

## BOEKBESPREKINGEN

Stephen Gersch, ed. *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge, Cambridge UP, 2014, ix-409 p., £ 70; \$ 110.

Deze bundel heeft als ambitieuze doelstelling een periode van meer dan een millennium (500 n.C.-1600 n.C.) uit de receptiegeschiedenis van de 5e-eeuwse neoplatonist Proclus in kaart te brengen. De veertien hoofdstukken overbruggen bovendien ook in geografisch opzicht een aanzienlijke afstand: van de Arabische wereld, over Byzantium/Constantinopel en Georgië, tot het 13e-eeuwse Parijs en het Firenze van de renaissance. Het boek bestaat uit twee delen: na drie inleidende hoofdstukken, waarin enkele centrale aspecten van Proclus' leven, werk en denken worden belicht, volgt een omvangrijker tweede deel dat een overzicht biedt van de verregaande invloed die de neoplatonist op het laatantieke, middeleeuwse en vroegmoderne denken heeft uitgeoefend. Belangrijk is dat hierbij niet alleen de directe, maar ook de indirecte receptie van Proclus' oeuvre het voorwerp van studie vormt. Zo worden ook het *Liber de causis* — dat voor het merendeel uit Proclus' *Elementatio Theologica* put — en het eveneens op Proclus' werk teruggaande *Corpus Dionysiacum* — waarvan men ironisch genoeg tot in de 15e eeuw aannam dat het als een van Proclus' voornaamste inspiratiebronnen had gefungeerd — uitvoerig besproken.

In het eerste hoofdstuk bespreekt Lucas SIOUVANES Proclus' leven en werk tegen de achtergrond van het neoplatoonse curriculum. Anne SHEPPARD schetst in het tweede hoofdstuk een portret van Proclus als exegeet en toont hoe de hermeneutische praktijk voor Proclus niet alleen betrekking heeft op teksten, maar zich ook moet richten op de wereld als een “systeem van symbolen”. De grondslag van deze exegese is het geloof dat via allegorische interpretatie een fundamentele eenheid — en waarheid — blootgelegd kan worden. In het derde hoofdstuk onderstreept Stephen GERSH, in nauwgezette dialoog met de *Elementatio Theologica* en de *Theologia Platonica*, het belang van de “basismodule” *peras* (limiet) – *apeiria* (onbegrensde) – *mikton* (vermenging) in de ontwikkeling en structuur van Proclus' theologie.

John DILLON stelt in het beginhoofdstuk van het tweede deel het negatieve beeld van pseudo-Dionysius als inspiratieloze imitator van Proclus bij. Door te wijzen op enkele subtiele verschillen en gelijkenissen — bijvoorbeeld inzake de interpretatie van de eerste twee hypotheses van de *Parmenides* en het statuut van het kwade — benadrukt hij de eigenheid van de auteur van het *Corpus Dionysiacum* in het spanningsveld tussen originaliteit en afhankelijkheid. Na een korte excursie van GERSH over de tegenstellingen tussen Boëthius en Damascius, gaat Cristina D'ANCONA in hoofdstuk 5 uitvoerig in op het auteurschap en de genese van het *Liber de causis*.

Dit werk — volgens D'Ancona van de hand van al-Kindī — werd lange tijd toegeschreven aan Aristoteles, vooraleer het door Thomas van Aquino werd ontmaskerd als een herwerking van Proclus' *Elementatio Theologica*.

De hoofdstukken 6 en 7 — en de beknopte excursie over Plethon door Stephen GERSH — focussen op de receptie van Proclus in Byzantium vanaf de 11e eeuw. Dominic O'MEARA bespreekt eerst het concrete gebruik van Proclus' teksten in het werk van Michael Psellus, waarna Michele TRIZIO toont hoe deze neoplatoonse tendens aan het Byzantijnse hof — verpersoonlijkt door Johannes Italus, leerling van Psellus, en Eustratius van Nicea — onder meer door Nicolaas van Methones *Refutatio institutionis theologiae Procli* wordt doorbroken.

Na een uiteenzetting door Lela ALEXIDZE over Ioane Petritsi, de Georgische vertaler en commentator van de *Elementatio Theologica*, belicht Carlos STEEL in het negende hoofdstuk de cruciale rol die Willem van Moerbeke heeft gespeeld in de receptiegeschiedenis van Proclus. Zo stelde Moerbekes vertaling van de *Elementatio Theologica* Thomas van Aquino in staat het auteurschap van het *Liber de causis* in twijfel te trekken en werd zijn vertaling van de *Parmenides*-commentaar gebruikt door Marsilio Ficino en Giovanni Pico della Mirandola. Steel formuleert vervolgens de interessante hypothese dat Moerbeke ook een volledige vertaling van Proclus' *Timaeus*-commentaar verzorgde, die bovendien in het 16e-eeuwse Italië gecirculeerd zou hebben, maar alleen in een humanistische bewerking (de Leidense *Vossianus* F. 100) bewaard is.

In hoofdstuk 10 toont Pasquale PORRO hoe in de 13e eeuw het dan reeds ontmaskerde *Liber de causis* een prominente rol bleef spelen aan de Parijse universiteit, vaak in dialoog met Proclus' brontekst. De hoofdstukken 11 en 12, waarin Markus FÜHRER en Stephen GERSH de invloed van Proclus op Dietrich van Freiberg, Berthold van Moosburg en Nicolaas van Cusa bespreken, ronden het middeleeuwse luik af en zetten tezelfdertijd de overgang in naar de Renaissance.

De twee laatste hoofdstukken van het boek richten zich met Marsilio Ficino en Francesco Patrizi op de 15e en 16e eeuw. Michael ALLEN stelt dat de door Ficino verkeerd ingeschatte relatie tussen pseudo-Dionysius en Proclus ervoor gezorgd heeft dat Proclus in het werk van de Florentijn steeds op de achtergrond, maar zelden of nooit op de voorgrond aanwezig is. Thomas LEINKAUF, tot slot, schetst de manier waarop Proclus in het werk van Patrizi mede vorm heeft gegeven aan een *nova philosophia* waarvan de invloed tot diep in de 17e eeuw reikt.

Dit overzicht van duizend jaar Proclus slaagt moeiteloos in zijn opzet om het belang van de neoplatonist in verschillende wijsgerige tradities te onderstrepen. Wetende dat een dergelijke periode niet in al haar facetten overbrugd kan worden, signaleer ik één perspectief dat in mijn ogen onderbelicht blijft: dat van de wiskundige Proclus, wiens commentaar op Euclides' *Elementen* onder meer het 16e-eeuwse methodedebat op zijn grondvesten zou laten daveren. Tot slot, de keuze om het eindpunt van deze bundel in het jaar 1600 te leggen was wellicht niet willekeurig, en het ware interessant geweest indien men zou hebben aangegeven waarom we hier een (breuk)lijn binnen de receptiegeschiedenis kunnen ontwaren.

Heidrun Eichner, Matthias Perkams, und Christian Schäfer, Hrsg. *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*. Darmstadt: WBG, 2013, 400 p., € 79,90.

De laatste decennia verschenen heel wat studies over middeleeuwse Arabische wijsbegeerte en verschenen (kritische) uitgaven van klassieke teksten, die ervoor enkel in manuscripten of in een zwakke editie toegankelijk waren. Hoewel er nog heel wat in beweging is en nog vele teksten op ontsluiting wachten, lijkt het toch een goed moment om even een geactualiseerde stand van zaken te geven. Zo kan de niet-specialist zich een goed beeld vormen van de belangrijkste denkers en ideeën die men in de middeleeuwse — vanuit islamitisch standpunt gezien, zou men wellicht beter spreken van ‘klassieke’ — Arabische filosofie aantreft, evenals van hun betekenis voor de filosofie in het algemeen en van het westerse denken in het bijzonder. Dit Duitse handboek beantwoordt uitdrukkelijk aan deze verwachting. Het bevat drie delen: een algemeen, een overzicht van de belangrijkste denkers en hun theorieën (het meest omvattende deel) en een kort gedeelte gewijd aan de invloed op het Westen.

Het eerste, algemene deel omvat vijf bijdragen. De eerste twee zijn van de hand van M. PERKAMS en trachten zowel de betekenis van de Arabische filosofie toe te lichten als de historische hoofdlijnen ervan te schetsen. De auteur benadrukt dat er voor alle denkers uit deze Arabische traditie slechts één waarheid is. Hij stelt daarbij dat de relatie tussen filosofie en religie een van de grondlijnen van het betrokken denken is. Gutas heeft een dergelijke visie echter ernstig in twijfel getrokken op grond van een aantal argumenten, die hier nergens vermeld worden, laat staan kritisch besproken.<sup>1</sup> Het beknopte historische overzicht is eerder traditioneel en bevat beweringen die voor kritiek vatbaar zijn, zoals de kwalificering van al-Fārābī's wijsbegeerte als een ‘politieke filosofie’ (een straussiaanse interpretatie, die niet door alle specialisten gedeeld wordt), de bemerking dat Avicenna's hoofdwerk ‘grotendeels’ in het Latijn werd vertaald (in feite, gaat het enkel om enkele betekenisvolle delen, namelijk *Isagoge*, *Fysica*, *De anima* en *Metafysica*, evenals het verloren gegane *De plantis* en een verkorte versie van *De animalibus*) of de stelling dat de drie soorten van commentaar (kort, midden en lang) van Averroës beantwoorden aan een chronologische volgorde (het is nu algemeen geweten dat Averroës zijn commentaren meerdere malen herwerkte en dat de chronologische volgorde soms ingewikkeld is).<sup>2</sup> Daarna belicht H. EICHNER hoe Avicenna de grondslag voor een encyclopedische filosofie legde, waarbij zijn autoriteit in de latere Arabische traditie grotendeels die van Aristoteles vervangt. Bovendien laat zij zien hoe Avicenna invloed uitoefende op alle domeinen van het latere islamitische denken. In de vierde bijdrage gaat R. BRAGUE nader in op de verhouding tussen filosofie en islam. Hij benadrukt de aanwezigheid van neoplatoonse elementen in sommige islamitische overleveringen, maar lijkt het belang hiervan toch wat te veel te benadrukken. Ook verbaast

<sup>1</sup> Zie bv. Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002): 5-25.

<sup>2</sup> Zie bv. Ruth Glasner, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2009.

het dat hij (p. 89) al-Ghazālī's *Maqāsid* als een werk beschrijft dat de standpunten van de filosofen nauwkeurig samenvat. Ik heb al in 1986 aangetoond dat dit werk voor het grootste deel een licht interpretatieve vertaling van Avicenna's *Dānesh-Nāmeḥ* is,<sup>3</sup> grotendeels aangevuld met enkele kortere fragmenten uit andere werken van Avicenna, zoals blijkt uit een verder onderzoek naar de fragmenten die niet beantwoorden aan de tekst van de *Dānesh-Nāmeḥ* (hierover bereid ik momenteel een publicatie voor). De vijfde bijdrage is van de hand van D. GUTAS en handelt over de invloed van Avicenna's filosofie op de latere Arabisch-islamitische traditie, die hij als een 'gouden tijd' kwalificeert. Het is een licht herwerkte versie (in Duitse vertaling) van zijn bijdrage die verscheen in de akten van het in 1999 te Leuven gehouden Avicenna-colloquium.<sup>4</sup>

Het tweede hoofddeel omvat niet minder dan dertien bijdragen. Zeven denkers komen er als individu in een (of twee) afzonderlijk hoofdstuk(ken) aan bod: al-Kindī (P. ADAMSON),<sup>5</sup> Abū Bakr al-Rāzī (P. ADAMSON), al-Fārābī (Cl. FERRARA), Avicenna (metafysica door N. GERMANN, noëtica en epistemologie door H. EICHNER), al-Ghazālī (Fr. GRIFFEL), Averroës (D. WIRMER, verdeeld over twee hoofdstukken) en Ibn Khaldūn (R. DAGA PORTILLO). Twee bijdragen handelen over belangrijke pseudoaristotelische geschriften, de *Theologie* (R. HANSBERGER) en het *Liber de Causis* (Chr. SCHÄFER). Voorts is er nog één bijdrage over de Grieks-Arabische vertalingen (M. PERKAMS) en één over enkele denkers in de kindiaanse traditie (E. WALKENIG). In de lijst van besproken denkers valt de afwezigheid op van een aantal Andalusische denkers uit de periode van vlak voor en na Averroës, zoals Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl, Ibn Ṭumlūs of Ibn Sab'īn. Ofschoon meestal een zeer gedegen tot uitstekend niveau gehaald wordt, kan men her en der kritische randbemerkingen maken. Ter illustratie beperken wij ons tot de volgende:

- bij de bespreking van de vertaling van boek Lambda van Aristoteles' *Metafysica* (p. 135) wordt wel naar Avicenna's *Shifā'*, maar niet naar zijn latere, expliciete commentaar op de hoofdstukken 6-10 verwezen;
- een belangrijk onderdeel van al-Fārābī's werk *K. al-Ḥurūf* is inderdaad het onderzoek naar de verhouding tussen denken en spraak (zoals aangegeven op p. 227), maar er is ontegensprekelijk ook in bepaalde delen een metafysische dimensie aanwezig;

<sup>3</sup> Zie mijn "Le *Dānesh-Nāmeḥ* d'Ibn Sīnā: Un texte à revoir?," *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), 163-77, herdrukt in mijn *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* (Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2006), deel VII.

<sup>4</sup> Zie Jules Janssens en Daniel De Smet, *Avicenna and his Heritage*, Ancient and Medieval Philosophy, series 1, 28 (Leuven: Leuven UP, 2002), 81-97.

<sup>5</sup> Zoals aangegeven in het boek is deze tekst een licht herwerkte versie (in Duitse vertaling) van Adamsons bijdrage over al-Kindī in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge UP, 2005), 32-51.

- denkers als al-ʿĀmirī, al-Isfizārī, Miskawayh, al-Sijistānī en al-Tawḥīdī vertolken inderdaad soms gelijkaardige inzichten, maar wijken soms ook duidelijk van elkaar af (het is bovendien niet ondubbelzinnig duidelijk op grond waarvan zij als vertegenwoordigers van de ‘kindiaanse traditie’ beschouwd kunnen worden);
- Avicenna’s bevestiging van de eenheid van denken, denker en gedachte in God is mogelijk geïnspireerd door elementen van Plotinus’ kennisleer (p. 266, n. 60), maar vindt haar historische grondslag onmiskenbaar in Themistius’ commentaar op boek Lambda;<sup>6</sup>
- of al-Ghazālī zonder meer de thesis van een vrije keuze in God weerhoudt (p. 303) is minder zeker dan op het eerste gezicht lijkt en was al voorwerp van discussie onmiddellijk na zijn dood;<sup>7</sup>
- het lijkt zeer aannemelijk dat Averroës pas na 1147 toegang had tot Avicenna’s geschriften (p. 316), maar de cruciale vraag blijft tot welke precies; beschikte hij bijvoorbeeld over de ganse Shifā’ (Avicenna’s hoofdwerk) of had hij enkel een soort van bloemlezing ter beschikking?
- de *Muqaddima* van Ibn Khaldūn werden niet gedeeltelijk (p. 365, n. 1), maar volledig vertaald door M. De Slane;<sup>8</sup> het werk *Histoire des Berbères* vertaalt in feite de overige delen van Ibn Khaldūn’s *K. al-Ibār*.

Het derde deel bestaat uit één enkele bijdrage van D.N. HASSE over de receptie van de Arabische wijsbegeerte in het Latijnse Westen. De auteur schetst een degelijk algemeen beeld.

Vermeldenswaard is dat ieder hoofdstuk afsluit met een bibliografie, die de lezer toelaat over het betrokken onderwerp verdere informatie in te winnen. In het kader van een ‘handboek’ is dat een meer dan welkom werkinstrument. Het verbaast daarom des te meer dat op het einde van het boek geen enkele index aanwezig is, noch van eigennamen, noch van begrippen. Dat lijkt ons een spijtige en toch wel ernstige tekortkoming.

Jules JANSSENS

<sup>6</sup> Zie Shlomo Pines, “Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and Their Place in the History of Philosophy,” in *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, hrsg. J. Wiesner (Berlin: W. De Gruyter, 1987), vol. 2, 177-204 (herdrukt in *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 3, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, ed. Sarah Stroumsa (Jerusalem: The Magnes Press / The Hebrew University, 1996), 267-94).

<sup>7</sup> Zie Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī’s “Best of All Possible Worlds”* (Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1984).

<sup>8</sup> MacGuckin De Slane, *Les prologomènes d’Ibn Khaldoun*, 3 vol. (Paris: P. Geuthner, 1863-65).

Sten Ebbesen, David Bloch, Jakob Leth Fink, Heine Hansen, and Ana María Mora-Márquez. *History of Philosophy in Reverse: Reading Aristotle through the Lenses of Scholars from the Twelfth to the Sixteenth Centuries*, Scientia Danica: Series H, Humanistica, 8, vol. 7. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2014, 220 p., 250 kr.

This book intends “to do *Wirkungsgeschichte* in reverse, as it were, concentrating not on what light Aristotle sheds on later authors but on the light they shed on him” (p. 8). The authors of this text consider medieval scholars of Aristotle to be colleagues, or quasi-contemporary specialists of Aristotle. Hence, they adopt a three-fold approach. First, they provide a short account of modern Aristotelian scholarship (Part 1, ch. 1-2). Second, they characterize medieval scholarship of Aristotle (Part 2, ch. 3-4). Third, they present five case studies in which they exemplify the idea of “reading Aristotle through the lenses of scholars from the twelfth to the sixteenth centuries” (Part 3). These case studies show how we can interpret Aristotle differently from the ways that he has been understood in modern scholarship.

In chapter 1, the authors sketch the methods and approaches of modern Aristotle scholarship along with providing highlights from the history of Aristotle studies (Jaeger, Ross, Le Blond). In chapter 2, they offer a characterization of the modern features of Aristotle editions and translations as well as commentaries and articles on Aristotle. They argue that a core feature of contemporary Aristotle interpretation is its emphasis on historical and philological correctness.

The differences between the modern and medieval approaches become clear in chapter 3. Here, the authors indicate that for medieval scholars, Aristotle was not only seen as an author, but as an authority (p. 43). This means that most of his medieval interpreters did not simply see his views as consistent, but as true. Thus, their primary aim was to “make good sense of Aristotle” (p. 55). In chapter 4, the different (usual and “unusual”) forms of commentaries on Aristotelian works are dealt with, such as the *lectio* commentary and the question commentaries, both of which are described in detail. Here, the authors provide a nice overview of the different features of those commentaries.

The third part of the book offers five case studies in which the authors exemplify their idea of a historiography “in reverse”. The first study, entitled “The Advantage of Being Medieval”, refers to the fact that life during the medieval period had more in common with the ancient period than the modern has. In this respect, the authors claim that the idea of different philosophical schools in the *Sophistical Refutations* was known to medieval scholars simply from their own experience. The historical setting, they claim, was in fact so similar that medieval interpretations allow us to highlight what is distinctively modern in our own reading of the *Sophistical Refutations*.

The fifth case study focuses on the analogy of being. In order to establish a single science for different modes of being, Aristotle uses the concept of “πρὸς ἓν” predication. ‘Being’, argues Aristotle, is neither predicated simply homonymously nor synonymously but according to a single, central sense. Here, the authors refer to Francisco Suárez and his concept of *analogia entis*, which establishes analogy as



this central or common sense of predication. They consider it apt to understand metaphysics as a single science, demonstratively investigating both substantial as well as accidental being.

In an appendix, the authors then present several modern philosophers' — Heidegger, Putnam and a few modern logicians — interpretations of Aristotle in order to show how they understand Aristotle as an interlocutor for modern philosophy.

