

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/84967>

Please be advised that this information was generated on 2021-05-13 and may be subject to change.

## BOEKBESPREKINGEN

Sten EBBESEN, *Greek-Latin Philosophical Interaction* (Ashgate Studies in Medieval Philosophy. Collected Essays of Sten Ebbesen, 1). Aldershot/Burlington, Ashgate, 2008, 24 × 16, VIII-230 p., £ 55.

Sten EBBESEN, *Topics in Latin Philosophy from the 12<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries* (Ashgate Studies in Medieval Philosophy. Collected Essays of Sten Ebbesen, 2). Farnham/Burlington, Ashgate, 2009, 24 × 16, IX-243 p., £ 60.

Op het vlak van middeleeuwse logica en semantiek is Sten Ebbesen ongetwijfeld een van de meest vooraanstaande navorsers van onze tijd. Reeds meer dan dertig jaar uit zijn grote eruditie zich in talrijke publicaties in een vakgebied dat de laatste decennia aan belangrijkheid gewonnen heeft. Het samenbrengen van een aantal van die publicaties in een verzamelbundel (gepland in drie delen) kan a priori elk geïnteresseerd navorser alleen maar verheugen. Op de eerste plaats uiteraard degenen die zich toelagen op logica en/of semantiek. Maar zeker niet zij alleen. Wie op een of andere wijze met het middeleeuwse denken te maken heeft (niet alleen het Latijnse, maar ook het Byzantijnse) kan immers her en der belangwekkende informatie vinden over het gedachtegoed van een of andere stroming of auteur. Toch zou men spontaan ook ietwat terughoudend kunnen zijn: is de inhoud van sommige van de verzamelde bijdragen niet wat voorbijgestreefd? Het getuigt van Ebbesens grote intelligentie dat hij — meer dan wie ook — zich terdege van dit gevaar bewust was. Waar nodig, heeft hij een updating, of zelfs een fundamentele herwerking doorgevoerd.

In het eerste verschenen deel werden twee ‘nieuwe’ hoofdstukken opgenomen, met name 8 en 14. Zij vormen een grondige herwerking van een artikel waarvan de referentie telkens in de eerste voetnoot vermeld wordt. Het eerste bespreekt de wijze waarop Boëthius omgaat met Aristoteles. Daarbij wordt bijzondere aandacht besteed aan Porfyrius’ invloed. Het tweede handelt over bewaarde fragmenten van Alexanders commentaren op de *Analytica Posteriora* en de *Sophistici Elenchi* die onder Alexanders naam zijn overgeleverd, maar eigenlijk respectievelijk van Johannes Philoponus en Michael van Efese zijn. Richtinggevend voor dit deel is hoofdstuk 2, waar de lezer een algemene, maar uiterst betekenisvolle inleiding op de interactie tussen Griekse en Latijnse filosofie krijgt. Zonder afbreuk te doen aan de waarde van het eerste deel (waarin Ebbesen vijf fases onderscheidt in de invloed van het Griekse denken op het Latijnse), menen wij vooral de aandacht te moeten vestigen op het laatste deel, waarin de invloed van het Latijnse op het latere Grieks-Byzantijnse denken ter sprake gebracht wordt (pp. 26-8). De literatuur hieromtrent

is immers beperkt. Om dezelfde reden zijn de hoofdstukken 10 'Western and Byzantine Approaches to Logic' en 11 'Greek and Latin Medieval Logic' belangwekkend, omdat zij ook uitdrukkelijk ingaan op de aanwezigheid van logisch denken in de late middeleeuwen in Byzantium. In dit verband dient ook verwezen te worden naar het eerste hoofdstuk waarin Ebbesen (pp. 2-5), na een korte evocatie van de grote lijnen van het boek, nader ingaat op de noodzaak om een onderliggend Latijn onder een Griekse tekst te erkennen. Hij verwijst hier naar teksten uit de 'paleologische' tijd, namelijk daterend uit de periode 1260-1450. Enerzijds verwijst hij naar een tafel van *topoi*, die ten onrechte als een oorspronkelijke tekst van Georgios Parchymeres werd aanzien, en waarvan hij, in zijn artikel 'George Parchymeres and the Topics',<sup>1</sup> op overtuigende wijze heeft aangetoond dat het een vertaling uit het Latijn betreft. Anderzijds toont hij van een verwijzing naar 'o britoon' in Georgios Scholarios' (ook gekend als patriarch Gennadios II) commentaar op de *Isagogè* aan dat het om Radulphus Brito gaat, gegeven het Latijn onder het Grieks.<sup>2</sup> Interessant is dat Bonifacio Bembo aan het einde van de 15e eeuw fragmenten van Scholarios' *Ars Vetus* opnieuw vertaalde naar het Latijn, zonder te beseffen dat het om een oorspronkelijk Latijns werk van Brito ging. Deze hervertaling is zo goed als onverstaanbaar en werd gelukkig nooit uitgegeven. Het uitzonderlijke belang van deze observaties kan moeilijk overdreven worden. Het mag verhoopt worden dat zij de nodige aandacht zullen krijgen en navorsers zullen aanzetten tot behoedzaamheid. Dit betekent uiteraard niet dat de rest van het boek onbetekenend zou zijn. Integendeel! Zo focust Ebbesen in de hoofdstukken 3-6 op de invloed van antiek Griekse leerstellingen op de Latijnse logica en semantiek (met een bijzondere aandacht voor het stoïsche gedachtegoed), terwijl de figuur van Boëthius centraal staat in de hoofdstukken 7-9 en ook in hoofdstuk 12 (in combinatie met het laathellenisme) ter sprake komt. Ten slotte bespreekt het dertiende hoofdstuk de oudst bekende commentaar op de *Analytica Priora*, met name Anoniem Aurelianensis III.

Het tweede gepubliceerde boekdeel valt uiteen in twee grote delen. Enerzijds (hoofdstukken 1-6) wordt er de uitbouw van een termenlogica in de 12e eeuw, een periode waarin de *Ars Nova* weinig of niet gekend was, uitvoerig besproken (met zowel aandacht voor de Franse (Nicolas de Paris, Porretaniërs) als de Engelse (Stephen Langton, Andrew Sunesen) traditie). Anderzijds (hoofdstukken 8-12) wordt een indringende analyse geboden van de 'modistische' opvatting (Boëthius van Dacië, Radulphus Brito), die het resultaat was van een nieuw project gebaseerd op Aristoteles' *Analytica Posteriora* in combinatie met de aan de *Nicomachische Ethiek* ontleende idee dat kennis voor de mens gelijkstaat met geluk in deze wereld. In het dertiende en laatste hoofdstuk heeft de auteur het over de nominalistisch geïnspireerde, radicale herinterpretatie van Aristoteles' *Analytica Posteriora* door Johannes

<sup>1</sup> St. EBBESEN, 'George Parchymeres and the Topics', *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin* 66/1996, pp. 169-85.

<sup>2</sup> Zie St. EBBESEN and J. PINBORG, 'Gennadios and Western Scholasticism. Radulphus Brito's *Ars Vetus* in Greek Translation', *Classica et Mediaevalia*, 33/1982, pp. 263-319.

Buridanus. Tussen beide blokken in wijdt Ebbesen één bijdrage aan Albertus Magnus. Hij toont aan dat Albert geen groot logisch denker was en vaak lange passages uit het werk van zijn voorganger Robert Kilwardby overnam. Ook al wordt hij in de latere traditie vaak geciteerd, inhoudelijk heeft dit meestal geen grote betekenis. Zijn belang ligt vooral in het aanwenden van een ruime waaier van teksten, ook de Latijns-Arabische vertalingen. Op grond van Grignaschi<sup>3</sup> is Ebbesen ervan overtuigd dat Albert een aantal vertalingen kende die overigens verloren gegaan zijn. Toch is dit allesbehalve zeker. In vele gevallen kan men Alberts citaten verklaren vanuit gekende vertalingen (niet noodzakelijk strikt logische werken), zodat alleen met betrekking tot al-Fārābī (vooral in de Commentaar op de *Posteriora Analytica*) het vermoeden bestaat dat Albert citaten van diens werk kende (wat in de richting van een beperkt florilegium verwijst).<sup>4</sup> Toch lijkt Albert zijn citaten niet uit te vinden, maar vertoont hij een duidelijke neiging om het aantal ‘auctoritates’ voor een citaat onnodig te vermeerderen.

Het moge duidelijk zijn dat de lezer een rijke schat aan informatie vindt, die tegelijkertijd ook uitnodigt tot verder onderzoek. Derhalve kan men alleen maar hopen dat ook het derde deel spoedig zal verschijnen.

Jules JANSSENS

Steven NADLER and T.M. RUDAVSKY (Eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. From Antiquity through the Seventeenth Century. Cambridge/New York, Cambridge UP, 2008, 23,5 × 16, XI-904 p., \$ 180.

Deze geschiedenis van de joodse filosofie wordt gekenmerkt door een thematische benadering, evenals door een wel bijzondere tijdsafbakening, met name van de oudheid (lees: Philo van Alexandrië) tot de 17e eeuw (lees: Spinoza). Beide ‘extremen’ komen echter niet in alle bijdragen aan bod. Men kan zich afvragen of de bundel niet beter tot de klassieke (soms ten onrechte — zoals Stroumsa opmerkt — middeleeuwse) joodse filosofie beperkt was gebleven. Philo oefende geen enkele invloed uit op het latere joodse denken, zoals meermaals wordt aangegeven, terwijl Spinoza vaak radicaal breekt met de traditie die hem vooftgaat (wij ontkennen de aanwezigheid van ‘middeleeuwse’ elementen in zijn denken allerminst, maar die vindt men ook bij Descartes, van wie toch algemeen aangenomen wordt dat hij de grondlegger van het moderne denken is).

Om de lezer enig idee te geven van de rijke inhoud van het boek, geven wij enkele grote lijnen en belangwekkende ideeën aan van elk van de afzonderlijke bijdragen.

<sup>3</sup> M. GRIGNASCHI, ‘Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l’abrégé d’Alfarabi’, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 47/1972, pp. 41-107.

<sup>4</sup> Ik bereid hierover momenteel een publicatie voor.

De eerste vijf bijdragen gaan over ‘teksten en hun context’. Betreffende de Griekse achtergrond concentreert Kenneth SEESKIN zich op het Godsbegrip van respectievelijk Plato, Aristoteles en Plotinus. Opvallend is zijn oordeel dat niet enkel de Griekse filosofie het begrijpen van de Bijbel beïnvloedde, maar dat, omgekeerd, ook de Bijbelse tekst een weerslag had op de filosofische interpretatie, heel in het bijzonder op het vlak van het onderscheid tussen wezen en bestaan. De auteur lijkt evenwel over het hoofd te zien dat Avicenna’s opvatting in dit verband reeds het gevolg was van een monotheïstische correctie.

