

BOEKBESPREKINGEN

Brad Inwood. *Stoicism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2018, 118 p., £ 7,99.

De ondertitel van *Stoicism* zet de lezer wat op het verkeerde been — op een goede manier weliswaar. Intussen heeft de Oxford University Press sinds 1995 al meer dan 600 *Very Short Introductions* uitgegeven. Het is een reeks waarin geen enkel thema uit de weg wordt gegaan, een beetje zoals de veel oudere en uitgebreidere Franse *Que sais-je?*-reeks dat doet. Relatieve bondigheid en absolute kwaliteit tekenen elk van de deeltjes. Zo ook *Stoicism*.

Stoicism is meer dan zomaar een inleiding op de welgekende filosofische stroming. Hoewel van de lezer niet echt een filosofische scholing wordt verondersteld, gaat Inwood zeker niet de populariserende toer op. Hij bestudeert zijn onderwerp grondig en beperkt zich niet — zoals wel vaker gebeurt — tot de ethische aspecten van de stoa. Ook de logica en de (meta)fysische structuur van de kosmos komen uitgebreid aan bod.

Inwood maakt een onderscheid tussen twee sterk uiteenlopende benaderingen van het stoïcisme.

De eerste benadering toont zich in de manier waarop de stoa veelal als een handleiding voor het goede handelen wordt gelezen. Deze benadering is bijzonder modieus en vertaalt zich in allerlei handleidingen om goed te (over)leven in de 21e eeuw. Dat is de wat gepopulariseerde versie van het stoïcijnse denken en dat is niet toevallig. De enige werken die ons immers zijn overgeleverd en eigenlijk pas in de renaissance werden herontdekt, zijn zelf makkelijk te lezen als verzamelingen van levenswijsheden. Het zijn de werken van Epictetus, Marcus Aurelius en Seneca, auteurs die meer dan drie eeuwen verwijderd zijn van de oorspronkelijke inspiratie van de stoa. Wat in de oude stoa ook aan bod kwam en grotendeels aan de grondslag van het ethische denken lag — de logica en de (meta)fysica — blinkt bij hen uit in afwezigheid. Het is bovendien lastig om één gemeenschappelijke lijn te bespeuren bij deze drie auteurs. Daarvoor is de onderlinge, mentale afstand te groot. Er is moeilijk een groter verschil denkbaar dan tussen een (zichzelf vrijgekochte) slaaf als Epictetus en een keizer als Marcus Aurelius. Van deze laatste is het niet eens zo zeker of hij zich tot de stoa bekende.

De tweede benadering is wetenschappelijk van aard. In deze benadering wordt op zoek gegaan naar de oerbronnen van de stoa, naar de receptie ervan in de loop van de eeuwen, naar de verbanden met natuurfilosofen, het platonisme en andere filosofische stromingen. Deze academische insteek hecht veel meer belang aan de

(meta)fysische aspecten van de stoa, omdat de ethiek uit deze aspecten wordt afgeleid.

De opbouw van *Stoicism* (dat toch 118 bladzijden beslaat in mini-pocketvorm) is logisch en doet recht aan de twee benaderingen die hierboven werden geschetst. Een eerste hoofdstuk gaat over de actualiteit van de stoa en hoe die in verschillende omstandigheden kan dienen om zinvol in het leven te staan. Een Amerikaanse, neergehaalde gevechtspiloot die in bittere omstandigheden in Noord-Vietnam moest zien te overleven, kon zich laven aan de woorden van Epictetus, de Franse filosoof Hadot vond soelaas bij Marcus Aurelius. In een tweede hoofdstuk verkent Inwood op een wat dieper niveau het denken van Epictetus, Seneca en Marcus Aurelius en zoekt hij een antwoord op de vraag waarom ze vandaag zoveel gelezen worden.

Vanaf het derde hoofdstuk komt de tweede benadering tot haar recht. Veel aandacht gaat naar Plato en zijn invloed op de beginnende stoa. Interessant hierbij is dat Inwood heel genuanceerd ingaat op het feit dat de stoa in de loop der eeuwen nogal wat gedaanteverwisselingen heeft ondergaan. Het platonisme bleef meestal wel de belangrijkste inspiratiebron, maar ook Aristoteles speelde een aparte rol. Dat wordt des te duidelijker in het vierde hoofdstuk waar de fysica van de stoa wordt geanalyseerd. Het is een lastig, maar boeiend hoofdstuk waar ook de oude natuurfilosofen in worden verwerkt.

Als in het vijfde hoofdstuk de stoïcijnse ethiek wordt besproken, dan gebeurt dat in dialoog met het epicurisme, het cynisme en de deugdenleer van Plato en Aristoteles. Inwood gaat ook hier niet over één nacht ijs en laat in verschillende 'Boxes' even zoveel auteurs aan het woord over de basisdeugden (heel uitvoerig bijvoorbeeld Cicero die beschrijft hoe Panaetius die deugden koppelt aan de menselijke natuur). Bijzonder is 'Box 13' waar meer dan tien verschillende stoïcijnse formuleringen opgelijst worden over wat het doel van het leven zou zijn.

In het hoofdstuk over de stoïcijnse logica gaat Inwood dieper in op het unieke karakter van die logica. Hoewel niet elke stoïcijn de logica even belangrijk achtte (Marcus Aurelius vond het tijdverlies om er mee bezig te zijn), werd ze door de meesten wel degelijk hoog ingeschat. Weliswaar zijn er enkel fragmenten bewaard van die logica, maar wat er is overgebleven (bijvoorbeeld van Chrysippus) toont een helderheid van denken die in bepaalde gevallen pas in de 20e eeuw werd geëvenaard.

In het laatste hoofdstuk denkt Inwood na over de relevantie van het stoïcijnse project voor onze eeuw. De fysica waarop de ethiek is gebouwd, is niet meer van deze tijd, zoveel is duidelijk. Dat betekent echter niet dat de grondslag van de stoa daarmee betekenisloos zou zijn geworden. De intellectuele aantrekkingskracht van de stoa, aldus Inwood, ligt in haar overtuiging dat het leven geworteld moet zijn in een redelijkheid die datzelfde leven richting geeft, waardoor we kunnen vervullen waarvoor we gemaakt zijn; dat laatste in de context van een zo goed mogelijk begrip van wat onze plaats in de wereld is (109). Stof om over na te denken.

Robert Greystone. *On the Freedom of the Will: Selections from his Commentary on the "Sentences"*. Edited by Mark Henninger with Robert Andrews and Jennifer Ottman. *Auctores Britannici Medii Aevi* 28. Oxford: The British Academy / Oxford Univ. Press, 2017, 530 p., £ 100.

In a long introduction (xi-cxxx) the editors first briefly present Greystone's life and works. These latter are mostly limited to what has been preserved in the manuscript Westminster Abbey, MS 13, i.e. a sermon, a miscellany of questions, and a commentary, with additions, on the *Sentences* — a full survey of which is given on pp. cxxv-cxxx. Next, they offer a detailed analysis of Greystone's doctrine of the will, based on the six questions of his commentary on the *Sentences* that deal with this topic, i.e. Liber I, d. 1, q. 2 and 3; Liber II, d. 4, 7 and 23 (all unique questions) and Liber IV, d. 49, q. 1. They form the main focus of the edition and translation of the present book. In these questions Greystone critically discusses the opinions of contemporary thinkers, without mentioning explicitly their names, but among whom Duns Scotus, William of Alnwick and Henry Harclay figure preeminently, as the editors indicate. The editors also pay attention to Greystone's dealing with classical 'authorities' such as Augustine and Anselm. Most importantly they offer clear evidence that Greystone follows the *via Scoti*, but with an even-greater emphasis on God's freedom, power and will (cxii). This is most evident where Greystone defines the maintenance of the human power for free choice in the life in the hereafter in terms of dependency on the all-powerful and loving divine will, and hence not on the intrinsic nature of the human will, as e.g. Thomas Aquinas states. This doctrinal part is rich in content and is most helpful to better understand a text that is not always easy to grasp.

The English translation has been made with great care and reveals itself to be excellent. There is, at best, room for minor improvements. For example, the affirmation: "Et sic potest tristari de aliquo secundum sensum quod est simpliciter volitum ['nolitum' in ms, but rightly corrected], et ratio quia ratio et sensus multotiens contrariantur, et ideo non oportet eas semper delectari in eodem" (p. 24, § 33, end) has been translated as follows: "And in this way it is possible to feel sensual sadness about something that is willed in the absolute sense, and the reason is that reason and sense are frequently contrary to one another, and because of this, they need not always take pleasure in the same thing" (p. 25). In my view, the formula 'et ratio quia ratio et sensus ...' looks somewhat suspect. In translating 'and the reason is that reason and sense ...' the editors succeed in giving it an acceptable meaning. However, the translation would have probably gained clarity if it had been formulated as follows: "and the reason *quia* is that reason and sense ...".

The critical edition is undoubtedly valuable. Nevertheless, on occasion one wonders if a given correction is the best possible one or, in a few exceptional cases, really necessary, as shown by the following list:

– p. 40, § 66: the editors modify the clearly mistaken reading "vo^{arunt} habet effectiones" of the unique manuscript into: "voluerunt esse affectiones." However,

given that Greystones here paraphrases, as has been rightly indicated, the beginning of Augustine's *De civitate Dei*, IX, 4 ([...] de his animi motibus, quae Graeci παθη [not παθη, as mistakenly quoted in n. 112] nostri autem quidam [...] perturbationes, quidam affectiones vel affectus [...] *vocant* [my emphasis]), I think that 'vocaverunt' as a correction for 'vo^{arunt}' has to be preferred to the editors' 'voluerunt', all the more since, from a paleographical point of view, such reading is closer to that of the manuscript. As to the mention of 'habet' it is difficult to explain, but I am inclined to somehow eliminate 'hab' in 'habet' and to read 'et';

– p. 78, § 38j: 'voluntatem' is corrected into 'bonitatem' in the following affirmation: "Nec sequitur aliquid bonum aliquid allicere, igitur infinitum bonum necessitat *voluntatem* [*ms: bonitatem*], cum voluntas cogi non potest." This is certainly a sensible correction. However, I wonder whether a correction into '<voluntatem> bonitatis' is not preferable, based on paleographical considerations, namely insofar as the supposition of the omission of 'voluntatem' (and consequently the replacement of the genitive 'bonitatis' by its accusative form 'bonitatem') during the transmission of the text appears to be more likely than that of a confusion between 'voluntatem' and 'bonitatem';

– p. 114, § 101: in the quotation of Dionysius ("Sed intellectus <beati> non potest habere hoc scilicet non-velle beatitudinem, sub ratione boni in se, cum sit pura negatio; nec <sub ratione volenti> volenti, cum tamen..."), which is largely based on the wording of Gerard of Bologna, as indicated by the editors, 'beati' is supplied after 'intellectus' and 'sub rationi boni' is added between 'nec' and 'volenti'. Compared to Gerard of Bologna's formulation in his *Quodlibet* (quoted in n. 174), the former of the two is entirely justified, but the latter reveals itself to be a hyper-correction, given that also in Gerard one reads 'nec volenti'. However, the explicit addition of 'under the aspect of something good' in the English translation of this latter expression is justified insofar as it perfectly renders the meaning of the passage;

– p. 136, § 145: in the sentence (as given in the manuscript): "Dummodo supernaturaliter exprimat sicut aliud imprimit, sicut est in proposito per te", the correction of the first 'sicut' into 'sic' is in my view a hyper-correction;

– p. 174, § 222: the editors correct 'quattuor' into 'quinque', but one wonders whether this is absolutely necessary. If so, one would have expected at least a brief explanation why exactly they find it necessary;

– p. 218, § 315: "Exemplum: multae calefactiones ignis variabiles circa ignem praesupponunt aliquod immobile, sed *illa* [*ms: ita*] non est aliqua calefactio immobilis, sed ipse ignis vel calor." In my view the replacement of 'ita' by 'illa' is not strictly necessary. In fact, I understand the sentence as follows: "For example many variable acts of heating produced by fire presuppose something immovable, but this is not, as such, an immovable act of heating, but fire or heat itself.;"

– p. 226, § 8: "Sed nescio hic videre quin si meritum non erit in aliquo nisi incorporetur ei (... voluntatem). Sed habita caritate, quae est principium merendi, posset in primo instanti in talem actum, *ergo* [*ms.: quin*] [...] possit pro eodem instanti in actum malum." The correction of 'quin' in 'ergo' seems not to be strictly required.

