te geven waarom de coöperatie-situatie verkozen dient te worden boven de kloof-situatie. Bovendien hebben we door deze twee situaties met elkaar te vergelijken aan willen geven waarom de voorwaarden die in dit tweede hoofdstuk naar voren gebracht zijn daadwerkelijk *voorwaarden* zijn voor coöperatie.

In het derde hoofdstuk hebben we de vraag beantwoord of daadwerkelijk aan deze voorwaarden voldaan kan worden. Daartoe hebben we allereerst geconstateerd dat we niet meer moeten spreken over een *kloof* tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie – ook niet als deze gezien wordt als scheiding tussen twee typen van filosofiebeoefening – maar over een *ambachtelijk onderscheid* tussen twee typen van filosofiebeoefening. Als we over een dergelijk onderscheid spreken verdwijnen de negatieve connotaties van het woord ‘kloof’ en komt coöperatie een stuk dichterbij. Om daadwerkelijk aan de voorwaarden voor coöperatie te kunnen voldoen hebben we niet alleen een breed beeld nodig van de waarde van filosofie, maar ook een aantal centrale uitgangspunten waarover academici en publieksfilosofen daadwerkelijk overeenstemming zouden kunnen bereiken. Om te illustreren hoe de publieksfilosofische werkwijze kan verschillen van de academisch-filosofisch werkwijze heb ik de publieksfilosofische werkwijze van de ISVW beschreven. De centrale uitgangspunten die ik vervolgens geformuleerd heb zijn niet meer dan een beschrijving van de ambachtelijke verschillen tussen de twee typen van filosofiebeoefening. Omdat er immers sprake is van een ambachtelijk onderscheid, en omdat beide disciplines dit onderscheid dienen te accepteren (om coöperatie mogelijk te maken), zijn deze ambachtelijke verschillen in ieder

geval iets waarover beide disciplines overeenstemming moeten – maar ook kunnen – bereiken. Als overeenstemming bereikt wordt over deze ambachtelijke verschillen – als centrale uitgangspunten – dan wordt daarmee aan de acceptatie-component van de eerste voorwaarde voldaan.

Om ook aan de erkenning-component van de eerste voorwaarde te voldoen moet tevens duidelijk zijn op basis waarvan goede filosofie onderscheiden kan worden van slechte filosofie, binnen beide disciplines. Omdat de academische wijsbegeerte al eigen externe criteria heeft, in de vorm van visitatie- en accreditatiecriteria, heb ik vervolgens een set aan criteria voorgesteld op basis waarvan goede publieksfilosofie onderscheiden kan worden van slechte publieksfilosofie. Deze criteria heb ik afgeleid uit de kritieken op slechte publieksfilosofie die we in het eerste hoofdstuk gezien hebben – van Plato en Kant – en uit de brede concepties van de waarde van filosofie die we in het tweede hoofdstuk gezien hebben – van Russell, Wittgenstein en Doorman. Volgens deze criteria is een goede publieksfilosoof: iemand met kennis van zaken (academische scholing); iemand die een niet-dogmatische methode hanteert; iemand die mensen een fundamenteel inzicht geeft in de centrale vragen/problematiek/denkwijzen van de filosofie; iemand die een inzichtgevende beschrijving geeft waarin wat mensen al weten opnieuw gearrangeerd is; en iemand die in essentie spreekt over tweede-orde problemen. Als een publieksfilosoof aan al deze criteria voldoet dan is hij, volgens mijn voorstel, een ‘goede publieksfilosoof’ te noemen. Als over deze criteria overeenstemming gevonden wordt tussen academici en publieksfilosofen dan is coöperatie mogelijk. Om tenslotte te bepalen of overeenstemming over deze criteria bereikt zou kunnen worden heb ik enerzijds opgemerkt dat deze criteria stuk voor stuk gebaseerd zijn op academische opvattingen over filosofie (de namen hebben we gezien), en heb ik anderzijds laten zien dat er tenminste één vorm van publieksfilosofie is waarvan gezegd kan worden dat ze aan deze criteria voldoet, namelijk de vorm van publieksfilosofie die op de ISVW gebedigd wordt. Het is in principe dan ook mogelijk dat academici en publieksfilosofen het met elkaar eens worden over criteria voor goede publieksfilosofie die tenminste in het verlengde liggen van de criteria die we hier geformuleerd hebben. Als dit mogelijk is dan kan aldus tevens aan de erkenning-component van de eerste voorwaarde voldaan worden. Het uiteindelijke antwoord op de vraag of aan de voorwaarden voor coöperatie voldaan kan worden is dan dus ‘ja, er kan in principe aan deze voorwaarden voldaan worden’.