Sarah STROUMSA belicht de ‘islamcontext’ waarin tijdens de 9e-12e eeuw de klassieke joodse filosofie ontstond. Zij wijst een al te scherp onderscheid tussen kalām (theologie) en filosofie van de hand, maar hanteert anderzijds een diepgaande tegenstelling tussen aristotelisme en neoplatonisme — onzes inziens overdeven, want in het laathellenisme vindt men, bijvoorbeeld bij Ammonius, een onmiskenbare (poging tot) synthese tussen Plato en Aristoteles.

Mauro ZONTA gaat op zijn beurt in op de tekstuele tradities die de joodse filosofie zowel in het Oosten als in het Westen kenmerkten, met aandacht voor zowel basisteksten als commentaren of vertalingen. Hij biedt een schat aan informatie over bestaande edities, handschriften enzovoort (slechts een kleine correctie dringt zich op: Ibn Dauds commentaar op de *Fysica* is niet geheel verloren, want enkele lijnen ervan werden bewaard in een Genizahfragment (zie de bijdrage van Stroumsa, p. 58, n. 22).

De rationele wijze waarop de joodse filosofen de Bijbel benaderden, vertoont grote verschillen: van uiterst letterlijk tot puur allegorisch. Howard KREISEL licht de verschillende benaderingen toe. Opvallend is dat zowel Ibn Ezra als Spinoza een letterlijke interpretatie voorstaan: voor de eerste echter omdat de Bijbel een verborgen wijsheid bevat, terwijl laatstgenoemde hem gebruikt als redelijk wapen om zijn autoriteitsaanspraken te vernietigen — een toch wel zeer radicale tegenstelling.

Michah GOTTLIEB bespreekt de mystieke context en hanteert daarbij een betekenisvol onderscheid tussen openbaringsmysticisme (Judah Halevi) en apofantisch mysticisme (Maimonides). Het is een boeiende bijdrage die echter betreffende één detailpunt een zeer ernstig voorbehoud verdient, namelijk wanneer aan Judah Halevi de mening toegeschreven wordt dat de *sensus communis* samenvalt met de andere inwendige zinnen. In de *Kuzari*, evenals in Avicenna’s traktaat over de ziel dat er haast woordelijk wordt overgenomen, wordt de *sensus communis* duidelijk beschouwd als een afzonderlijke inwendige zin.

De eerste bijdrage over ‘logica en taal’ is gewijd aan de leer van proposities. Charles H. MANEKIN beperkt zich niet tot strikt logische handboeken, maar erkent tevens de afwezigheid van grote innovatieve ideeën, met uitzondering van Gersonides en Judah Messer Leon. Hij wijst op het grote belang van de Arabisch-Hebreeuwse vertalingen (inbegrepen al-Ghazālī’s *Intenties van de Filosofie*, waarbij hij evenwel niet de grote afhankelijkheid van Avicenna’s *Boek van de Wetenschap* vermeldt<sup>5</sup>).

<sup>5</sup> Zie J. JANSSENS, ‘Le Dānesh-Nāmeḥ d’Ibn Sīnā: un texte à revoir?’, *Bulletin de philosophie médiévale* 28/1986, pp. 163-177, herdrukt in Id., *Ibn Sīnā and His Influence on the Arabic and Latin World* (Variorum Reprints, CS 843). Aldershot/Hampshire, Ashgate, 2006, VII.

Norbert M. SAMUELSON bespreekt de thematiek van redenering en bewijsvoering (waarbij hij verscheidene vormen onderscheidt: waarheidstabellen, retoriek, evidentie enzovoort). Vermelding verdient zijn opmerking dat in de klassieke periode geen scherp onderscheid mogelijk is tussen 'filosoof' en 'rabbijn'.

Problemen rond taal, zoals de aard van taal zelf (natuurlijk of conventioneel), betekenisgeving en polysemie, komen aan bod in Jozef STERNS bijdrage. Bijzonder waardevol is de bespreking van Profiat Durans modistisch geïnspireerde grammatica, *Ma'aseh Efod*.

Het deel over natuurfilosofie opent met een bijdrage van Sarah PESSIN over 'materie, vorm, en de lichamelijke wereld'. Niet geheel verrassend bekleedt Ibn Gabirol een voorname plaats in haar bespreking. Zij situeert hem geheel in de lijn van de Arabische pseudo-Empedocles, maar ignoreert Daniel De Smets *Empedocles Arabus*, waar een geheel andere lijn van argumentatie ontwikkeld wordt.<sup>6</sup>

Zeer diepgaand en historisch omvattend is Gad FREUDENTHALS exposé over de hemellichamen. Het is bovendien zeer helder geschreven.

Ari ACKERMAN analyseert de belangrijkste opvattingen over mirakels, met bijzondere aandacht voor het moeilijke evenwicht tussen geloof en filosofie (hoorde deze uiteenzetting echter niet eerder thuis in het deel over filosofische theologie?).

In haar bijdrage over 'tijd, ruimte en oneindigheid' besteedt T.M. RUDAVSKY bijzonder aandacht aan het probleem van Gods alwetendheid (dat later nogmaals uitvoerig aan bod zal komen in Feldmans bijdrage, zij het onder een iets ander oogpunt). Zij verwijst terecht naar het atomisme van de kalām, maar biedt hiervan een ietwat (te?) vereenvoudigde voorstelling (misschien gebaseerd op Maimonides?).

Erg vernieuwend is de bijdrage van Resianne FONTAINE over meteorologische verschijnselen. Werken op dit gebied bestonden nauwelijks in het klassieke joodse denken. Zij heeft daarom ook in encyclopedische werken of romans ('belletrie') naar betekenisvolle elementen gezocht.

Het deel over 'epistemologie en psychologie' bevat drie bijdragen:

Idit DOBBS-WEINSTEIN heeft het over 'geloof, kennis en zekerheid', waarbij zij onder meer de fundamentele begrenstheid van de menselijke rede in Maimonides benadrukt (een mogelijke, zo niet waarschijnlijke invloed van Avicenna op zijn leer over de profetische verbeelding laat zij evenwel onvermeld).

Barry S. KOGAN presenteert vier verschillende opvattingen van profetie, maar eindigt met Spinoza's verwerping (een zoveelste teken van een radicale breuk!).

James T. ROBINSON biedt ten slotte een historisch zeer omvattend overzicht van de leer over ziel en intellect (gedegen, maar zonder echt vernieuwende inzichten).

Carlos FRAENKEL vat het deel over metafysica en filosofische theologie aan met een uitvoerige analyse van vier 'representatieve' figuren, namelijk Saadia Gaon en Maimonides, naast Philo en Spinoza. De vernieuwing die hij aan Maimonides toeschrijft met betrekking tot het contingentiebewijs kan niet zonder meer onder-

<sup>6</sup> D. DE SMET, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brussel, Koninklijke academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, 1998, vooral pp. 105-6.

schreven worden. De betrokken driedeling van de zijnden is niet noodzakelijk averroïstisch geïnspireerd, maar wordt reeds verwoord in Avicenna's *Ta'liqāt*.<sup>7</sup>

Lenn E. GOODMAN schetst vervolgens een zeer gedegen beeld van de diverse opvattingen over schepping en emanatie.

Daarna gaat Steven NADLER nader in op het vraagstuk van 'theodicee en voorzienigheid'. Hij beklemtoont onder meer Maimonides' naturalistische interpretatie van de voorzienigheid en Gersonides' idee van de 'best mogelijke providentiële orde' (ook Philo bespreekt hij, maar diens totale 'eigenheid' valt nogmaals op).

Seymour FELDMAN sluit het geheel mooi af met een onderzoek naar de leer (of beter de leerstellingen) over Gods almacht en alwetendheid. Op overtuigende wijze toont hij aan dat er een grote eensgezindheid bestond over het uitsluiten van het 'logisch onmogelijke' uit Gods almacht (zij het dat er geen eensgezindheid was over wat precies 'logisch onmogelijk' is), evenals over het aanvaarden van een 'compatibiliteits'-oplossing (zij het op uiteenlopende wijze) die het mogelijk maakt om goddelijke alwetendheid en menselijke vrijheid met elkaar te verzoenen (hij schijnt mijn studie over al-Ghazālī's *Intenties van de Filosoof* niet te kennen,<sup>8</sup> want hij karakteriseert dit werk als antiavicenniaans — noteer dat het geboden voorbeeld van de maansverduistering reeds in Avicenna's *Metafysica* (VIII, 6) voorkomt).

Drie bijdragen over praktische filosofie sluiten het geheel af: 'Deugd en geluk' door Hava TIROSH-SAMUELSON; 'Politiek en staat' door Abraham MELAMED en 'Goddelijke wil en menselijk handelen' door Daniel M. FRANK. De eerste is historisch zeer uitgebreid en sluit namen in van 15e-16e-eeuwse Joods-Italiaanse denkers, zoals Yohannan Alemann en Moses Almonismo. Zo mogelijk nog omvattender is het overzicht van Melamed, die zelfs gewag maakt van Simone Luzzato (17e eeuw). Belangwekkend is de bijzondere nadruk die hij legt op de eigenheid van de Hebreeuwse middeleeuwse terminologie, bijvoorbeeld dat *dat* betekent *faith*, niet *religion* (toch vertaalt Feldman (p. 686) Isaac Polligars werk *Ezer ha-dat* door 'Support of Religion'). In scherpe tegenstelling tot beide voorgaanden, beperkt Franks bijdrage zich tot twee auteurs, met name Maimonides en Spinoza — als vertegenwoordigers van respectievelijk de rabbijnse en antirabbijnse traditie. Weliswaar heeft de wet voor beide zowel politieke als suprapolitieke aspecten, maar een radicale tegenstelling ontstaat waar de ene voor een benadering vanuit de openbaring, de andere vanuit de wetenschap opteert.

Wij hopen dat dit korte overzicht de lezer zal aanzetten het boek daadwerkelijk ter hand te nemen. De toevoeging van een bio-bibliografisch appendix, naast een uitvoerige bibliografie en een algemene index verhogen alleen maar de bruikbaarheid van dit uiterst waardevolle naslagwerk. Toch moeten wij een belangrijk minpunt vermelden: de diverse auteurs werden blijkbaar niet op de hoogte gebracht van mogelijke tegenstrijdigheden tussen de door hen verwoorde standpunten (zie

<sup>7</sup> AVICENNA, *Ta'liqāt*, ed. A. BADAWI, Cairo, 1973, p. 28, ll. 16-21.

<sup>8</sup> J. JANSSENS, 'Al-Ghazzālī's Tahāfut: is it really a rejection of Ibn Sinā's philosophy?', *Journal of Islamic Study* 12/2001, pp. 1-17; herdrukt in Id., *Ibn Sinā and His Influence*, X.

Zonta-Stroumsa en Melamed-Feldman; ook betreffende Maimonides' auteurschap van het *Traktaat over de logica* of de juiste wijze waarop de titel van Saadia Gaons *Kitāb al-amānāt wa l-i'tiqādāt* vertaald moet worden vindt men tegenstrijdige uitspraken).

Jules JANSSENS

Ludger HONNEFELDER, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*. Berlin, Berlin UP, 2008, 21,5 × 13,5, 383 p., € 39,90.