I would put a comma (or a semicolon) instead of a point between ‘voluntatem’ and ‘sed’, and therefore translate the whole sentence as follows: “I do not know how to view this matter, if merit will not exist in anyone unless it is incorporated in him (... will); but, when covered with charity, which is the origin of merit, he would be able to perform an act of that kind in the first instant, also [repetition of ‘quin’ — this kind of repetition is quite usual in medieval Latin texts, especially inside long sentences] in the same manner, [...] he would be able to perform an act of evil”;

– p. 244, § 46 (beginning): the editors propose to read ‘quo motus’ (translated: ‘motivated by this’) instead of ‘quam movet’. In paraphrasing a passage from Anselm’s *De casu diaboli*, Greystones writes: “[...] respondet discipulus dicens, ‘Si iam est aptus ad volendum [namely, the angel], et nihil ei desit nisi ipsum velle, non video cur per se non possit’, scilicet velle. *Quo motus [ms: quam movet] nititur* Anselmus improbare unde contingit an moveat de se de non velle ad velle volendo.” I agree that ‘quam movet’ makes no sense, but I am inclined to read: ‘quare <se> movet’ and to link this formula with ‘scilicet velle’, and, consequently, to start a new sentence with ‘nititur’. According to this reading, I propose the following translation: “[...] the disciple replies, saying, ‘if he [= the angel] is already fitted to will, and he lacks nothing other than willing itself, I cannot see why he cannot do (it) by itself’, namely the (act of) willing by which he moves himself (‘scilicet velle quare se movet’). Anselm endeavors (Nititur Anselmus) to disprove that the reason why it happens that (the angel) moves himself from non-willing to willing is by (an act of) willing”;

– p. 314, § 40: where the unique manuscript reads: “(secunda pars minoris patet, quia nulla) *bonit creata facit voluntatem* (eo quod volitum sit rectum, quia hoc est solius voluntatis divinae)”, the actual edition gives: ‘voluntas creata facit <quod> volitum’. This latter formulation is certainly not deprived of sense. Nevertheless, based on paleographical considerations, I wonder whether a correction into ‘bonitas creata facit<ur> voluntate[m]’ (‘[no] good is made by a created will [due to the fact that what it wills is righteous, since this pertains to the divine will alone]’) would not be more natural;

– p. 344, § 28: the edition reads “confirmatur per illud Sap. 7”, whereas the manuscript has: “confirmatur per idem Sap. 7”. In my view, the manuscript version testifies rather for an inversion. So, I would propose to read: “Confirmatur idem per Sap. 7, which corresponds to the actual English translation (p. 345): “This is confirmed by the passage from Wisdom 7”;

On one occasion I would propose an author’s correction, where actually none is given, namely at p. 352, § 50, where the Latin reads: “sicut visio est sufficiens *prae-mii* cognitionum viae”. Based on the use of the expression ‘sufficit ... pro praemio’ that occurs earlier in the same paragraph, I am inclined to correct ‘praemii’ into <pro> praemio’, hence to read: “... sufficiens <pro> *praemio* cognitionum viae”, “is sufficient as a reward for (the knowledge [acquired during] the way [of our lives]”.

Finally, special attention is deserved to the addition of the negation ‘non’ inside the affirmation; “sed ante illud instans (i.e., the first one in which an angel sinned)

non habebant (i.e., the good angels) gratiam, sine qua mereri <non> potuerunt” (p. 280, § 50). The addition of the negation is understandable in view of the proper framework of Greystones’s thought. However, from a broader theological perspective, different from his and maybe more common perspectives, one could state that before the fall of the bad angels, none of the good angels were already confirmed. At the very first moment that a bad angel sinned, none of the good angels “were in a state of grace without which they could merit” (‘habebant gratiam sine qua mereri potuerint’), otherwise they would have been placed by nature above the bad angels and these latter would have been placed below them even when they had not yet committed any fault. Therefore, I wonder whether the absence of ‘non’ is not due to a conscious omission by a copyist, who, based on his theological conviction, believed that it was a scribal error.

But all in all, these are minor corrections at best. Making an edition on the basis of a *unicum* is a very demanding task and it is obvious that the editors succeeded in offering a readable text.

Jules JANSSENS, KU Leuven

Günther Neumann. *Der Freiheitsbegriff bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martin Heidegger*. Philosophische Schriften 97. Berlin: Duncker & Humblot, 2019, 200 p., € 53,90.

De studie over het vrijheidsbegrip bij Leibniz en Heidegger, die Günther Neumann aanbiedt, ontspruit aan een uitgesproken fenomenologische belangstelling. Zij dient zich derhalve niet *prima facie* aan als een bijzondere bijdrage tot de ethiek, de praktische filosofie of tot de politieke theorie. Zij hoort veeleer thuis in de bredere horizon van een *Metaphysik des Daseins*. De vraag naar het ‘begrip’ van de vrijheid is voor Neumann in die mate een *philosophisches Grundproblem* als zich precies hierin de raadselachtige “meta-fysische natuur” van het menselijk bestaan openbaart.

Om deze reden laat de auteur de metafysische traditie niet achter zich als een filosofisch relict. Uitmuntend kenner van Martin Heideggers Marburger en Freiburger colleges en seminaries, wendt Neumann deze, die Heidegger in 1928 en 1935/36 aan Leibniz wijdde, op een subtiële wijze aan als een resonantiebodemp en gaat daarbij het gesprek met recente Leibniz-studies (C. Axelos, M.-T. Liske) geenszins uit de weg. Het eerste en uitvoerigste hoofdstuk van Neumanns drieledige studie over het vrijheidsbegrip is in hoofdzaak gewijd aan Leibniz’ *Essais de Théodicée*. Wat Neumann van meet af aan in Leibniz’ weerlegging van het spinozisme onderkent, is het merkwaardige samenspel van een “lokalperspektivistische Welthaltung im subjektiven Vollzug” met een “globale Reflexion auf die Welt im Ganzen, vermittelt durch die Rede von Gott”. Daarmee zet Neumann de toon voor een boeiende intrige, die zich door dit eerste hoofdstuk heen windt. Slaagt Leibniz in zijn opzet om in de schoorvoetende aanzet van een “subjectiverende” zienswijze de deterministische ketens van een

substantialistische ontologie te breken en de *rationes contingentiae* te onderkennen, die het draagvlak voor de menselijke vrijheid vormen?

Het moet worden gezegd dat Neumann met grote nauwgezetheid en zin voor detail nagaat welke de speelruimte voor contingentie en vrijheid is, die ons weliswaar van de blinde natuurnoodwendigheid ontheft, maar ons geenszins een absolute macht tot zelfbeschikking toekent. Deze zoektocht leidt de auteur én de lezer gaandeweg binnen in de “onto-theologische” opbouw van Leibniz’ metafysiek. Bijzonder boeiend is de analyse van het rationaliteitsbeginsel, dat Leibniz in het hart van het wijsgerig godsbegrip plant: “le grand principe de raison suffisante”, — een analyse die Neumann o.a. aan de hand van de omvangrijke studie van A. Lalanne doorvoert. De zorgvuldige beschrijving van de *raison* of *inclination prévalente* aan het werk in de menselijke keuzes biedt dan weer een aanleiding voor aanstekelijke fenomenologische beschouwingen over het “motief”-begrip. De hardnekkige kernvraag van Leibniz’ systeem blijft evenwel deze naar de verenigbaarheid van een goddelijke *praescientia*, *providentia* en *praedeterminatio* met de mentale, cogitatieve of geestelijke vrijheid van de door God geschapen monaden. In dit verband wijst Neumann op de draagwijdte van het door Leibniz aangewende “*praedicatum-inesse-subjecto-principe*” om de goddelijk volkomen kennis van een individuele substantie te duiden en stelt hij met J. Maaßen terecht de prangende vraag naar de *radix contingentiae* van de individuele menselijke persoon. Het probleem van een *Gottrechts-Lehre* neemt bijzonder scherpe contouren aan met de oorspronkelijk aan Lactantius toegeschreven vraag naar de oorsprong van het kwaad (*malum*), in het bijzonder van het morele. Met H. Poser onderzoekt Neumann de samenhang van vrijheid en zonde in Leibniz’ *Théodicée* om vervolgens in Leibniz’ debat met J. Locke de natuur van de menselijke vernuft-, wils- en handelingsvrijheid te verkennen.

Wat ons vandaag van Leibniz’ systeem afscheid doet nemen, is niet enkel de tendens om theologische stellingnames in een filosofisch funderingsdiscours te verwickelen. Met het existentialisme treedt, zo besluit Neumann samen met H. Poser bondig, de “radicale subjectiviteit van de substantie” in haar “individuering” of “verenkelling” op het voorplan. Daarmee treft Neumann haarscherp de “hermeneutische” invalshoek van Heideggers kritische interpretatie van Leibniz’ werk. De inzet ervan is geen andere dan deze die Heidegger zelf in de *Beiträge zur Philosophie* pregnantly verwoordde: “statt der monas das Da-sein denken”. Het compacte tweede hoofdstuk van Neumanns studie concentreert zich uitsluitend op de zorgvuldige confrontatie van de door W. Janke als “*substantiale Zeit*” bestempelde intra-monadische temporaliteit met Heideggers *existentielle Zeitlichkeit des Daseins*. Het is Leibniz vooralsnog als verdienste aan te rekenen het temporele voltrekkings-karakter van de “monade” als “entelechie” te hebben onderkend. Dit karakter wordt evenwel in de *lex seriei* ingebonden. “Leibniz”, zo luidt Heideggers verdict in W. Hallwachs’ notities van diens Leibniz-seminarie uit 1935/36, “bevrijdt zich niet van de louter opeenvolging van de tijd”.