The authors teach us a great deal about the modes and methods that medieval (and some modern) thinkers used to comment upon Aristotle's works. They also offer a great deal in terms of the status of Aristotle in medieval scholarship. This volume is particularly beneficial for young students of medieval philosophy, for whom it is extremely useful to have a *vademecum* on commentaries of Aristotle from the Middle Ages. When it comes to methodology, though, I would advise caution in approaching this volume. (a) Take, for instance, the first case study. Assuming that there is a greater similarity between ancient and medieval 'schools' of thought (which one could doubt), would this not make it more difficult to understand how the medieval period bridges the gap between ancient and modern times? Problematically, this suggests that one can try to understand an unfamiliar historical setting by simply using another still unfamiliar historical setting. (b) Moreover, scholars who believe that the history of philosophy — especially the history of medieval philosophy — is irrelevant to philosophy, will still not consider scholars of medieval philosophy to be colleagues in the future. According to the former, philosophy does not start with history, but from one's own point of view. Hence, they only see the value of studying Aristotle in relation to contemporary problems, not problems from Aristotle's time. In contrast, scholars who believe that philosophy starts with the history of philosophy, or indeed that the history of philosophy *is* philosophy, have always used past texts in order to understand earlier philosophy better. For the latter, this book offers many new ways of doing the history of philosophy with respect to Aristotle and his interpreters.

The case studies provided in this text show that medieval interpretations shed a great deal of light on Aristotle's texts. The studies also raise the question as to how our modern views have come to be shaped by the history of commenting on Aristotle. Therefore, this text suggests that many more studies still have to be undertaken. In this respect, the book is a good start and sets the course for future research into the history of philosophy as well as the history of Aristotle studies.

Thomas JESCHKE

André A. Alves and José M. Moreira. *The Salamanca School*. Major Conservative and Libertarian Thinkers 9. New York: Bloomsbury, 2013 (first published 2010), xiv-153 p., £ 63 (Hb.); £ 17,99 (Pb.).

Zeer lange tijd was er amper belangstelling voor het denken van de leden van de zogenaamde School van Salamanca. Daar is zeker de laatste drie decennia

verandering in gekomen. Auteurs werden van onder het stof gehaald, sommige van hun werken werden (kritisch) uitgegeven en verschillende interpretatieve studies zagen het licht. Hoewel er al heel wat wetenschappelijk onderzoek is verricht, moet het merendeel van het werk nog gebeuren. Een handzame 'stand van het onderzoek' is dan wel handig, evenals een gedegen inleiding. De studie van André Alves en José Moreira over de School van Salamanca wil een eerste introductie bieden.

Het boek bevat vier hoofdstukken. In het eerste kapittel komt de historische context uitvoerig aan bod met een overzicht van de belangrijkste kenmerken van het denken van deze 'school'. Bovendien krijgt de lezer een overzicht van wie volgens Alves en Moreira de voornaamste vertegenwoordigers zijn. Ze bieden korte biografische notities van Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta (Doctor Navarrus), Diego de Covarrubias y Leyva, Tomás de Mercado, Bartolomé de las Casas, Luis de Molina, Juan de Mariana en Francisco Suarez. In het tweede hoofdstuk krijgt de lezer een beknopte inleiding in het gedachtegoed van de School van Salamanca op drie domeinen: (1) de filosofische en politieke grondslagen, (2) toegepast politiek denken en (3) het ethisch en juridisch kader van het marktdenken. Het derde hoofdstuk belicht de directe receptie en invloed. Het vierde en laatste hoofdstuk is voorbehouden voor enkele reflecties over de relevantie van hun werk voor vandaag. Hoewel dit laatste hoofdstuk het kortste is, heeft het wel in grote mate de keuze van de onderwerpen bepaald. Zoals de auteurs stellen: "Revisiting their teachings is valuable not only in terms of better understanding the genealogy of ideas but also as a source of alternative integrated perspectives on contemporary issues" (p. 4). En even verderop: "the approach taken here is to highlight and present the ideas most interesting for the contemporary conservative and libertarian traditions" (p. 5).

Hoewel de studie vlot leest en verschillende onderwerpen ter sprake brengt, schiet ze in meerdere opzichten te kort. De voornaamste kritiek is dat belangrijke nieuwe inzichten niet verwerkt zijn en dat de auteurs zich baseren op een zeer selectieve bibliografie waarin tal van degelijke recente studies ontbreken. Om te beginnen staan Alves en Moreira amper stil bij de problematische benaming 'School van Salamanca'. Ze geven zelf aan dat het gaat om een groep van Iberische scholastici uit de 16e en vroege 17e eeuw die in meerdere of mindere mate geassocieerd waren aan de universiteit van Salamanca. Maar zoals ze zelf optekenen, was Salamanca niet het enige intellectuele centrum dat van belang was. 'Spaanse scholastici' zou dus een betere keuze geweest zijn. Al kan ook op deze benaming nog worden afgedongen, want vele van die scholastici waren ook buiten het Iberische schiereiland werkzaam. En het gaat dan niet om de minsten, zoals bijvoorbeeld Leonardus Lessius (naar wie recent heel wat uitstekend onderzoek is gedaan) die slechts kort wordt vermeld in het hoofdstuk over receptie. Daarnaast bestaat er al enige tijd onenigheid in welke mate hier kan worden gesproken van een 'school'. Tot op welke hoogte hebben we hier te maken met een eenvormig gedachtegoed? Het is een kwestie die helemaal niet aan bod komt. Bovendien wordt Francisco de Vitoria stevast voorgesteld als de stichter van de school,



terwijl verschillende studies al gewezen hebben op de impact van voorgangers op de 'school'. Vitoria kwam geenszins uit het niets, zoals de auteurs wel lijken te suggereren.

Een ander belangrijk punt van kritiek betreft het feit dat Alves en Moreira eigenlijk niet stil staan bij wat allicht het meest wezenlijke kenmerk is van al deze denkers. Slechts heel kort — bijna terloops — vermelden ze dat het hier gaat om morele consulenten. Maar dat waren ze juist in de eerste plaats. Het waren theologen met een gedegen juridische en ethische kennis die het 'belaste gemoed' van vorsten, heersers, handelaren en andere individuen die actief waren in de maatschappij wilden verlichten door hun gepaste oplossingen aan te reiken voor concrete problemen. Dat probleemoplossend denken gebeurde binnen een rigoureus thomistisch-aristotelisch kader zonder evenwel de praktische relevantie uit het oog te verliezen. Hun succes — want dat hadden de Spaanse scholastici wel degelijk — hadden ze in grote mate te danken aan het feit dat ze op een zeer succesvolle manier theologie en recht, ethiek en politiek met elkaar wisten te verbinden. Zo konden ze net als rechters in het 'forum externum' een genuanceerd en onderbouwd oordeel vellen in het 'forum internum', dat is de rechtbank van het geweten.

Alves en Moreira brengen vele onderwerpen ter sprake, gaande van de verhouding tussen Kerk en staat, de rechten van het individu, de kwestie van opstand en tirannenmoord tot het denken over privébezit, de juiste prijs, intrest en woeker, inflatie en belastingen. Het zijn interessante verkenningen die veelal te bondig zijn om recht te doen aan de complexiteit van het 'Spaanse scholastieke denken'. Bovendien ontbreken meer dan eens referenties naar belangrijke recente studies. Om een voorbeeld te geven: voor de studie van intrest en woeker is er heel wat baanbrekend werk verricht over Lessius.<sup>9</sup> Maar daar verwijzen de auteurs met geen letter naar. Tot slot zou ik willen besluiten met enkele kanttekeningen bij zulke algemene aanduidingen als "Portugal... an independent nation-state since the twelfth century" (p. 6). Dat lijkt me een grote, anachronistische overdrijving. Evenzeer is het opletten geblazen wanneer hedendaagse concepten worden toegepast op de toenmalige context. Te denken valt dan aan termen als 'globalisatie' (p. 112) en 'subsidiariteit' (p. 117). Om kort te zijn: het boek van Alves en Moreira biedt misschien een handige introductie, maar dan toch een zeer beperkte en eenzijdige. Een goed leesbare en vooral goed geïnformeerde inleiding die recht doet aan de stand van het onderzoek en wijst op mogelijke paden voor de toekomstige studie naar de 'School van Salamanca' moet nog worden geschreven.

Erik DE BOM

<sup>9</sup> Vb. Toon Van Houdt, "'Lack of Money': A Reappraisal of Lessius' Contribution to the Scholastic Analysis of Money-lending and Interest-taking," *The European Journal of the History of Economic Thought* 5 (1998): 1-35.

Benedictus de Spinoza, *Staatkundige verhandeling*. Uit het Latijn vertaald en toegelicht door Karel D'huyvetters. Met een inleiding van Jonathan I. Israel. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2014, 295 p., € 24,90.

Met dit mooi uitgegeven boekdeel van de Wereldbibliotheek verschijnt, meer dan een eeuw na de eerste<sup>10</sup> (volledige) moderne Nederlandse vertaling van Spinoza's *Tractatus Politicus* (TP),<sup>11</sup> een tweede Nederlandse vertaling van de laatste (en onafgewerkte) verhandeling van de Sefardische filosoof-lenzenmaker uit Amsterdam en Den Haag. Deze nieuwe vertaling is gebaseerd op de moderne, kritische uitgaven van Spinoza's werken: deze van Carl Gebhardt (*Opera*)<sup>12</sup> en deze onder supervisie van Pierre-François Moreau (*Œuvres*).<sup>13</sup> Het is de uitgave van de Latijnse tekst in de *Œuvres* die als vertrekpunt heeft gediend voor deze vlot leesbare vertaling, die eerder in proefversie op de (zeer informatieve) website 'Spinoza in Vlaanderen', waarvan de vertaler de oprichter is, was gepubliceerd.<sup>14</sup>

Het werk bevat een voorwoord (pp. 7-9), een inleiding door Jonathan I. Israel (pp. 11-23),<sup>15</sup> de reproductie van Herman Gorters stukje in het Latijn over Spinoza in *De school der poëzie* (met Nederlandse vertaling van Paul Claes) (p. 24), een toelichting bij de aantekeningen (pp. 25-27), de tekst (in hedendaags Nederlands) van Spinoza's brief 84 (uit 1676)<sup>16</sup> waarin hij schrijft dat hij bezig is met het zevende hoofdstuk van een staatkundige verhandeling (pp. 28-29), de vertaling (met

<sup>10</sup> Deze van W. [= Willem] Meijer, gepubliceerd als deel 5 van *Spinoza's werken* (Amsterdam: Van Looy, 1901) onder de titel: *Staatkundig vertoog of Verhandeling* [...]; hieraan gaat een vrij uitvoerige inleiding vooraf (pp. v-xxix). In het eerste volume van deze uitgave van *Spinoza's werken* (waarin de vertaling van de *Tractatus Theologico-Politicus* staat) vindt men een algemene inleiding door J. P. N. Land (pp. 5-34).

We laten hierbij buiten beschouwing de Nederlandse tekst van de TP die opgenomen is in Baruch de Spinoza, *De Nagelate Schriften* ([Amsterdam]: [J. Rieuwerts], 1677).

<sup>11</sup> De Latijnse tekst van de TP verscheen in Spinoza, *Opera posthuma* (Amsterdam: J. Rieuwerts, 1677).

<sup>12</sup> Spinoza, *Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, hrsg. Carl Gebhardt (Heidelberg: Winter, 1925-1938), 5 delen.

<sup>13</sup> Spinoza, *Œuvres*, dir. Pierre-François Moreau (Paris: P.U.F., 1999-; lopende publicatie). Als deel 5 in deze uitgave verscheen (in 2005) *Traité politique*, texte établi par Omero Proietti, traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond, avec une notice de Pierre-François Moreau et des notes d'Alexandre Matheron.

<sup>14</sup> [http://blog.seniorennet.be/spinoza\\_in\\_vlaanderen/](http://blog.seniorennet.be/spinoza_in_vlaanderen/) [geraadpleegd op 30/03/2016].

<sup>15</sup> De inleiding van J. I. Israel focust op de idee van individuele vrijheid en (grotere) tolerantie in de maatschappij. De auteur legt daarbij (terecht) de band met de politieke situatie in de Republiek van de Verenigde Provinciën; hij situeert vervolgens Spinoza's visie in de discussie over tolerantie in de vroege (Bayle; Locke) [zie ook de uitvoerige nota 56 van de vertaler op p. 74] en de latere (Diderot, Voltaire, d'Holbach, Rousseau) Verlichting. Ik ben minder overtuigd door zijn gelijkstelling van Spinoza's concept van 'gemenebest' (*respublica*) met Diderots opvatting van de *volonté générale*.

<sup>16</sup> In de secundaire literatuur is er discussie over de bestemming van deze brief: Jarig Jelles of Jan Hendricksz Glazemaker, of mogelijk een andere correspondent van Spinoza?

aantekeningen) van de *TP* (pp. 30-267), een naschrift van de vertaler (pp. 269-282), een literatuurlijst (pp. 283-292) en een tijdschema (pp. 293-295).

Karel D'huyvetters heeft gekozen voor een vertaling<sup>17</sup> in "hedendaags Nederlands" (p. 7), met inbegrip van een aantal terminologisch-conceptuele ingrepen: zo wordt bijvoorbeeld in de ondertitel van het werk de door Spinoza gebruikte term *optimi* ("de beste/voornaamste/aanzienlijkste burgers"/"de elite") vertaald als "aristocratie". Men vergelijkte trouwens de vertaling van deze ondertitel in de vertaling uit 1901 van Willem Meijer met deze van Karel D'huyvetters:

[Staatkundig verdrag] of Verhandeling waarin wordt aangetoond, hoe een maatschappij waar een vorst regeert zoowel als een gemeenschap waar de regeering aan eenige der aanzienlijkste burgers is toevertrouwd, moet worden ingericht om alle dwingelandij te voorkomen en ongestoorde rust en vrijheid aan alle burgers te waarborgen. (W.M.)

[Staatkundige verhandeling] Waarin wij aantonen hoe men gemeenschappen, zowel die waar een monarchie bestaat als die waar de aristocratie heerst, zo moet inrichten dat zij niet in een tirannie vervallen en de vrede en de vrijheid van de burgers behouden blijven. (K.D.)

Bij een aantal (min of meer) technische termen noteerde ik de volgende verschillen: *ius naturalis* (Spinoza) : natuurrecht (W.M.) : natuurlijk recht (K.D.); *ius civilis* (S.) : staatsrecht (W.M.)<sup>18</sup> : burgerlijk recht (K.D.); *imperium*<sup>19</sup> (S.) : regeering (W.M.) : staatsmacht (K.D.); *respublica* (S.) : algemeen belang (W.M.) : gemeenebest (K.D.); *imperii corpus* (S.) : belang van 't Rijk (W.M.) : staatsapparaat (K.D.); *mentis virtus & vita* (S.) : geestkracht en geestelijk leven (W.M.) : mentale levenskracht (K.D.); *imperium Turcarum* (S.) : rijk der Turken (W.M.) : Osmaanse rijk (K.D.); *patricii* (S.) : regenten (W.M.)<sup>20</sup> : patriciërs (K.D.); *imperium monarchicum* (S.) : eenhoofdige regeering (W.M.) : monarchie (K.D.); *constitutio imperii* (S.) : grondwet des Rijks (W.M.) : fundamentele bepalingen [van een staatsvorm] (K.D.); *syndici* (S.) : staatsraden (W.M.) : syndici (K.D.); *senatores* (S.) : raadsheren (W.M.) : senatoren (K.D.); *consules* (S.) : staatshoofden (W.M.) : consuls (K.D.); *proconsul*

<sup>17</sup> Een enkele keer (p. 122, met n. 89) heeft de vertaler de Latijnse tekst aangevuld met een (gemoderniseerde) aanvullende passage uit *De Nagelate Schriften*. Passages die in de *TP* voorkomen en niet in de Nederlandse versie van *De Nagelate Schriften* staan worden ook gesignaleerd.

<sup>18</sup> Met noot bij W. Meijer (p. 6): "Letterlijk staat hier burgerrecht. Wijl bij ons echter de Burgersteden in den Staatsburger veranderd is, moet ook hier als elders, Civilis door Staats vertaald worden."

<sup>19</sup> Over de term (en het begrip) *imperium* bij Spinoza, zie Pierre-François Moreau, "La notion d'*imperium* dans le Traité Politique", in *Spinoza nel 350 anniversario della nascita: Atti del Congresso internazionale (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, a cura di Emilia Giancotti-Boscherini (Napoli: Bibliopolis, 1985), 355-66. Spinoza's term *aristocraticum imperium* wordt door D'huyvetters vertaald als "aristocratie"; Meijer vertaalde dit als "regeering der voornaamste burgers".

<sup>20</sup> Met noot bij W. Meijer (p. 98): "Partricii [*sic*] = Beschreven vaderen = Oud-Burgers = Keurraden (Glasmaker) [dit is Meijers schrijfwijze voor de naam van de eerder genoemde J.H. Glazemaker] = Regenten."

(S.) : stadhouder (W.M.) : proconsul (K.D.); *aerarius tribunus* (S.) : schatmeester (W.M.) : penningmeester (K.D.); *urbium consules* (S.) : burgemeesters (W.M.) : stedelijke consuls (K.D.); (*aliquem ad imperium militare renunciare*) (S.) : [vrijer vertaald als:] (iemand tot) opperbevelhebber (aanstellen) (W.M.)<sup>21</sup> : (iemand tot) legeraanvoerder (aanstellen) (K.D.); *imperium democraticum* (S.) : volksregeering (W.M.) : democratie (K.D.). Een lezer die goed vertrouwd is met de Nederlandse rechts- en staatsterminologie van de vroegmoderne tijd en/of met het werk van P.C. Hooft, zal misschien geneigd zijn Meijers vertaalkeuzes te koesteren, maar voor de doorsnee-lezer in Vlaanderen en Nederland lijken mij D'huyvetters' keuzes (die ook vaak de door Spinoza gebruikte Latijnse term laten 'weerklinken') de juiste.

Karel D'huyvetters is overigens een vertaler die vaak zijn keuzes toelicht en die zijn lezer informeert over vertaalproblemen; een aantal van zijn noten<sup>22</sup> zijn hieraan gewijd: p. 38, n. 19 (over *virtus*);<sup>23</sup> p. 42, n. 27 (*potentia*, *postestas* en *conatus*)<sup>24</sup> (zie ook p. 144, n. 110); p. 44, n. 31 (*affectus*); p. 50, n. 37 (*sui juris*); p. 56, n. 45 en 46 (*potentia multitudinis*)<sup>25</sup>; p. 96, n. 68 (*exempla edere*); p. 106, n. 78 (*familia*);<sup>26</sup> p. 186, n. 145 (*syndicus*). Op p. 55, n. 44 schrijft D'huyvetters dat *animal sociale* in de *Nagelate Schriften* "heerlijk" vertaald wordt als "gezellig dier". In feite is "gezellig" de voor de 17e eeuw gebruikelijke vertaling van het Latijnse *socialis*: de term verwijst naar de "neiging om met anderen te verkeer" en naar de "toestand waarin de mens als lid der samenleving verkeert".<sup>27</sup>

Hiermee zijn we beland bij de aantekeningen die de vertaler aan zijn uitstekende vertaling heeft toegevoegd.<sup>28</sup> D'huyvetters heeft, terecht, geopteerd voor een niet overdreven notenapparaat: slechts zelden beslaan de noten de volledige linkerblad-zijde (en zéér uitzonderlijk ook nog de onderzijde van de rechterbladzijde) en meestal

<sup>21</sup> Met noot bij W. Meijer (p. 169): "In de Republiek zeide men Kapitein-Generaal."

<sup>22</sup> De noten staan op de linkerbladzijde tegenover de vertaling (op de oneven genummerde rechterbladzijde). Vreemd is dat noot 59 op p. 84 verder gaat op p. 88 en niet op p. 86 (die blank is gebleven).

<sup>23</sup> Over het concept *virtus* bij Spinoza, zie S. Barbone, "Virtue and Sociability in Spinoza," *Iyyun* 42 (1992): 383-95.

<sup>24</sup> De term '*conatus*' is bij Spinoza verankerd in een brede visie over de natuurlijke drijfkracht en dynamiek van objecten. Voor een studie van de termen '*potentia*' en '*potestas*', zie Eugenio Fernández García, "*Potentia et potestas* dans les premiers écrits de Spinoza," *Studia Spinozana* 4 (1988): 195-223; i.v.m. *conatus*, zie o.a. Lee C. Rice, "Emotion, Appetition and Conatus in Spinoza," *Revue internationale de philosophie* 31 (1977): 101-16.