Dit werk bevat een — in min of meerdere mate herwerkte — versie van dertien bijdragen, die door de auteur tussen 1986 en 2007 in tijdschriften, verzamelbundels allerhande of encyclopedieën gepubliceerd werden. Toch heeft de lezer niet echt het gevoel dat het hier om een bundeling gaat. Integendeel, hij heeft de indruk een gestructureerde monografie te lezen, waarin de kritische vraag naar de grondslagen van onze westerse culturele identiteit centraal staat. De speciaal voor deze bundel geschreven hoofdstukken 1 en 15, verwoorden op heldere wijze deze rode draad. De auteur benadrukt er dat het middeleeuwse denken, ook al is het geen absolute eenheid, maar een veelheid in eenheid (*discordia concors*), een wezenlijke stap voorwaarts betekent in de overgang van *mythos* naar *logos*. Die betekenisvolle evolutie voltrekt zich zowel in de filosofie als in het (christelijke) geloof, die, ofschoon duidelijk onderscheiden, toch zeer dynamisch op elkaar betrokken waren. In de filosofie dagen nieuwe begrippen, zoals 'transcendentaliteit', 'moraliteit' en 'geschiedenisbewustzijn' op, terwijl de theologie zich openstelt voor een toenemende verwetenschappelijking die toonaangevend is voor het ganse wereldbeeld. Wanneer men nader de innovatieve verschuivingen in de filosofie bekijkt, botst men vooral op een radicaal nieuwe bevraging van de reële draagwijdte van het menselijke begripsvermogen; een radicaal gewijzigd begrip van moraliteit, met name als de uitdrukking van een vrije, verstandelijke zelfbepaling, evenals een verscherpt bewustzijn van geschiedenis als een lineair, niet cyclisch, gebeuren.

Deze basisideeën worden nader uitgewerkt en geïllustreerd in de tussenliggende hoofdstukken. Eerst wordt aandacht geschonken aan het probleem van de ontmoeting, tevens bron van spanning, tussen geloof en rede (hoofdstukken 2-4). Oorspronkelijk overheerst de opvatting dat de christelijke leer de echte filosofie is: zo pleit Justinianus voor een reconstructie van de filosofie in de theologie en spreekt Augustinus van een *philosophia christiana*. Na de — eerder langzame — introductie van Aristoteles, ontwaart men de eerste verwoording van een wetenschappelijk wereldbeeld bij Albertus Magnus. Heel veel aandacht (hoofdstukken 5-9) gaat uit naar de 'nieuwe metafysica' die daarna ontstaat. De auteur kent hierbij een sleutelrol toe aan Duns Scotus, vooral diens concept van metafysica als 'transcendentale wetenschap', maar besteedt ook aandacht aan Ockhams 'ongeschreven metafysica'. Hij laat niet na aan Avicenna een inspirerende rol toe te kennen (weliswaar eerder in de zin van een aanzet) in de uitbouw van de 'nieuwe' metafysica (zijn bijdrage



valt vooral op met betrekking tot begrippen als ‘*natura communis*’ en ‘mogelijk’). Ook wat de moraal betreft (hoofdstukken 10-12) bekleedt Duns Scotus met zijn gematigd voluntarisme (waarbij praktische waarheid niet berust op natuurlijke neigingen, zoals voor Thomas van Aquino, maar op een overeenkomst (*concordantia*) met het hoogste principe dat goed is) opnieuw een voorname plaats. Daarnaast wordt diepgaand ingegaan op Thomas’ unieke zoektocht naar een synthese tussen universele ethiek en individueel geluk. Ten slotte (hoofdstukken 13-14) komt de innovatieve kijk op ‘geschiedenis’ aan bod. De auteur gaat in het bijzonder in op Augustinus’ geschiedenisconcept, maar biedt tevens een ruim panoramisch overzicht (van de Griekse oudheid tot en met de Spaanse laatscholastiek) over de verhouding tussen natuurrecht en geschiedenis.

Zoals eerder vermeld, worden deze ‘historische’ analyses in een ruimer kader ingebed. Zij vormen geenszins een eindpunt op zich, maar willen de lezer vooral op weg zetten naar een beter begrip van de wijze waarop in het Westen het ‘moderne’ denken ontstaan is. Wat ons betreft, is de auteur met verve in dit opzet geslaagd. Wel is het jammer dat hij geen afzonderlijke bibliografie noch een namen-en-zaken-index heeft toegevoegd.

Jules JANSSENS

Michael FUNK DECKARD and Péter LOSONCZI (Eds.), *Philosophy Begins in Wonder. An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology, and Science*. Eugene, Pickwick Publications, 2010, 22,5 × 15, XXVIII-361 p., \$ 43.

Sinds Hegels invloedrijke periodisering van de geschiedenis van de filosofie is het nog steeds gebruikelijk om de moderne wijsbegeerte te laten beginnen bij Descartes, en daaraan — inhoudelijk gezien — het tot uitgangspunt nemen van de subjectiviteit en de radicale autonomie van de (wetenschappelijke) rede te koppelen. Als gevolg daarvan worden tal van thema’s en denkers uit de vroegmoderne wijsbegeerte naar de achtergrond gedrongen. Eén van die thema’s wordt aangeduid met begrippen als wonder, verwondering, nieuwsgierigheid enzovoort. De uitgevers van deze bundel hebben dit begripveld als vertrekpunt genomen om een nieuw en breder licht te laten schijnen op de vroegmoderne filosofie. Een van de belangrijkste kwesties die op deze manier in een nieuw licht komt te staan, is de nauwe relatie die er in die tijd bestond tussen filosofie, theologie en de opkomende natuurwetenschappen.

Het eerste deel van dit boek behandelt de historische, wetenschappelijke en religieuze contexten van het begrip wonder. Na een algemeen overzichtsartikel over het wonder bij een aantal renaissancefilosofen is vooral de bijdrage van K. VERMEER een onontbeerlijk hulpmiddel om zicht te krijgen op het complexe betekenisveld van de term ‘wonder’ en de wijze waarop dit begrip gedurende een belangrijk deel van de moderne tijd een vooraanstaande rol heeft gespeeld in de filosofie en de wetenschap. In plaats van mee te gaan met de populaire opinie dat de moderne tijd

gekenmerkt wordt door een radicale onttovering van de wereld interpreteert hij het denken uit deze periode als staande in het spanningsveld tussen betovering en onttovering. De derde bijdrage van het eerste deel van deze bundel gaat dieper in op de plaats die het wonder inneemt bij een aantal, nu veelal vergeten, vertegenwoordigers van de fysicotheologie uit de 18e eeuw. Via een aantal detailstudies komen in het tweede deel de opvattingen over het wonder in de filosofie van de 17e eeuw aan bod; achtereenvolgens passeren Descartes, Pascal, Hobbes, Milton, Malebranche en Spinoza de revue. Deel drie biedt een gelijkaardig overzicht van de aandacht voor het wonder in de filosofie van de 18e eeuw, met bijdragen over Berkeley, Hume, het joodse denken van het begin van de moderne tijd en Kant. Het boek wordt afgesloten met een eerder systematisch-filosofische bijdrage van W. DESMOND, waarin hij stelt dat de overwinning van 'de barbarij van de reflectie', gestoeld op een hyperbolische nieuwsgierigheid, de oorspronkelijke opvatting van het wonder misvormd heeft. Doordat de reflectie zich vanaf de verlichting steeds meer ging opwerpen als de waarachtige voltooiing van het wonder teneinde het op die manier overbodig te maken heeft zij een einde gemaakt aan de belangstelling daarvoor in filosofie en wetenschap.

De redacteurs zijn erin geslaagd in dit boek diverse specialisten bij elkaar te brengen rond een zowel historisch als systematisch belangrijk filosofisch thema, dat nog maar weinig onderzocht is. Het aantal behandelde auteurs en de consequente focus op het thema van het wonder, evenals de verbindingslijnen die vanuit dit thema getrokken worden tussen diverse disciplines die in onze tijd doorgaans als van elkaar gescheiden beschouwd worden, maken dit boek tot boeiende lectuur.

Peter JONKERS

Karin DE BOER, *Kants Kritiek van de zuivere rede*. Een leeswijzer. Amsterdam, Boom, 2010, 21 × 13,5, 160 p., € 14,90.

Nu Kants drie kritieken in het Nederlands beschikbaar zijn, komt haast vanzelfsprekend de vraag naar bruikbare introducties. Wie ooit vol goede moed aan de *Kritiek van de zuivere rede* is begonnen, weet dat voorrede en inleidingen nog wel meevallen, de analyse van ruimte en tijd lukt ook nog wel, maar bij de metafysische en transcendentale deductie van de categorieën durft het lezen wel eens haperen. Op dat ogenblik merkt de lezer dat hij nog lang niet halfweg is. Kortom, een bruikbare leeswijzer kan hier zeer nuttige diensten bewijzen. Binnen het beperkte bestek van nauwelijks 150 pagina's is Karin De Boer in dit opzet geslaagd. Daartoe heeft ze een aantal verdedigbare keuzes gemaakt: geen discussies met de oeverloze secundaire literatuur, nauw aansluiten bij de kernpassages uit de tekst (die ook telkens uitvoerig worden geciteerd), geen inhoudelijke discussies met of evaluaties van Kants positie. Deze leeswijzer is als een toeristische rondrit in een grootstad die je voor het eerst bezoekt. Je kunt natuurlijk meteen zelf op verkenning gaan met het risico verloren te lopen of het belangrijkste te missen. Je kunt ook met een betrouwbare

gids het terrein vooraf enigermate in kaart brengen en met een snelle rondrit een eerste indruk opdoen.

Met vaste hand leidt de Boer de lezer door de verschillende etappes van de 'Kritiek'. In haar eigen inleiding schetst ze de historische context waarbinnen Kant zijn kritische onderneming opstartte en laat ze accuraat zien hoe de *Kritiek van de zuivere rede* niet alleen een vraag naar fundering van natuurwetenschappelijke kennis opwerpt, maar vooral een antwoord wil bieden op de impasses van de metafysica. Elk onderdeel komt aan bod en ze gaat ook grondig in op moeilijke passages. Zo besteedt ze telkens in afzonderlijke hoofdstukken aandacht aan de metafysische deductie, de transcendentale deductie, het schematisme en de grondprincipes. Geen moeilijkheid wordt geschuwd en het onderscheid tussen oordelen, logische vormen en categorieën wordt haarscherp uit de doeken gedaan. Men kan enkel bewondering hebben voor de helderheid waarmee de stappen in de transcendentale deductie worden hernomen, zonder dat rol en aandeel van de transcendentale apperceptie worden veronachtzaamd.

Het is dan ook wat jammer dat de transcendentale dialectiek en de methodeleer verhoudingsgewijs duidelijk minder plaats krijgen toebedeeld. De grote lijnen en argumenten zijn wel degelijk aanwezig, maar bijvoorbeeld het hele perspectief dat de eerste kritiek oorspronkelijk was geconcipieerd als de unieke grondslag voor een kritische filosofie, en juist daarom reeds inging op thema's als 'het hoogste goed', blijft daardoor veeleer impliciet. De tekst eindigt met een korte vooruitblik waarin getoond wordt hoe de *Kritiek van de zuivere rede* vanaf Fichte en Hegel tot aan de actuele discussies binnen de analytisch georiënteerde wijsbegeerte, steeds aanwezig was en is. Een nuttige verklarende woordenlijst en een korte suggestie voor verdere lectuur sluiten deze *Leeswijzer* af.