Het derde en laatste hoofdstuk draagt de beknopte titel “Heideggers vrijheidsbegrip”. Als uitgangspunt kiest Neumann Heideggers Marburger college van 1923/24,

waarin Heidegger zich uitvoerig met Descartes' vierde *Meditatio* inlaat. In de beide begrippen die Descartes ter sprake brengt, *voluntas sive arbitrii libertas*, onderkent Heidegger de ambivalente natuur van het cartesisaanse vrijheidsbegrip als *propensio* (neiging, hang naar) en *libertas indifferentiae* (onverschillige willekeur). De theologische achtergrond van de wils- resp. keuzevrijheid belicht Neumann kort aan de hand van Leibniz' en Heideggers discussie met het molinisme. Ook ontgaat Neumann de positieve betekenis niet die Heidegger aan de augustiniaanse theologie toekent, die in het *bonum* als intrinsieke finaliteit van het menselijke handelen het *constitutivum der Freiheit* ziet en de onderwerping aan de wereldse verlokkingen als een vervalsmodus bestempelt. Vrijheid treedt hier in een bijzondere relatie tot "existentiële authenticiteit". Het kunnen-kiezen van de *Eigentlichkeit* van het *Dasein* is als mogelijkheid een bijzondere modificatie van het *umweltliche Besorgen*, die Heidegger aanvankelijk met *Bekümmernis* aanduidt. Met omzichtigheid keert Neumann zich naar het tweede zwaartepunt van zijn studie: Heideggers *existentiaal-ontologisch* vrijheidsbegrip. Uit de verschillende "existentiële aangrijpingspunten" in de architectoniek van *Sein und Zeit* kiest hij de fenomenen van "schuld en verantwoording", zoals Heidegger deze in § 58, "Anrufverstehen und Schuld", thematiseert. Neumann knoopt hierbij aan bij de dissertaties van A. Wulff over "Die existentielle Schuld" en deze van B. Irlenborn, "Der Ingrim des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen", die Heideggers formalisering van het schuldbegrip op de korrel neemt. Tot slot schetst Neumann summier de samenhang tussen de vraag naar vrijheid en deze naar het waarheidsgebeuren als *Entborgenheit* in de jaren die op de publicatie van *Sein und Zeit* volgden. In het eerste deel van de *Vorträge* (GA, vol. 80.1) heeft Neumann de verschillende versies van Heideggers voordracht "Vom Wesen der Wahrheit" zorgvuldig gereconstrueerd. Op zijn werktafel ligt thans de 800 pagina's sterke editie van het tweede deel van Heideggers *Vorträge*.

In de filosofische wereld zijn woorden van erkentelijkheid eerder zeldzaam. Neumanns uitmuntende studie legt men niet lichtvaardig terzijde. Zij is een onmisbaar referentiewerk. Wie oor heeft voor Heideggers aanhoudend gesprek met de metafysische traditie en tot één van de kernvragen van zijn *existentziale Ontologie* wil doordringen, neemt deze studie als een geschenk in ontvangst.

Guy VAN KERCKHOVEN, KU Leuven

Donald Loose. *Over vriendschap: De praktische filosofie van Kant*. Nijmegen: Van-tilt, 2019, 304 p., € 23,50.

Kant en vriendschap, valt daar iets over te zeggen? De notoire eenzaam, vermeend seksueel onervaren gestorven, met menige neurotische neigingen en een voorliefde voor abstractie en dialectische structuren — zou dat een goede disgenoot zijn voor een amicaal gesprek? In *Over vriendschap* neemt Donald Loose het thema vriendschap op als een rode draad door Kants praktische filosofie heen. Kant zelf besteedt

maar enkele paragrafen aan het einde van zijn laatste grote werk, *Metaphysik der Sitten*, aan de vriendschap, maar dit sluitstuk veronderstelt de hele kritische filosofie. Kant definieert vriendschap als “de vereniging van twee personen door gelijke liefde en respect” (*die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung*). Vriendschap wordt door Loose gebruikt om Kants praktische filosofie breder te kaderen dan de gewoonlijke focus op Kants plichtenleer. Dit boek is uitermate erudiet, gedetailleerd en getuigt van een beuzenheid in Kants gehele filosofie. Het behandelt thema’s uit de metafysica, epistemologie, ethiek, esthetiek, godsdienstfilosofie en politieke filosofie. De filosofische argumenten worden dan weer uitgedaagd, dan weer versterkt door illustraties uit de literatuur, en er is ruimte voor Kants 19e- en 20e-eeuwse criticasters. De tekst houdt doorgaans wel vast aan het jargon van Kant, wat het mogelijk voor niet-ingewijden een harde noot maakt om te kraken.

De tekst wisselt een systematische met een thematische opbouw. In dialoog met Aristoteles bakenen we verschillende vormen van vriendschap af: zo heeft men vriendschap uit behoefte, uit gedeelde interesse en uit gedeelde intentie. Het is deze laatste die Aristoteles en Kant het meest boeit. In deze gedeelde intentie moet er een voorzichtige balans gezocht worden tussen doorgedreven gelijkheid (hebben de vrienden elkaar dan nodig?) en ongelijkheid (is er dan correcte wederkerigheid?). Kant lost dat op door te spreken over empirische ongelijkheid en morele gelijkheid. Aangezien het hier gaat over een moreel ideaal, is vriendschap een soort onvolmaakte plicht en ideaal van de rede dat gefundeerd is op respect voor de waardigheid van de persoon. In die zin lijkt vriendschap heel uitzonderlijk (een zwarte zwaan) of zelfs onbereikbaar. Loose geeft geen uitsluitsel over welke optie bij Kant past.

Na een eerder systematische beschouwing over vriendschap in de eerste vier hoofdstukken, wordt dat, soms losjes, in verband gebracht met andere belangrijke facetten van Kants ethiek. Zo bespreekt en verdedigt Loose Kants begrip van respect tegen kritieken van Levinas, Honneth, Nietzsche en Jankélévitch. Deze laatste is voor Loose een vaak terugkerende conversatiepartner over Kant. Na een gelijkaardig hoofdstuk over Kants begrip van de liefde, neemt Loose een aantal specifiekere thema’s onder de loop: het belang van het genderverschil in de vriendschap, vriendschap en het bewaren van geheimen, het belang van vertrouwen (als redelijk geloof) voor vriendschap, de verhouding tussen moraal en geluk, het belang van religie en politiek voor de verwerkelijking van de moraal. Het boek besluit met reflecties op de receptie van Kants filosofie en of Kant al dan niet zijn vriendschapsideaal zelf heeft verwerkelijkt.

Het boek biedt een nieuwe en uitgebreide bespreking van de praktische filosofie van Kant vanuit een originele invalshoek. Wat voor deze recensent wat ontbrak, was een meer doorgedreven discussie van de mogelijke kritieken op Kants notie van vriendschap. Deze komen wel sporadisch aan bod, maar Loose trekt doorgaans het zeil van de filosoof uit Königsberg. Ik wil daarom vier bemerkningen maken. Ten eerste, door Kants eerder abstracte benadering van de vriendschap, lijkt het zo dat de vriendschapsrelatie louter gebaseerd is op een gedeelde morele intentie, gestoeld door wederzijdse liefde en respect. Zowel liefde en respect zijn rationale drijfveren,

geen empirische. De vriend is dan een vriend omwille van zijn of haar mededinging in het morele leven. Kant doet niet aan empirische antropologie, maar toch lijkt mij hier het belangrijke aspect van het particuliere in de vriendschap verloren te gaan. In vriendschap lijkt er steeds een element aanwezig te zijn van ‘deze’ vriend, ‘hier’ en ‘nu’. De vriendschap vormt zich niet in eerste instantie rond een morele intentie, maar rond een toevallig object. Ten tweede, Kant zegt dat je “een ander niets moet meedelen wat je eigen achtenswaardigheid schaadt” (135). Je moet je eigen zwaktes verborgen houden voor je vrienden. Dat lijkt mij, in het verlengde van het voorgaande, te miskennen hoe zich vriendschappen kunnen vormen rond gedeeld succes en welstreven, maar toch vaak dieper aanvoelen wanneer ze rond iets rommeligs en zwaks vorm krijgen. Ten derde, men heeft vertrouwen in de vriend. Voor Kant is vertrouwen ‘redelijk ergens vanuit kunnen gaan’. Men heeft dus goede gronden om de vriend te vertrouwen. Men kan zich afvragen of dat nog wel steeds over vertrouwen gaat: het geloof in een vriend is geen investeringsplan (je geld inzetten op wat je redelijk kan verwachten dat goed zal aflopen), maar een gok op het roulettewiel. De vriendschap veronderstelt, naar mij dunkt, een noodzakelijk irrationele stap — en dat is er eentje te veel voor Kant. Ten slotte, in Looses korte bespiegeling over het belang van religie voor de verwerkelijking van de moraal, leest hij Kant als iemand die de ware grondslagen van het christendom blootlegt: een gedeeld streven naar morele perfectie. Het christendom daarenboven biedt de middelen om deze perfectie als bereikbaar voor te stellen (een leven na de dood, een Goede Rechter, etc.). In dezen vraag ik mij af of Loose niet te veel meegaat in Kants retoriek. Er zijn misschien evenveel vormen van christendom als er christenen zijn, toch lijken er elementen van niet geheel redelijke genade, hoop en vertrouwen een belangrijke rol te spelen. Men zou zich kunnen afvragen of Kant niet te veel van de religie afhakt op het morele procrustesbed.

Deze bedenkingen treffen Kant eerder dan Loose. Loose geeft een indrukwekkend en origineel overzicht van nagenoeg alle belangrijke elementen uit Kants praktische filosofie. Hij doet dat met een duidelijke, toch soms ietwat hermetische pen en met een fijn gevoel voor sprekende illustraties. We leren een nieuwe en uitdagende vorm van vriendschap kennen.

Dennis VANDEN AUWEELE, KU Leuven

Christian Niemeyer. *“Auf die Schiffe, ihr Philosophen!”: Friedrich Nietzsche und die Abgründe des Denkens*. Freiburg: Alber, 2019, 320 p., € 39.

Het was vooral het werk van Martin Heidegger en Alfred Baeumler, geholpen door het antisemitisme van Nietzsches zus Elisabeth Förster-Nietzsche, dat ervoor gezorgd heeft dat Nietzsche vanuit een rechts-nationalistische en eugenetische hoek werd gelezen. Hij kwam dan ook op de zwarte filosofische lijst te staan na de Tweede Wereldoorlog. In de jaren 60 en 70 begonnen lezers van Nietzsche, voorwaarts

gestuwd door de uitgave van de *Kritische Studienausgabe* door Giorgio Colli enazzino Montinari, zijn filosofie los te weken van de nazi-ideologie. Sinds de late jaren 80 leek dit een gedane zaak: Nietzsche wordt niet langer in één adem genoemd met extreemrechtse, racistische en antisemitische ideologieën. Het verbaast dan ook menig Nietzsche-kenner dat opkomende rechtse populistische bewegingen van de laatste jaren gretig Nietzsche (vooral te onpas) citeren. Toegegeven, Nietzsche kan voor menig kar gespannen worden, zoals ook die van het postmoderne relativisme (wat vooral in de jaren 70 en 80 gebruikelijk was). Vanuit een bezorgdheid voor zowel een populistische als relativistische appropriatie van Nietzsche heeft Christian Niemeyer dit volumineuze boek geschreven, dat klaarte wil scheppen over enerzijds de intrinsieke ontwikkeling van Nietzsches denken en anderzijds het effect en de receptie van dat denken in de 20e en 21e eeuw.