<sup>25</sup> Zie de vrij recente discussie over dit concept bij Étienne Balibar, "Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur: Spinoza on the Body Politic," in *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, ed. Stephen H. Daniel (Evanston: Northwestern UP, 2005), 70-99 (deze referentie is opgenomen in de literatuurlijst, p. 286).

<sup>26</sup> D'huyvetters opteert voor de vertaling 'clan', maar de term lijkt me in de *Tractatus Politicus*, naargelang de context, soms te vertalen als 'familie/geslachtslijn', soms als 'aanhang/clan' en soms als '(militaire) afdeling'.

<sup>27</sup> Ik citeer hier het *Woordenboek der Nederlands[ch]e Taal*, deel 4 ('s Gravenhage, 1889), s.v. "gezellig," col. 2181-2184 (met o.a. attestaties in de werken van Jacob Cats).

<sup>28</sup> Enkele aantekeningen zijn van de hand van Frank Mertens.

vullen de noten maar de helft van de linkerbladzijde (en soms is die volledig blank). *Μηδὲν ἄγαν*: geen overdaad aan noten en zo blijft de aandacht van de lezer bij de vertaalde Spinoza-tekst.

De noten zijn van uiteenlopende aard: soms gaat het om de uitleg van een term (en/of zijn vertaling) of om een passage die om verheldering vraagt; in andere gevallen worden er verwijzingen gegeven naar andere teksten van Spinoza (de *Tractatus Theologico-Politicus*, de *Ethica*, of de briefwisseling) of naar antieke<sup>29</sup> of (min of meer) contemporaine<sup>30</sup> bronnen van Spinoza; in nog andere gevallen gaat het om politiek-historische informatie (verwijzingen naar de politieke organisatie van de Verenigde Provinciën of van enkele Italiaanse stadstaten); en dan zijn er ook nog noten waarin de vertaler de lezer doorverwijst naar moderne secundaire literatuur.

D'huyvetters' aantekeningen dragen bij tot een beter verstaan van Spinoza's tekst (overigens niet in het meest elegante Latijn geschreven) en bieden interessante intertekstuele verwijzingen. Echter, waar hij op p. 142 (n. 109) meent dat Spinoza verwijst naar Antonio Pérez<sup>31</sup> die staatssecretaris was van Filips II, en niet naar de gelijknamige rechtsgeleerde Antonio Pérez (Antonius Perezius), vrees ik dat dit niet correct is: het klopt dat het werk van de eerste Antonio Pérez door Spinoza wordt gebruikt (zonder dat hij zijn bron expliciet vermeldt) in hoofdstuk 7, § 30 van de *TP* (historische uiteenzetting over het koninkrijk Aragón); maar in hoofdstuk 7, § 14 van de *TP* gaat het wel degelijk om de Antonio Pérez die de auteur is van *Ius publicum* (1657).<sup>32</sup> Spinoza schrijft: "zoals Antonio Pérez opmerkt: het aanwenden van de absolute macht is ongemeen gevaarlijk voor de bewindvoerder, ongemeen gehaat door de onderdanen, en in strijd met zowel de goddelijke als de menselijke instellingen; daarvan zijn ontelbare voorbeelden voorhanden" (vertaling K.D., p. 143); zijn directe bron hiervoor zijn hoofdstukken 39 en 40 van de *Ius publicum*.<sup>33</sup>

Het niet overladen notenapparaat geeft een belangrijke meerwaarde aan de vertaling. D'huyvetters is niet alleen bijzonder goed vertrouwd met de geschriften van Spinoza (dat bewijzen de talrijke kruisverwijzingen naar de *Ethica* of de *Tractatus*

<sup>29</sup> Zoals het Oude en Nieuwe Testament, Plato, Aristoteles, en Latijnse auteurs zoals Cicero, Juvenalis, Ovidius, Sallustius, Tacitus, Titus Livius ...

<sup>30</sup> Zoals Machiavelli, Hobbes, Grotius en de broers Johan en Pieter de la Court.

<sup>31</sup> Zie *Relaciones de Antonio Perez, secretario de Estado, que fue del Rey de España, Don Phelippe II. deste nombre* (Paris, 1598). Latere edities van dit lijvige werk hebben als titel *Las obras y Relaciones [...]*.

<sup>32</sup> *Antoni Perezi I.C. Ius Publicum, Quo Arcana & Iura Principis exponuntur*. Het werk verscheen in 1657 te Amsterdam bij Ludovicus en Daniel Elzevier; de opdrachtbrief is door "Ant. Perezius" ondertekend te Leuven, op datum van 15 januari 1657. Van dit werk verscheen recent een Spaanse vertaling, met inleiding en notenapparaat: Antonio Pérez, *Jurisconsulto: Derecho público en el que se exponen los arcanos y derechos del Príncipe*, traducción de Juan Castrillo (Madrid: Pigmalión, 2011).

<sup>33</sup> Latijnse titels van deze hoofdstukken: (39) *Princeps absoluta potestate non utitur, sed tyrannus*; (40) *Summa potestate quando utendum?* Overigens kan Antonio Pérez' *Ius publicum*, dat bol staat van verwijzingen naar Tacitus (en ook aanleunt bij Machiavelli's *Il Principe*, dat begrijpelijkerwijze nooit wordt geciteerd door Pérez), Spinoza geïnspireerd hebben voor bronnenmateriaal in Tacitus (en Machiavelli).

*Theologico-Politicus*), maar ook met de Spinoza-Forschung. Hiervan getuigt het nuttige overzicht ('Literatuur', pp. 283-292) van de werken van Spinoza (met verwijzing naar Nederlandse vertalingen en, voor de *TP*, ook naar de belangrijkste vertalingen in het Duits, Engels, Frans, Italiaans en Spaans) en van de secundaire literatuur over Spinoza (met speciale aandacht voor de literatuur die gewijd is aan Spinoza's staatkundige opvattingen en meer bepaald aan zijn standpunt in de *TP*).<sup>34</sup>

Toch nog iets over de inhoud zelf van de *TP*.<sup>35</sup> In de *TP* ontvouwt Spinoza zijn politiek-sociaal-ethische visie, gebaseerd op historische kennis, dagelijkse ervaring en theoretisch inzicht. De leidraad wordt gevormd door de idee dat redelijkheid en macht hand in hand moeten gaan in de maatschappij, waarbij iedereen moet toegang krijgen tot de macht: dit dankzij een evenwichtige, rationeel berekende vertegenwoordiging in de officiële functies van al de groepen die het recht hebben om een staatsambt te bekleden, met duidelijk vastgelegde termijnen (voor de leeftijd waarop men aangesteld wordt; voor de duur van de aanstelling). Qua filosofisch gehalte kan deze verhandeling niet wedijveren met de *Tractatus de Intellectus Emendatione* of met de *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II More geometrico demonstratae*, ook niet met de *Tractatus Theologico-Politicus*, laat staan met de *Ethica*. Daarvoor is de *TP* te "administratief-politiek" en bevat de uiteenzetting te veel (en té lange) passages over hoe, door wie, en voor hoelang bepaalde functies in het politiek bestel bekleed moeten worden. Daarnaast is er nog het feit dat de tekst onafgewerkt is en afbreekt op het moment dat de beste staatsvorm, nl. de (absolute) democratie, in detail zou moeten worden beschreven; overigens stopt de tekst bij Spinoza's allesbehalve vrouwvriendelijke discussie over zelfgerechtigheid (en stemgerechtigheid) van vrouwen (al is dit tegelijk dankbaar voer voor diverse interpretaties én reacties ...). Niettemin is de *TP*, waarin Spinoza belangrijke vragen aansnijdt (over vrijheid, tolerantie, plichtsbewustzijn, relatie tussen individu en maatschappij,<sup>36</sup> politiek en sociaal engagement,

<sup>34</sup> Voor de Nederlandskundige lezer zijn volgende studies sterk aan te bevelen: Herman De Dijn, "Ervaring en theorie in de Staatkunde: Een analyse van Spinoza's *Tractatus Politicus*," *Tijdschrift voor Filosofie* 32 (1970): 30-70, en twee nummers uit de 'Mededelingen vanwege Het Spinozahuis' (Leiden: Brill): J. J. von Schmid, *Spinoza's staatkundige verhandeling in de ontwikkeling van de staatsleer* (nr. 26, 1970), G. A. van der Wal, *Politieke vrijheid en democratie bij Spinoza* (nr. 41, 1980).

<sup>35</sup> Het 'Naschrift' (ondertitel: 'De ongeschreven hoofdstukken van Spinoza's *Tractatus Politicus*') van K. D'huyvetters biedt een nuttige samenvatting van elk van de elf hoofdstukken van de *TP*. Ook wordt hier de idee geopperd dat de *TP* onvoltooid bleef omdat Spinoza vond dat hij "ongeveer alles [had] gezegd wat er te zeggen viel" (p. 281). Maar gezien Spinoza's systematische behandeling van de verschillende staatsvormen (monarchie, aristocratie, democratie) — waarbij men mocht verwachten dat in hoofdstuk 11 de mogelijkhedenvoorwaarden en de bedreigende factoren voor het in stand houden van een (absoluut) democratisch bestel zorgvuldig besproken zouden worden — en omdat hoofdstuk 11 afbreekt bij de discussie over zelfgerechtigheid van vrouwen, lijkt het mij aannemelijker de (traditionele) stelling te volgen dat Spinoza niet meer de tijd (en energie) heeft gehad om het werk af te ronden.

<sup>36</sup> Zie hierover de grondige studie van Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, 1969).



natuur- en burgerrecht, ...) een prachtige<sup>37</sup> tekst: zeker te lezen, en te overpeinen, door filosofen en ... niet-filosofen.

Dit zeer verzorgde werk<sup>38</sup> is meer dan een Nederlandse vertaling van Spinoza's *TP*: het biedt de lezer, via het notenapparaat, toegang tot Spinoza's politiek-sociale filosofie en zijn grondopvattingen over ethiek en recht.

Pierre SWIGGERS

Cesare Beccaria. *250 jaar 'Over misdaden en straffen'*. Vert. door J. M. Michiels en essay door Dirk Verhofstadt. Met een voorwoord van Etienne Vermeersch. Antwerpen: Houtekiet, 2014, 303 p., € 19,99.

De titelpagina van het boek geeft te denken: Dirk Verhofstadt (Red.) # 250 jaar # Over misdaden en straffen # Cesare Beccaria # Houtekiet # Antwerpen/Amsterdam. De daarop voorkomende veertien namen, woorden of cijfers zijn door de uitgever geordend in zes regels. Waar de ene regel ophoudt en de andere begint, heb ik hierboven het teken # toegevoegd. Wat is dit dus? Men zou denken: het boek *Over delicten en straffen* van Cesare Beccaria bestaat 250 jaar en naar aanleiding daarvan is bij uitgeverij Houtekiet nu onder redactie van Dirk Verhofstadt een bundel essays verschenen. Nu zijn er van *Dei delitti e delle pene* twee versies, die chronologisch en inhoudelijk niet onbelangrijk verschillen en beide aanspraak maken op de kwalificatie 'klassiek'. De vroegste versie (de 'Haarlem') is van

<sup>37</sup> Met enkele pareltjes, waaruit hier een greep (in de vertaling van K.D.): "Vandaar dat men aanneemt dat van alle wetenschappen die een praktische toepassing hebben, bij de politiek de theorie het meest afwijkt van de praktijk. Niemand acht men dan ook minder geschikt over het gemenebest te regeren dan theoretici en filosofen." (p. 33); "Men kan dus op de natuur zoveel recht laten gelden als de macht waarover men beschikt." (p. 43); "Het natuurlijk recht, namelijk dat iedereen meester is over zichzelf, houdt bijgevolg op te bestaan in een burgerlijk statuut." (p. 67); "Koningen zijn immers geen goden, maar mensen en ze worden maar al te vaak verdraasd door sirenengezang." (p. 127); "Als men ooit kan spreken van een absoluut gezag, dan waarlijk alleen wanneer het bij de gehele bevolking berust." (p. 173); "We moeten er niet aan twifelen dat een senaat waarvan het oordeel niet berust op de mening van de senatoren, maar op die van de administratieve medewerkers, grotendeels uit lakse leden zal bestaan." (p. 219; K.D.'s moderniserende vertaling ressorteert hier ten volle haar [hedendaags] effect!).

<sup>38</sup> Ik noteerde enkele correcties: p. 18, l. 18, leze men: *contrat social*; p. 18, noot (met asterisk) onderaan: María José ... *Políticos*; p. 19, l. 2: dat ze beide; p. 22, l. 3: van elke band; p. 64, n. 51: J.-J. Rousseau; p. 76, n. 56, l. 7: Spinoza the Atheist; p. 151, lopende hoofdtitel: Hoofdstuk 7; p. 186, n. 145, l. 12: *σύνδικος*; p. 284, l. 16: 2014; p. 287 sub Cristofolini: e le traduzioni. In de tijdstafel, p. 293 bij het jaar 1641: *Méditations métaphysiques*, en p. 294 bij het jaar 1663: *Cogitata Metaphysica*. Ik signaleer nog dat de naam van de Amsterdamse arts-filosoof-grammaticus die met Spinoza bevriend was hier steeds als "Lodewijk Meyer" (cf. C. Louise Thijssen-Schoute, *Lodewijk Meyer en diens verhouding tot Descartes en Spinoza*, Mededelingen vanwege Het Spinozahuis 11 (Leiden: Brill, 1954) geschreven wordt; de 17e-eeuwse spelling was "Meijer" (cf. A. K. Offenbergh, *Brief van Spinoza aan Lodewijk Meijer, 26 juli 1663* (Amsterdam: Universiteitsbibliotheek, 1975); een Franse vertaling verscheen in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 167 (1977): 273-84).

1764-1766. Ze is thans, bijvoorbeeld ter vertaling, beschikbaar in de uitgave van F. Venturi (Milaan, Ricciardi, 1958). Het te bespreken boek blijkt, als we de titelpagina omslaan, van 2014 te zijn. Men kan rekenen:  $2014 - 250 = 1764$ . Dus we kunnen essays tegemoetziën over de ‘Haarlem’?

Maar als we de titelpagina omslaan, zien we tevens het copyrightteken voor de vertaling van J. M. Michiels. Michiels vertaalde in 1971 de andere versie, van 1774. Deze is beschikbaar in de editie van S. Romagnoli (Milaan, Sansoni, 1958). Van de vertaling van Michiels bevat het te bespreken boek blijkbaar een herdruk; eerder verscheen er al een in 1982. De tekstversie van 1774 is de omzetting in het Italiaans van een Franse bewerking (de ‘Lausanne’). Deze bewerking, door Abbé A. Morellet, verscheen vanaf 1766. Een bewerking is, in de woorden van literatuurwetenschapper F. Maatje, een vertaling waarvan de structuur sterk afwijkt van de oorspronkelijke, met behoud van thematische herkenbaarheid. Morellet noemde, op het titelblad, zijn bewerking simpelweg een vertaling. Feit is, door niemand ontkend, dat hij onderdelen heeft verplaatst en zinnen toegevoegd. “Het lijkt ons”, lichtte hij in zijn voorwoord toe, “dat de verdienste van onze auteur daarin ligt, dat hij de kracht van de redenering verenigt met de warmte van het gevoel. Maar die warmte doet hem soms de meest natuurlijke orde uit het oog verliezen.”

Beide versies zijn elders meerdere keren vertaald en hebben grote invloed uitgeoefend, de ‘Lausanne’ nog meer dan de ‘Haarlem’. Dit laatste zal te maken hebben met het sterker rationele karakter ervan en de grotere bruikbaarheid in de strijd voor hervorming van de rechtspraak. Evengoed is de ingreep van Morellet krachtig veroordeeld, al dadelijk door Grimm en Diderot. “Wat een vreemde inbeelding en wat een dwaasheid te geloven dat men alleen in Frankrijk het geheim van de gedachteordening bezit” (M. Grimm).<sup>39</sup> “Hij heeft niet aangevoeld, dat er een natuurlijke gradatie, sneller of minder snel, is tussen de gevoelens die uit het diepste van ons hart opstijgen; dat, als men deze gradatie vernielt, de kalmte plotseling op de woede volgt en de woede op de kalmte, zonder dat er ook maar enige beweging is waardoor die morele dissonanten voorbereid of gered worden; dat de melodie der gevoelens verdwijnt en dat de auteur buiten zinnen is door een buitenzinnigheid die ik niet met hem zou kunnen delen omdat ik er niet onmerkbaar in ben meegesleept” (D. Diderot).<sup>40</sup>

Meer uit wijsgerig oogpunt is het jammer dat in de ‘Lausanne’ de mogelijk belangwekkende filosofische positie van Beccaria overschaduw wordt door zijn ongetwijfeld politiek bruikbare stellingnames. Hier werden, net zoals bij Rousseau, of misschien juist op een andere manier, de grondslagen van het samenleven overdacht, zowel vanuit het ideaal van vrijheid en gelijkheid als vanuit een vorm van nuttigheidsvaststelling. Hier was ook de onrust voelbaar van alle utopisch verlangen naar een wereld die er weliswaar nu niet is, maar waarin waarlijk recht wordt of zal worden gedaan. Maar tegelijk bood dit onverwachte geschrift, met zijn koene

<sup>39</sup> Friedrich Melchior Grimm, in de *Correspondance littéraire* van 1 december 1765.

<sup>40</sup> Denis Diderot in 1771, geciteerd door Venturi, 405.

ideeën en voorstellen aangaande delicten en straffen, een instrument voor het hervormen van de samenleving. Hier lag duidelijk een nieuwe kans voor de zaak van de verlichting. In de ‘Lausanne’ is die kans aangegrepen en het andere, minder opportune element verdween er naar de achtergrond.

Waar wijsgerig het verlangen naar uitgaat, is een tweetalige editie van de ‘Haarlem’ waarin het soms duistere origineel (Beccaria kon niet vrijuit schrijven) op de voet gevolgd wordt zolang het Nederlands dit toelaat. Waarvan in de filosofie het hart zou opspringen, is een feestelijke gelegenheidsbundel met een aantal doorwrochte artikelen over de filosofie van Beccaria zoals de mogelijke herkomst en oorspronkelijkheid daarvan zich laat bestuderen in de ‘Haarlem’. Wat het boek *250 jaar ‘Over misdaden en straffen’* biedt, is een kort ‘Woord vooraf’ van emeritus E. Vermeersch, een uitvoerig en instructief artikel van D. Verhofstadt over de ‘Lausanne’ (het leven van Beccaria, het strafrecht toen, zijn *autori*, de principes van legaliteit, gelijkheid, proportionaliteit, subsidiariteit, abolitie, rationaliteit, personalisering, laïcisering en publiciteit, de impact inder tijd en de actualiteit nu), verder de herdruk van Michiels’ vertaling inclusief noten uit Beccaria’s tijd en ten slotte (op pp. 295-303) een bibliografie en een register. De vertaling van Michiels is eerder uitleggend dan op de voet-volgend, en het is dus een vertaling van een verschikte en zelf ook belerende versie die het origineel, in de woorden van Diderot, “a bien tué”. Theoretisch en rechts-historisch geïnteresseerde juristen kunnen blijer zijn met het boek dan filosofen. Belangstellenden # kunnen zich door # de telegramstijl van # Houtekiet / Verhofstadt # op de titelpagina # misleid voelen.

Toon RIETER

Friedrich Heinrich Jacobi. *Briefwechsel Juli 1788 bis Dezember 1790: Nr. 2152-2738*. Herausgegeben von Manuela Köppe. Jacobi Briefwechsel, Reihe I: Text, Bd. 8. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2014, lx-478 p., € 292.