Voor een eerste contact met Kants hoofdwerk zijn er ook in de andere taalgebieden niet zo indrukwekkend veel mogelijkheden. Ofwel komt men terecht in dikke commentaren, die ten gronde pogen in te gaan op alle moeilijkheden en daardoor een eerste lectuur sterk vertragen, ofwel blijft men bij heel erg eenvoudige inleidingen die elke ernstige vraagstelling uit de weg gaan. Het al wat oudere boekje van Hans M. Baumgartner, *Kants 'Kritik der reinen Vernunft'. Anleitung zur Lektüre* bleef dan ook een referentie in het genre. Met deze *Leeswijzer* heeft Karin De Boer ervoor gezorgd dat er in het Nederlands een meer dan volwaardig equivalent is.

Bart RAYMAEKERS

Rebecca PAIMANN, *Das Denken als Denken*. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abt. II: Untersuchungen, Bd. 56). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2009, 21 × 15, 426 p., € 98.

Bij vrijwel alle publicaties in de toonaangevende reeks *Spekulation und Erfahrung* gaat het om historisch doorwrochte betogen. Niet bij deze. Deze eerste moderne

monografie over de filosofie van Christoph Gottfried Bardili (1761-1808) levert namelijk een systematische reconstructie van deze toch niet geheel onbelangrijke denker die het Tübinger Stift heeft voorgebracht. Breed uitgemeten wordt daarbij diens hoofdwerk *Grundriß der Ersten Logik* van 1799 (1800 volgens het titelblad). Na zijn verschijnen heeft dit boek nogal wat stof doen opwaaien. Vooral Fichte en Schelling hebben met Bardili's *Logica* op nogal agressieve wijze korte metten gemaakt, wat ertoe heeft bijgedragen dat diens wijsgerig werk snel gemarginaliseerd raakte. In de literatuur zijn echter stemmen te beluisteren die beweren dat de idealisten belangrijke van hun eigen ideeën en inzichten aan Bardili te danken hebben.<sup>9</sup> Wie verwacht om over dergelijke zaken een degelijk overzicht te krijgen, moet deze studie niet ter hand nemen. Afgezien van Fichtes afwijzing en Karl Leonhard Reinholds verdediging van Bardili's logisch realisme vindt de lezer nauwelijks iets over het historisch belangrijke debat tussen idealisme en logisch realisme in de jaren na 1800. Daarbij moet worden aangetekend dat de reacties van Fichte en Reinhold uitsluitend vanuit de eigen publicaties worden beoordeeld. Andere publicaties, laat staan nieuwe bronnen, komen daarbij niet ter sprake (het laatste geldt overigens voor de studie als geheel).

Deze studie werpt de algemene vraag op of de benaderingswijze van Paimann wel zinvol is. Immers, wie zich met Bardili bezighoudt, zal dat vooral doen vanuit gezichtspunten die in of voor het toenmalige debat een rol van betekenis speelden. En met het oog op deze rol heeft men weinig aan Paimanns studie. Zij informeert de lezer niet over historische kwesties en voor zover ze dat wel doet, gebeurt dat niet aan de hand van nieuwe informatie of inzichten over historische bronnen en discussiecontexten. Paimanns systematische reconstructie is specifiek toegesneden op Bardili en ontbeert nagenoeg iedere historische contextualisering. De studie onderkent wel dat Bardili's filosofie voor het huidige onderzoek enkel een historische rol speelt. Toch wordt hieruit niet geconcludeerd dat de eigenlijke interpretatie van het relevante bronnenmateriaal een historische context behoeft en daarbinnen moet plaatsgrijpen. Overigens plaatst Paimann de filosofie van Bardili evenmin in een contemporaine wijsgerige discussiecontext, waardoor nog minder duidelijk wordt wat ons deze studie eigenlijk wil leren.

Van een monografie over een relatief onbekende denker verwacht men dat zij ook inzichten verschaft over de wijsgerige ontwikkelingsgang. Ook hierbij gaat Paimann erg selectief te werk, waardoor, vanwege de afwezigheid van nagenoeg alle moderne literatuur, wordt gesuggereerd dat er de laatste jaren geen onderzoek naar Bardili is gedaan (het afsluitende hoofdstuk 'Forschungsliteratur' frappeert door onvolledigheid en eenzijdigheid). Evenmin vindt men een noemenswaardige uiteenzetting

<sup>9</sup> Sinds Franz Anton STAUDENMAIER, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, Mainz, 1844, vooral p. 331 e.v. Van groot belang Carl von PRANTL, *Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie*, München, 1849, p. 72 e.v. Iets genuanceerder is het beeld bij Aloys SCHMID, *Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik*, Regensburg, 1858, pp. 88-96. Geen van deze studies wordt door Paimann genoemd.

over Bardili's wijsgerige opleiding of over zijn belangrijke filologische geschriften en over zijn activiteiten als docent in Tübingen.

Op zich genomen is de systematische reconstructie van Bardili's denken interessant en kan zij ook bijdragen tot een beter algemeen begrip van zijn filosofie. Maar vanwege de onhistorische en sterk systematische benadering, waarbij bovendien erg selectief met de bronnen en de secundaire literatuur wordt omgegaan, heeft dit boek voor de historisch geïnteresseerde onderzoeker weinig te bieden.

Ernst-Otto ONNASCH

ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil. *Die Sprache*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus ROSENKRANZ. Zweiter Teil. *Das mythische Denken*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus ROSENKRANZ. Dritter Teil. *Phänomenologie der Erkenntnis*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia CLEMENS (Philosophische Bibliothek, Bd. 607-609). Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010, 19 × 12, I: XI-330 p., € 22,90; II: XVI-339 p., € 22,90; III: XI-598 p., € 28,90.

Deze drie boekdelen zijn een paperbackversie van dezelfde delen uit de recent door Felix Meiner uitgegeven *Gesamtausgabe* van Cassirers oeuvre. Deze *Gesamtausgabe* is de eerste systematische uitgave van Cassirers werk en is dan ook wetenschappelijk zeer verzorgd. Alle door Cassirer geciteerde werken zijn nagekeken, van bibliografische gegevens voorzien en op het einde van ieder deel in een bibliografische lijst geplaatst. De inhoudstafel is aangepast en aangevuld op basis van de titels en tussentitels in het corpus zelf, en op elke pagina is ook de paginering van de tot nog toe meest gebruikte uitgave aanwezig. Jammer genoeg worden slechts een beperkt aantal werken uit de (zeer prijzige) *Gesamtausgabe* ook in paperback uitgegeven.

Deze systematische en wetenschappelijke editie van Cassirers werk is het gevolg van een relatief recente en vrij plotse groei van de interesse in de filosofie van Ernst Cassirer sinds de tweede helft van de jaren negentig. Voordien waren de monografieën over Cassirer op één hand te tellen, terwijl de nieuwe literatuur in de laatste jaren nauwelijks bij te houden is. Dit geldt in de eerste plaats voor het Duitse taalgebied, maar daarnaast onder andere ook voor de Angelsaksische wereld, vooral dankzij het werk van Michael Friedman.

De driedelige *Philosophie der symbolischen Formen* is zonder twijfel Cassirers magnum opus. Zoals Cassirer zelf zegt (in de *Vorrede* van het eerste deel) is het een noodzakelijk gevolg van zijn vroegere onderzoek. Cassirer begon zijn carrière als kennistheoreticus in de traditie van het Marburg-neokantianisme van Hermann Cohen en Paul Natorp. De agenda van deze filosofische school bestond uit de actualisering van de kantiaanse filosofie door middel van een zoektocht naar de fundamentele mogelijkhedenvoorwaarden van de moderne wetenschap. Cassirers eerste werken zijn in deze lijn te situeren, maar na de Tweede Wereldoorlog breidde hij

deze zoektocht uit naar de menselijke cultuur in het algemeen, vanuit het besef dat de fundamentele mogelijkheidsvoorwaarden van wetenschappelijke kennis niet immanent zijn aan die kennis zelf, maar enkel te vinden in een voorwetenschappelijke leefwereld. Cassirer karakteriseerde deze leefwereld als de wereld van de taal en de mythe. Zijn project loopt vanaf dit punt duidelijk parallel aan dat van, onder andere, Edmund Husserl en Karl Jaspers.

De eerste twee delen van de *Philosophie der symbolische Formen* kunnen gezien worden als een 'afdeling' van het niveau van de wetenschap naar dat van achtereenvolgens de taal en de mythe. Wat Cassirer als filosoof uniek maakt, is dat dit gebeurt met behulp van talrijke en uitgebreide verwijzingen naar enerzijds de linguïstische en anderzijds de antropologische en mythologische literatuur van zijn tijd. In het derde deel maakt Cassirer dan weer de omgekeerde beweging, en toont hij aan hoe de constructie van wetenschappelijke objectiviteit mogelijk is op basis van de inzichten uit de eerste twee boekdelen. Opnieuw gebeurt dit met een indrukwekkende kennis van de relevante literatuur, zowel op wetenschappelijk als op filosofisch vlak.

Cassirer bleef, ondanks de breuk met het Marburg-neokantianisme, gedurende zijn hele carrière duidelijk neokantiaans geïnspireerd. Hij gebruikt traditionele kantiaanse categorieën als *Anschauung*, *Verstand*, ruimte, tijd en causaliteit, maar interpreteert ze op een nieuwe manier en plaatst ze binnen een nieuw filosofisch kader. De hoeksteen van dit kader is het concept 'symbool' en 'symbolische vorm'. Door verschillende domeinen als mythe, taal en wetenschap te bekijken als verschillende op zichzelf staande systemen van symbolisering, is Cassirer in staat om de traditionele kantiaanse filosofie uit te breiden tot een totaalfilosofie waarin elk domein (of 'symbolische vorm') toch zijn eigenheid behoudt. Dit is mogelijk doordat de universalia die Cassirer gebruikt (tijd, ruimte, getal, substantie, ...) op een dubbele manier gedefinieerd worden: om zinvol gebruikt te kunnen worden, moet een dergelijk concept zowel een universele kwaliteit als een contingente modaliteit bezitten. Als kwaliteit is een concept universeel en duidt het op overeenkomsten tussen verschillende symbolische vormen, terwijl de specifieke modaliteit de eigenheid van een symbolische vorm bepaalt. Door bovendien symbolisering als een proces te beschouwen en niet als een gegeven, is Cassirer daarnaast ook in staat zijn filosofie een historische dimensie te geven.