Dit boek poogt een inleiding en bespreking te geven van de belangrijkste aspecten van Nietzsches denken. Het is provocatief en vlot geschreven, wel met elllange en complexe zinnen, en het kan dienstdoen zowel voor beginners als gevorderden. Nietzsches denken wordt levendig gemaakt doordat Niemeyer geregeld hedendaagse voorbeelden aanreikt om te verklaren hoe één denker geliefd werd door zo'n uiteenlopende figuren als Martin Buber, Albert Camus, Adolf Hitler en Ayn Rand. De tekst geeft eveneens een goed idee van de receptiegeschiedenis door commentatoren van Nietzsches oeuvre en — zeer interessant — hij bespreekt op heel open wijze welke teksten van Nietzsches hand het relevantst zijn om zijn denken te begrijpen. Ten slotte wordt er uitvoerig aandacht besteed aan de stijl waarmee we Nietzsche moeten lezen: systematisch, fragmentarisch of perspectivistisch.

Het boek vangt aan met een uitgebreide periodisering van Nietzsches denken. Hier volgt Niemeyer grotendeels de consensus van een indeling in drie periodes. In de eerste periode spreekt hij over Wagners Nietzsche omdat Nietzsche zelf later erg kritisch tegenover deze werken zou staan. Niemeyer besteedt veel aandacht aan Nietzsches eigen kritische receptie van deze werken en het misbruik dat van deze werken werd gemaakt na zijn mentale instorting. De tweede periode, waarin de meeste lezers de 'ware' Nietzsche vinden, beslaat de boeken rond het thema 'vrije geesten' (*Morgenröthe; Fröhliche Wissenschaft; Menschliches, Allzumenschliches*). Hier gaat de zoektocht naar een eigen identiteit gepaard met een antiwagnerisme. De laatste periode, die Niemeyer laat aanvangen met *Also sprach Zarathustra*, wordt door Niemeyer hoofdzakelijk besproken vanuit Nietzsches mentale aftakeling. Het lijkt me kort door de bocht om werken zoals *Jehnseits von Gut und Böse* samen te plaatsen met bijvoorbeeld *Der Antichrist*. In het laatste is de mentale aftakeling zichtbaarder dan in het eerste.

Na de periodisering van Nietzsches denken gaat Niemeyer thematisch te werk. Met aandacht voor Nietzsches intellectuele ontwikkeling bespreekt hij zeven centrale thema's uit zijn werk. Het komt mij wat eigenaardig voor dat hier geen plaats is voor Nietzsches moraalkritiek of een verdere reflectie op zijn stijl. Een auteur heeft natuurlijk altijd keuzes te maken. Eerst besteedt Niemeyer aandacht aan Nietzsches kritiek op het concept waarheid vanuit zijn slagzin: 'Niets is waar, alles is toegelaten.'

Tegen een postmoderne, relativistische lezing argumenteert Niemeyer dat Nietzsche deze stelling zag als een poging om tot een diepe waarheid te komen, niet om alle waarheid aan de kant te schuiven. Het komt er dan op aan om alle leugens en onwaarheden te doorprikken om zo tot een ‘vooroordeellose’ wetenschap te komen. Hierna besteedt Niemeyer uitvoerig aandacht aan Nietzsches metafysicakritiek en hoe dat hem plaatst in het historische debat tussen realisme en idealisme. Hij geeft een overtuigende lezing van de metafysicakritiek vanuit Nietzsches bezorgdheden rond het bredere fenomeen van *Bildung* (culturele opvoeding). Het volgende hoofdstuk volgt deze thematiek en bespreekt Nietzsches kritiek op de ‘ware wereld’. De drie volgende, kortere hoofdstukken zijn een reflectie op respectievelijk Nietzsches psychologische methode, zijn verwantschap met Voltaire in de zoektocht naar een nieuwe Verlichting en zijn kunsttheoretische verhouding tot Wagner. Ten slotte brengt Niemeyer al het voorgaande samen om een overtuigende interpretatie te geven van Nietzsches *Übermensch* vanuit de bildungsproblematiek.

Het tweede deel van het boek, ruwweg iets minder dan de helft, gaat in op de receptiegeschiedenis van Nietzsches filosofie. Een eerste, uiterst origineel hoofdstuk bespreekt zijn briefwisseling met de antisemitische uitgever Theodor Fritsch, die ook meerdere van Nietzsches boeken heeft uitgegeven. Uit deze brieven blijkt een duidelijk anti-antisemitisme van Nietzsches kant. Na dit omvangrijke hoofdstuk bespreekt Niemeyer de Duitse receptie van Nietzsches denken vanaf zijn mentale instorting tot vandaag. Ten slotte wordt aandacht besteed aan de appropriatie van Nietzsche door nieuwe rechtse bewegingen.

Dit boek biedt een oerdegelijke reflectie op enkele van de centrale thema’s uit Nietzsches filosofie. Het doet dat vanuit een bezorgdheid over de onterechte toe-eigening van zijn denken door uiteenlopende groeperingen. Door een genuanceerde historische en thematische lezing van zijn intellectuele ontwikkeling en invloed zal het een stuk moeilijker worden om Nietzsche voor de kar van de nieuwe extreemrechtse bewegingen te spannen.

Dennis VANDEN AUWEELE, KU Leuven

Tea Lobo. *A Picture Held Us Captive: On Aisthesis and Interiority in Ludwig Wittgenstein, Fyodor M. Dostoevsky and W.G. Sebald*. On Wittgenstein 6. Berlin: De Gruyter, 2019, 300 p., € 109,95

In de prestigieuze *On Wittgenstein*-reeks, uitgegeven door de *Internationale Ludwig Wittgenstein Gesellschaft*, doet Tea Lobo in dit zesde deel onderzoek naar de verhouding tussen waarneming (van beelden, bijvoorbeeld) en het adequaat voorstellen van wat zich in het innerlijke bevindt (pijn, bijvoorbeeld). Haar uitgangspunt is vanzelfsprekend Wittgenstein die, zoals genoegzaam geweten, sterk begaan was met de band tussen teken en betekende. Zowel de Wittgenstein van de *Tractatus* als de Wittgenstein van de *Philosophische Untersuchungen* wordt diepgravend geanalyseerd.

De opdracht die Lobo zichzelf heeft opgelegd, is niet evident. Dat Wittgenstein geïnteresseerd was in literatuur is een feit, maar de neerslag van die interesse is versplinterd aanwezig in allerlei aantekeningen. Los daarvan is het absoluut duidelijk dat Wittgenstein een sterke affiniteit met het werk van Dostojewski had. Lobo acht het erg waarschijnlijk dat Wittgenstein in zijn interpretatie van Dostojewski sterk beïnvloed werd door een goede vriend van hem in Cambridge, Nikolai Bachtin, broer van Michail Bachtin, zelf een filosoof, literatuurcriticus, semioloog en kenner van Dostojewski. Wat Lobo aanbrengt is allemaal nogal speculatief, maar ze weet toch voldoende argumenten te vinden om te vermoeden dat de manier waarop Wittgenstein esthetiek en ethiek met elkaar verbindt voor een stuk schatplichtig is aan die broer. Alleszins is het voor Lobo geen toeval dat Wittgenstein de laatste hand legde aan zijn *Tractatus* toen hij aan het oostelijke front *De gebroeders Karamazow* las. De manier waarop bijvoorbeeld in de *Tractatus* ethiek en esthetiek met elkaar verweven worden (*TLP* 6.421), lijkt vrij sterk op de wijze waarop Zosima in *De gebroeders Karamazow* die verweving beschrijft in zijn verschillende toespraken. Lobo gebruikt in haar argumentaties heel vaak de voorwaardelijke wijs, maar eens je in haar verhaal mee bent, ben je als lezer ook al snel bereid haar conclusies plausibel, vernieuwend en to the point te vinden.

Een ander verhaal is dat van Sebald, van wie het bekendste werk *Austerlitz* is. Sebald was zeven jaar toen Wittgenstein overleed. Het is bij Lobo vooral te doen om de manier waarop Sebald de innerlijkheid van de pijn probeert zichtbaar te maken. *Austerlitz* is een anticartesiaanse roman die elke tegenstelling verwerpt tussen mens en natuur, geest en lichaam, het individuele en het sociale. De taal wordt er praktisch benaderd, vanuit het gebruik ervan, niet vanuit haar referentiekarakter. Zoals in het onderzoek van Lobo gesuggereerd wordt dat Wittgenstein rechtstreeks en onrechtstreeks (via de Bachtin broers) door de literaire esthetiek van Dostojewski werd beïnvloed, zo gebeurt hier de omgekeerde beweging: Sebald lijkt in zijn schrijven getekend door hoe Wittgenstein dacht en schreef. Het hoofdpersonage *Austerlitz* in de gelijknamige roman is duidelijk ook op Wittgenstein geënt, tot op het punt dat de verteller het onderscheid niet meer ziet:

Als ik nu ergens op een foto van Wittgenstein stuit, heb ik steeds meer het gevoel dat Austerlitz me daarop aanstaart, en als ik naar Austerlitz kijk is het alsof ik in hem de ongelukkige denker zie, die zowel in de helderheid van zijn gedachtegangen als in de verwarring van zijn gevoelens zat opgesloten, zo opvallend is de gelijkenis tussen die twee, in hun gestalte, in de manier waarop ze je als van achter een onzichtbare grens bestuderen, in hun slechts provisorisch ingerichte leven, in het verlangen met zo weinig mogelijk toe te kunnen, en in het onvermogen zich bezig te houden met preliminieren, dat karakteristiek was zowel voor Austerlitz als voor Wittgenstein¹.

Overigens is wat Lobo hier schrijft niet nieuw. De (kruis)verbanden tussen Sebald en Wittgenstein werden eerder al beschreven, onder andere waar het gaat om de

¹ W.G. Sebald. *Austerlitz*. Vert. Ria van Hengel (Amsterdam: De Bezige Bij, 2003), 48.

ethiek van de herinnering. Lobo legt meer de nadruk op het aspect “zien”, maar ook bij haar gaat het om een “zien” dat te maken heeft met de herinnering en lijden.

Samengevat: *A Picture Held Us Captive* is een complex boek waarin Lobo vooral de verbanden legt tussen Wittgenstein en Dostojewski enerzijds, Wittgenstein en Sebald anderzijds. In beide verbanden draait de analyse rond het beeld en de verhouding tussen esthetiek en ethiek. Er zijn weliswaar ook verbanden tussen Dostojewski en Sebald (bijvoorbeeld als het gaat om de rol van de verteller), maar in een Wittgensteinreeks zijn deze verbanden eerder secundair te noemen.

Het werk is mooi uitgegeven en heeft een harde kaft.

Daniël VANDE VEIRE

Hannah Arendt. *De vrijheid om vrij te zijn*. Vertaald door W. Hansen. Met een nawoord van Thomas Meyer. Amsterdam: Atlas Contact, 2018, 54 p., € 10.