De achtste band van de kritische uitgave van Jacobi’s correspondentie bevat brieven die in originele of gekopieerde dan wel eerder al gepubliceerde vorm bewaard zijn en brieven die verloren gegaan zijn, maar waarvan aantoonbare sporen (vb. een antwoord) bestaan. In het totaal zijn in de uitgave 587 brieven (soms enkel verwijzingen naar brieven) opgenomen, geschreven in een periode van twee en een half jaar. Qua aantal brieven is deze band de omvangrijkste van alle tot nog toe gepubliceerde delen met Jacobi’s briefwisseling. Inhoudelijk gezien staat deze band in nauwe samenhang met de publicaties van Jacobi die in deze periode verschijnen: de van een nieuw voorwoord en acht bijlagen voorziene tweede editie van *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* uit 1789, een bijdrage naar aanleiding van een meditatie van Swift (eveneens uit 1789) en twee gepubliceerde brieven aan Friedrich Nicolai (uit 1788) en Jean-François La

Harpe (uit 1790). Via deze briefband krijgt de lezer een inzicht in de context waarin genoemde werken ontstaan zijn, evenals een kijk op Jacobi's invloed op zijn tijdgenoten. De eerste brieven uit deze band zijn geschreven naar aanleiding van het overlijden van Johann Georg Hamann (op 21 juni 1788), met wie Jacobi een nogal stormachtige vriendschap had onderhouden. Jacobi correspondeerde met Hamanns zoon over wat er moest gebeuren met de bibliotheek en de vele brieven van Hamann die Jacobi in zijn bezit had. Een ander, filosofisch gezien belangrijker onderdeel van de in deze band opgenomen brieven is de correspondentie in verband met de tweede uitgave van de *Spinozabriefe*. Reeds kort na het verschijnen van de eerste editie, in 1785, was Jacobi er van diverse kanten toe aangespoord om zijn gebruik van twee centrale termen uit deze *Briefe*, namelijk 'geloof' en 'openbaring', nader toe te lichten en te rechtvaardigen. Bovendien bood de nieuwe uitgave van de *Spinozabriefe* hem de gelegenheid om zich nogmaals in de filosofie van Kant te verdiepen. Jacobi stuurde Kant een exemplaar van de nieuwe editie van zijn boek, waarvoor deze hem bedankt in een langere brief van augustus 1789. In deze brief levert Kant kritiek op het vertrouwen dat Jacobi aan de onmiddellijke geloofsopenbaring hecht door te wijzen op het belang van het 'kompas van de rede' in filosofische aangelegenheden; in dit verband brengt hij ook zijn in 1786 verschenen artikel 'Was heisst, sich im Denken orientieren?' onder Jacobi's aandacht, waarin hij de gedachte verder uitwerkt dat de rede en alleen de rede de mens het absoluut noodzakelijke kompas biedt om zich in vraagstukken in verband met het bovenzinnelijke te oriënteren.

Vanuit historisch perspectief zijn in deze band vooral de brieven van belang waarin Jacobi reageert op de meest ingrijpende gebeurtenis van die tijd, de Franse Revolutie van juli 1789. Net zoals vele van zijn tijdgenoten, volgde hij de gebeurtenissen in Frankrijk op de voet en probeerde zich naar beste vermogen daarover te informeren, niet alleen door de lectuur van tijdschriften, brochures en boeken, maar ook via zijn correspondentie met mensen die de ontwikkelingen in Frankrijk ter plekke volgden. De intensiteit waarmee Jacobi zich van de gebeurtenissen op de hoogte stelde, blijkt ook uit de frequentie waarmee hij ze ter sprake bracht in zijn brieven met vele van zijn bekenden in Duitsland. In die brieven blijkt Jacobi's dubbelzinnige houding tegenover de Franse revolutie: hoewel hij in zekere zin anti-revolutionair is, verwelkomt hij de revolutie tegelijk met hart en ziel, om dan enkele jaren later teleurgesteld te besluiten dat zijn vreugde over de revolutie van korte duur was en al in augustus 1789 was omgeslagen in een steeds groter gevoel van troosteloosheid.

Net zoals de andere banden van deze *Gesamtausgabe* is dit deel met veel zorg samengesteld. Vanzelfsprekend is het wachten op het verschijnen van de commentaarband om ten volle gebruik te kunnen maken van de resultaten van het opzoekings- en onderzoekswerk van de tekstbezorgers. Aan het einde van de inleiding wordt gewezen op een belangrijk nieuw initiatief in verband met deze uitgave: op de websites van het Hegel-Archiv, waar deze uitgave van Jacobi's werk wordt voorbereid, en op die van de Sächsische Akademie der Wissenschaften kan een chronologisch

overzicht van alle tot dusver gepubliceerde en nog in druk zijnde brieven (d.w.z. de Banden 1 t.e.m. 9) en van alle correspondenten gedownload worden.<sup>41</sup>

Peter JONKERS

Johannes Stoffers. *Eine lebendige Einheit des Vielen: Das Bemühen Fichtes und Schellings um die Lehre des Absoluten*. Spekulation und Erfahrung II, 58. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2013, 460 p., € 98.

Zeker na 1800, zoal niet vroeger, hebben zowel Schelling als Fichte een leer van het absolute ontvouwd. Blijkbaar naast elkaar, voortdurend aan elkaar voorbij. Een openlijk duidelijke polemiek was er voor het laatst rond 1806, als Schelling het *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre* publiceert, waarbij Fichte opmerkingen aanbrengt die hij niet meer publiceert. Hebben zij daarbuiten een dovemansdiscussie gevoerd? Of dat inderdaad zo was en hoe dat kon, wil Stoffers in dit werk nagaan door beider filosofie van het absolute te onderzoeken, bij Fichte in diens Berlijnse periode (vanaf het moment dat Fichte openlijk, en niet enkel in zijn briefwisseling of colleges, een dergelijke filosofie voorhield) en bij Schelling in de geschriften van 1801 tot 1815. Na toelichting van deze afbakening in de tijd, bestaat het boek uit drie grote delen.

In het eerste deel bespreekt de auteur nauwgezet de niet-politieke publicaties van Fichte alsook de onuitgegeven colleges over 'Wissenschaftslehre' uit 1807, 1810, 1811 en 1812, de fragmentaire versie uit 1813, gestaakt door oorlogsomstandigheden, en die uit 1814, afgebroken door Fichtes ziekte en dood. Schelling kon in die tijd de colleges 'Wissenschaftslehre' nog niet gekend hebben want die werden pas rond 1834-1835 gepubliceerd. Hij had wel kennis genomen van het godsdienstfilosofische werk *Anweisungen zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), maar niet van de enige gepubliceerde (korte) 'Wissenschaftslehre' uit 1810.

Het weten is voor Fichte een op evidentie gesteund inzicht waarin het absolute zich in zijn absoluutheid openbaart, maar waaraan het zich ook onttrekt indien dat weten er zou willen op ingrijpen. Zowel voor het bewustzijn als voor het praktische moeten is het absolute het eerste, het punt waarin zij hun eenheid vinden, en tevens is die absoluutheid het laatste doel voor een reflecterend subject dat naar zaligheid hunkert. In de *Anweisungen* worden het zijn (als leven) en het verschijnen in hun samenhang voorgesteld; het weten dient zichzelf te begrijpen als de weergave in eenheid-van-een-veelheid die licht is, liefde en leven. Toen Fichte in 1807 in Königsberg doceerde, interpreteerde hij die verhouding van zijn en verschijnen of eenheid en veelheid als leven en zien: door het verschijnen van de veelheid is die verhouding

<sup>41</sup> Zie [www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegel\\_archiv/briefwechsel/index.html](http://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegel_archiv/briefwechsel/index.html) en [www.saw-leipzig.de/forschung/projekte/friedrich-heinrich-jacobi\\_briefwechsel\\_text\\_kommentar\\_woerterbuch\\_online](http://www.saw-leipzig.de/forschung/projekte/friedrich-heinrich-jacobi_briefwechsel_text_kommentar_woerterbuch_online).

tevens een zelfverhouding. Het leven dat zichzelf ziet en ziende maakt is dan het absolute.

Vanaf 1810 is de absolute eenheid van zijn en verschijnen Fichtes vaste overtuiging, al beseft hij dat dit samengaan in zijn gegevenheid hoogstens door analogie kan worden verduidelijkt. In het verschijnen zijn het ene en zijn verschijnende veelheid werkelijk op elkaar betrokken. Daar 'geschiedt' het absolute, ongrijpbaar, maar juist in zijn ongrijpbaarheid zich aandienend. Vanuit het unieke factum van het weten preciseert de *Wissenschaftslehre 1810* dat filosofische reflectie betekent: leven tussen zijn en verschijnen, tussen eenheid en veelheid, maar gegrond op het oorspronkelijke schema van het ik dat het onmiddellijke evidente beeld is van de godheid zelf. Het ik levert de vorm waarin het mogelijk wordt het absolute als het levende licht te erkennen. De *Wissenschaftslehre 1811* herneemt de gedachte dat het zijn zich louter in het absolute ophoudt en dat weten het zoeken is naar de eigen grond. Zoals al wat is, heeft het weten zijn grond in het zijn, maar dat weten is onzelfstandig want het zijn is enkelvoudig, terwijl weten altijd een weet hebben is van zijn of zijnden en dus een veelheid bevestigt. Toch is het weten een beeld van het absolute en in zijn hoogste vorm begrijpt het in vrijheid zichzelf als het laten verschijnen van datgene wat verschijnt, namelijk het absolute.

De verhouding van zijn tot zijnsbegrip wordt in de *Wissenschaftslehre 1812* verder verduidelijkt. Het zijnsbegrip als zodanig is dubbelzinnig: het is in het zijn maar het is er ook buiten, want in het enkelvoudige zijn is geen ontstaan mogelijk. Omdat het zijnsbegrip principieel een weten is, kan het zichzelf dan ofwel alleen op zichzelf begrijpen of het kan zichzelf vatten als verschijning (beeld) van het absolute. De noodzaak van een dergelijk begrijpen is gelegen in het specifiek filosofische (en ook ethische) karakter van het denken. Het is eigen aan de wetenschapsleer dat zij de veelheid vanuit de eenheid begrijpt, dat zij dus het aanschouwelijke, het schijnbaar werkelijke, verstaat als een beeld waarin het transcendente in organische menigvuldigheid zijn absoluutheid uitzegt. Dat maakt van de verschijning de plaats waar het zijn zelf verschijnt als datgene waardoor de verschijning een opgave is. In de fragmenten van de *Wissenschaftslehre 1813* en *1814* staat weten voor het geheel van al wat door het bewustzijn wordt voltrokken en wat daardoor vorm is van het absolute of van het leven: weten is een *Durch*, door zijn voltrekking is in het weten het absolute zelf levend.

Stoffers bespreking, in het tweede deel, van de verschillende geschriften van Schelling vóór de dood van Fichte is correct maar meer afstandelijk. Sommige van die teksten waren Fichte bekend, andere — colleges en ontwerpen — bleven buiten het bereik van de tijdgenoten. Tot de eerste groep behoren de gepubliceerde identiteitsfilosofische werken *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), de dialoog *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802) en *Philosophie und Religion* (1804), echter niet het uitgewerkte maar onuitgegeven 'System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere' uit 1804. Fichte kende ook de *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, het zogenaamde 'Freiheitsschrift' (uit 1809). De 'Stuttgarter Privatvorlesungen'



(1810) waren Fichte onbekend en ook van de 'Weltalterfragmente' (waarvan de laatste versie trouwens pas na Fichtes overlijden tot stand kwamen) kon hij geen weet hebben.

Schellings filosofie van de identiteitsgedachte ('Identitätsphilosophie') die tussen 1801 en 1804, na periodes van realistische natuurfilosofie en transcendentaal idealisme, op de voorgrond treedt, stelt dat subject (bewustzijn) en object (natuur) in de absolute rede onlosmakelijk besloten liggen: vóór alle differentiëring is er een dieperliggende 'indifferentie' of 'identiteit' die door 'intellectuele (zelf)aanschouwing' onmiddellijk wordt ingezien. Het zijn van het eindige of veelvuldige is op zich louter niets-zijn, maar voor en door het eindige is de indifferentie een zelfbevestiging: in een veelheid van vormen toont zich het absolute als één. In al het zijnde is het de goddelijke identiteit die zichzelf kent, zich manifesteert en affirmeert. Het kennen en z'n definities zijn bepalingen van het absolute. Deze absolute identiteit is een door het bewustzijn beschrijfbaar zelfverhouding waarin het zelf niet meer als het andere van het bewustzijn wordt begrepen. Maar dan is die indifferentie ook het begin, de oergrond, van waaruit het zelf wordt gedacht als zich ontplooiend in differentiëring en veelvoudigheid. Het eindige ontstaat niet door schepping, maar door de differentiëring, eerst opgevat als hunker van het absolute naar zichzelf (aspiratie, 'Sehnsucht'), later als actualisering van een potentialiteit en nog later als een wil die gesteund is op een triniteitsgedachte of op een beslissing of ook op een verhouding van vrijheid en noodzakelijkheid. Ten laatste komt het inzicht dat een oorzaak van de differentiëring onmogelijk kan worden aangewezen.

Het kleine geschrift *Philosophie und Religion* vestigt alle aandacht op de verhouding, voor het weten en voor het geloof, tussen God en mens. Hoe kan het absolute, die eenheid van goddelijk wezen en vorm (altijd al bevestigd door de intellectuele aanschouwing van het ik), tegelijk de zich differentiërende identiteit van subject en object zijn én de transcendent scheppende God die zich openbaart? De volle draagwijdte van dit probleem verschijnt vijf jaar later in de *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* als het aloude moreel-religieuze probleem van het kwaad. Hoe kan er vrijheid zijn tegenover goed en kwaad als alle bekwaamheid uit God zelf voortkomt? Hoe kunnen we de verhouding van God en schepping denken als ontwikkeling van de absolute en nooit eindigende identiteit? Dat kan alleen wanneer het absolute wordt begrepen als de indifferente (on-verschillige) *Urgrund* van zowel de grond van de existentie als van de existentie zelf (grond en existentie die omwille van de indifferentie niet aan elkaar tegengesteld kunnen zijn). Het blijft duister hoe de zelfbeschouwing van het absolute (de 'Sehnsucht', hunker, nieuwsgierigheid naar zichzelf) erin slaagt een reflexieve voorstelling te laten ontstaan, maar zo'n voorstelling, analoog aan het leven en het bewustzijn van de mens, is hoe dan ook noodzakelijk opdat het goddelijke leven in zichzelf de persoonlijkheid zou openbaren die het kwade overwint. De *Stuttgarter Privatvorlesungen* uit 1810 (postuum in de *Sämmtliche Werke* gepubliceerd) gaan uit van de absolute identiteit van God, die eenheid is van tegenstellingen: hij is één en nochtans valt zijn existentie, in zoverre hij is, niet samen met

de grond van zijn existentie. Aanvankelijk is God slechts impliciet wie hij is, maar door de strijd en de overwinning van de tegenstellingen wordt hij zichzelf en openbaart hij zich als scheppende geest. De fragmentarisch gebleven *Weltalter* (waaraan Schelling werkte vanaf 1810, eveneens postuum uitgegeven) zijn beschouwingen over religieuze teksten, waarin de toenemende zelfwording van God in de geschiedenis wordt overwogen naar analogie van ontwikkelingen in het mens zijn. Drie menselijke vermogens worden op het opperwezen overgedragen: het gemoed, bij God zuiver en ongedifferentieerd, waaruit God zichzelf tot stand brengt; de wil, waardoor God de innerlijke tegenstrijdigheid van zijn grondkrachten doorbreekt; de natuur in God, grond van zijn existentie (of andersom en beter: God is er vóór alle natuurnoodzakelijkheid en gaat die te boven). Zo is de eenheid van God trinitarisch gestructureerd. Voor Stoffers — en voor wie met hem op deze beschouwingen wenst door te denken — blijft het echter vooral problematisch waarom God zo in zichzelf gedifferentieerd hoeft te zijn. In 1813 zal Schelling uitpakken met een kunstgreep (p. 309) en het absolute in zijn werkelijkheid bepalen als een niet-zijnde en een niet-zijn. De ononderscheidenheid gaat aan zijn en niet-zijn vooraf; de werkelijkheid als zodanig is verlossend in en door de geest, — de hoogste vorm waaraan de beslissende wil het aanzijn kan geven. In de jaren 1814-1815 en in de fragmenten zal Schelling benadrukken dat de natuur aan de natuur van God beantwoordt en dat het aan de vrijheid toekomt om in God een waarachtig geestelijk bestaan als persoon te erkennen.

Het belangrijkste, maar zeer korte derde deel vergelijkt opzet en uitwerking van de leer van het absolute bij Fichte en Schelling en de wijze waarop de verhouding van het ene absolute tot de veelvoudigheid van weten en wereld wordt opgevat. Bij Schelling lijkt het of er een nieuwe metafysica zit aan te komen. Kan men zoiets ook zeggen van iemand als Fichte die een transcendentale verklaring van het weten beoogt maar zich geen dingleer of ontologie als doel meer stelt? Schelling tracht juist boven de transcendentiaalfilosofie uit te komen, al maakt hij niet duidelijk of de wereld en de (laatste) dingen waar hij het over heeft tot de orde van het zijn of van het weten behoren.

De discussie uit 1806 loopt bij Fichte uit op het verwijt dat Schelling met loze beweringen voor de dag komt en mythische, ongerijmde verhalen vertelt; een filosoof kan onmogelijk het begin van het weten in een 'identiteit' willen vinden. De vraag van Schelling heeft echter betrekking op de verhouding tussen zijn en zijnsgrond, en daarbij verschijnt het weten als iets dat met het zijn samengaat. De vraag waarover zij het fundamenteel oneens zijn is eigenlijk deze: hoe en waardoor wordt het absolute toegankelijk? Voor Fichte kan zonder reflectie het absolute niet verschijnen en moet de reflectie dus aan het absolute inherent zijn. Voor Schelling is het absolute een onmiddellijke (prereflexieve) intellectuele zelfaanschouwing.

Maar in beide gevallen gaat het wel degelijk om een absoluutheid die de veelheid draagt en dus om de wijze waarop eenheid en veelheid tezamen kunnen worden gedacht. Het absolute, al of niet in zichzelf gedifferentieerd, is zowel voor Fichte als voor Schelling een zelfaffirmatie die wel of niet nood heeft aan een ik. De vrije

zelfbepaling is voor beiden fundamenteel. Het denken van het ik of van het absolute is het denken van vrijheid, maar bij Fichte gaat het daarbij om het zedelijke leven — de vrijheid die het zedelijk goede fundeert — en voor Schelling om de religieuze openbaring waarvan de vrijheid de niet meer inzichtelijke bepalingsgrond is. De differentiëring van het absolute is voor Fichte een verstandsaangelegenheid, terwijl zij voor Schelling het absolute zelf kenmerkt. Fichte ziet het verschijnende als beeld van het absolute, Schelling als het afglijden (*Abfall*) van het zijn in het weten of de openbaring ervan in de geschiedenis.

Ondanks het gemeenschappelijke vrijheidsperspectief opent de differentiëring van het absolute voor beide denkers een verschillende denkweg, naar ethisch idealisme of naar religieus bewustzijn.

Lu DE VOS

Oliver Hallich und Matthias Koßler, Hrsg. *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*, Klassiker Auslegen 42. Berlin: De Gruyter, 2014, ix-221 p., € 24,95.

De reeks *Klassiker Auslegen* van W. de Gruyter heeft als doel belangrijke, klassieke werken uit de geschiedenis van de filosofie toe te lichten door toonaangevende commentatoren. Deze recentste toevoeging aan deze reeks betreft een verzamelwerk met essays over het eerste volume van Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* (hierna WWV1). De essays behandelen telkens een aantal paragrafen uit WWV1 en worden van een inleiding voorzien door Oliver HALLICH en Matthias KOSSLER. Ze zijn doorgaans leesbaar en verhelderend geschreven, maar blijven erg dicht bij Schopenhauers tekst. Doordat ze zich op een beperkt aantal paragrafen toespitsen, slagen ze er niet steeds in om een omvattend beeld te geven van het thema uit Schopenhauers filosofie dat ze bespreken. De essays zijn nochtans steeds thematisch geordend en zouden dus baat hebben bij enkele aanwijzingen wat betreft het latere werk van Schopenhauer over dat thema. Er is evenmin aandacht voor de soms erg ingrijpende wijzigingen die Schopenhauer doorheen de jaren (1844 en 1859) aanbracht aan WWV1. Deze wijzigingen zouden een verhelderend licht kunnen werpen op Schopenhauers intellectuele ontwikkeling.