Cassirers algemeen filosofische kader is grotendeels terug te vinden in de inleiding van het eerste deel van *Philosophie der symbolischen Formen*. Deze inleiding is dan ook zonder twijfel het belangrijkste gedeelte van deze drie boekdelen en vormt de harde kern van Cassirers filosofische project. Ze is verder ook uitzonderlijk omwille van de voor Cassirer ongebruikelijke bondigheid en het gebrek aan referenties naar andere filosofische of wetenschappelijke literatuur, en is dan ook op zichzelf een ideale introductie in Cassirers denken. Uiteraard maakt dit de volledige *Philosophie der symbolische Formen*, die in haar geheel misschien wel de grootste vergeten klassieker uit de 20e-eeuwse filosofie genoemd mag worden, er niet minder lezenswaardig om.

Walter BIEMEL, *Écrits sur la phénoménologie*. Bruxelles, Editions OUSIA, 2009, 20,5 × 14, 353 p., € 22.

In dit boek zijn essays opgenomen van de uit Roemenië afkomstige filosoof Walter Biemel (1918). Biemel studeerde in Freiburg en was een leerling van Heidegger, door wie Biemel geïnteresseerd raakte in de fenomenologie. In de *Écrits sur la phénoménologie* zijn essays opgenomen die te maken hebben met de vraag wat fenomenologie precies is. De essays belichten de eerste fenomenologische schreden van Edmund Husserl. Biemel bespreekt tevens hoe andere fenomenologische denkers zoals Heidegger Husserls denken verder hebben verdiept. In het eerste gedeelte van het boek legt Biemel de fundamentele aspecten bloot van het denken van Husserl. Hij laat stap voor stap zien op welke wijze Husserl een nieuwe rol probeert te geven aan de filosofie en hoe Husserl poogt om van de filosofie een strenge wetenschap te maken die zich radicaal onderscheidt van andere wetenschappen. Door het verlaten van de 'natuurlijke instelling' zal het volgens Husserl mogelijk worden om tot de essentie van de dingen te komen waardoor het kenproces van het bewustzijn verhelderd wordt. Biemel zelf is sceptisch of de natuurlijke instelling wel zo makkelijk kan worden losgelaten. Om beter zicht te krijgen op hoe het bewustzijn volgens Husserl in de fenomenologische reductie de realiteit tussen aanhalingstekens kan zetten, gaat Biemel in een volgend essay in op de bepalende veronderstellingen in het denken van Husserl. Hij stelt na afloop van deze analyse dat het centrale probleem van Husserl is dat zijn model georiënteerd is op ideale objecten. Het risico dat Husserl volgens Biemel hierdoor loopt, is dat het fenomenologische model een speculatief karakter krijgt. Aan het einde van deze analyse bespreekt Biemel objecties tegen zijn interpretatie van Husserl die afkomstig zijn van onder andere Gadamer, Ingarden en Fink.

In het tweede hoofdstuk komt het denken van Heidegger aan bod. Biemel concentreert zich hierbij op Heideggers *Vom Wesen der Wahrheit* waarin Heidegger in vergelijking met zijn eerdere werken een specifiekere positie inneemt ten aanzien van de waarheid. Biemel probeert om vanuit de historische context te begrijpen welke redenen Heidegger heeft om elke oordeelsvorming af te wijzen die berust op de immanente inhoud in het voorstellend subject en concludeert dat Heidegger immanentie afwijst vanwege het ek-sisterend karakter van *Dasein* dat altijd al bij de dingen is en zich altijd buiten zichzelf bevindt. Hoewel Biemel opmerkt dat Heidegger zijn fenomenologische analyse niet als een antropologie ziet, lieert Biemel Heideggers denken aan het antropologisch denken van Eugen Fink. Volgens Biemel heeft de antropologie van Fink niet de aandacht gekregen die ze verdient, terwijl Fink net als Heidegger de vraag stelt naar de essentiële structuren van de mens. Fink legt volgens Biemel meer de nadruk op de macht van de instituties en de sociale structuren die het menselijke zijn primair vormen.

In de overige essays in *Écrits sur la phénoménologie* bespreekt Biemel onder andere het werk van Ingarden over de esthetica en het denken van Patočka dat zich richt op de rol van de geschiedenis van het volk. De serie essays wordt afgesloten met een

essay over de rol van Heidegger als leraar, waarin Biemel op een interessante wijze de pedagogische kwaliteiten van Heidegger bespreekt. In zijn essays laat Biemel de rijkdom van de fenomenologie zien en gaat hij in op de diverse wegen die het fenomenologische denken in de laatste eeuw heeft bewandeld. Dit maakt het boek het lezen waard.

Martine BERENPAS

Emmanuel MEJÍA und Ingeborg SCHÜSSLER (Hrsg.), *Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'*. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)/*Les 'Apports à la philosophie' de Heidegger*. Colloque international des 20-22 mai 2004 à l'Université de Lausanne (Suisse). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, 24,5 × 17, 538 p., € 49.

In de lente van 2004 kwam een grote groep heideggerianen in het Zwitserse Lausanne bijeen in een colloquium rond Heideggers zogenaamde tweede hoofdwerk, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, een werk dat hij schreef tussen 1936 en 1938. Gedurende drie dagen bogen zij zich over belangrijke thema's uit dit duistere werk, zoals de betekenis van de 'andere aanvang' van het denken, het *seinsgeschichtliche* denken, de eigensoortige filosofisch-poëtische taal van Heidegger in het boek (en hoe die verstaanbaar te vertalen) en natuurlijk het sleutelbegrip *Ereignis* (gebeuren). Vandaag kunnen wij de denkbewegingen van deze Heideggeradepten nalezen in de mooi uitgegeven *proceedings* van dit colloquium.

34 bijdragen van klinkende namen uit de wereld van de Heideggerexegese (zoals John SALLIS, François FÉDIER, Peter TRAWNY, Paola-Ludovika CORIANDO, Parvis EMAD, Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN en vele anderen), voorafgegaan door een woordje van zoon Hermann Heidegger en afgesloten met een korte tekst van Heidegger zelf (*Die Armut*), beloven een diepgaande studie van dit toch wel vrij hermetische werk — in het Duits, maar ook in het Engels, Frans, Spaans en Italiaans.

Het colloquium was georganiseerd rond twee assen die ook in het boek weerspiegeld zijn: interpretatie enerzijds en vertaling anderzijds. Bij beide invalshoeken ligt de klemtoon op de andersheid van Heideggers denken in de *Beiträge*. Via een bespreking van verschillende thema's wordt die andersheid in de verf gezet: het gaat om thema's zoals de 'af-grond' — de niet-grond waar het zijnsgebeuren plaatsheeft —, de 'aanvang' (als het moment waarop het denken écht begint), taal en vertaling, nihilisme en negativiteit. Er is slechts één bijdrage over de religie die achter dit zijnsdenken schuilgaat (DUQUE), hoewel onzes inziens de figuur van de 'laatste god' (*der letzte Gott*) in de *Beiträge* toch een sleutelrol speelt in het geheel van het boek. Heideggers denken krijgt hier immers haast pantheïstische allures; na het maken van de 'sprong' (ook een belangrijk thema in de *Beiträge*) komt het Zijn Zelf aan het woord: men kan inderdaad spreken van "the manic saying of Being" (SALLIS).



‘Vom Ereignis’, de ondertitel van de *Beiträge*, kan met andere woorden vertaald worden als ‘vanuit het Zijnsgebeuren...’ (SCHÜSSLER en FÉDIER).

Opvallend is dat in vele artikels van dit boek de *Beiträge* naar voren komen als een verzameling van begrippenparen die met elkaar in contrast staan. Het ene begrip behoort dan tot de geestloze wereld van de techniek en de zijnsvergetelheid, het andere tot de andere manier van denken die Heidegger voltrekt. Zo onderscheiden we de dyaden techniek of *Machenschaft* versus *Ereignis* (TRAWNY), systeem versus *Fuge* (SCHÜSSLER), *Da-sein* versus *Weg-sein* (KOUBA), het Grieks-platoonse denken versus het *seinsgeschichtliche* denken (SALLIS, VON HERRMANN).

Het is de verdienste van de onderzoekers dat zij op die manier proberen enigszins structuur te brengen in een werk dat elk be-grip, elk greep-hebben-op, weert — omdat dit soort denken eigen is aan de *Machenschaft*, aan een maatschappij waarin alles maakbaar is (een maak-schappij?).

Uiteraard dient een grondige studie vooraf te gaan aan het echte filosofische denkwerk, maar men kan zich toch niet van de indruk ontdoen dat deze verzameling wat blijft hangen in een gedetailleerde exegese van de tekst en een omstandige uitleg van de basisbegrippen, eerder dan een aanzet te zijn voor een werkelijke dialoog in het denken. Behalve twee bijdragen die andere grootheden als Kant en Hegel ter dialoog opvoeren (BORGES-DUARTE en MEJÍA; het gaat hier evenwel om Kant en Hegel zoals Heidegger ze interpreteerde), is er geen enkel essay dat op een kritische manier omgaat met Heideggers poging om een filosofie van een immanent zijnsgebeuren te denken zonder daarbij in de val van een ‘rekenend denken’ te trappen — laat staan om dit werk anno 2010 de plaats te geven die het toekomt in de canon der filosofie. Voor deze besloten club van heideggerianen is de *Beiträge* (spijtig genoeg) niet minder dan de Bijbel.

Kristien JUSTAERT

Martin HEIDEGGER und Kurt BAUCH, *Briefwechsel 1932-1975* (Martin Heidegger, Briefausgabe. Abteilung II. Wissenschaftliche Korrespondenz, Bd. 1). Hrsg. und kommentiert von Almuth HEIDEGGER. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2010, 22 × 14, 267 p., € 59.

De briefwisseling van Martin Heidegger met zijn collega en vriend Kurt Bauch (1897-1975), kunsthistoricus aan de universiteit van Freiburg, maakt het eerste boekdeel uit van de *Martin Heidegger Briefausgabe*. De reeks is begroot op zo'n 25 boekdelen en zal naast de wetenschappelijke correspondentie, waar de voorliggende uitgave deel van uitmaakt, ook Heideggers persoonlijke en institutionele briefwisseling bestrijken. De serie is niet bedoeld als een historisch-kritische uitgave. Zo zullen de publicaties niet noodzakelijk al het voorhanden materiaal bevatten, maar wordt er een selectie gemaakt van de filosofisch en biografisch belangwekkendste brieven. Daarnaast worden de reeds eerder en in een andere vorm gepubliceerde

brievenverzamelingen niet in deze nieuwe *Briefausgabe* uitgebracht. Het oogmerk van de serie is dus de publicatie van niet eerder uitgegeven brieven van en naar Heidegger op een uniforme wijze.