Dat Hannah Arendt (1906–1975) nog bijzonder actueel is vandaag de dag, is te zien aan de diverse publicaties over haar denken en de herdrukken van haar meesterwerken, waaronder *Totalitarisme*, dat recentelijk door Boom opnieuw is uitgegeven. Hoewel Arendt spijtig genoeg niet in staat was om haar drieluik van *Het leven van de geest* te voltooien (omdat ze overleed kort nadat ze het tweede deel had voltooid), spreekt uit haar oeuvre een politieke overtuigingskracht die ook vandaag de dag nog tot ons doordringt.

In *De vrijheid om vrij te zijn* — een niet eerder gepubliceerd essay van Arendt — is de actualiteit van haar denken duidelijker dan ooit. In de tijd waarin nepnieuws aan de orde van de dag is, mensen ongebreideld hun mening verkondigen en vervallen in relativisme, is Hannah Arendts oproep om het eigen verstand te gebruiken en daarmee het risico te nemen dat we fout zitten een belangrijke les dat denken gepaard gaat met vallen en opstaan. Denken is voor Arendt een individuele aangelegenheid, een verantwoordelijkheid die voorbereidt op het zich kunnen presenteren in de publieke ruimte. De publieke ruimte is voor Arendt het politieke basisrecht; het is het mogen en kunnen verschijnen in de publieke ruimte waardoor de mens *mens* wordt. Dit verwijst naar de titel van het boek: ieder mens moet de vrijheid hebben om in de publieke ruimte te mogen verschijnen en daarmee waarlijk mens te kunnen zijn. Macht is daarbij voor Arendt de gemeenschappelijk consensus die tot stand komt in deze publieke ruimte waarin individuen gezamenlijk de samenleving vorm kunnen geven.

Om in de publieke ruimte te kunnen participeren, moet de mens in staat zijn om te willen, te denken en te oordelen. Tijdens het Eichmann-proces werd Arendt zich er pijnlijk van bewust dat de afwezigheid van het denken het radicale kwaad tot bondgenoot maakt. Het denken, zo stelt Arendt, bestaat telkens uit het twijfelen, de scepsis die ervoor zorgt dat het individu in dialoog met zichzelf is. Deze socratische dialoog die Arendt op het oog heeft, zorgt samen met het oordelen en het

willen voor het *handelen*. Het is het handelen dat ons tot politieke wezens maakt omdat “handelen altijd heeft betekend iets in beweging brengen wat er eerst niet was”. Handelen is daarmee het principe bij uitstek om te breken met Nietzsches “eeuwige terugkeer van het gelijke”.

Het essay dat in 2017 voor het eerst werd gepubliceerd door Arendts vriend en leerling Jerome John, stipt kort en bondig de belangrijkste thema's aan van Arendts denken en bevat daarnaast een nuttig nawoord van Thomas Meyer. Het is daarmee een toegankelijk beginpunt voor ieder die kennis wil nemen van het gedachtegoed van Arendt.

Martine BERENPAS, Universiteit Leiden

Ann Van Sevenant. *Filosofie en fictie: Denkbeelden in dialoog*. Utrecht: Klement, 2018, 256 p., € 28,99.

One can imagine that philosophers not only read academic texts, but also value the genre of fiction. *Filosofie en fictie (Philosophy and Fiction)* offers space to both a philosophical essay and two separate fictional dialogues to enlighten its central topic.

Ann Van Sevenant examines the power and function of *Denkbilder* ('thinking-images') in existential reflection and decision-making. This concept was coined by Walter Benjamin and used by other German-Jewish writers such as Theodor Adorno, Ernst Bloch and Siegfried Kracauer. At first, it referred to a certain genre: to short pieces of prose, somewhere between philosophy and fiction. Van Sevenant views thinking-images as central elements to our thoughts and deliberation that exist of both philosophical ideas and visual elements and that possess “an aspect of symbolic or metaphorical relocation from something concrete to an idea” (21, my translation). Apart from a rather short explanation of the book's main subject and a few lines on collective and individual thinking-images, the reader will not find much conceptual clarification. Instead, the essay part is used i) to explain and illustrate some influential and valuable thinking-images and (ii) to show how they play a role in our daily lives.

The author starts with the writings of Zarathustra Spitama, who encouraged an attitude of “right thinking, right speaking, right acting” (16). Adhering to his teachings, she characterizes human behaviour as guided by authenticity and inauthenticity. In our mental movement between these two tendencies, we not only use abstract ideas and theoretical deliberation, but thinking-images. In the following chapters, Van Sevenant discusses some of them, such as the ‘thread metaphor’ that is omnipresent in Western culture (see, e.g., thread of Ariadne and Penelope in Greek mythology). It reminds us of the connection of life and death, fate and coincidence, and our need to be connected with others. The latter subject of human relations is associated with almost all other images that are discussed. A crucial theme of the book thus seems to be the ways in which we should form and

maintain our connections with friends and lovers. Van Sevenant's main answer is an attitude of appreciation and affirmation of the balance between distance and proximity. This is most clearly reflected by the notion of 'star friendship', introduced by Nietzsche in *Ecce Homo*. Illustrating his peculiar relation with Richard Wagner, he showed how friends that crossed paths and lost track again, still can be connected from a distance. Van Sevenant also speaks of a 'voltaic friendship' that "connects human beings that allow each other to enjoy a free but bound friendship" (60, my translation). This idea returns in the second, fictional part of the book that contains two stories. The first is a Socratic dialogue between an adult woman and a younger girl that meet, separate, and meet again. The second story depicts two ex-lovers that slowly revalue their special bond.

Although the idea of combining a philosophical essay with fictional dialogues is promising, the added value isn't very clear in this case. The dialogues are well-written but literally repeat ideas which the reader already came across during the essay (that is quite repetitive on its own). Another question that rises to the surface is why the author didn't make any use of references. This is a defensible choice when it comes to the fictional dialogues, however a bibliography could provide the reader with some more guidance in the essay, where a lot of concepts and authors are mentioned only very briefly. That said, *Filosofie en fictie* could use some more structure and space to explain important concepts and statements. What is the exact difference between a metaphor, an allegory and a thinking-image? Is it really "written in the stars" that human beings can become conscious of the thinking-images they apply? What does fiction reveal that philosophical reflection does not? Answers to questions such as these could make the difference between being basically convinced of the role of thinking-images and understanding what this role exactly entails.

Yanni RATAJCZYK, UAntwerpen

Quassim Cassam. *Conspiracy Theories*. Cambridge: Polity Press, 2019, 134 p., £ 9,99.

Om de zoveel jaar verschijnt er een filosofisch boek over complotdenken. Meestal herhalen die boeken dezelfde boodschap: een filosoof, die het 'kritisch denken' wil cultiveren, wijst op de talloze denkfouten die aan het werk zijn bij complottheorieën. In de meeste boeken wordt herhaaldelijk ook de 'revolutionaire' ontdekking gedaan dat complotdenkers geen aparte klasse van vreemde snuiters zijn, maar dat we allemaal een beetje complotdenker zijn. Iedereen zou vatbaar zijn voor een aantal psychische valkuilen. Al snel verdwijnt dan het oorspronkelijke onderwerp van de verhandeling — de complotdenker — in een bespreking van inzichten uit de cognitieve psychologie die voor ieder individu geldig zijn.

Het nieuwste boek van Quassim Cassam lijkt op het eerste gezicht het zoveelste boek in dat rijtje te zijn. Cassam had al in 2015 een artikel geschreven voor *Aeon* over "het intellectuele karakter van complottheorieën". Maar al in de inleiding is

het duidelijk dat Cassam in dit boek een andere richting uitgaat. Hij opent met een bekentenis: “Sinds de publicatie van mijn artikel voor *Aeon*, is mijn kijk op complottheorieën veranderd” (vi). Wat op het spel staat bij complottheorieën, aldus Cassam, is niet het probleem van onkritisch denken, maar hoe samenzwerings-theorieën pionnen zijn in een logica van politieke propaganda.

Het boek bestaat uit vier hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk wil Cassam een onderscheid maken tussen wat hij complottheorieën en Complottheorieën noemt. Hij wil hier weerwoord bieden aan een aantal denkers die samenzwerings-theorieën niet bij voorbaat als onzinnig afdoen omdat er nu eenmaal echte complotten bestaan, zoals Watergate. Cassam erkent dit, maar stelt dat Complottheorieën bij voorbaat gescheiden kunnen worden van theorieën over reële samenzweringen, complottheorieën. De eerste worden immers gekenmerkt door hun speculatieve karakter, hun algemene twijfel aan hoe alles op het eerste gezicht lijkt, hun esoterische karakter, hun verspreiders, die vaak slechts ‘amateurs’ zijn in het domein waarover ze spreken, en hun premoderne karakter, vertrekkende vanuit de idee dat een kleine groep de grote gebeurtenissen in de wereld controleert.

Tegelijk herhaalt Cassam dat bij Complottheorieën niet de waarheidswaarde van een samenzwerings-theorie op het spel staat, maar haar politieke functie, “*want Complottheorieën zijn eerst en vooral vormen van politieke propaganda. Ze zijn politieke zetten waarvan de functie bestaat uit het versterken van een politieke agenda. Ze zijn geen ‘gewone theorieën’ zoals alle andere*” (7). Samenzwerings-theorieën over de Holocaust zijn niet politiek neutraal, maar bestendigen bijvoorbeeld rechtse en antisemitische ideologieën. Dat wil niet zeggen dat de individuele complottheoretici zich bewust zijn van deze politieke agenda, maar zij worden er wel voor ingezet, los van hun intenties.

De echte vraag is dan ook niet die van de waarheid van Complottheorieën, maar van hun verleidingskracht. Dit is het onderwerp van het tweede hoofdstuk: waarom zijn Complottheorieën zo verleidelijk, zowel om te produceren, te verspreiden als te consumeren? Cassam wijst op een aantal zaken in dit verband. Enerzijds wijst hij op de recente studie van Uscinski en Parent, die via een historische analyse van ingezonden lezersbrieven van de *New York Times* twijfels heeft gezaaid of er wel een historische toename is van complottheorieën. Deze studie wordt regelmatig aangehaald om dit punt te maken, maar juist zoals bij de meeste verwijzingen naar deze studie gaat ook Cassam nogal onkritisch om met deze zogenaamde weerlegging. Vragen zoals of lezersbrieven wel representatief zijn, of de redactionele standaarden niet gewijzigd zijn en of Complottheorieën misschien simpelweg van verspreidings-medium zijn veranderd, worden niet gesteld.

Ten tweede wijst Cassam op de pluraliteit van spelers die betrokken zijn bij het verspreiden van Complottheorieën. Het gaat niet enkel om *believers*. Zo verspreidt een grote groep mensen Complottheorieën simpelweg voor de grap zonder ze per se te geloven. Ook bestaan er wat Cas Sunstein ‘complotentrepreneurs’ noemt, personen die grof geld verdienen met het verspreiden van Complottheorieën. Een voorbeeld is Alex Jones die op zijn website naast Complottheorieën ook producten aanbiedt

die vrij zouden zijn van alle zogenaamde vuiligheden die Big Pharma in je medicijnen verwerkt heeft. Men moet dus steeds de vraag stellen: *cui bono?* En dit gewin hoeft niet noodzakelijk van economische aard te zijn, maar kan gerust ook politiek gewin inhouden.