Het eerste essay van Margit RUFFING bespreekt de transcendentiaalfilosofische fundering van Schopenhauers filosofische systeem. Zij stelt zich voornamelijk de vraag of Schopenhauer zijn verbond met Kant en de transcendentiaalfilosofie niet overdrijft in de openingsparagrafen van WWV1. Volgens Ruffing is Schopenhauer het idealisme meer genegen dan courant gedacht wordt, omdat hij de noodzakelijke samenhang van object en subject inziet. Doordat dit essay beperkt blijft tot de eerste pagina's van WWV1 (§ 1-7), kan deze argumentatie niet echt helemaal hard gemaakt worden. Indien men rekening zou houden met paragrafen waarin Schopenhauer subject en object wél scheidt (en zijn positie t.o.v. idealisme

nuanceert), dan zou deze argumentatie veel problematischer zijn. Het essay is grotendeels een overzicht van de tekst, wat als zodanig geen genoegzaam antwoord kan geven op Schopenhauers houding ten op zichte van de *Transzendentalphilosophie*. Aan het einde staan enige interessante slotbemerkingen over paradoxen in Schopenhauers epistemologie en metafysica. Deze komen wel ietwat ad hoc over en hebben weinig relatie tot de rest van de tekst. In het tweede essay buigt Christopher JANAWAY zich over Schopenhauers begrip van kennis (*Erkenntnis*). Janaway beargumenteert meer bepaald dat in paragrafen § 8-16 van WWV1 Schopenhauer afstand neemt van Kants concept van kennis en het scherpe onderscheid tussen rede (*Vernunft*) en verstand. Janaway permitteert zich af en toe wat afstand van de *close reading* die dit boek bepaalt en zo kan hij enkele interessante inzichten over Schopenhauers waarheidsbegrip te berde brengen. Toch zou eveneens dit artikel baat hebben bij de toevoeging van enkele paragrafen uit WWV1 (en andere werken) ten einde een omvattender beeld van Schopenhauers begrip van kennis te geven.

In het derde essay onderzoekt Oliver HALLICH Schopenhauers overgang aan het begin van het tweede boek van WWV1 naar de metafysica. Hij bespreekt hier hoofdzakelijk de vaak geuite opmerking dat Schopenhauer in deze paragrafen Kants kritische beperking op het bereik van het kenvermogen met de voeten treedt. Hallich ontwikkelt hierin een welwillende lezing van Schopenhauers werk door zijn metafysica te koppelen aan de ervaring: “Metaphysik als eine Erfahrungswissenschaft” (p. 52). Op deze manier biedt Hallich een nieuw en fris perspectief op een lang debat dat nog niet snel opgelost zal zijn. In het vierde essay gaat Dieter BIRNBACHER nader in op wat precies die metafysica van de wil inhoudt. Hij argumenteert, net zoals Hallich, dat Schopenhauers metafysica geen klassieke dogmatische metafysica is, maar dat Schopenhauer zijn kennis van de essentie van de wereld koppelt aan de onmiddellijke psychologische ervaring van de wil. Als zodanig is Schopenhauers metafysica niet zonder empirische grond en ‘verklaart’ de metafysica van de wil louter de verschijningen zonder deze op transcendente principes terug te voeren. Dit is wat Birnbacher een ‘nicht-dogmatische Erklärungs-metaphysik’ noemt (p. 75). Birnbacher heeft enige aandacht voor aspecten van Schopenhauers filosofie die strikt genomen buiten het bestek van zijn paper vallen (§ 23-29), zoals de platoonse Ideeën. Eveneens maakt hij enkele kritische bemerkingen bij de potentiële gevolgen van Schopenhauers herformulering van wat metafysica inhoudt. Als zodanig wordt hij als voorganger gelezen van Nietzsche en Wittgenstein (pp. 87-88). In het vijfde essay bespreekt Alfred SCHMIDT Schopenhauers relatie tot het materialisme. Het vertrekpunt is hetzelfde als bij het vorige essay, namelijk dat Schopenhauer de kritische grenzen van de kennis overschrijdt in zijn metafysica. Specifiek wordt hier ingegaan op Schopenhauers verhouding tot het materialisme, dat Schopenhauer, aldus Schmidt, wat reductief aan de kant schuift. Voor Schopenhauer is materialisme te identificeren met een soort ‘realisme’ dat stelt dat de ultieme werkelijkheid door mechanische processen wordt geregeerd. Materialisten maken, aldus Schopenhauer, de fout dat de ze aannemen

dat de materie “*schlechthin und unbedingt*” gegeven is (p. 96). Als metafysische theorie wordt het materialisme aan de kant geschoven, maar Schopenhauer recycleert een epistemologische functie voor deze theorie (pp. 98-99).

In het zesde essay bespreekt Bart VANDENABEELE de esthetische contemplatie in Schopenhauers filosofie. Vandenabeele neemt heel wat kritische afstand van de tekst en maakt enkele interessante kanttekeningen bij Schopenhauers kunsttheorie zonder deze aan de kant te willen schuiven. Zo toont Vandenabeele aan dat Schopenhauer wat vlug over bepaalde aspecten van de kunstervaring gaat, zoals de singulariteit van het kunstwerk (pp. 105-106) en de mystieke ervaring in de kunst (pp. 107-108). Vandenabeele ontwikkelt alsnog een welwillende interpretatie van deze fenomenen. Hierna onderzoekt hij enkele facetten van Schopenhauers kunsttheorie die doorgaans wat minder aandacht krijgen, zoals het sublieme. In het zevende essay behandelt Günter ZÖLLER eveneens Schopenhauers kunsttheorie, maar deze keer met een bijzondere focus op de speciale rol die Schopenhauer aan muziek toekent. Hij doet dit erg systematisch door eerst de eenheid tussen metafysica, ethiek en esthetiek aan te duiden en daarna te verhelderen hoe muziek in staat is om het innerlijke wezen van de werkelijkheid voor te stellen.

In het achtste essay raakt Michael HAUSKELLER wat voor Schopenhauer de ‘meest serieuze’ reflectie uit WWV1 is, namelijk de ethiek van het lijden. Hij bespreekt nauwgezet paragrafen 53-59 (het begin van het 4e boek) waarin Schopenhauer respectievelijk de volgende thema’s behandelt: (1) ethiek is descriptief, niet normatief, (2) onze wil is altijd wil tot leven, (3) we hebben geen vrijheid, (4) al het leven is lijden, (5) wij staan aan de bron van dit lijden, (6) geluk is het ontbreken aan pijn en (7) het leven is gelukkig kort. Dit zijn ook telkens de zeven thema’s die centraal staan in de bovenvermelde zeven paragrafen van WWV1. Elk van deze thema’s vereist een veel uitvoeriger behandeling en Hauskeller slaagt er niet helemaal in om alle noodzakelijke aspecten te bespreken. In het negende essay vervolgt Jean-Claude WOLF de bespreking van de paragrafen (nu § 60-67) door de affirmatie en negatie van de wil tegenover elkaar te plaatsen. In dit interessant essay gaat hij dieper in op enkele aspecten van Schopenhauers filosofie die doorgaans wat minder aandacht krijgen, zoals zijn politieke filosofie, zijn concept van eeuwige gerechtigheid en zijn visie op het morele geweten. Hij sluit het essay af met een algemene bespiegeling op de samenhang van deze concepten en welke draagwijdte ze hebben voor Schopenhauers verdere filosofie. In het tiende essay gaat Matthias KOSSLER in op wat hij Schopenhauer soteriologie noemt, zijn visie op de potentiële verlossing van de mens door de wilsontkenning. Hoewel ook hij zich beperkt tot zijn toegewezen paragrafen, vinden we in dit essay erg veel verheldering over thema’s die doorgaans heel wat discussie oproepen. Ten slotte bespreekt Wolfgang WEIMER de invloed van Schopenhauer op een erg groot aantal denkers.

Deze bundel tracht Schopenhauers filosofie te verhelderen door stelselmatig de verscheidene paragrafen van WWV1 te bespreken. De nauwe opzet zorgt ervoor dat er in sommige essays enkele controversiële stellingen worden verkondigd die niet zo gemakkelijk hard gemaakt zouden kunnen worden indien het geheel van

Schopenhauers werk zou worden besproken. Toch reiken vele van de auteurs inzichten aan die niet zo courant zijn in de academische discussies over Schopenhauers filosofie. Wat ook, soms pijnlijk, duidelijk is, is dat de meeste Duitstalige auteurs op de hoogte zijn van het Engelstalige onderzoek, maar dat veel Engelstalige auteurs (met uitzondering van diegenen opgenomen in deze bundel) weinig weten van het Duitstalige Schopenhauer-onderzoek. Doordat het merendeel van de essays in deze bundel in het Duits is geschreven, zal deze situatie waarschijnlijk niet snel veranderen.

Dennis VANDEN AUWEELE

Peter Johnson. *A Philosopher at War*. Vol. 2, *A Philosopher and Appeasement: R.C. Collingwood and the Second World War*. Exeter: Imprint Academic, 2013, 202 p., £ 11,20.

James Connelly, Peter Johnson, and Stephen Leach. *R.G. Collingwood: A Research Companion*. London: Bloomsbury, 2015, 293 p., \$ 160.

Robin George Collingwood wilde altijd meer zijn dan een ‘philosopher’s philosopher’. In de periode dat hij de Waynflete Chair voor metafysica aan Magdalen College in Oxford bekleedde (1935-1941) schreef hij herhaaldelijk dat een filosoof die zich te afstandelijk opstelde tegenover de dagelijkse realiteit de naam filosoof niet waardig was. Collingwood, die naast filosoof ook archeoloog en historicus was, zag het als zijn belangrijkste taak om een ‘rapprochement’ tot stand te brengen tussen filosofie en geschiedenis, theorie en praktijk, filosofiegeschiedenis en metafysica. Religie, wetenschap, kunst, geschiedenis en filosofie, zij vormden voor hem complementaire ‘symbolische vormen’ waarin de menselijke geest uitdrukking vond. Reeds in 1919 had hij die visie verwoord in een kort artikel dat hij als eerbetoon aan John Ruskin had geschreven.

Deze gerichtheid op een filosofie die betrokken was op de concrete werkelijkheid kreeg na het einde van de Eerste Wereldoorlog gaandeweg een sterker politiek accent. Collingwood, die de laatste twee jaren van WO I in de *Admiralty* in Londen had doorgebracht, verafschuwde de politieke visie achter de vrede van Versailles. Tijdens de jaren dertig nam hij uitdrukkelijk positie betreffende de politiek van Mussolini in Abessinië (het huidige Ethiopië), de burgeroorlog in Spanje en tenslotte de *appeasement*-politiek van Chamberlain ten opzichte van het naziregime van Hitler. Hoe en waarom hij op deze politieke beslissingen als intellectueel en filosoof reageert, analyseert Peter Johnson in dit tweede deel van *A Philosopher at War*. (In het eerste deel onderzocht hij de evolutie in het denken van de jonge Collingwood en de invloed van de Eerste Wereldoorlog daarop).<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Peter Johnson, *A Philosopher at the Admiralty: R.G. Collingwood and the First World War* (Exeter: Imprint Academic, 2012).



Collingwood huldigde steevast een politiek liberalisme. Maar hij kon zich allerm minst vinden in een procedureel liberalisme dat een vorm van neutraliteit predikte (p. 6). In zijn ogen was het liberalisme onlosmakelijk verbonden met de morele verdediging van idealen, meer bepaald zelfs met de idealen van het christendom. Vanuit die dubbele achtergrond wees hij de politiek van Mussolini en Franco resoluut af, steunde hij zonder enige reserve de Spaanse republikeinen en was hij een heftige tegenstander van de *appeasement*-politiek van de Britse regering:

When the Christian and the liberal who was also a philosophical idealist are brought together it is not difficult to see why Collingwood hated appeasement. For Collingwood, from 1938 appeasement was not simply a political mistake, one born from good intentions, it was the work of the Devil (p. 165).

Dat alles betekende niet dat Collingwood rechtstreeks politiek actief was. Het impliceerde wel dat hij zich voortdurend in politieke discussies mengde. Johnson beschrijft gedetailleerd de discussies met bijvoorbeeld Gerald Vann en E.H. Carr over de houding van Chamberlain in München en hij gaat ook in op Collingwoods openlijke steun voor de kandidatuur van A.D. Lindsay als anti-*appeasement* kandidaat tegen de conservatief Quintin Hogg tijdens de verkiezingen in 1938. Daarbij zoekt hij telkens naar het verband tussen Collingwoods evoluerende opvattingen over filosofie en geschiedenis en zijn concrete politieke stellingnames.

Het leven van Collingwood (en zijn generatie) was sterk getekend door oorlogen. Als kind was hij reeds gefascineerd door verhalen over de boerenoorlog in Zuid-Afrika, als jongeman maakte hij de Eerste Wereldoorlog bewust mee, op het einde van zijn leven was er de Tweede Wereldoorlog. Toen die uitbrak had Collingwood zulke grote gezondheidsproblemen dat hij zijn universitaire loopbaan moest opgeven en zich terugtrok in de Lake District, waar hij begin 1943 zou sterven. Johnson schetst gedetailleerd deze historische en biografische achtergrond om van daaruit beter zijn latere geschriften, *An Autobiography*, *An Essay on Metaphysics* en *The New Leviathan* te kunnen verstaan. In zijn nawoord is hij kritisch voor Collingwoods sterke afwijzing van *appeasement* en concludeert hij dat die stellingname niet steunde op zijn geschiedfilosofische opvattingen en die opvattingen zelfs tegensprak (p. 173). Je hoeft het niet eens te zijn met deze evaluatie om toch te erkennen dat Johnson interessant historisch materiaal aanbrengt om een meer afgewogen evaluatie van de filosofische geschriften en politieke opvattingen van Collingwood te maken.

Samen met James Connelly en Stephen Leach heeft Peter Johnson ook een informatieve en voor Collingwood-onderzoekers welkome *Research Companion to Collingwood* samengesteld. Daarin is een volledige primaire (publicaties en manuscripten) bibliografie en een uitgebreide secundaire bibliografie opgenomen. Maar vooral interessant als hulpmiddel voor verder onderzoek is de uitermate gedetailleerde chronologie van Collingwoods leven en zijn geschriften. Die chronologie is van belang voor verder onderzoek, omdat voor het eerst de juiste data (tijdens de jaren dertig) zijn opgenomen waarin de diverse manuscripten over metafysica zijn

geschreven. Deze exacte data helpen om de evolutie in Collingwoods denken over metafysica beter in kaart te brengen en een aantal (nog steeds taaie) misverstanden over zijn concept van een historische, hervormde metafysica uit de weg te ruimen. Daarenboven vormen al deze concrete data het skelet van de nieuwe biografie over Collingwood die door James Connelly in het vooruitzicht is gesteld.

Guido VANHEESWIJCK

Florence Caeymaex, Grégory Cormann, and Vincent de Coorebyter, dir. "Repenser l'*Esquisse d'une théorie des émotions*." Numéro spécial, *Études sartriennes* 17-18 (2014), € 22, 311 p.<sup>43</sup>

In their introduction to the journal edition, CAEYMAEX and CORMANN note that, except for a consistently fleeting interest from the Anglophone world,<sup>44</sup> Sartre's *Sketch for a Theory of the Emotions*<sup>45</sup> has been "a neglected piece"<sup>46</sup> in his "phenomenological œuvre".<sup>47</sup> In the French-speaking world, although it has been seen "as a prolongation of *The Transcendence of the Ego*, as an application of the Sartrean concept of the imaginary, or as a convenient introduction to *Being and Nothingness*",<sup>48</sup> Sartre's *Sketch* has nevertheless been 'neglected' — which is to say "has hardly ever been read"<sup>49</sup> "for itself, which is to say philosophically".<sup>50</sup> The idea of this long journal edition is to correct this lack, where the presenters see the *Sketch* as "stretched between"<sup>51</sup> two dominant trends in Sartrean scholarship that have, until now, remained too distinct: one beginning with *The Transcendence of the Ego* (1936) and staying relatively close to that period; the other focusing on later works, most notably the *Critique of Dialectical Reason* (1960).<sup>52</sup> This journal edition wishes to dissolve this distinction somewhat, thereby treating the *Sketch* as part of this larger, overlapping whole. This is because, quite simply, "the *Sketch* effectively confronts us

<sup>43</sup> Please note that I do not consider the 'Varia' (pp. 249-311) in this review.

<sup>44</sup> Florence Caeymaex et Grégory Cormann, "Présentation," dans "Repenser l'*Esquisse d'une théorie des émotions*," dir. Florence Caeymaex, Grégory Cormann, et Vincent de Coorebyter, Numéro spécial, *Études sartriennes* 17-18 (2014), 4 (henceforth: "Repenser").

<sup>45</sup> Jean-Paul Sartre, *Sketch for a Theory of the Emotions*, trans. Philip Mairet, with a Preface by Mary Warnock (London: Routledge, 2002 [1938]); Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris: Hermann, 1995). (Henceforth: *STE/ETE*, followed by the page numbers.)

<sup>46</sup> "une pièce négligée." Florence Caeymaex et Grégory Cormann, 'Présentation', dans "Repenser," 3. (All translations from this work are mine.)

<sup>47</sup> "œuvre phénoménologique" (ibid.).

<sup>48</sup> "comme un prolongement de *La Transcendence de l'Ego*, comme une application de la conception sartrienne de l'imaginaire ou comme une introduction commode à *L'Être et le Néant*" (ibid.).

<sup>49</sup> "n'a guère été lu" (ibid.).

<sup>50</sup> "pour lui-même, c'est-à-dire philosophiquement" (ibid.).

<sup>51</sup> "tendu entre" (ibid., 5).

<sup>52</sup> Cf. ibid., 4.

with an elaboration of a philosophy of consciousness *in situation*,<sup>53</sup> as is the case with all of Sartre's other aforementioned works. Thus we seem to have the curious ambition to 'rethink' (*repenser*) the *Sketch* both on its own terms ('for-itself'), as well as within the context of Sartre's overall philosophy.

In order to determine whether this journal edition achieves its aim — or whether it even *should* try to do so — I will first provide a very brief summary of each article within the edition, followed by some remarks.

The first article, by Gabriella FARINA,<sup>54</sup> is, fittingly, an introductory one that briefly summarizes the intellectual situation — particularly with reference to Husserl and Heidegger — in which Sartre was working while writing the *Sketch*. In fact, Farina outlines how, because Sartre was reading Husserl *and* Heidegger simultaneously, his thought evolved in a way that went beyond — or another way — than each of the aforementioned.<sup>55</sup> Ultimately Farina's analyses hone in on the absolutely immediate and pre-reflective nature of Sartre's emotive consciousness, which, thanks to its immediacy, shows an "incarnated *cogito*"<sup>56</sup> that escapes some overly-reflective traditional distinctions (such as mind and body, reason and passion, as well as cognition and emotion).<sup>57</sup>

Alievtina HERVY's article, "Emotion and alienation",<sup>58</sup> opposes other interpretations that see Sartre's emotion as part of a more general "imaginary comedy",<sup>59</sup> wherein irreal qualities are experienced through emotion. Hervy, on the contrary, sees Sartre's emotive consciousness as essentially involving an automatic, pre-reflective *belief* (*croyance*) that makes one be emotively captivated by things in the real, and not the imaginary (irreal) world. Such belief and captivation is a 'magical' one whereby, although still *of* the world and its phenomena, nevertheless has a captivating (and ultimately alienating) character, because it lies in contrast to an emotionless, pragmatic way of apprehending the world.

The third article, by Jérôme ENGLEBERT,<sup>60</sup> shows how Sartre's study of emotion is necessarily tied in with — and even an essential constituting cornerstone of — Sartre's overall "anthropological project".<sup>61</sup> Rather than focusing upon the more traditional distinction between the pragmatic and magical attitudes that can be

<sup>53</sup> "C'est en effet à l'élaboration d'une philosophie de la conscience *en situation* que l'*Esquisse* nous confronte." (ibid., 5).