Deze eersteling in de reeks bevat 144 brieven en briefkaarten uit de periode 1932-1975, de meerderheid van Heideggers hand. Het grootste deel daarvan stamt uit de jaren 30, 40 en het begin van de jaren 50; daarna slinkt de frequentie van de correspondentie gestaag. Naast deze brieven zijn van Bauch ook nog een rapport over Heideggers werk en levensbeschouwelijke gezindheid uit 1938 opgenomen, net als een merkwaardig concept voor een grafrede voor zijn vriend dat stamt uit het jaar 1951 (!). Almuth Heidegger, kunsthistorica en tevens kleindochter van Martin, was verantwoordelijk voor de redactie en annotatie van deze brievenbundel. De uitvoerige aantekeningen bij elk van de brieven zijn meer dan welkom, aangezien ze de nodige verheldering bieden betreffende personen, gebeurtenissen en publicaties die worden vermeld. Om begrijpelijke redenen wordt noch op de meer algemene context, noch op de meer inhoudelijke aspecten van de brieven ingegaan. De lezer die minder goed thuis is in Heideggers werk en leven zal in veel gevallen dan ook de achtergrond ontberen die nodig is voor een goed begrip van sommige passages. Naast de aantekeningen bevat het kritisch apparaat nog een nawoord, een concieze lijst met biografische gegevens van beide correspondenten, een selectieve bibliografie met Bauchs belangrijkste publicaties, een index van de afgedrukte documenten en een personenregister. Het boek bevat tevens een vijftal afbeeldingen.

De thematiek van de brieven is zeer uiteenlopend. Aangezien zowel Heidegger als Bauch professor waren aan de universiteit van Freiburg handelt hun schrijven vaak over allerlei lokale universiteitspolitieke perikelen, over collega's, studenten, colleges en dissertaties. Ook hun vriendschapsband weerspiegelt zich meermaals in de brieven, die een steeds persoonlijker karakter krijgen. Maar naast deze 'faits divers' zijn er een aantal thema's die zeer regelmatig terugkeren en die bovendien relevant kunnen zijn voor een vollediger begrip van het werk en leven van Heidegger. Ten eerste schrijven Bauch en Heidegger uiteraard vaak over hun wetenschappelijke arbeid. Ze hadden de gewoonte vele van hun teksten aan elkaar voor te leggen, wat soms tot interessante discussies en reflecties leidt. Ondanks zijn ontzettende bewondering voor Heidegger schuwt Bauch de kritiek trouwens niet, met name op de groeiende ontoegankelijkheid van zijn ideeën en schrijfstijl. Hij is verbluft door Heideggers vaak radicale aanpak en zijn worsteling tot een manier van denken te komen die breekt met alle conventionele vormen, maar is niet te beroerd hem te waarschuwen wanneer zijn pogingen de mist ingaan.

Heidegger en Bauch schrijven verder veelvuldig over politiek, samenleving en cultuur. Ook zij die meer te weten willen komen over Heideggers verhouding tot de politiek van zijn tijd, met name tot het nationaalsocialisme, zullen dus niet op hun honger blijven zitten. Deze briefwisseling bevat immers opmerkelijk nieuw materiaal over dit heikele thema. Wat opvalt is Heideggers (en Bauchs) ambivalente houding ten aanzien van het nationaalsocialisme. Waar Heidegger aanvankelijk vertrouwen stelde in deze 'geestelijke beweging', maakt dat enthousiasme al heel snel

plaats voor vertwijfeling, kritiek en afkeer. Al gauw is hij ervan overtuigd dat het 'organische' dat deze beweging initieel kenmerkte verworden is tot platte en burgerlijke 'organisatie'. Ook wordt in een van de brieven wel heel duidelijk dat Heidegger niets moest hebben van de rassentheorie van de nazi's. Daar staat tegenover dat Heidegger de ideeën of de 'innerlijke waarheid' die hij *dacht* verwerkelijk te zien in het nationaalsocialisme wel trouw lijkt te blijven. Deze principes (zoals zuiverheid, eenvoud, waarachtigheid, vorm, moed, strijd,...) zijn niet toevallig ook centrale noties in zijn denken én in zijn visie op het weten, de wetenschap en de universiteit. Dit brengt me tot nog een ander cruciaal thema in de correspondentie. Heidegger en Bauch klagen beide vaak over de precaire staat van wetenschap en universiteit. Vooral Heidegger maakt zich steeds minder illusies over de plaats en de toekomst van het denken binnen de universitaire context.

De lezer van deze correspondentie bespeurt duidelijk een algemene evolutie in Heideggers verhouding tot de universiteit en het politieke en maatschappelijke leven, die zich in zijn werk weerspiegelt. Waar hij aanvankelijk nog hoopvol en strijdbaar is, positie kiest en anderen daarvan wil overtuigen, maakt dit engagement plaats voor berusting en gelatenheid. Heidegger voelt zich steeds minder thuis in een wereld waarin volgens hem niets wezenlijks meer kan overleven, waarin niets belang of gewicht heeft en alles verzinkt in 'Gleichgültigkeit'. Hij trekt zich terug in een ivoren toren en probeert in zijn denken, dat bewust oneigentijds en radicaal anders wil zijn, wat wezenlijk is te bewaren voor een verre toekomst. De hoop op begrip vanwege zijn tijdgenoten, laat staan de mogelijkheid in te grijpen op de tijdsgeest door politiek handelen of via zijn positie als professor, heeft hij echter opgegeven. Geconfronteerd met de volkomen zinledigheid om zich heen, kan men enkel zwijgen en in stilte het eigenlijke werk blijven doen. Vooral tijdens de oorlog, die toch 'umsonst' is, sluit Heidegger zich af van de realiteit en filosofeert hij in weerwil van de werkelijkheid. Aanvankelijk staat Bauch kritisch tegenover die afzondering, maar later roept hij Heidegger zelfs op nog 'exclusiever' te worden. De vraag is of deze absolute 'Verschlossenheit', dit defaultisme, niet nog veel kwalijker is dan Heideggers beruchte en veelbesproken engagement in 1933. Het lijkt namelijk alsof hij zijn plicht als intellectueel ontloopt en zijn tijdgenoten in de steek laat. Zo schrijft hij in 1941, verwijzend naar het nihilistische 'planetarisme' dat zich overal ontrolt: "Wir rollen mit und doch weiß ich davon, bereits auf einem anderen Stern zu *stehen*."

Jasper VAN DE VIJVER

Drew M. DALTON, *Longing for the Other. Levinas and Metaphysical Desire*. Pittsburgh, Duquesne UP, 2009, 23 × 15, XIV-313 p., \$ 25.

Dit boek poogt het metafysische verlangen van Levinas beter te verstaan. De sleutel daartoe is het in de inleiding en verder in het boek besproken verschil tussen verlangen en nood. De nood vindt zijn uitweg in de bevrediging; het verlangen

mondt niet uit in een bevrediging, maar wordt bij Levinas door het Oneindige “veroneindigd”, wordt uitgediept door het verlangde. Via het verlangen wordt het ‘ware zelf’ bereikt, hoort het subject het appel dat de anderen erop maken. Tegen die achtergrond confronteert Dalton Levinas met de denkers uit de westerse traditie.

Hoofdstuk 1 brengt Levinas in dialoog met Plato. Dit vereist een nieuw onderscheid tussen verlangen en nostalgie. Verlangen noemt Levinas metafysisch: het neigt naar het absoluut Andere, transcendentie. Dit Andere is tevens ook het hogere en het meerdere. Nostalgie daarentegen blijft op het niveau van het zelf, het heeft zichzelf verloren en wil terugkeren naar een oorspronkelijk zelf. In de platoonse teksten staat eros centraal, die veelal gekarakteriseerd wordt als bevrediging, nostalgie of terugkeer. Eros wordt ‘thuisloos’ genoemd. De auteur twijfelt eraan of deze thuisloze Eros misschien ook niet naar ‘elders’, het Andere verwijst. Duidelijk is dat Levinas tegen Plato zijn verlangen karakteriseert als liefde zonder eros. De nuchterheid (steeds nuchterder) van de verantwoordelijkheid voor de Andere eindigt niet als eros in een bevrediging, maar verhoogt naarmate de eisen van de verantwoordelijkheid groter worden. Erotische liefde blijft een liefde die volgens Levinas in nood omkeert. Wel ontleent Levinas aan Plato de notie van het Goede dat zich voorbij het zijn bevindt. Hij wijst op de goedheid zelf van het Goede dat ons in sociale interactie brengt. Het Goede laat een spoor in ons na. Het verlangen is georiënteerd door het Goede naar de Ander alvorens we het ontdekken. Het Oneindige waardoor het Verlangen verlangt, zegt Levinas, is bij ons “ingebracht” — vandaar ook de mogelijkheid van het spoor dat het in ons nalaat, we hebben er geen herinnering aan; in tegenstelling met de anamnese die bij Plato zo’n voorname rol speelt.

In hoofdstuk 2 worden Levinas en Heidegger in dialoog gebracht. Bij hen beiden is immers de notie te vinden van een verlangen (een streven) naar het ‘Voorbij’. Tijdens de gehele zoektocht naar overeenkomsten en verschillen blijkt toch duidelijk dat dit verlangen bij Heidegger een zijnsverlangen blijft, waardoor weer het fundamentele verschil tussen beide denkers duidelijk wordt. Het streven bij Heidegger is een streven ‘om er te zijn’. Het is precies deze fundamentele ontologie die Levinas in vraag stelt wanneer hij de mogelijkheid toont om in het ‘zijn voor de ander’ de ontologie voorbij te komen in de ethiek als eerste filosofie.

Hoofdstuk 3 vertelt hoe Levinas in de westerse filosofie een steeds onderliggend idealisme bemerkt. Dit idealisme definieert hij als “de mythe van een bewustzijn van de dingen, waar verschil en identiteit worden verzoend”, een bewustzijn dat “rust op het ‘totalitarisme’ of imperialisme van Hetzelfde.” Het Ik bevindt zich in bezit van de wereld, elk object kan gezien worden in termen van bewustzijn. Dit bezit van de wereld noemt het idealisme de vrijheid van het subject. Het idealistische bewustzijn houdt er zo steeds een onafhankelijkheid op na tegenover de wereld. Dit geeft het ego een absolute macht over de wereld; de filosofie wordt zo een egologie, een studie van het zelf. Daartegenover stelt Levinas dat “het ik moet aftreden”. Levinas ziet het subject als terugvallend in een grond die verankerd is in de ander. Zijn onderzoek van de rol van de schaamte en van het slechte geweten moet dit aantonen. Schaamte impliceert een niveau van passieve affectiviteit in het subject

dat de absolute autonomie van het subject tegenspreekt. Levinas toont zo de prioriteit van de accusatief op de nominatief, een beschuldiging alvorens er sprake is van fout. Het Ik identificeert zich in de wereld, confronteert zich met het andere, maar het idealistische bewustzijn maakt er steeds zijn eigen verhaal van, het behoudt zijn identiteit. Deze identificatie of 'hetzelfde blijven' bestaat erin dat het subject representerend over zichzelf denkt. Schaamte daarentegen laat zien dat het subject alvorens bezitter van een wereld te zijn geaffecteerd is door de Andere. Dit appel doet een beroep op mij en verplicht mij zonder dwang tot een antwoord.