Met dit antwoord op de laatste deelvraag van deze scriptie kunnen we het uiteindelijke antwoord op de hoofdvraag van deze scriptie – of de kloof tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie, als deze echt bestaat, overbrugt kan worden door een coöperatie te

starten – formuleren. Zoals ik aan het begin van deze conclusie al opmerkte moet dit antwoord zijn dat er geen kloof is om te overbruggen, maar dat coöperatie tussen twee ambachtelijk van elkaar verschillende typen van filosofiebeoefening zeer goed mogelijk – en bovendien wenselijk – is. De mogelijkheid van coöperatie is, zoals we gezien hebben, ten dele gegeven met het inzicht dat beide disciplines hebben in de wenselijkheid ervan. Ik hoop dan ook van harte dat deze scriptie een bijdrage kan leveren aan het vergroten van het inzicht in de wenselijkheid van coöperatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie. Het zou zonde zijn als we met het nieuwe perspectief op de relatie tussen academische wijsbegeerte en publieksfilosofie in ons hoofd, terug zouden keren naar ons uitgangspunt – de kloof-situatie – alsof dit nieuwe perspectief er niet zou zijn. Om een dergelijke terugkeer naar de kloof-situatie te voorkomen, en inzicht in de wenselijkheid van coöperatie te vergroten, zou ik academische wijsgeren en publieksfilosofen willen vragen met elkaar in overleg te treden. Alleen door dergelijk overleg kan de *principiële* mogelijkheid van coöperatie namelijk omgezet worden in de *daadwerkelijke* mogelijkheid van coöperatie. Als door overleg inzichtelijk wordt op basis van welke gronden daadwerkelijke coöperatie mogelijk is, dan kunnen we wat mij betreft niet meer zeggen dat de filosofie in Nederland zich in een opmerkelijke situatie bevindt.

## Literatuurlijst

- ❖ Doorman, S.J. (Joop), “Filosofie en Samenleving”, in A.F. Heijerman & M.J. van den Hoven (red.), *Filosofie in Nederland, De Internationale School voor Wijsbegeerte als Ontmoetingsplaats 1916-1986*, (Amsterdam: Boom, 1986), pp. 133-141
- ❖ Epictetus, *Encheiridion: zedekundig handboekje: gevolgd door capita selecta uit 'de gesprekken'* (vert. uit het Grieks door Stichting School voor Filosofie), Amsterdam: De Driehoek, 2003
- ❖ Kant, Immanuel, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, (vert. T. Mertens), Amsterdam: Boom, 1997
- ❖ Kant, Immanuel, *Kritiek van de Zuivere Rede*, (vert. J. Veenbaas & W. Visser), Amsterdam: Boom, 2004
- ❖ Owen, David, “Genealogy as Perspicuous Representation”, in Cressida J. Heyes (ed.), *The grammar of politics: Wittgenstein and political philosophy*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 2003), pp. 82-98
- ❖ Plato, *Verzameld Werk, Deel V, De Sofist*, (Vert. H. Warren en M. Molegraaf), Amsterdam: Bert Bakker, 1997
- ❖ Russell, Bertrand, *The problems of philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1967 (oorspr. Uitg., Home University Library, 1912)
- ❖ Vernant, Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962
- ❖ Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, (Revised ed.), Oxford: Blackwell, 1998 (oorspr. Uitg., Oxford: Blackwell, 1980)