<sup>54</sup> Gabriella Farina, "Quelques réflexions sur l'*Esquisse d'une théorie des émotions* à propos de l'affectivité de la pensée," dans "Repenser," 7-19.

<sup>55</sup> Cf. ibid., 7-10.

<sup>56</sup> Ibid., 13, 18.

<sup>57</sup> Cf. ibid., 18-19.

<sup>58</sup> Alievtina Hervy, "Émotion et alienation," dans "Repenser," 21-40.

<sup>59</sup> "comédie imaginaire" (ibid., 21, 30).

<sup>60</sup> Jérôme Englebert, "La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne," in "Repenser," 41-59.

<sup>61</sup> "projet anthropologique" (ibid., 44).

found in the *Sketch*, Englebert highlights a subtle — but for him vital — distinction between ‘magic’ and ‘sorcery’: the former coming from the subject, the latter from others.<sup>62</sup> Ultimately Englebert invokes a little-known text called ‘Faces’, written at the same time as the *Sketch*, to demonstrate that “[t]he triptych *face-emotion-society* is the common point between the two texts”,<sup>63</sup> as well as Sartre’s overall ‘anthropological project’ of the time.

Philippe CABESTAN’s article, which may be translated as “Who sows the wind reaps the storm: Hatred between liberty and alienation”,<sup>64</sup> traces the concept of hatred and the violence that necessarily accompanies it throughout various works of Sartre. For Cabestan, hatred is a multifarious concept in Sartre, in that it can manifest itself as either an affection, a passion, or an emotion,<sup>65</sup> playing itself out necessarily in acts of racism and in colonial systems, whereby the phenomenon ultimately has to do with a ceaseless interaction between freedom and alienation in and between various individuals and groups.

Transversing from hatred to love, Gabrielle MAHÉO’s piece<sup>66</sup> carries out similar analyses with the latter as Cabestan did with the former. Taking some key insights from Sartre’s *Sketch*,<sup>67</sup> Mahéo goes from how love is inauthentically conceived of in *Being and Nothingness*, to how it may be authentically lived according to the *Notebooks for an Ethics*, whereby it can become “a fundamental modality of unveiling the being of others”.<sup>68</sup> A final step, analysing Sartre’s work on Jean Genet, shows how this latter lived both types, the first through a form of jealousy, the second through a type of (poetic) ‘wonder’ (*émerveillement*).<sup>69</sup>

Emmanuel GRIPAY’s article<sup>70</sup> starts with a nuanced analysis of Sartre’s critique of psychology as found in the opening pages of the *Sketch*. Indeed, going beyond the traditional, binary opposition between ‘facts’ and ‘essences’, Gripay sees a vital third element in Sartre, namely ‘facticity’, which Gripay characterizes as “the fact of signification”.<sup>71</sup> Through a contrastive analysis with the psychologist Politzer, Gripay shows how this focus on signification necessarily entails elements of obscurity, whereby “signification can simultaneously be *immanent* for the dramatic life as having meaning for the subject, as well as *obscure* for the subject of the drama”.<sup>72</sup> By bringing in considerations of the body, Gripay finishes with the idea that studies

<sup>62</sup> Cf., for instance, *ibid.*, 57.

<sup>63</sup> “Le triptyque *visage-émotion-société* est le point commun des deux textes.” (*ibid.*, 56).

<sup>64</sup> Philippe Cabestan, “Qui sème le vent récolte la tempête: La haine entre liberté et aliénation,” dans “Repenser,” 61-80.

<sup>65</sup> Cf., for instance, *ibid.*, 67.

<sup>66</sup> Gabrielle Mahéo, “Qu’est-ce que l’émotion amoureuse selon Sartre?,” dans “Repenser,” 81-105.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, 82-83.

<sup>68</sup> “une modalité fondamentale du dévoilement de l’être d’autrui” (*ibid.*, 94).

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, 104-105.

<sup>70</sup> Emmanuel Gripay, “La signification obscure: l’*Esquisse* de Sartre et la psychologie concrète de Politzer,” dans “Repenser,” 107-37.

<sup>71</sup> “le fait de la signification” (*ibid.*, 114).

<sup>72</sup> “signification peut être à la fois *immanente* à la vie dramatique qui a son sens pour le sujet et *obscure* au sujet du drame” (*ibid.*, 122).

of emotion have to do with “physiological or comportmental manners of being troubled in the realisation or enunciation of one’s desire, just to the point of not knowing what one does or says”<sup>73</sup> with any real clarity.

Aurélien ZINCQ<sup>74</sup> carries out a contrastive analysis between Patočka and Sartre with regard to their “asubjective phenomenologies”.<sup>75</sup> Whereas Patočka’s “total *naturalization* of consciousness”<sup>76</sup> does not avoid sneaking a “latent”<sup>77</sup> form of subjectivism back into his theory (and this is deemed a ‘risk’<sup>78</sup> by Zincq), Sartre’s theory of a transcendent ego that bewitches spontaneous consciousness into assuming an ‘egology’ that is not actually at work in our original actions is, according to Zincq, precisely what Patočka falls victim to.<sup>79</sup> Nowhere is this insight further enforced than in an analysis of their respective theories on emotion.<sup>80</sup>

Hervé OULC’HEN’s article<sup>81</sup> addresses Bourdieu’s criticisms of Sartre by arguing that, if one reads the *Sketch* through the lens of the *Critique of Dialectical Reason*, then the differences between the two thinkers are not so great as usually assumed. Indeed, under this interpretation one can see that various aspects of Sartre’s analyses concerning emotion can be read as “a war-machine simultaneously directed against a certain spiritualist idea of philosophy that is forgetful of the concrete, as well as against other human sciences (psychology, psychoanalysis)”.<sup>82</sup> This view then allows Sartre and Bourdieu to enter into an interesting dialogue.

The final article, by Grégory CORMANN,<sup>83</sup> considers Sartre in relation to a whole host of different authors. Ultimately the article is a long investigation into Sartre’s relation to psychoanalysis, and how this may — or may not — fit with Sartre’s (early) Bergsonianism. Through looking at the *Sketch* in comparison with the Freudian notion of the ‘death drive’ (*instinct de mort*),<sup>84</sup> as well as the ‘mirror stage’ of Lacan,<sup>85</sup> Cormann claims that it is only by the *War Diaries* that “a definitive split with psychoanalysis”<sup>86</sup> has taken place — and even here elements of Ferenczi

<sup>73</sup> “façons physiologiques ou comportementales d’être troublé dans la réalisation ou dans l’énonciation de son désir, jusqu’à ne pas savoir ce qu’on fait ou dit” (ibid., 136).

<sup>74</sup> Aurélien Zincq, “Corporéité et émotion dans les phénoménologies asubjective de Sartre et de Patočka,” dans “Repenser,” 139-67.

<sup>75</sup> “phénoménologies asubjective” (ibid., 139).

<sup>76</sup> “*naturalisation* totale de la conscience” (ibid., 159).

<sup>77</sup> “latent” (ibid., 166).

<sup>78</sup> Cf. ibid., 154.

<sup>79</sup> Cf. ibid., 160-61.

<sup>80</sup> Cf. ibid., 162-67.

<sup>81</sup> Hervé Oulc’hen, “L’émotion dans la pratique: De Sartre à Bourdieu,” dans “Repenser,” 169-98.

<sup>82</sup> “une machine de guerre dirigée à la fois contre une certaine idée spiritualiste de la philosophie, oubliuse du concret, et contre d’autres sciences humaines (psychologie, psychanalyse)” (ibid., 170-71).

<sup>83</sup> Grégory Cormann, “La conscience et la mort: Le premier Sartre, Bergson, Freud et Ferenczi,” dans “Repenser,” 199-245.

<sup>84</sup> Cf. ibid., 203-11.

<sup>85</sup> Cf. ibid., 211-18.

<sup>86</sup> “un écart définitif avec la psychanalyse” (ibid., 218).

linger.<sup>87</sup> Indeed, for Cormann it is only with the *War Diaries* that consciousness as nothingness arises properly for the first time. This also brings Sartre's "first definition of death"<sup>88</sup>, which sets up the "'hole' in being"<sup>89</sup> that one begins to see in full operation only with *Being and Nothingness*.

To begin my remarks with a few positive observations, I find Hervy's emphasis of Sartre's account of belief a very fruitful one.<sup>90</sup> Indeed, Sartre's belief as that condition by and through which emotions are immediately 'incanted' into psychophysiological acts, shows not only that such a notion is required to distinguish real emotions from simulated, 'fake' ones — it also shows how consciousness, when actually engaged in and with (objects of) the world, does this through automatic structures that can only be fully explicated through such phenomenological analyses.

Englebert<sup>91</sup> and Oulc'hen<sup>92</sup> both set out the anthropological import of Sartre's project very well. Indeed, particularly with regard to Englebert, we see that not only must one consider emotion as a founding factor of any philosophical anthropology; we must also carry out such an anthropology in a manner that goes beyond mere enumerations of psychological facts. It is well demonstrated how Sartre's *Sketch* is very strong on this crucial point.

As regards summarizing accounts of Sartre's theory of emotion, Cabestan<sup>93</sup> and Mahéo<sup>94</sup> do well in this regard. Even further, all the authors pick up some of the crucial elements and concepts at work in the *Sketch*, and yet, there is a lingering feeling from this reviewer of a tension in the journal edition that has already been alluded to towards the beginning of this review.

First of all, I feel that the journal edition could have profited from a more thoroughgoing and dedicated commentary on the *Sketch* in the first, introductory article (by Farina). The first article is indeed introductory, but I believe the reader — especially if they have not dedicated some serious study to Sartre's *Sketch* — would have profited from an initial article that follows Sartre's main ideas, step by step, in a more focused and comprehensive manner. This would have helped to see what each author then *does* with Sartre's basic theory.

This brings me to my next point: I believe it is important to take the title of the journal edition, "*Rethinking the Sketch for a theory of the emotions*", with my emphasis on the 'Re', as significantly as possible. This is because each and every author deals with the *Sketch* within the larger context of Sartre's (whole) corpus, or even compares and contrasts (some of) Sartre's concepts with — often very many

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*

<sup>88</sup> "première définition de la mort" (*ibid.*, 241).

<sup>89</sup> "'trou' dans l'être" (*ibid.*, 244).

<sup>90</sup> Cf. "Repenser," 27-28.

<sup>91</sup> Cf., for instance, *ibid.*, 44.

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, 170.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, 68.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, 82-83.



— other texts and thinkers. This is all well and good, but then it seems to grate with the idea or suggestion in the introduction, namely that these articles would treat the *Sketch* both ‘for itself’ as well as within a (much) larger whole. The journal edition has certainly achieved the latter element, but hardly the former.

Thus if one is already quite familiar with the *Sketch* — if one has read it numerous times with focus — and if one has then had one’s own thoughts regarding this very short but brilliant work, then I would recommend this journal edition for anyone who wishes to *rethink* the issues at work through dialogues with other authors and ideas. If one, however, is new to the *Sketch*, then I believe one should take this latter work alone at first, read it and think on it, before entering into the further issues that are engaged with in this journal edition. This is because, although all the authors deal with at least *some* elements of the *Sketch*, most are very quick — and often too quick — to carry such elements into other works and discourses, thereby blurring the significance the *Sketch* has as a stand-alone piece of brilliance that, although only a ‘sketch’, nevertheless uncovers a very novel and incisive account of human emotion.

Therefore, because it seems not to have been the real intention to analyse the *Sketch* purely ‘for itself’, I do nevertheless feel that some key issues in the work have not been sufficiently explicated in these articles. Of chief import here would be Sartre’s concept of *magic*. Nearly all authors use this vital concept, and yet none refer to Sartre’s own definition as “an irrational synthesis of spontaneity and passivity”.<sup>95</sup> I believe if one dwells enough on this definition and tries to see what Sartre precisely means by this, then not only would a basic underlying structure of the *Sketch* be found, but also a veritable *Leitfaden* that certainly runs throughout Sartre’s early philosophical work — and even continues to exert its influence upon his later thought as well. Indeed, if one were to actually treat the *Sketch* both for itself *and* for a bridge to other works, then I believe that Sartre’s highly technical concept of magic is key in this regard. This has not been sufficiently dwelt upon in the articles, because, as already stated, most authors were often too quick to assume that everyone knows what Sartre means by ‘magic’, as well as a (for me erroneous) tendency to see too much heterogeneity between the *Sketch* and certain other works by Sartre.

I have a similar point with regard to Sartre’s tricky example of *joy*,<sup>96</sup> as found in the *Sketch*. Although Cormann does indeed dwell on this example,<sup>97</sup> too many of the articles emphasise the negative, flightful, or alienating characteristics of Sartre’s emotion. Sartre’s formal definition<sup>98</sup> of emotion as a magical transformation of the world does not, however, *always* have to land on such negative connotations, for emotion is responsible for the highest highs as well as the lowest lows of our lives;

<sup>95</sup> *STE*, 56 / *ETE*, 108.

<sup>96</sup> See *STE*, 46-47 / *ETE*, 90-92.

<sup>97</sup> Cf. “Repenser,” 215-16.

<sup>98</sup> Cf. *STE*, 39 / *ETE*, 79.

emotion can be just as expansive as it can be crippling and alienating, and Sartre's — admittedly tricky — example of joy is of chief importance in this regard.

Key themes to look for in Sartre's theory of emotion include: his critique of psychology; immediate, pre-reflective experience as opposed to reflective experience thereupon; pragmatic and non-pragmatic (i.e. emotive) ways of behaving; the role of the body, the world and its things and people in our emotive experiences; the supposed non- or irrationality of human emotion and whether the latter is controllable; and, finally, the key concept of magic, what this precisely means, and how it, in my opinion, ultimately comes to shape Sartre's later ontology and the underlying theme of *value* in our emotions. Once one has dwelt upon these issues with regard to the *Sketch* and its surrounding works, this would provide the perfect platform with which to re-articulate and re-apply these insights onto other (later) works, planes, and thinkers, as this journal edition has done well enough, but not excellently.

Daniel O'SHIEL

Ronald Tinnevelt en Yvonne Denier, red. *Martha Nussbaum: Filosofie als activisme*. Denkers. Klement – Pelckmans: Zoetermeer, 2015, 224 p., € 19,95.

Wie er een standaardwerk geschiedenis van de filosofie op naleest, zal merken dat het aantal vrouwelijke filosofen dun bezaaid is of dat vrouwelijke filosofen zelfs volledig ontbreken. Met Martha Nussbaum lijkt daar verandering in te komen en hebben we een filosofe onder ons die allicht nu al geschiedenis heeft geschreven. De ondertussen 68-jarige Amerikaanse filosofe is immers een van de invloedrijkste denkers van deze tijd, die al heel wat originele werken op haar palmares heeft staan en die dankzij de vaak actuele thema's die zij aansnijdt, nu al befaamd is.

De voorbije jaren werd een aantal werken van Nussbaum in het Nederlands vertaald, maar een Nederlandstalig boek over haar (recente) werk ontbrak vooralsnog. Met *Martha Nussbaum: Filosofie als activisme* is daar verandering in gekomen. In dit boek wordt het veelzijdige denken van deze Amerikaanse filosofe aan de hand van diverse bijdragen op een erg toegankelijke en degelijke manier uiteengezet.

Daar Nussbaum een 'multidisciplinair' denker is en het boek zich niet enkel wil richten tot academici, maar ook tot het bredere publiek van filosofisch geïnteresseerden, moesten er noodgedwongen keuzes worden gemaakt en kon niet heel haar oeuvre (zo'n 13 boeken en nog heel wat artikels) worden behandeld. Zo wordt haar analyse van Plato en Aristoteles, die tot haar vroege werk behoort, evenals haar werk over internationaal feminisme en de plaats van emoties binnen het recht, niet behandeld. Dat neemt echter niet weg dat de lezer een gedegen inleiding in haar werk krijgt. Thema's die wel expliciet aan bod komen zijn onderwijs, literatuur, emoties, de *capability*-benadering, gezondheidszorg, religieuze (in) tolerantie, mondiale rechtvaardigheid en dierenrechten.

Na een zeer heldere en omvangrijke inleiding van de redacteurs worden Nussbaums pleidooi voor een brede vorming en het belang van literatuur behandeld in de eerste twee hoofdstukken. Joep DOHMEN en Iris HARTOG bespreken vooral Nussbaums *Not for Profit: Why Democracy needs the Humanities* (2010), een boek dat, in tijden waarin ook in de Lage Landen geesteswetenschappen steeds meer plaats moeten maken voor exacte en toegepaste wetenschappen, brandend actueel is. Mensen opvoeden tot ‘burgers’ vereist een brede vorming of *Bildung* en hiertoe zijn zaken zoals filosofie, politicologie, geschiedenis, religiewetenschappen, sociologie, antropologie en literatuur onontbeerlijk, aldus Nussbaum. Literatuur is meteen ook het onderwerp van het tweede, door Thomas Nys geschreven hoofdstuk “Lezen voor het leven”, waarin Nussbaums “stoutmoedige en bescheiden”, maar eveneens “krachtige en complexe” — en soms ook wat te optimistische — pleidooi voor het belang van literatuur wordt besproken.

In de volgende twee hoofdstukken wordt wat we de ‘kern’ van Nussbaums ethische werk zouden kunnen noemen, toegelicht. Mariëtte WILLEMSSEN behandelt in hoofdstuk 3 het belang van emoties (en in het bijzonder de emotie ‘compassie’), terwijl Iris VAN DOMSELAAR de *capability*-benadering toelicht (hfdst. 4). Zowel het belang van onze emoties, alsook de behoefte om onze vermogens zo goed mogelijk te ontwikkelen, zijn elementen die geregeld terugkeren in Nussbaums denken en daarom zeker niet mochten ontbreken in dit boek. Net zoals in de voorgaande hoofdstukken, worden deze thema’s niet enkel uiteengezet, maar is er ook ruimte voor kritische reflectie.

De volgende 4 hoofdstukken richten zich steeds op een specifiek maatschappelijk fenomeen, dat vanuit Nussbaums denken wordt benaderd. Zo zet Yvonne DENIER Nussbaums visie op rechtvaardige gezondheidszorg uiteen, met specifieke aandacht voor de *capability*-benadering als alternatief voor de rawlsiaanse contracttheorie, en voor de uitdagingen waar haar “minimale theorie” in de praktijk voor staat (hfdst. 5). Patrick LOOBUYCK behandelt vervolgens (hfdst. 6) Nussbaums werken over gewetensvrijheid (*Liberty of Conscience*, 2008) en religieuze (in)tolerantie (*The New Religious Intolerance*, 2012), opnieuw thema’s die erg actueel zijn. Nussbaums inzichten worden wederom helder verwoord, zonder dat de auteurs het echter altijd eens zijn met de Amerikaanse filosoof. In het zevende hoofdstuk buigt Ronald TINNEVELT zich over de vraag naar mondiale rechtvaardigheid. Hier vinden we duidelijke aanknopingspunten met de *capability*-benadering en Nussbaums opvattingen over emoties, wat dit hoofdstuk tot een boeiende en praktische aanvulling op hoofdstuk 3 en 4 maakt. Ook hier merken we, net zoals in de voorgaande hoofdstukken, dat Nussbaums denken vaak vernieuwend, doordacht en actueel is, maar dat haar theorie tegelijkertijd “nog steeds in ontwikkeling is en op [sommige] punten een stevigere fundering en uitwerking nodig heeft” (p. 201). Dit laatste komt het sterkst naar voren bij het lezen van het achtste hoofdstuk, waarin Marcus DÜWELL zich niet enkel zeer kritisch uitlaat ten aanzien van Nussbaums opvattingen over dierenrechten, maar waarin eigenlijk heel haar *capability*-benadering onder vuur komt te staan.