Hoofdstuk 4 heeft het over het scheppingsbewustzijn in confrontatie met Schelling. Als we het zelf bij de Ander zoeken, worden woorden als schepping en scheidel toepasseljk. Het ik is geschapen of beter: "het ik is een mogelijkheid om zichzelf te verstaan in het Licht van de Ander". Dit is afgeleid na ervaring. Ik stel later vast wat vroeger 'gebeurde'. De schepping is echter eerder een belofte dan een vervuld feit. Ze vindt plaats, volgens Levinas, door een *contractio Dei*: God scheidt plaats voor de onafhankelijke mens, die zo een natuurlijke atheïst is. Het subject draagt het spoor in zich van deze schepping, wat duidelijk wordt in schaamte en verlangen.

In hoofdstuk 5 wordt een laatste groot verschil getoond tussen Verlangen en het Numineuze. Zo komen Levinas en Rudolf Otto in dialoog. Otto karakteriseert het heilige als een teveel aan betekenis dat de capaciteiten van de rationele structuur van gedachten en taal te buiten gaat: het *mysterium tremendum*. Een mysterie dat reikt naar het Gans Andere. Het is tegelijk een *mysterium fascinans* dat neigt naar het magische waardoor het verschilt van het metafysisch verlangen van Levinas. De radicale onafhankelijkheid van het subject komt in gevaar. Levinas maakt een onderscheid tussen 'le sacré' en 'le Saint': het heilige kan alleen gedacht worden in een relatie met anderen. Het is in de oneindige verantwoordelijkheid voor de Andere(n) dat het heilige resideert.

Klaas DE LEEUW

Bruce ELLIS BENSON and Norman WIRZBA (Eds.), *Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology (Perspectives in Continental Philosophy)*. New York, Fordham UP, 2010, 22,5 × 15, IX-311 p., \$ 24 (Pb.).

In zijn geruchtmakende studies *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991) en *La phénoménologie éclatée* (1998) betoogt Dominique Janicaud dat de Franse fenomenologie een theologische wending heeft doorgemaakt. Deze wending zou vooral in het werk van auteurs als Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry en Jean-Louis Chrétien te traceren zijn. Volgens Janicaud wordt de fenomenologie hierdoor tot dienstmaagd gemaakt van bepaalde theologien en religieuze overtuigingen. Bovendien is het de vraag of de fenomenologische methode überhaupt wel geschikt is om thema's zoals het Andere, het Absolute

en het Leven te beschrijven. Janicauds polemische opmerkingen hebben al veel pennen in beroering gebracht. Vanuit de lage landen verscheen er in 2003 in de vorm van de bundel *God in Frankrijk* een bijdrage aan dit debat. Met het verschijnen van *Words of Life* onder redactie van Ellis Benson en Wirzba wordt er een nieuwe bijdrage geleverd aan deze discussie over de verhouding tussen theologie en fenomenologie in de hedendaagse Franse wijsbegeerte.

De ondertitel van *Words of Life* suggereert dat deze bundel nieuwe theologische wendingen in de Franse fenomenologie bespreekt, maar deze suggestie is slechts schijn. De auteurs die in deze bundel besproken worden, komen bij Janicaud ook al ter sprake. De inleiding formuleert de inzet van het boek dan ook bescheidener: de bundel beoogt een receptie van Henry en Chrétien die, in tegenstelling tot Marion en Levinas, in de secundaire literatuur nog relatief onderbelicht zijn gebleven. Dit is een zinvolle en vruchtbare opzet. Helaas maakt het boek dit (letterlijk) slechts voor de helft waar. De inleiding merkt al op dat de essays over Henry en Chrétien worden 'vermeerderd' met een algemeen deel en (alsnog) een deel over Marion. Deze 'aanvulling' blijkt maar liefst de helft van het boek te beslaan. Het gevolg hiervan is dat de bundel als geheel de eigen eenheid en inzet maar moeilijk vasthoudt.

Ondanks deze kritische kanttekeningen bij de bundel als geheel, zijn de individuele bijdragen voor het merendeel de moeite waard. Het eerste, algemene deel bevat een drietal prachtige essays die het probleem van de verhouding tussen theologie en fenomenologie in een paar pennenstreken helder voor de lezer weten te introduceren. Zo poogt SIMMONS theologie en fenomenologie met elkaar in discussie te brengen en geeft hij en passant een scherpe karakterisering van de inzet van zowel Janicaud als de auteurs van de bundel *God in Frankrijk*. De bijdrage van LACOSTE laat aan de hand van een interpretatie van Husserls fenomenologische reductie helder zien welke stappen er gezet moeten worden om te kunnen spreken over de eigen fenomenaliteit van 'het Absolute'. Evenals voor BLOECHL staat voor Lacoste de onherleidbaarheid van God en de eigen intentionaliteit van het geloof daarin centraal. De vierde en laatste bijdrage van HART over poëzie na Auschwitz is weliswaar kwalitatief in orde, maar voegt eigenlijk niet veel toe aan de discussie omtrent de verhouding tussen theologie en fenomenologie.

De kwaliteit van de drie overige delen is verschillend. Het deel over Marion is te beknopt en, met de opmerkingen uit de inleiding in het achterhoofd, ook enigszins overbodig. Na een essay van de hand van de meester zelf, zijn er slechts twee essays (KOSKY en STEINBOCK) die Marions werk nader duiden. Hierdoor is dit deel ook qua vorm een vreemde eend in de bijt: waar de auteurs in de delen over Henry en Chrétien de gelegenheid krijgen de basale thema's van deze auteurs uit te werken en voor de lezer te introduceren, ontbreekt dit in het deel over Marion. De vier essays in het Henrydeel behandelen basale thema's uit het werk van Henry en kraken tegelijkertijd kritische noten. HANSON geeft een mooie bespreking van de noties van het affectieve en de stemming. GESCHWANDTER en MERCER kiezen een meer kritische invalshoek door vanuit de hermeneutiek en Levinas' oeuvre op bepaalde problemen van Henry's levensbegrip te wijzen.

Het vierde en laatste deel over Chrétien is veruit het meest geslaagd en laat het best zien wat de redacteuren voor ogen moet hebben gestaan met deze bundel. Dit deel heeft een prachtige opbouw waarin de essays goed op elkaar aansluiten. Het eerste essay van DAVIS introduceert Chrétien aan de hand van de vragen die in het algemene deel over de theologische wending al werden opgeworpen. De volgende drie essays van BALLAN, ELLIS BENSON en TREADER bespreken in aansluiting daarop verschillende aspecten van Chrétiens centrale begrippenpaar ‘appel’ en ‘antwoord’ dat daardoor helder voor de lezer uit de doeken wordt gedaan. Op basis van deze essays is ook het laatste en langste essay van WIRZBA goed te begrijpen waarin de auteur wat vrijer met Chrétiens werk in gesprek gaat over thema's als nederigheid en getuigenis.

Juist in het licht van dit zorgvuldig samengestelde deel over Chrétien vraagt de lezer zich af waarom de rest van het boek niet op dezelfde kundige wijze is geredigeerd. Ondanks de compositorische minpuntjes bieden de essays uit *Words of Life* echter voldoende individuele kwaliteit waardoor de lezer nieuwe inzichten opdoet over de verhouding tussen theologie en fenomenologie in de hedendaagse Franse wijsbegeerte.

Gert-Jan VAN DER HEIDEN

Jean GREISCH, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme* (novembre 2006) (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 75). Louvain/Paris/Walpole (MA), Peeters, 2009, 24 × 16, 537 p., € 64.

Het onderhavige werk is het resultaat van lessen die Greisch gaf aan Boston College en het Institut supérieur de philosophie in Louvain-la-Neuve. Greisch onderzoekt in dit fenomenologisch en hermeneutisch essay hoe de vraag ‘wat de mens is’ of ‘wie wij zijn’ doorheen de geschiedenis van de wijsbegeerte is gesteld; welke plaats aan de filosofische antropologie werd toegekend en welke plaats deze vandaag zou kunnen of moeten krijgen.

Greisch erkent dat men zich in de klassieke oudheid reeds afvraagt wat onze soort karakteriseert en wie wij eigenlijk zijn. Maar hij meent dat we pas van de ontwikkeling van de (filosofische) antropologie als een discipline kunnen spreken vanaf de 16e eeuw. Van de 16e tot de 18e eeuw verwijst deze discipline vooral naar de naturalistische studie van de mens. Als dusdanig wordt ze vaak tegengesteld aan metafysica. Men bestudeert er de verschillen tussen vrouwen en mannen, generaties en karakters. In de 18e eeuw gaan Duitse filosofen een onderscheid maken tussen een fysiologische antropologie en een praktische antropologie. De fysiologische antropologie bestudeert de mens als biologisch wezen. De praktische antropologie bestudeert de mens als moreel wezen. Greisch beschrijft hoe Kant de grondlegger werd van de praktische antropologie en de universele dispositie en houding van de mens in zijn transcendentiaalfilosofische werken analyseert vanuit zijn

bekend geworden vragen. Daarnaast schenken Kants uitdrukkelijk antropologische werken aandacht aan dat waar zijn transcendentale filosofie wars van is: particuliere en cultuurgebonden menselijke praktijken.

Van Kant maakt Greisch een sprong naar de jaren dertig van de 20e eeuw, waar hij, met Friedrich Seifert, een antropologische wending in de Duitse filosofie observeert. Hij denkt hierbij aan de antropobiologische interesse van Scheler, Plessner en Gehlen en illustreert hoe zij het eigene van de mens beschrijven door hem te vergelijken met het dier. Zij komen, met Nietzsche, tot de conclusie dat de mens zich niet helemaal aan de natuur aangepast weet: hij is en voelt zich niet helemaal in zijn milieu opgenomen. Greisch contrasteert deze hernieuwde antropologische interesse met de fenomenologische achterdocht tegen een filosofische antropologie die Husserl en Heidegger erop nahouden. Husserl verwijt haar dat ze een stap overslaat: wanneer men het in de filosofische antropologie over de mens heeft zoals die ook aan anderen verschijnt, dan vergeet men het ego dat er eerst moet zijn om aan alles zijn betekenis te verlenen. Heidegger merkt op zijn beurt op dat men de mens in de filosofische antropologie vooral als een zijnde benadert: hetzij als een rationeel dier, hetzij als een beeld van God. Deze manier om de mens als soort te classificeren heeft filosofen verhinderd aandacht te hebben voor de specifieke zijnswijze van de mens, voor het feit dat hij een (zelf)bewust wezen is dat zich op een bepaalde wijze tot de wereld verhoudt en deze verhouding tot onderwerp van reflectie kan maken. Greisch ziet Heidegger echter niet enkel als criticus, maar ook als een hernieuwer van de filosofische antropologie. Hij geeft immers een nieuwe draai aan Kants vragen over de mens. De vraag naar de aard van de mens is niet langer een vierde vraag die volgt op de vragen naar 'wat ik kan kennen', 'wat ik moet doen' en 'wat ik mag hopen', maar de primordiale vraag. Daarenboven vervangt Heidegger Kants vraag 'wat is de mens?' door de vraag 'wie zijn wij?'. Deze vraag kan alleen aan (zelf)bewuste wezens worden gesteld.