Ten derde bespreekt de auteur de rol van psychologisch onderzoek naar Complottheorieën. Cassam wil wat vraagtekens bij het gebruik van dit onderzoek zetten. In dit deel zitten echter zelf wat vreemde claims. Zo stelt de auteur dat “de implicatie van de vraag waarom mensen in X geloven neerkomt op de stelling dat er iets *mis* is met het geloven in X” (38). Hier vergeet hij dat sociologen (en psychologen) al meer dan 40 jaar oproepen tot een symmetrische behandeling van zowel ware als onware overtuigingen: beide moeten sociologisch en psychologisch verklaard worden, zonder ze te verwerpen *omdat* ze een sociale of psychische verklaring hebben. Ook legt hij de visie van psycholoog Rob Brotherton verkeerd uit, alsof deze enkel zou claimen dat we allen in complottheorieën geloven, maar niet in Complottheorieën, terwijl zijn punt eerder is dat we allemaal vatbaar zijn voor Complottheorieën (42).

Belangrijker echter is de centrale claim dat “psychologische verklaringen van geloof in Complottheorieën tekortschieten op een cruciaal punt: ze hebben niet genoeg aandacht voor de rol van politiek” (39). Het grote probleem, volgens Cassam, is dat psychologen complotdenken meteen verklaren via een persoonlijkheidskenmerk: Complottheorieën hebben dus iets te maken met hoe het brein werkt en de verschillen in persoonlijkheid. Cassam wil daar een politieke draai aan geven door te stellen dat het eerder om verschillen in ideologie gaat dan in persoonlijkheidskenmerken. Sterker nog, complotdenken zelf is een ideologie, namelijk “het geloof dat autoriteitsfiguren dingen verbergen voor de rest van ons als onderdeel van een complot om hun eigen sinistere doelstellingen te bereiken” (46). Waar we dus eerder naar moeten kijken is hoe deze ideologische overtuiging allianties weet aan te gaan met andere, bestaande ideologieën.

In het derde hoofdstuk wil de auteur vanuit deze politieke herinterpretatie de gevaren van Complottheorieën bespreken. Hij ageert vooral tegen wat hij ‘complotapologeten’ noemt, auteurs, bijvoorbeeld de filosoof David Coady, die beweren dat complotdenken een nuttige functie in de maatschappij vervult: het houdt ons alert voor reële complotten. Volgens Cassam klopt dat niet en is de schade van complotdenkers veel groter, zowel op persoonlijk, sociaal, intellectueel en politiek vlak. Zo wordt er schade berokkend aan de personen die valselijk beschuldigd worden deel te zijn van het complot; sterven er mensen door het ontkennen van het bestaan van aids of het in twijfel trekken van de effectiviteit van vaccins; zijn Complottheorieën obstakels om tot echte kennis te komen; en leiden ze ten slotte tot een politiek klimaat waarin zaken zoals de brexit en de verkiezing van Trump mogelijk worden.

Complottheorieën zijn met andere woorden zo problematisch als de politieke zaken die ze promoten. In die zin ontsnappen ook complotdenkers die zelf niet politiek extremistisch zijn niet aan dit gevaar: hun theorieën zijn met bepaalde politieke ideologieën geassocieerd, zoals de vlag van de Geconfedereerde Staten

gelinkt blijft met slavernij. Het zogenaamde kritisch potentieel van complotdenkers levert ook niet veel op, aangezien ze vaak juist munitie geven aan overheden die beschuldigd worden van wangedrag ('negeer de kritieken op ons, het zijn maar complottheorieën'). Bovendien leiden ze vaak af van de echt prangende problemen en sociale vraagstukken. Deze laatste situeren zich vaak op institutioneel en structureel niveau, eerder dan de schuld te zijn van sinistere individuen die je simpelweg zou moeten opsluiten. Echte complotten moeten dan ook, volgens Cassam, onthuld worden door mensen met competentie en oog voor de structurele dimensie: journalisten, geen complotdenkers.

Het laatste hoofdstuk wil ten slotte antwoorden op de vraag hoe we dan met Complottheorieën moeten omgaan. Volgens Cassam is ze simpelweg proberen te ontcrachten onvoldoende. Ook negeren is geen optie, want ze blijven schadelijk en het getuigt van een problematische arrogantie om Complottheorieën zelf geen aandacht waardig te vinden. De auteur stelt dat men beter de harde kern van *believers* kan opgeven als verloren en men zich moet richten op de twijfelaars en mogelijke toekomstige slachtoffers. "Wat we nodig hebben is een strategie die een realistische kans heeft om de twijfelaars of gematigde Complottheoretici te behoeden om geheel naar de andere kant over te lopen" (101).

In deze opmerkingen stijgt Cassam eigenlijk niet uit boven wat al in eerdere boeken over complottheoretici neergepend is. Het politieke luik van het boek geeft echter wel iets nieuws, ook qua oplossingen. Cassam pleit voor een politieke respons, in drie stappen: (a) tonen hoe Complottheorieën vormen zijn van politieke propaganda en dus allianties aangaan met extremistische ideologieën; (b) tonen dat een kritiek op Complottheorieën mogelijk is zonder een apologet te worden van overheidswangedrag; (c) een sterk onderscheid tussen Complottheorieën en complottheorieën benadrukken, waardoor er geen goede argumenten voor het tolereren van Complottheorieën meer over blijven. Naast de traditionele strategieën van weerlegging (*rebuttal*) of onderwijs (*education*), komt dus een derde taak erbij, namelijk die van het ontmaskeren (*outing*) van de achterliggende politieke rol van complotten.

Het boek van Cassam heeft dus, in tegenstelling tot vele andere boeken over complottheorieën die de laatste jaren verschijnen, wel degelijk iets nieuws te bieden. Eindelijk komt ook de politieke dimensie van complottheorieën op de agenda te staan. Tegelijk blijft de discussie van dit politieke vraagstuk nog beperkt en wordt weinig verteld over de politieke, sociale en economische verschuivingen die erin meespelen. Ook de rol van technologie en sociale media wordt eigenlijk niet besproken, hoogstens in de conclusie kort aangestipt. Het voelt dan soms ook aan alsof de bekering van Cassam niet vooraf, maar tijdens het schrijven van het boek is gebeurd. Het resultaat is dat het boek een vreemde hybride blijft tussen de traditionele fixatie op psychologie en deze ontkiemende politieke analyse. We kunnen enkel hopen dat Cassam in toekomstig werk deze politieke analyse verder cultiveert en dat anderen hem daarin zullen volgen.

Lisa Disch, Mathijs van de Sande, and Nadia Urbinati, eds. *The Constructivist Turn in Political Representation*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2019, 296 p., £ 85.

Er is veel in *The Constructivist Turn in Political Representation* dat een denker over politieke representatie kan bekoren. Deze bundel, geredigeerd door gevestigde namen Lisa Disch en Nadia Urbinati en de Nederlandse relatieve nieuwkomer Mathijs van de Sande, tracht een dwarsdoorsnede te presenteren van fijnzinnig recent onderzoek over representatie binnen het veld van de democratische theorie. De bijdragen komen onder meer van oudgedienden, zoals de Vlaming Raf Geenens, Warren Breckman, Mark Warren, Dario Castiglione en Olivier Marchart, alsmede frisse denkers als Samuel Hayat en Jan Biba.

De opbouw is als volgt. Lisa DISCH opent het werk met een korte inleiding in de hedendaagse denkbewegingen rondom politieke representatie. De titel van het boek geeft inzicht in de fundamentele premisse van het werk: dat er zoiets is als een constructivistische wending in politieke representatie. Dat wordt afgezet tegen de traditionele betekenis van representatie als mandaterend: er zijn kiezers die middels een verkiezingsproces hun autoriteit delegeren, mandateren aan vertegenwoordigers. De vertegenwoordigden zijn logischerwijs primair, ze zijn er voordat ze vertegenwoordigd worden. De constructivistische wending leert ons echter, gevoed door verschillende bronnen, dat representatie altijd een element van constructie heeft, al is het maar de eenheid van datgene wat gerepresenteerd wordt. Zoals Disch zelf betoogt: zonder representatie kan er wel een populatie zijn, maar geen volk. Vervolgens gaat zij kort in op enkele van de genealogieën die in het boek verder worden uitgewerkt. Hierbij wordt duidelijk dat we dit werk performatief moeten lezen: het roept de constructivistische wending tot leven. De zelfbenoemde beweging probeert zich namelijk af te zetten tegen datgene waar zij zelf ontegenzeggelijk weer een stroming van lijkt te zijn: *'the representative turn'*, de wending naar representatie binnen de democratische theorie. Hierover later meer.

Het werk is, naast de introductie, in drie delen ingedeeld: 1. ideeëngeschiedenis, 2. normatieve uitdagingen, en 3. hedendaagse politiek. Het eerstvolgende hoofdstuk is een invloedrijk doch formeel ongepubliceerd essay van WARREN en CASTIGLIONE, dat eerder slechts op het internet te lezen was. Het is grotendeels ongewijzigd en van hedendaags commentaar voorzien door de auteurs zelf. Hierbij staat de zojuist genoemde standaardnotie van mandaat-representatie centraal, ditmaal uitgediept en gekoppeld aan bijvoorbeeld principaal-agenttheorie, waarna deze notie geproblematiseerd wordt in het licht van hedendaagse krachten in de politieke arena. Niet in de laatste plaats is dat globalisering; principaal-agenttheorie was bij uitstek een theorie van de natiestaat, aldus Warren en Castiglione. Waar zij de constructivistische wending een deliberatieve genealogie geven, laten BIBA, FLYNN, BRECKMAN en GEENENS de andere invloeden zien, zoals De Saussure, Laclau en Mouffe, en Lefort. Het eerste deel wordt zelfs afgesloten met een hoofdstuk waarin een artikel van de laatstgenoemde Franse politiek denker en historicus voor het eerst in het Engels

vertaald is. Hoewel dit hoofdstuk niet het missende puzzelstukje in het oeuvre van Lefort is, heeft het wel de potentie om voor een nieuwe generatie van politiek denkers die het Frans niet machtig zijn als introductie te dienen.

In het tweede deel komt een centrale spanning in het werk naar boven, waarin vooral het hoofdstuk van Samuel HAYAT een sleutelpositie lijkt in te nemen. In zijn hoofdstuk vinden we de duidelijkste articulatie van de denkstap die als de directe aanleiding lijkt te dienen voor de uitgave van deze bundel. Dat lijkt niet een verdieping van de wending naar vertegenwoordiging te zijn, ‘*the representative turn*’, als onlosmakelijk verbonden met democratie. Nee, het is de ‘*constructivist turn*’ binnen politieke representatie. Hayat laat de *representative turn* beginnen bij Hanna Fenichel Pitkin. Zij heeft in 1967 met haar werk *The Concept of Political Representation* representatie — of eerder, representatieve democratie — als zelfstandig te beoordelen model van democratie proberen te denken. Haar befaamde omschrijving van representatie luidt dan ook dat het een proces is van “re-presentation, a making present again”. De gronden voor Pitkin zijn echter niet constructivistisch, aldus Hayat. Pitkin is daarmee deel van een andere beweging dan die van de *constructivist turn* zoals deze ontspruit bij de door Geenens en Breckman behandelde filosofen Frank Ankersmit en Claude Lefort.