Doorheen het boek wordt gaandeweg duidelijk dat Nussbaums veelzijdigheid een sterkte is in haar denken, maar dat deze soms ook kan leiden tot tekortkomingen en minder genuanceerde standpunten. De diverse bijdragen tonen beide aspecten aan en het is precies dit samengaan van een actuele en brede thematiek enerzijds, en het aantonen van een aantal tekortkomingen in Nussbaums denken anderzijds, dat de lezer uitdaagt tot meer reflectie, meer literatuur, en... meer Nussbaum. Hiermee lijkt het boek alvast z'n doelen bereikt te hebben: "de lezer een gedegen inleiding bieden in het werk van Nussbaum, tot kritische reflectie stimuleren wanneer het over de thema's gaat die in haar werk centraal staan, alsook de interesse wekken om zelf in Nussbaums omvangrijke oeuvre te duiken en met haar mee te denken over de vraag naar het goede leven en de rechtvaardige samenleving" (p. 46).

Leni FRANKEN

Gert-Jan van der Heiden, *Ontology after Ontotheology: Plurality, Event, and Contingency in Contemporary Philosophy* (Pittsburgh (PA): Duquesne UP, 2014), xi+340 p., \$ 30.

Volgens de enen is het Zijn onomkeerbaar zoek, volgens de anderen is het helemaal terug, gezuiverd door een inmiddels uitgewerkte en afgedane kritiek. Heidegger, nogmaals, in alle glorieuze ambivalentie. Het Zijn dat terugkeert — en 'terugkeer' is een nogal hardnekkig thema in de hedendaagse filosofie, beurtelings toegeschreven aan het Zijn, God, het absolute Ene, het Subject ... — is zeker niet het Zijn van vóór Nietzsche. Het blijft getekend door de pluraliteit, eventualiteit en contingentie die de metafysicakritiek in het Zijn onderkende, eenmaal bevrijd van de ontotheologische tonus die Heidegger had gediagnosticeerd. Merkwaardig is nu dat sederdien het ontologische en het theologische los van elkaar, zelfs strikt complementair, terug het denken tot element gaan dienen. Er is momenteel in de continentale filosofie een dubbele apologetiek aan het werk. Enerzijds gaan denkers als Marion, Henry, Lacoste, Caputo, Kearny, Hart, Westphal, Vattimo ... de expliciet theologische — zij het niet altijd even orthodoxe — toer op.<sup>99</sup> Anderzijds zijn er Badiou en Meillassoux, speculatieve realisten. De auteur, professor metafysica aan de Radboud Universiteit te Nijmegen, plaatst ook Agamben en de sociale ontologie van Nancy in de tweede rij. Beide filosofische sporen, ontologie en theologie, volgen hun eigen laatmoderne pad, het ene dat van een 'religie zonder religie' (Derrida), het andere dat van een 'metafysica zonder metafysica' (Badiou).

De auteur bestudeert die tweede lijn in voorliggend boek en noemt die 'ontologie na ontotheologie'. Het zou hier gaan om een opnieuw uitstaan naar het absolute,

<sup>99</sup> Christina M. Gschwandtner, *Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy* (New York: Fordham UP, 2013) volgt deze tendens op sterk didactische wijze. Zie mijn recensie in *Tijdschrift voor Filosofie* 77 (2015): 199-200.

maar niet zoals dat werd uitgetekend in de ontotheologie. Dat laatste gebeurde met name door het peilen naar de convergerende rede, naar de grond. De pluraliteit en eventualiteit — samen de contingentie — vormen benaderingen die anders zijn dan die van de eenheid en de gronding. De contingentie neemt de ontologie over van de traditionele, onto-theologisch opgezette metafysica. Een heel sterk moreel argument voor deze overgang vindt de auteur in de onmogelijkheid om de contingentie louter theoretisch te denken. Contingentie vraagt een betrokkenheid die de theoretische referentie aan een godgelijk absolute niet nodig heeft.

De terugkeer van of naar de ontologie kent twee bronnen. Ten eerste is er het besef dat de linguïstische wending ons niet ontslaat van de vraag naar wat zich dan wel ‘achter’ de taal afspeelt. Immers, voornoemde wending van het Zijn naar de taal als medium waarbinnen het Zijn kan worden benaderd, betekent niet, zoals inderdaad enkele radicale hermeneuten (Derrida, Vattimo, Rorty, voorbereid door Gadamer en Ricoeur) zouden suggereren, dat het Zijn volledig ‘oploste’ in dat medium, in tekst, interpretatie of gesprek. Volgens de auteur komt dat doordat, in Derrida’s termen, het Zijn onbereikbaar blijft door zijn verstoorde relatie met de taal. We kunnen namelijk het Zijn nooit waarnemen buiten de taal en daarom ook nooit de relatie van het Zijn en de taal testen op adequaatheid. Dat zorgt wel al voor enige verwarring bij de wortel, omdat Derrida zich expliciet plaatst in een traditie waarbinnen het Zijn niet langer gedacht wordt als aanwezig ‘achter’ de taal en buiten het denken. Het ‘ontbinden’ van dat cartesische model is omzeggens net de inzet van de hele metafysiekritiek. De speculatieve wending, net als de theologische, verworpt het kantiaanse onderscheid tussen fenomenaal en noumenaal. Waar de speculatieve wending zegt dat het denken het ‘ding’ wél bereikt, ontkent de theologische wending het ‘ding’. In het speculatief realisme komt het ‘ding’ helemaal terug, maar volgens andere ‘modaliteiten’.

De tweede bron is de ‘ontologisering’ van wat voorheen behoorde tot de *praxis* als tegengesteld aan de *theoria*. Dat betekent niet dat de filosofie wordt gegijzeld door de politiek of dat filosofie nu sociale filosofie wordt. Het betekent dat sociale en politieke problemen die vroeger op praktisch niveau werden bestudeerd nu op ontologisch niveau worden behandeld. Dat betekent inderdaad een andere verschuiving dan de ‘theologische’, waar strikt metafysiekritische beschouwingen dikwijls eerder achteraf praktisch (politiek ...) relevant en vruchtbaar worden gemaakt.

Wat volgt zijn twee grote delen, waarvan het eerste, “Conflicting Pluralities. Between Hermeneutics and Mathematics”, Badiou, Nancy en Agamben met elkaar confronteert, in het bijzonder rond hun lezing van Plato’s *Parmenides*. Het tweede deel, “Figures of Contingency. Suspending the Principle of Sufficient Reason”, verkent de wijze waarop Badiou, zijn leerling Meillassoux en Claude Romano (leerling van Marion) Heideggers kritische lezing van het principe van voldoende grond dóórtrekken naar het denken van het gebeuren als de singulariteit die niet behoort tot het register van de verklaring die dat principe gehoorzaamt, maar pas wordt ontvangen door een denken voorbij het bereik ervan, met andere woorden: van de metafysica. Centraal staan hier de ‘meontologische’ (term van Simon Critchley om

het denken van het 'nietige' in de paulinische theologie te evoceren) lezing van Paulus' brieven door Heidegger en Badiou alsook Agambens interpretatie van Melvilles *Bartleby, the Scrivener*.

Aan het einde van het boek herinnert de auteur er nog eens aan dat het loslaten van het principe van voldoende grond tevens het verlaten van een strikt theoretische positie van het denken betekent. Het denken van de contingentie, het ontvangen van het gebeuren, veronderstelt een andere houding dan een louter theoretische of onthechte.

Derrida zei al over Heidegger dat wie naar het Zijn vraagt, ontologie krijgt. Vandaar mijn vraag of de vraag naar het Zijn, zoals die rechtstreeks wordt gesteld in onder meer het speculatief realisme, de aangewezen filosofische vraag van dit ogenblik is. Anders gesteld, is de vraag naar het Zijn niet altijd wezenlijk theologisch in de nietscheaanse en heidegeriaanse zin van het woord, omdat het denken dan zoekt wat het steeds al heeft gevonden, namelijk wat het vooreerst aan de oorsprong heeft geplaatst? Een beetje als Deleuze, nemen ook Badiou en zijn leerling Meillassoux een op voorhand geproblematiseerde plaats in in de filosofie. Eigenlijk voltrekken ze een wiskundige parodie op de metafysica. Badiou poneert aan de oorsprong, aan het uitgangspunt van het denken een axioma, beter een axiomatische beslissing, met name het niet-zijn van het ene (p. 30 e.v.). Dat is zowat een positie die tegengesteld is aan die van Derrida, die het denken laat verzinken in een differentie en voorstelt elk axioma, elke beslissing, elke preferentie ongedaan te maken, omdat dat nu eenmaal het denken toekomt, toevalt aan het 'eind' van de metafysica.

Het boek vormt een grondige, eigenzinnige studie en lezing van enkele actuele denkers. Het kan bijgevolg ook dienen als een gespecialiseerde inleiding in een redelijk afgepaalde stroming in de actuele filosofie: de ontologie, met als hoofdlijn het speculatief realisme.

Erik MEGANCK

Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword, and Dietmar Mieth, eds. *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Interdisciplinary Perspectives. Cambridge, Cambridge UP, 2014, XXIII+608 p., £ 90.

In een tijd waarin de universaliteit en zelfs de legitimiteit van de mensenrechten onder druk staan en verschillende (groepen) mensenrechten vaak tegen elkaar worden uitgespeeld, is een grondige, interdisciplinaire studie over de aan al deze rechten ten grondslag liggende idee van menselijke waardigheid van groot belang. In alle recente mensenrechtenverklaringen, gaande van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens van 1948 (UDHR) en de daarvan afhankende Internationale Convenanten over Economische, Sociale en Culturele Rechten en over Burgerlijke en Politieke Rechten (1966), tot de Europese Conventie over de Rechten van de Mens van 1950 (ECHR), de Conventie van de Raad



van Europa over Mensenrechten en Biomedische Wetenschappen van 1996 en de Universele Verklaring over Bio-ethiek en Mensenrechten van de UNESCO van 2005, wordt immers verwezen naar de idee van gelijke menselijke waardigheid als hun gemeenschappelijke grond. Ook in de grondwet van een groot aantal nationale staten wordt expliciet verwezen naar de idee van menselijke waardigheid. Anderzijds is de betekenis van het moderne begrip 'menselijke waardigheid' nogal vaag en open voor uiteenlopende interpretaties; verder is er betwisting over de overeenkomst van de moderne met premoderne opvattingen over menselijke waardigheid, evenals over de vraag of dit begrip ook in het niet-westerse denken voorkomt. In de derde plaats wordt het begrip menselijke waardigheid kritisch bevraagd in allerlei bio-ethische discussies over de kwestie of menselijke embryo's, comateuze patiënten en misschien dieren wel een waardigheid hebben, en wat dit dan inhoudt. Ten slotte rijst in veel discussies de vraag of menselijke waardigheid een inherente, onvervreembare eigenschap is van individuen dan wel van groepen. Tegen de achtergrond van al deze fundamentele vragen over het nut, de betekenis en het al dan niet vage en problematische karakter van het begrip 'menselijke waardigheid' is het voornaamste doel van dit boek om vanuit verschillende disciplines aanzetten te bieden voor verder onderzoek hierover.

In het inleidende deel van dit handboek wordt vanuit een juridische en filosofische invalshoek het raamwerk aangegeven van de idee van menselijke waardigheid. Het juridische hoofdstuk begint met een bespreking van de rol die de verwijzingen naar de menselijke waardigheid spelen in allerlei moderne mensenrechtenverklaringen, en behandelt daarna de vraag hoe we de rol van menselijke waardigheid moeten begrijpen in nationale rechtssystemen, om af te sluiten met de vraag of het positieve recht er al dan niet baat bij heeft om te verwijzen naar de waardigheid van de mens. De auteur laat zien hoe aan de universele steun voor deze waardigheid zowel een liberaal ethische (in het geval van de UDHR en de ECHR) als een meer conservatief ethische (in het geval van de Verklaring/Conventie van de UNESCO en de Raad van Europa over bio-ethische vraagstukken) manier van denken ten grondslag kan liggen, een spanning die ook in het publieke recht van veel staten te bespeuren valt. Wat beide benaderingen evenwel op een fundamenteeler niveau verbindt, is dat mensen, zowel individueel als collectief, ermee begaan zijn om het juiste te doen, en deze inzet voor het rechtvaardige komt tot uitdrukking in het belang dat zij hechten aan de idee van menselijke waardigheid. In het tweede artikel staan enkele filosofische problemen in verband met de idee van menselijke waardigheid centraal. Een eerste fundamenteel probleem is dat deze idee, waarover vlak na de Tweede Wereldoorlog nog een brede consensus bestond, in onze tijd haar onschuld verloren heeft. In allerlei discussies, zoals die over het klonen van embryo's of juist de bescherming daarvan, evenals over het al dan niet toestaan van euthanasie, wordt het begrip menselijke waardigheid met dusdanig verschillende doeleinden gehanteerd dat sommigen aarzelen om dit begrip nog te gebruiken. Vanuit filosofisch perspectief duidt deze begripsverwarring op de nood aan een conceptuele verheldering, en om hieraan tegemoet te komen onderscheidt de auteur

vijf ideaaltypische modellen waarop het denken over menselijke waardigheid gebaseerd wordt: 1) verhevenheid of stand, 2) deugd en plicht, 3) religieuze status, 4) de kosmopolitische status van de mens, 5) respect voor de waardigheid van de individuele mens. Vervolgens bespreekt hij een aantal fundamentele vragen in verband met menselijke waardigheid, zoals de relatie daarvan met mensenrechten, het verband tussen een morele en een juridische interpretatie van menselijke waardigheid, de vraag aan wie waardigheid toekomt, de normatieve inhoud van menselijke waardigheid, en de noodzakelijke veronderstellingen om zich voor die waardigheid in te zetten. In de andere bijdragen aan het boek wordt regelmatig expliciet of impliciet naar deze modellen teruggegrepen en worden deze vragen verder uitgediept.

In de twee volgende delen wordt niet alleen een historische reconstructie van het begrip menselijke waardigheid in een Europese context gegeven, maar wordt ook naar de betekenis van dit begrip in niet-westerse beschavingen gekeken, zoals in het Jodendom, bij de oorspronkelijke bewoners van Amerika, in de islamitische wereld, in het hindoeïsme en boeddhisme en in de Chinese beschaving. In het derde deel worden diverse systematisch-filosofische vragen over de idee van de menselijke waardigheid, die in de inleiding al kort waren geïntroduceerd, verder uitgediept. Deel vier is juridisch van aard en handelt over de vraag hoe de idee van de menselijke waardigheid op internationaal vlak en in de wetgevingen van verschillende landen (Frankrijk, Duitsland, de Verenigde Staten, Zuid-Amerika, Zuid-Afrika, de islamitische landen, China, Japan en India) is vastgelegd. Het vijfde, zesde en zevende deel behandelen een verscheidenheid aan hedendaagse maatschappelijke, morele en politieke debatten, waarin het begrip menselijke waardigheid ter discussie staat. Meer bepaald gaat het daarin om de vraag wat er van de menselijke waardigheid overblijft in geval van internationale conflicten en geweld, of dit begrip zinvol gebruikt kan worden bij vragen over sociale zekerheid, rechtvaardigheid op wereldvlak, zorg voor gehandicapten, de verdeling van welvaart en gendergelijkheid, en ten slotte om de kwestie hoe het begrip van menselijke waardigheid onder druk komt te staan onder invloed van bio-ethische vragen.

Naar mijn mening is dit boek om diverse redenen een belangrijke publicatie. In de eerste plaats komen hierin experts uit verschillende disciplines (vooral filosofie en rechtswetenschap, en tot op zekere hoogte ook geschiedenis en theologie) aan het woord over een fundamenteel en actueel thema. Bovendien wordt het vraagstuk van de waardigheid van de mens vanuit verschillende culturele invalshoeken (westerse en niet-westerse) en politieke systemen (liberalisme, socialisme en de Chinese en islamitische politieke traditie) bestudeerd, wat cruciaal is wil deze idee een werkelijk universele draagwijdte hebben. Ten slotte maken de uitgevers hun ambitie om een handboek te publiceren helemaal waar: het boek beoogt geen alomvattende synthese te bieden, maar nodigt de lezer uit om zich verder te verdiepen in de even boeiende als complexe problematiek van de menselijke waardigheid.

Peter JONKERS

Susan Neiman. *Afgezien van de feiten*. Vertaald door Huub Stegeman. Amsterdam: Boom / Stichting Internationale Spinozaprijs, 2014, 94 p., € 14,90.

Susan Neiman is (samen met Martha Nussbaum) één van de toonaangevende moraalfilosofen van de vs (en eigenlijk ook wereldwijd). Omwille van haar grondige analyses omtrent goed en kwaad kreeg ze in 2014 de Spinozalens, de tweejaarlijkse internationale onderscheiding voor een hedendaags denker over ethiek en samenleving. De ontvanger van deze prijs wordt als “hedendaagse denker” altijd gekoppeld aan een “dode denker”. In het geval van Neiman is dat Immanuel Kant.

*Afgezien van de feiten* is klein in omvang, maar bevat een schat aan inzichten en origineel denken. Drie thema's komen aan bod.

In het eerste deel (dat “Afgezien van de feiten” heet, meteen dus ook het kernessay van de bundel) presenteert Neiman Rousseau als tegengewicht voor het ideeëngoed van Hobbes omtrent het ontstaan van de cultuur. De hoofdidee van dit essay is dat theorieën over het ontstaan van beschaving en cultuur eigenlijk legitimaties zijn voor bestaande praktijken. Als Hobbes het bijvoorbeeld heeft over de oertoestand waar iedereen alleen het eigen voordeel zoekt, waarna blijkt dat afstaan van het eigen machtsstreven aan een hoger gezag het eigen voordeel beter garandeert dan de strijd van iedereen tegen iedereen, dan is dat voor Neiman de perfecte illustratie van hoe de politieke toestand ten tijde van Hobbes door deze theorie eigenlijk gelegitimeerd wordt. Neiman trekt deze vaststelling door en ziet hoe theorieën over met name de oorsprong van de ethiek de feiten langs de kant schuiven om de eigen theorie te doen kloppen. Ze is bijzonder streng voor alle vormen van (sociaal) darwinisme die het (ethisch) handelen reduceren tot “eigenbelang”. Wat daarbij opvalt, is dat “feiten” die op het eerste gezicht niet passen binnen de eigen theorie, worden verdraaid opdat ze dat wel zouden doen. Zo worden zelfopoffering of solidariteit binnen het sociaal-darwinisme en aanverwante theorieën altijd geïnterpreteerd als resulterend uit eigenbelang (of een onbewuste variëteit daarvan waarvan men de oorsprong niet meer kent). Het is opvallend dat die verklaringen, als puntje bij paaltje komt, niet verder hoeven te worden verantwoord. Het is de verdienste van Kant, in de voetsporen van Rousseau, dat hij duidelijk maakt dat een dergelijk reductionisme de kern van de ethiek radicaal mist. Misschien, aldus Neiman, moet ethisch handelen niet in iets anders worden gefundeerd (laat staan ertoe worden gereduceerd).

In het tweede deel (“Filosofie, geen geschiedenis”) beschrijft Neiman het denken van Hannah Arendt omtrent de banaliteit van het kwaad. Ze doet dit vertrekkend vanuit inzichten die pas recent zijn verkregen op basis van nieuw, voorheen ongekend materiaal (voorafgaand aan het Eichmann-tribunaal, dus eigenlijk *Eichmann in Argentinië*, naar het intussen al tot standaardwerk verheven boek van Bettina Stangneth).<sup>100</sup> Het is materiaal dat Arendt zelf niet heeft gekend (of kon kennen),

<sup>100</sup> Bettina Stangneth, *Eichmann vor Jerusalem* (Zürich: Arche Literatur Verlag, 2011). In het Nederlands vertaald als *Eichmann in Argentinië: Het onbezorgde leven van een oorlogsmisdadiger* (Amsterdam: Atlas Contact, 2012).

maar dat haar visies omtrent de banaliteit van het kwaad en haar oordeel over de schuldvraag bij Eichmann niet fundamenteel ondergraaft. Uit het nieuwere materiaal blijkt dat Eichmann weliswaar veel geniepiger was in zijn zelfverdediging dan tijdens het tribunaal zelfs maar kon worden bevroed, maar het neemt niet weg dat zelfs als Eichmann in zijn zelfverdediging oprecht zou zijn geweest, de elementen van deze zelfverdediging niet konden gelden als verzachtende omstandigheid (zoals het zich beroepen op de categorische imperatief van Kant). Handelingen kunnen immers niet enkel worden beoordeeld op de intentie die eraan voorafgaat. Er is echter meer: Eichmann verbijsterde weliswaar zijn publiek toen hij zich voor zijn rol in Auschwitz beriep op Kants categorische imperatief, maar uit het nieuw opgedoken materiaal blijkt dat Eichmann, in tegenstelling tot wat zijn rechters dachten, Kant slechts om puur strategische redenen in de aandacht bracht. Uit het Argentinië-materiaal wordt duidelijk dat Eichmann Kant wel degelijk goed begrepen had en dat hij diens universalisme fundamenteel en grondig verwierp.