Hiermee belandt deze bundel echter in een paradox. Vanwaar de noodzaak om de *representative turn* te scheiden van de *constructivist turn*? Is niet juist het constructivisme van de representatie een reden voor de rehabilitatie van representatie? Dat is waar Lisa Disch het boek juist mee opent. In de daarop volgende hoofdstukken van dit tweede deel komt deze spanning niet echt meer aan bod. Het onderwerp verschuift na de introductie van die breuk naar de normatieve aspecten van een constructivistische opvatting van representatie. Alleen het laatste hoofdstuk in dit deel gaat nog even kort in op deze bifurcatie, maar vertelt ons niets nieuws erover. Dit tweede deel gaat voornamelijk over de problemen van het evalueren van zo’n constructivistische representatie. Waar voorheen namelijk responsiviteit kon worden gebruikt om politieke systemen te evalueren — hoe goed luistert de vertegenwoordiger naar zijn achterban — is dit ambigu geworden. Luistert de vertegenwoordiger naar zijn achterban of de achterban naar zijn vertegenwoordiger? URBINATI thematiseert dit probleem duidelijk, als “representative constructivism’s conundrum” ofwel de kwelspreuk van representatief constructivisme.

In het laatste deel van het boek wordt de koppeling gemaakt naar hedendaagse politiek. Vooral VAN DE SANDES hoofdstuk is hierin interessant. Van de Sande intervenueert in de botsing tussen één van de geestelijke ouders van de *constructivist turn*, Chantal Mouffe, en de hedendaags veelvuldig terugkerende vorm van extra-parlementaire politiek: het protest. Mouffe is namelijk zeer kritisch voor hedendaagse protestbewegingen als Occupy Wall Street (ows), precies omdat zij niet inzien hoe belangrijk representatie is. Zo typeert Mouffe ows als een politiek van terugtrekken (*withdrawal*). Van de Sande probeert echter juist dat terugtrekken te laten zien als een vorm van representatie, een representatieve contraclaim. In het terugtrekken ontstaat namelijk de ruimte om een nieuwe representatie te ontwikkelen die

nog niet aangetast is door het dominante begrip van representatie. Dit proces noemt Van de Sande dan ook naar het utopische experimenteren: prefiguratie. De vraag is echter of dit Mouffes kritiek daadwerkelijk ondermijnt. Mouffe beargumenteert namelijk niet dat representatie specifiek in de vorm van het huidige parlement dient te worden gegoten, maar eerder dat de hegemoniale vorm van representatie zo onbetwist blijft.

Zo keert de verdruchte centrale spanning terug in een andere vorm. Constructie krijgt volgens Van de Sande een andere betekenis, maar de vraag blijft, ditmaal precies in tegenovergestelde richting gesteld: vanwaar de wending naar constructie als die niet — uiteindelijk — representeert?

Jamie VAN DER KLAUW, Erasmus School of Philosophy

Hans Achterhuis. *Coetzee, een filosofisch leesavontuur*. Rotterdam: Lemniscaat, 2019, 298 p., € 24,95.

Het literaire werk van de Zuid-Afrikaanse Nobelprijswinnaar J.M. Coetzee trekt al lang de aandacht van filosofen. Het is echter zeldzaam dat een filosoof een monografie wijdt aan Coetzee's literaire werk. Dat alleen al maakt Hans Achterhuis' boek *Coetzee, een filosofisch leesavontuur* tot een bijzonder werk. Dat Achterhuis een heel boek wijdt aan het literaire oeuvre van Coetzee maakt bovendien duidelijk welk belang Coetzee als schrijver heeft voor Achterhuis als denker.

De klik met het werk van Coetzee was er bij Achterhuis echter niet onmiddellijk. Achterhuis was immers actief lid in de Nederlandse antiapartheidsbeweging en zijn beeld van literatuur was in die periode sterk beïnvloed door Sartres ideaal van geëngageerde literatuur. Coetzee voldoet niet aan dat ideaal: waar de romans van Coetzee's Zuid-Afrikaanse collega's Nadine Gordimer en André Brink directe aanklachten zijn tegen de apartheid, lijkt het werk van Coetzee te genuanceerd en complex om activistisch te zijn. Het is pas later dat Achterhuis deze eigenheid van Coetzee naar waarde gaat schatten en gaat inzien dat de complexiteit die uit Coetzee's werk spreekt de lezer veel meer tot zelf denken aanzet dan zogenaamde geëngageerde literatuur.

Achterhuis' uiteenzetting over hoe hij zijn weg vindt naar het werk van Coetzee, is typerend voor de gehele stijl van het boek. Net als in eerder werk, neemt Achterhuis de lezer mee in zijn eigen ontdekkingsstocht. Die ontdekkingsstocht is zeer rijk en wordt gekleurd door Achterhuis' eigen expertise als filosoof en het feit dat hij duidelijk veel voeling heeft met het werk van Coetzee. De interessantste hoofdstukken zijn dan ook die waarin Achterhuis dicht bij de tekst blijft en probeert te beschrijven wat voor effect Coetzee's werk op de lezer heeft en dat vervolgens filosofisch probeert te articuleren. Sterk is bijvoorbeeld Achterhuis' bespreking van *Dierenleven*, waarin Achterhuis niet alleen helder weergeeft wat er in de tekst op het spel staat, maar ook met Coetzee in discussie gaat, met name over de manier

waarop de omgang van de filosofie met dieren in *Dierenleven* geschetst wordt. Eveneens boeiend is het hoofdstuk waarin Achterhuis laat zien hoe Coetzee's roman *Mr. Foe en Mrs. Barton* iets vertelt over het begrip waarheid en via de roman laat zien dat denkers die het huidige *post-truth*-klimaat wijten aan het postmodernisme het bij het verkeerde eind hebben. Achterhuis gaat uitgebreid in op de manier waarop Coetzee's roman een kritiek vormt op Daniel Defoe's *Robinson Crusoe* en vooral op de geraffineerde manier waarop Coetzee deze kritiek vorm geeft in de roman. Via zijn eigenzinnige bewerking van *Robinson Crusoe* maakt Coetzee de strijd om de waarheid zichtbaar en laat hij zien hoe bepalend ons perspectief is bij het vellen van een oordeel. Via Coetzee's roman beargumenteert Achterhuis dat het erkennen van een dergelijk perspectivisme niet inhoudt dat er geen feiten bestaan, wel dat onze interpretaties van die feiten altijd door ons eigen perspectief gekleurd worden. De 'waarheid' bestaat dan volgens Achterhuis niet, zoals de critici van het postmodernisme graag zouden willen, uit het wegfilteren of ontkennen van dat eigen perspectief, maar eerder uit het samenbrengen van zoveel mogelijk diverse perspectieven om ons op die manier een zo geïnformeerd mogelijk oordeel te kunnen vormen.

In sommige hoofdstukken lijkt de filosoof Achterhuis dan weer net iets te veel overwicht te hebben, waardoor de romans die hij bespreekt soms wat te veel uit beeld verdwijnen. Zo laat Achterhuis overtuigend zien dat Coetzee's roman *In ongenade* een interessant startpunt is voor een reflectie over grensoverschrijdend gedrag, maar laat hij door de sterke focus op dit thema andere thema's liggen die in de roman zeker geen minder belangrijke rol spelen. *In ongenade* biedt bijvoorbeeld ook een uitstekend perspectief om de in Coetzee's werk vaak terugkerende vraag hoe rationeel onze ethische overtuigingen zijn te benaderen. Dat is misschien het sterkst aanwezig in Coetzee's beschrijving van het moment waarop hoofdpersonage David Lurie op een bepaald moment ziet hoe de arbeiders van de verbrandingsoven de beenderen van hondenlijken breken om deze makkelijker op de lopende band te krijgen. Lurie wordt hier zo door aangegrepen dat hij beslist de honden zelf op de band te leggen, zodat dit niet langer zou gebeuren. Waarom dat hem zo aangrijpt, is voor Lurie zelf onduidelijk en hij kan het niet rationeel verklaren: hij ervaart dat er op hem een ethisch appel wordt gedaan en hij kan niet anders dan handelen.

Een ander voorbeeld is Achterhuis' bespreking van *De kinderjaren van Jezus*. Door terug te grijpen op zijn eigen expertise op het vlak van het utopische denken, geeft Achterhuis een boeiende analyse van Coetzee's roman en biedt hij een interessant perspectief van waaruit de roman gelezen kan worden. Zijn focus ligt bij de analyse echter nogal eenzijdig op het personage Simón, waardoor andere belangrijke thema's in de roman onderbelicht blijven. Zo gaat Achterhuis bijvoorbeeld nauwelijks in op het personage David, een kind dat zijn eigen schrift ontwikkelt en niet aardt op de school waar men hem volgens de regels wil leren lezen, schrijven en rekenen. Dat biedt veel voer voor filosofische reflectie over thema's als de mogelijkheid van privétaal of de vraag naar het doel van onderwijs, maar hier gaat Achterhuis helaas niet op in.

Af en toe had Achterhuis dus wat dichterbij de besproken romans mogen blijven om zo niet alleen de filosofisch geïnteresseerde lezer, maar ook de literatuurlijfhebber wat meer te plezieren. Dit gezegd zijnde laat Achterhuis met zijn boek wel mooi zien wat er gebeurt wanneer je romans serieus neemt als denkpartner. Dat levert vaak interessante inzichten aan beide zijden op: soms bieden Coetzee's romans een verfrissend perspectief om bepaalde filosofische discussies te benaderen en net zo vaak biedt Achterhuis' filosofische insteek weer een nieuwe, verrijkende manier aan om naar Coetzee's werk te kijken.

Leen VERHEYEN, UAntwerpen

Takeshi Morisato. *Faith and Reason in Continental and Japanese Philosophy: Reading Tanabe Hajime and William Desmond*. London: Bloomsbury Academic, 2019, 284 p., \$ 114.

Vergelijkende filosofie is als jonge discipline nog altijd zoekende naar een adequate methode om westerse filosofie met niet-westerse denktradities te kunnen vergelijken. De meeste studies die op zoek zijn naar methodes proberen deze af te leiden uit de praktijk. Morisato's benadering wijkt daar enigszins van af: hij stelt dat de methodes die Desmond en Hajime ontwikkelen om religie te interpreteren, ook gebruikt kunnen worden om vergelijkende filosofie te bedrijven. Morisato draagt hierdoor bij aan een balans tussen het Westen en het niet-Westen ten aanzien van de hermeneutiek. In de vergelijkende filosofie dient immers te worden voorkomen dat de methodes om vergelijkende filosofie te bedrijven enkel afgeleid zijn uit de westerse hermeneutische traditie. Het boek laat daarnaast verrassende overeenkomsten zien tussen het denken van William Desmond en Tanabe Hajime en draagt bij aan de vraag hoe filosofie zich verhoudt tot religie.