Het derde deel van de bundel draagt als titel “Rede in de wereld”. Het biedt een lezing van het boek *Job*. Neiman kiest ervoor dit boek als een eenheid te lezen en niet op te splitsen — zoals de meeste exegeten dat doen — in een ouder, sprookjesachtig stuk (met een happy end) en een ‘moderner’, controversieel stuk waar Job God ter verantwoording roept voor zijn onverdiende lijden. De argumentatie om voor deze lezing te kiezen, is niet zo duidelijk, maar het heeft wel het voordeel dat op die manier *Job* wordt gelezen zoals het in de eindredactie is bedoeld: als één geheel.

Het aardige aan de lezing van *Job* is dat Neiman graaft naar de kern van de moraliteit. Job vraagt niet naar bewijzen van een of andere kosmische orde in de wereld, hij vraagt wel naar bewijzen van een morele orde. En dat is net wat God weigert: bewijzen leveren (p. 90). Opnieuw verwijst Neiman naar Kant, in deze context naar zijn beroemde grafschrift “over de sterrenhemel boven mij en de zedenwet in mij”. In Neimans eigen woorden:

Beide [de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij] zijn indrukwekkend, maar staan wel geheel los van elkaar — het ene staat voor een kosmos die wordt beschreven door de Stem in de Storm, een kosmos die zo uitgestrekt en onpersoonlijk is dat hij onze hoogmoed neerslaat en ons het gevoel geeft, zoals Job het zegt, louter zand te zijn. Maar de morele wet in mij, die Job zo fraai weet te handhaven in zijn moeilijkste uren — hij mag dan wensen dat hij nooit was geboren, maar hij wenst geen moment dat hij zich niet rechtschapen zou hebben gedragen — die morele wet laat zien dat we in staat zijn in te grijpen en een deel van de wereld te veranderen als er iets mis lijkt te gaan. En terwijl het boek als geheel dus een waarschuwing tegen de arrogantie inhoudt, herinnert het ons bovendien aan de noodzaak van moreel handelen (pp. 92-93).

De interpretatie door Neiman van het boek *Job* is eigenzinnig, maar absoluut ook een verrijking binnen de indrukwekkende reeks *Job*-commentaren die al voorhanden is.

*Afgezien van de feiten* is, samengevat, een sterke aanrader voor al wie vandaag uit interesse of beroepshalve bezig is met vragen rond goed en kwaad.

Daniël VANDE VEIRE

Lois McNay. *The Misguided Search for the Political: Social Weightlessness in Radical Democratic Theory*. Cambridge: Polity, 2014, vi-250 p., £ 16,99.

In deze bundel essays, waarvan twee eerder verschenen als artikel of hoofdstuk, richt Lois McNay zich op de recente 'ontologische wending' in de agonistische of radicale democratische theorie, die volgens haar lijdt aan 'sociale gewichtloosheid'. Haar normatieve positie is geïnspireerd op, onder andere, Theodor Adorno, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, alsook door Nancy Fraser, Axel Honneth en Onora O'Neill. In het eerste hoofdstuk bepleit ze dat een analyse van feitelijke ongelijkheden in sociale praktijken onderdeel zou moeten zijn van emancipatoire, sociale kritiek. Vervolgens bekritiseert ze in vier hoofdstukken Chantal Mouffe, Wendy Brown en Linda Zerilli, Jacques Rancière en tot slot William Connolly en James Tully.

McNay start vanuit de observatie dat agonistische auteurs vaak hoog opgeven van hun gevoeligheid voor de politieke realiteit van macht, strijd en ongelijkheid. Ze merkt echter op dat de ontologische wending naar een analyse van 'het politieke' resulteert in een ongevoeligheid voor de veelzijdigheid van sociale praktijken van macht en ongelijkheid, en met name de implicaties hiervan voor actorschap. Dat komt, volgens McNay, omdat 'het politieke' uiteindelijk functioneert als — in de woorden van Onora O'Neill — een 'geïdealiseerde abstractie': een abstractie die niet alleen de complexiteiten van de sociale realiteit tijdelijk buiten beschouwing laat, maar deze complexiteiten, in zoverre ze in weerspraak zijn met de abstractie, ook ontkent. Dit totaliserende effect van ontologische argumenten noemt McNay, verwijzend naar Bourdieu, 'sociale gewichtloosheid'. De ontkenning van sociale complexiteit is kwalijk, omdat ze ertoe leidt dat de radicale theorie blind is voor de verscheidenheid aan vormen van dominantie en ongelijkheid. Volgens McNay bestaan deze ongelijkheden vaak als een continue, diffuse conditie van stigmatisering, die wordt ervaren als vage en ongrijpbare gevoelens zoals zinloosheid en apathie. De blindheid voor sociaal leed maakt dat de radicale theorie bagatelliseert wat de voorwaarden zijn voor de uitoefening van actorschap, en in plaats daarvan de troep van 'onbepaaldheid' bezigt, hetzij in termen van een (lacaniaans) tekort of negativiteit, of in termen van een (deleuziaans) worden en veelvoud. In plaats van de ongevoeligheid van de radicale theorie voor de fenomenologie van sociaal leed, pleit McNay voor de methodologie van Honneth, die met zijn graduele, 'onthullende' kritiek van alledaagse, negatieve ervaringen tracht om sociale onrechtvaardigheden en hun internalisering als psychische pathologieën bloot te leggen.

De gebrekkige fenomenologie van sociaal leed vormt de kern van McNays kritiek op de radicale democratische theorie. Zo stelt ze dat Mouffes streven naar een anti-essentialistische conceptie van het subject leidt tot een ontkenning van de belichaamde, non-verbale aspecten van actorschap. Meer specifiek impliceert Mouffes lacaniaanse psychologie de onvermijdelijkheid van libidinale erupties, die hun equivalent hebben in de periodieke verstoringen van de hegemonische orde. Mouffe veronachtzaamt daardoor de ervaringen van machteloosheid die een hindernis vormen voor politieke mobilisatie.

Rancière, Connolly en Tully lijken gevrijwaard van de problematische implicaties van Mouffes theorie: Rancière neemt immers niet een negatieve ontologie als vertrekpunt, maar conceptualiseert 'het politieke moment' als een botsing tussen de stabiliserende, sociale hiërarchie van de 'politieorde' en de potentieel opruiende, politieke aanname van gelijkheid. Connolly en Tully vertrekken vanuit de creativiteit en overvloed van politieke praktijken van gewone burgers. Desalniettemin ontkomen ook zij niet aan McNays oordeel van sociale gewichtloosheid. Bij Rancière komt deze onder andere voort uit zijn aanname dat een politieke eis geformuleerd dient te worden door de gemarginaliseerde subjecten zelf, wat veronderstelt dat ze spontaan de capaciteit en hoorbaarheid verwerven om hun eis voor gelijkheid begrijpelijk en overtuigend te articuleren. Eenzelfde problematische spontaniteit signaleert McNay bij Connolly en Tully, wiens verwarring tussen de notie van verschil (bijvoorbeeld minderheidscultuur) en ongelijkheid ertoe leidt dat ze geen onderscheid kunnen maken tussen die sociale worstelingen die slagen omdat ze onder gunstige voorwaarden plaatsvinden, en die worstelingen die vanuit een achtergestelde positie gevoerd worden.

Het derde essay is wellicht verrassend omdat Zerilli en Brown doorgaans niet gerekend worden tot het agonisme. Niettemin hoort dit essay zeker thuis in deze bundel, omdat het blootlegt hoe de ontologische wending samenvalt met een verlangen voorbij te gaan aan identiteitpolitiek, die door zowel Brown als Zerilli wordt gekarakteriseerd als een beweging waarvan de leden zich vereenzelvigen met de mishandelingen die elk van hen in het verleden heeft ondergaan. Brown en Zerilli zijn eensgezind in hun oordeel dat deze vereenzelviging leidt tot een stagnatie van de politieke verbeeldingskracht die nodig is om zich toekomstige, alternatieve vormen van samenleven voor te stellen. Volgens McNay komt het betoog van Brown en Zerilli voor 'postidentiteit' echter uiteindelijk neer op een pleidooi voor een actor die vrij is van sociale relaties, wat geen verband heeft met de geleefde realiteit van onderdrukte groepen.

Een voordeel van McNays benadering is dat ze oog heeft voor de systematische marginalisering die het gevolg is van neoliberale hervormingen, en voor hoe het neoliberalisme de troep van een ongedetermineerd, vrij subject kan co-opteren. Deze kritiek, hoewel zeer valide voor het merendeel van haar auteurs, lijkt niet op te gaan voor een auteur als Brown, die juist uitgebreid onderzoek doet naar de structurele marginalisering van neoliberalisme. Daarnaast is McNays streven naar een genuanceerd beeld van de obstakels voor effectief actorschap bewonderenswaardig,



maar de vraag werpt zich op of ze daarmee niet voorbijgaat aan één van de centrale zorgen van radicale theoretici: dat de beschrijving van de structurele machtsrelaties zelf een demobiliserend effect kan hebben. Deze tegenwerping vergt van McNay een uitgebreidere toelichting bij haar notie van effectief actorschap en bij de status van de fenomenologie van sociaal leed: biedt deze alleen inzicht in structuren van repressie, of ook in — door politieke theorie geïnformeerde — wijzen van verzet?

Liesbeth SCHOONHEIM

Martha C. Nussbaum. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard UP, 2012, xvi-285 p., £ 19,95.

De aanleiding voor Nussbaums *The New Religious Intolerance* was een opiniestuk dat zij schreef over islamofobie in de *New York Times*. In dit opiniestuk, en haar antwoord op de daarop volgende reacties, bekritiseerde Nussbaum recente ontwikkelingen in Europa en de VS, landen die zich roemen om hun diversiteit en afkeer van religieus geweld, maar waar nu sterke anti-islamitische geluiden weerklinken. Nussbaum verklaart deze ontwikkelingen als een gevolg van angst, en haar boek richt zich hoofdzakelijk op het begrijpen en temperen van deze angst.

Dit tweezijdig doel — het begrijpen en het overwinnen van religieuze angst — wordt ook adequaat weergegeven door de ondertitel van haar boek: “Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age”. Angst, stelt Nussbaum, is een narcistische emotie: evolutionair ontleent hij zijn functie aan het herkennen van levensbedreigende situaties en het wegvlugten hiervoor. In een context die niet biologisch is, maar sociaal, hindert deze angst ons echter, omdat hij ertoe leidt dat we gevaren zoeken achter personen die weliswaar ongevaarlijk lijken, maar die ogenschijnlijk verschillen van onszelf. Nussbaum haalt hier het voorbeeld aan van het ‘Joodse complot’ dat ze als een cruciaal onderdeel lijkt te beschouwen van het antisemitisme van de 19e en 20e eeuw. Omdat ze grote overeenkomsten ziet tussen antisemitisme en islamofobie, keert Nussbaum herhaaldelijk terug naar vormen van antisemitisme om recente verschijnselen van islamofobie te verklaren.

Nussbaum onderscheidt drie manieren waarop angst beteugeld kan worden. De eerste manier bestaat uit politieke — vooral constitutionele — principes die moeten voorkomen dat een minderheid in de beoefening van haar religie hinderen ondervindt die een meerderheid niet zal ervaren. Het is op dit punt dat Nussbaum de VS superieur acht aan Europa, aangezien Europa recentelijk veel islamofobe wetsvoorstellen heeft zien passeren. Binnen de Amerikaanse rechts-geschiedenis onderscheidt ze een lockeaanse traditie, die kritisch is ten aanzien van wetten die opzettelijk ontworpen zijn om de uitoefening van een minderheidsreligie te verhinderen, en een ‘accommodationistische’ traditie, die ze in verband brengt met Roger Williams. Ze schetst hem als voorstander van wettelijke

uitzonderingen voor minderheden die het hen mogelijk maakt om hun religie uit te oefenen. Nussbaum lijkt voornamelijk te sympathiseren met de laatste positie.

Het tweede hoofdstuk richt zich op het principe van consistentie als een gevolg van een *examined life*, een principe dat de inconsistentie ten aanzien van minderheidsreligies zou moeten corrigeren. Zich losjes baserend op Socrates, Kant en Bijbelse uitspraken zoals “de splinter in een anders oog zien en niet de balk in zijn eigen”, stelt Nussbaum dat inconsistentie — het maken van een uitzondering voor zichzelf, zonder een soortgelijke uitzondering toe te staan aan een ander — een vorm van egoïsme is die een ontkenning van andermans waarde inhoudt. Op basis hiervan concludeert ze dat dergelijke inconsistenties een instrumentalisering van anderen inhoudt, een conclusie die niet volledig uit haar argumentatie lijkt te volgen. Met het oog op haar kritiek op instrumentalisering, is haar kritiek op de (raciale) screening op vliegvelden ook verrassend: ze velt hierover het utilistische oordeel dat deze screenings deels te begrijpen zijn, maar uiteindelijk zullen leiden tot de vervreemding van leden van de moslimgemeenschap, waardoor zij misschien geen toegang meer zullen verschaffen tot kostbare informatie.

Het derde hoofdstuk legt de nadruk op de verbeelding en het cultiveren van een ‘innerlijk oog’ dat zich verplaatst in de positie van anderen. Het medeleven voor anderen dat hieruit volgt, acht Nussbaum tegenovergesteld aan het narcisme van (religieuze) angst. Nussbaum dicht met name literatuur een grote rol toe in de cultivatie van ons inlevingsvermogen. Ze verwijst naar klassiekers zoals Lessings *Nathan die Weise*, Ralph Ellisons *Invisible Man* en George Eliots *Daniel Deronda*, maar ook naar kinderboeken, zoals de boeken van de Amerikaanse kinderboekenschrijfster De Angeli, die Nussbaums eigen jeugd beïnvloedde.

In het laatste hoofdstuk past ze de bovenstaande principes toe op de media-aandacht voor ‘Park51’, het gemeenschapscentrum dat op islamitische ideeën was gegrondvest en dat vlakbij het New Yorkse *Ground Zero* gebouwd zou worden. Hoewel sommige van de uitwassen in dit debat goed illustreren welke vorm Amerikaanse islamofobie aanneemt, lijkt Nussbaums bespreking van de kwestie niet altijd even duidelijk voort te vloeien uit de voorafgaande uiteenzetting over de principes die religieuze angst moeten temperen. Zo gaat ze in de sectie over het constitutionele recht om het centrum te bouwen niet in op de lockeaanse en accommodationistische tradities, maar constateert ze simpelweg dat de initiatiefnemers dit recht hebben.

Hoewel Nussbaum een aantal interessante observaties doet, lijkt deze monografie op een aantal plekken de filosofische rigiditeit te missen waar ze juist zelf een lans voor breekt. Een belangrijke, conceptuele tekortkoming is dat het onduidelijk is welke periode de ‘*anxious age*’ is die ze wil bestrijden. In plaats daarvan lijkt religieuze angst, vanwege zijn biologische oorsprong, kenmerkend te zijn voor de menselijke natuur in het algemeen. Door angst als een algemene menselijke capaciteit op te vatten, is niet duidelijk waarom de islam in dit tijdsgewricht onderwerp van angst en verwerping is. Door zo een naturalistische, geschiedenisoverstijgende uitleg te geven, is onduidelijk waarom islamofobie *nu* opkomt, in plaats van in de

jaren tachtig, of waarom andere groeperingen niet het slachtoffer zijn van soortgelijke sentimenten. Door van een simpel zondebokmechanisme uit te gaan, gaat ze voorbij aan de specifieke historische omstandigheden waaronder en waardoor moslims als zondebok kunnen dienen. Hierdoor is onduidelijk waarin de nieuwigheid bestaat van datgene wat ze “the new religious intolerance” noemt.

Liesbeth SCHOONHEIM

Bert Keizer. *Tumult bij de uitgang: Lijden, lachen en denken rond het graf*. Rotterdam: Lemniscaat, 2013, 253 p., € 19,95.

Dit boek is een verzameling columnachtige teksten die allemaal te maken hebben met het sterven of de dood. Het is dus geen filosofische monografie of essay. Enkele teksten zijn eerder verschenen. De auteur is verpleeghuisarts maar studeerde ook filosofie. Er komen geen uitgewerkte filosofische analyses aan bod, maar de namen van vooral Nietzsche, Wittgenstein en Kant komen af en toe terug.

Volgens Keizer zijn er drie houdingen mogelijk tegenover de sterfelijkheid. De eerste is die van de ontkenning van de dood als definitief einde. De tweede erkent de dood als einde wel, maar ziet dat als een groot drama, dat de zin van het leven zwaar op de helling zet. De derde bestaat erin de sterfelijkheid te aanvaarden als iets wat integraal deel uitmaakt van het bestaan en bijdraagt tot een betekenisvol leven. Dit laatste noemt hij ‘stervenskunst’ en is in zijn ogen de juiste houding: “Onze enige troost is dat het leven zonder de dood zo licht zou worden dat het wegzweeft in het niets” (p. 209). Hij verbindt dit herhaaldelijk met de gedachte dat sterven een normaal biologisch gegeven is: nieuwe exemplaren kunnen zich enkel ontwikkelen omdat de oude plaats maken voor hen. Het verklaart ook waarom hij zowel de alternatieve geneeskunde als de ideeën van Rudolf Steiner verwerpt, als manieren om de waarheid te ontlopen en Céline en Nietzsche als voorbeelden ziet van de harde confrontatie daarmee. Maar hij verkiest de aanpak van Emily Dickinson, die de realiteit op een elegante wijze tegemoet treedt.

Er komen uiteraard ook heel wat bespiegelingen aan bod met betrekking tot de positie van arts en patiënt, waarbij vaak beklemtoond wordt dat we niet blind mogen zijn voor de evidente machtsaspecten in die verhoudingen.

Ook is de verhouding lichaam-geest een veel terugkerend thema. Keizer verwerpt resoluut het dualisme en beklemtoont dat er zonder brein geen ziel kan bestaan. Dat is hem vooral in de omgang met dementerende mensen duidelijk geworden. Wanneer het brein ontrafeld wordt, raakt ook de geest alsmaar meer aangetast. Anderzijds is het voor hem ook evident dat het geestelijk leven niet tot hersenactiviteit herleid kan worden. In die zin is hij wellicht platonischer dan hij zelf denkt. Het is ook opvallend hoe sterk in dit boek een arts de therapeutische mogelijkheden van de geneeskunde sterk relativeert. Daarom betreurt hij dat sommige artsen zo halsstarrig het leven van sommige patiënten of ouderen willen

verlengen en dat de “bejegeningskunst” (het geven van “aandacht en zorg”, p. 177) van artsen steeds meer door “technische expertise overvleugeld” is geraakt (p. 142). Want “mensen die vanuit heel erg ouder worden het uitzicht geboden wordt op nog veel ouder worden, ervaren dat soms als een nachtmerrie” (p. 158). Wat anderzijds niet wegneemt dat hij ook meedeelt dat euthanasie voor een arts nooit een gemakkelijke of aangename gebeurtenis is.

Dit boek is geen filosofische hoogvlieger, maar toch interessant en aangenaam leesvoer voor mensen die beroepshalve of persoonlijk met ‘de zorg’ te maken hebben en daarover willen filosoferen én voor filosofen en ethici die hun ideeën over lijden en sterven willen toetsen aan de realiteit van alledag.

Philippe LEPERS