Morisato stelt dat de filosofie als taak heeft om zich te richten op datgene wat anders dan zichzelf is, waardoor de vergelijkende filosofie vandaag de dag één van haar kerntaken dient te zijn. Nu er sprake is van toenemende globalisering, is het van belang om de grenzen van de westerse filosofie te erkennen en ons open te stellen voor niet-westerse denktradities.

William Desmond heeft in zijn denken een geheel nieuw metafysisch en ontologisch systeem uitgedacht, waarin potentie en sensibiliteit kernbegrippen zijn. Desmond probeert vanuit de filosofie de religie te benaderen, iets wat Tanabe Hajime ook probeert te doen. Morisato stelt daarom dat deze denkers uitermate geschikt zijn om de relatie tussen geloof en rede in de hedendaagse wijsbegeerte uit te werken. Hij argumenteert dat Desmonds methode van de *metaxologie* te vergelijken valt met wat Hajime *metanoëse* noemt. Ten tweede stellen zowel Desmond als Hajime dat het menselijke bewustzijn in staat is om een relatie met het goddelijke te onderhouden. Beiden vertrekken daarbij vanuit het denken van Kant en Hegel.

In het eerste gedeelte beargumenteert Morisato waarom Desmonds *metaxologische* methode en Hajimes *metanoetische* methode geschikt zijn om te gebruiken in de vergelijkende filosofie. Een van de kenmerken van Desmonds metaxologische methode is dat ze zich richt op het onderkennen van de wisselwerking en dunne scheidslijn tussen identiteit en verschil, eenheid en veelheid en zelf en ander. Met name gezien het feit dat de meeste niet-westerse denktradities niet ontsproten zijn vanuit het representatiedenken, blijkt een methode waarin de gebruikelijke Griekse dichotomieën losgelaten worden bijzonder bruikbaar te zijn voor de vergelijkende filosofie. Desmonds methode kan hierdoor een dialoog beginnen die gekenmerkt wordt door meer openheid voor andere denksystemen. De metaxologische methode gaat telkens uit van de meervoudigheid van het zelf en de ander en onderkent daarnaast de relatie tussen het zelf en de ander. Desmonds filosofie vertoont daardoor sterke overeenkomsten met de ethiek van de ander van Emmanuel Levinas.

Morisato stelt dat Desmonds theorie voor de vergelijkende filosofie van belang is, omdat Desmond uitgaat van de relatie tussen het zelf en de ander. Morisato ziet daarbij echter niet dat Desmonds denken metafysisch van aard is, waardoor het maar zeer de vraag is of het als methode vruchtbaar toegepast kan worden om verschillende culturele tradities met elkaar te vergelijken. Ook Tanabes filosofische methode lijkt uit te gaan van de transcendentie van de religie, waardoor ook die filosofie moeilijkheden oplevert wanneer zij gebruikt wordt als methode voor vergelijkende filosofie.

Hoewel het boek de lezer bekend maakt met het werk van Tanabe en Desmond en probeert om deze denkers met elkaar te vergelijken, is het onvoldoende kritisch ingesteld om een werkelijke bijdrage te leveren aan de vergelijkende filosofie. Dat is jammer, zeker omdat het boek duidelijk laat zien dat er wel degelijk overeenkomsten gevonden kunnen worden tussen denkers uit verschillende culturele tradities.

Martine BERENPAS, Universiteit Leiden

Justin Beaumont, ed. *The Routledge Handbook of Postsecularity*. New York: Routledge, 2019, 470 p., \$ 265 (Hb).

Het is alweer 20 jaar geleden dat Phillip Blond *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* redigeerde (London: Routledge, 1998). Spoedig daarna lieten opmerkelijke stemmen van zich horen in het debat over volledigheid en consistentie van de vigerende secularisatiemodellen. Bijna merkwaardig zijn Jürgen Habermas' toegeeflijke en Charles Taylors eerder terughoudende houding tegenover de term. De filosofie blijft verdeeld over de betekenis en relevantie van de term 'postseculier'.

De 35 bijdragen aan dit handboek worden opgedeeld in een filosofisch, een theologisch en een dubbel sociaal luik. Dat laatste luik verzamelt allerlei aspecten, factoren en invalshoeken, van anders-religieuze tot architecturale, geografische, socio-ethische, etnische, politieke ... De redacteur van dit werk is aardrijkskundige, geïnteresseerd

in de interactie tussen postseculiere tendensen en locatie. De studies vertrekken van een kritische, maar enthousiaste receptie van het postseculiere, zij het als paradigma of tendens, belofte of feit, ideologie of gebeuren, empirie of norm, theorie of praxis. Ik haal er de twee meest filosofisch relevante bijdragen uit.

Bruno LATOUR mag openen en laat hierbij niet na zich van zijn olijke, provocatieve zijde te tonen. Hij knoopt aan bij een uitspraak van Jan Assman, die zich in *Violence et monotheïsme* (Bayard: Paris, 2009) liet ontvallen dat religie van opium in dynamiet van het volk is veranderd. Wat eertijds de mensen weghield van revolutie, werd de motor zelf van revolutie. Hoe deze drug ‘gepotentialiseerd’ geraakte, wordt ons niet verklaard door een sociologie of een theologie, vanuit een samenleven of een geloven. Het kan ook niet worden verklaard vanuit een vorm van esoterische kennis die handelingen legitimeert die de niet-ingewijde onmogelijk kan begrijpen – wat nochtans voor Latour een misverstand is dat het fundamentalisme motiveert. Het grote misverstand aangaande religie is dat het zou bestaan in een geloof als informatie in plaats van transformatie. Daardoor kon religie de politiek kapen, omdat ze een ongenaakbare zekerheid kon aandragen als alternatief voor een immer weifelende praatbarak. Het hoeft zelfs niet eens om religie te gaan, hetzelfde mechanisme onderkent Latour in het Amerikaanse klimaatdebat. Daar beschuldigen Trump-adepten, zelfverklaarde rationele politieke denkers, de klimaatwetenschappers van irrationaliteit omdat die ‘geloven’ in de informatie die wordt aangevoerd door de klimaatwetenschap. Ook hier moet een soort gnostische sekte – in de betekenis die Eric Voegelin aan dat begrip gaf – de politiek ‘redden’.

Guido VANHEESWIJCK en Herbert DE VRIESE waarschuwen voor een ideologische invulling van de term ‘postseculier’, zoals ook gebeurde met secularisatie. Twee argumenten motiveren het gebruik van de term: ten eerste, de ‘terugkeer van de religie’ te midden van de moderne seculiere wereld; ten tweede, de gedeeltelijke verwerping van de these dat modernisering het verzwakken van de betekenis van religie impliceert. Een eerste gevaar bestaat erin dat die complexe ‘terugkeer’ gepromoveerd wordt tot nieuwe naam van de geschiedenis, zoals secularisatie dat ‘voorheen’ was. Hierachter wordt dan ten onrechte een dialectisch schema ontwaard dat secularisatie de gewenste ‘historische noodzaak’ toedicht. Een tweede valkuil zien de auteurs in de articulatie van een geprivilegerde band tussen christendom en moderniteit.

Manav RATTI formuleert vijf theoretische kaders voor het verstaan van het postseculiere. Eduardo MENDIETA en Warren GOLDSTEIN gaan beiden in op Habermas’ presentatie van de term ‘postseculier’.

Postseculariteit is zeker niet vrij van ambiguïteit. Wil het zeggen dat secularisatie voltooid is, en wel in haar radicaalste vorm? Of wil het zeggen dat die radicale ambitie onhoudbaar is gebleken en dat we secularisatie als ultiem programma en definitief verklaringsmodel moeten achterlaten? Deze bundel kiest voor het postseculiere als zelfbepaling van de actualiteit en wil de nodige elementen aanvoeren voor een adequaat verstaan hiervan.

Erik MEGANCK

Marja Havermans. *Sterven als een stoïcijn: Filosofie bij ziekte en dood*. Eindhoven: Damon, 2019, 157 p., € 19,90.

What is a good death? This question is the focus of much attention in contemporary culture and has even sparked a small movement.² It is also an ancient question: the Roman stoic philosopher Seneca's thoughts on it were recently collected in a volume entitled *How to Die: An Ancient Guide to the End of Life*.³ Marja Havermans' book is an intimate account of the good death of her husband as well as an illustration of Stoicism, particularly as it pertains to dealing with death. Among the many recently published books signaling a revival of interest in Stoicism,⁴ this one is set apart by being a personal account of a lived philosophy rather than an abstract philosophical treatise.

The book consists of two alternating types of chapters (in slightly different fonts). In one type, the author describes the illness and eventual death of her husband. In the other, she describes how she processes these difficult events. While both husband and wife display a degree of Stoicism in their attitudes and behaviors, it is not entirely clear to what extent this reflects an intentional application of this philosophy. The husband's stoic attitude seems to be more a result of his personality and life experiences than it is an intentional application of the principles of Stoicism, whereas the author, by contrast, expresses an explicit affinity for Stoicism and exemplifies a more deliberate attempt to implement its ideals. Even though Stoicism's basic worldview, most important psychological exercises, and main practical rules for living are all discussed, the book is first and foremost an illustration of the stoic way of life.

The chapters about the author's husband start with a doctor's visit prompted by vague yet persistent symptoms, to the diagnosis of metastasized and terminal pancreatic cancer, to his death bed a short nine months later. There are treatments, complications, and better and worse days, but overall it is a story of decline, loss, and acceptance. The other chapters are a mix of reflections, philosophy, and advice. Examples of the last of these include what to say to people who are ill or mourning, how to handle the good phases of a terminal illness, and how best to communicate about sickness and death with family and friends. The author also reflects on the things that helped her husband cope with his illness and impending death, such as mindfulness, emotional acceptance, and a focus on meaningful relationships. I imagine that the primary audience of this book is people who find themselves in similar situations or who know or work with such people. For such an audience, this book can provide a very useful, perhaps even therapeutic, insider's perspective.

² The Death-positive movement, see www.orderofthegooddeath.com for more information.

³ Seneca, *How to Die: An Ancient Guide to the End of Life*, edited, translated and introduced by James S. Romm (Princeton: Princeton Univ. Press, 2018).

⁴ Among many others, Massimo Pigliucci's *How to Be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life* (New York: Basic Books, 2017) and William B. Irvine's *The Stoic Challenge: A Philosopher's Guide to Becoming Tougher, Calmer, and More Resilient* (New York: W.W. Norton & Company, 2019).

The book is very personal and reads almost like a diary. As the author admits, it is an edited version of personal notes meant to record the medical developments and the final phases of married life as well as to provide an occasion for the author to work through the loss of her husband. This in itself is the kind of project recommended by the stoic philosopher Epictetus, who advises us to reflect daily on how we actually responded to situations and how we should have responded. Because the book is based on personal notes, it is not as polished as it could have been. But this roughness also has benefits. The author has an authentic voice, and she is open, honest, and vulnerable. The book is informal, but it is also courageous and raw, which, in the end, may have more value than a cleaner text.

What struck me the most is that, in addition to a testament to a good death and the usefulness of Stoicism, the book is a testament to love. It is not just Stoicism that conquers death; Havermans shows that love does, too.

Kiki BERK, Southern New Hampshire University