Greisch wijdt vervolgens aandacht aan de reactie van Franse fenomenologen en hermeneutici op de kritiek van Husserl en Heidegger. Hij beschrijft de crisis van het humanisme in de Franse fenomenologie als een echo van Heideggers brief over het humanisme. Hij introduceert het werk van Foucault, Derrida en Levinas die een hermeneutiek, fenomenologie of hermeneutische fenomenologie van de mens ontwikkelen vanuit hun aandacht voor de eindigheid van de mens en zijn verhouding tot de wereld en heeft het over hoe fenomenologen als Levinas en Marion archi-fenomenen analyseren. Dit zou recht moeten doen aan hun wens transcendentale ervaringen te analyseren en daarom voorzichtig te zijn bij het afleiden van menselijke karaktertrekken van concrete ervaringen, terwijl dit hen niettemin toelaat te erkennen dat fenomenologische analyses betrekking kunnen en moeten hebben op concrete fenomenen.

Greisch sluit zijn werk af door met Blumenberg te argumenteren dat, hoewel de filosofische antropologie steeds een filosofisch onzuivere discipline zal blijven, Husserls verwerping van de filosofische antropologie te sterk is en er nog steeds plaats is voor een filosofische antropologie. Hij wijdt een hoofdstuk aan hoe deze



antropologie vorm krijgt bij Ricoeur. Hierbij merkt hij op dat in deze antropologie wellicht niet langer een strikt onderscheid zal worden gemaakt tussen de vragen 'wat is de mens?' en 'wie zijn wij?'. Het feit dat we zoveel mogelijkheden hebben om in onze natuur in te grijpen maakt dat wat we zijn niet dermate hoeft te verschillen van wie we willen zijn. Tot slot verwijst Greisch naar hoe de filosofische antropologie in de tweede helft van de 20e eeuw wordt ontwikkeld door Blumenberg zelf en door Hermann Schmitz, Odo Marquard en Habermas. Allen hebben aandacht voor de confrontatie van de mens met het feit dat zijn leven van korte duur is en de wereld nog lang na hem zal blijven bestaan. De filosofie moet volgens hen onderzoeken hoe de mens, gezien deze confrontatie, politiek ideologisch vorm tracht te geven aan zijn leven.

Greisch stelt uitdrukkelijk met dit werk geen systematisch en synthetisch overzicht te willen geven van de wijsgerige antropologie, maar wel te willen nagaan welke voorwaarden vervuld moeten zijn opdat de vraag naar de aard van de mens vandaag nog onderwerp zou kunnen zijn van een filosofische behandeling (pp. 8-9). Toch valt vooral het overzichtsaspect van dit werk op. Greisch verdedigt zelden een standpunt met betrekking tot de inhoud en methode van de antropologie. Hij lijkt eerder fenomenologische en hermeneutische wegen naar de mens te schetsen, dan deze te bewandelen. Hij verwijst naar diverse fenomenologische analyses, maar neemt niet de tijd zich van de transcendentale condities van een bepaald fenomeen te vergewissen. Niet zelden probeert hij een stelling te illustreren door een Latijns, Grieks of Duits adagium of door te verwijzen naar een Bijbelse passage of een kunstwerk. Maar al lijkt zijn werk op het eerste gezicht hermeneutisch van inslag, toch gaat hij niet werkelijk hermeneutisch aan de slag met deze beelden. De aard van Greisch' essay blijft dan ook onduidelijk. Het opsommende karakter maakt het noch tot een inleiding, noch tot een kritische analyse. Het lijkt veeleer een persoonlijke reflectie over een door een docent afgelegde weg met Ricoeur als geprivilegieerde gesprekspartner. De buitenstaanders die niet de gelegenheid hebben gehad met hem dezelfde weg af te leggen zouden wat meer context kunnen gebruiken. Wel doet Greisch' enthousiasme de lezer verlangen naar meer.

Fauve LYBAERT

Gianni VATTIMO, with Piergiorgio PATERLINI, *Not Being God. A Collaborative Autobiography*. Translated by William MCCUAIG. New York, Columbia UP, 2009, 18,5 × 14,5, 179 p., \$ 27,50/£ 15,50.

Gianni Vattimo is voor het wijsgerig publiek een van de aantrekkelijkste filosofen van het moment. Hij sluit in zijn denken nauw aan bij belangrijke, moderne denkers als Nietzsche, Heidegger en Gadamer, maar wil ook eigen gedachten toevoegen. Hij is een vertegenwoordiger van het nihilisme, iets wat vervreemding wekt bij een filosoof die zegt in de loop der jaren weer katholiek te zijn geworden. Daarnaast

is hij ook een vooraanstaand kunstfilosoof en estheticus, is hij volksvertegenwoordiger geweest in het Europese Parlement en wacht hij op de komst van het socialisme.

In dit boek, *Not being God*, de vertaling van *Non essere Dio* (Aliberti Editore S.R.L., 2008), geschreven toen hij zeventig werd, geeft Vattimo in 64 kleine hoofdstukken een terugblik op zijn leven en denken, en vertelt hij hoe het met hem is gesteld in zijn bestaan van oudere. De stijl is er een van 'kort en krachtig', de lange, meanderende zinnen die karakteristiek zijn voor zijn werk, ontbreken in dit boekje.

Opvallend aan het boek is dat de belangrijkste ervaring voor Vattimo in zijn leven er een is van er niet bij horen. Hij betreft dit zowel op zijn sociaal leven als op de receptie van zijn werk. Ik hoor er eigenlijk niet bij, is de teneur, wat niet wil zeggen dat hij zich niet geliefd weet. In drie opeenvolgende hoofdstukjes in het midden van het boek (met als titels *Weak thought*, *Roots* en *Terraces*) beschrijft hij de samenhang: hij, 'de halve wees', die zijn vader op vroege leeftijd verloor, kind van een immigrantenechtpaar uit het zuiden van Italië, is door de Italiaanse elite nooit echt gezien en gehoord. Zijn eigen filosofie, die van het 'zwakke denken' is op alle mogelijke manieren aangevallen, besmeurd en belachelijk gemaakt. Via een omweg, die van de buitenlandse erkenning van zijn werk, onder andere door Richard Rorty, voelt hij zich als filosoof erkend. Overigens leren we Vattimo ook kennen als een vrije en onverschrokken jongeling die zich gesteund wist in de liefde van zijn leermeester, Luigi Pareyson. Maar voor hemzelf blijkt de ervaring van 'kind van arme immigranten' vormend te zijn geweest, en pas nu, in zijn zeventigste levensjaar, schrijft hij, is hij vrij en durft hij te doen wat hij wil.

Vattimo is openhartig in het boek. Hij beschrijft zijn twee grote liefdes en hun sterven. Hij beschrijft zijn nieuwe verliefdheden. Tussen de persoonlijke hoofdstukken door komen op een natuurlijke wijze hoofdstukken waarin hij op een heldere en puntige wijze de ontwikkeling van zijn gedachten beschrijft. Op p. 110 geeft hij een omschrijving van wat filosofie voor hem is. "I think of philosophy [...] as that which shifts the ground from under knowledges." Vattimo's zwakke denken is herkenbaar in dit credo, en het beklemtoont zijn aanvaarding van het nihilisme, omdat dit de teloorgang inhoudt van 'sterke' en dictatoriale waarheden, of ze nu stammen uit het geloof of uit de wetenschap. Daarom is hij ook niet bang voor de dood, want "It is only by dying that we make room for other events of Being". De dood schept ruimte voor anderen.

In het laatste gedeelte van het boek komt hij te spreken over zijn nieuwste en dus ook laatste gedachten. Dan blijkt dat hij naast de filosofie ook steeds meer waarde is gaan hechten aan de wetenschap, juist omdat de wetenschap, evenals de filosofie, de werkelijkheid verlicht, daarmee ook zwakker maakt, en de onontkoombare afhankelijkheidsrelatie laat zien tussen 'realiteit' en 'mens'. Het is een goede zaak volgens Vattimo dat de wetenschap de 'realiteit' steeds meer verandert in een technologisch systeem, want daarmee wordt de wereld ook steeds afhankelijker van ons, mensen. En het is zijn politiek geloof dat als dit 'ons, mensen' betrekking heeft op

ons allemaal, dat dan het socialisme is gekomen. Dit onbereflecteerde geloof aan het socialisme is in feite het enige echt bevreemdende aan de filosofie van Vattimo, maar wellicht is zijn ervaring van 'buitengesloten-zijn' die dit boek ons leert kennen, er debet aan. Het socialisme lijkt bij hem op het geloof aan een utopische hoop à la Bloch.

Voor wie Vattimo kent, is dit boek een aanwinst, omdat het onze kennis over hem uitbreidt en aanscherpt. Voor wie Vattimo nog niet kent, kan dit boek een bijzondere kennismaking met een intrigerend filosoof betekenen.

Peter VAN ZILFHOUT

Leila HAAPARANTA (Ed.), *The Development of Modern Logic*. Oxford, Oxford UP, 2009, 24 × 16,5, X-994 p., € 38,49 (Hb.).

Er bestaan relatief weinig overzichtswerken van de geschiedenis van de logica. Het bekendste is waarschijnlijk *The Development of Logic* van William en Martha Kneale. Het grootste nadeel van dit werk is dat het sterk verouderd aan het raken is: het werd gepubliceerd in 1962 en de vele ontwikkelingen sindsdien worden dus niet behandeld. Het hier besproken overzichtswerk zou hiervoor een oplossing moeten bieden (in de inleiding stelt redacteur Haaparanta trouwens expliciet dat dit werk bedoeld is als 'opvolger' van de Kneales).

Toch heeft ook dit werk een aantal duidelijke beperkingen. Ten eerste dient het woord 'Modern' uit de titel letterlijk genomen te worden: de geschiedenis van de logica wordt pas verteld vanaf de 13e eeuw. Eerdere tradities, zoals aristotelische en stoïsche logica, komen dus niet aan bod. Ten tweede handelen alle artikels over de westerse geschiedenis van de logica (met één uitzondering: een bijdrage van J.N. MOHANTY e.a. over Indische logica). Er wordt dus geen aandacht besteed aan andere oosterse tradities in de logica, in het bijzonder de Chinese (mohistische) traditie.

Dit werk bevat 17 bijdragen van diverse auteurs. Ze zijn zowel van historische als van thematische aard. De historische bijdragen behandelen de logica van de 13e tot de 19e eeuw. Vanaf de 20e eeuw is er in de logica, net als in de meeste andere wetenschappen, een sterk diversifiërings- en specialiseringsproces opgetreden; daarom wordt de 20e-eeuwse logica besproken in een aantal thematische bijdragen. Er wordt ook veel aandacht besteed aan de relatie tussen logica en andere disciplines, zoals taalkunde en kunstmatige intelligentie.

Een thema dat in vele artikels steeds opnieuw terugkeert, is de plaats van de logica ten opzichte van de filosofie en de wiskunde. We geven vier voorbeelden. (1) In de bijdrage van T. AHO en M. YRJÖNSUURI over middeleeuwse logica wordt benadrukt dat de logica in de middeleeuwen ook taal filosofische en epistemologische vragen stelde (bijvoorbeeld: wat is een propositie?). Toch werd toen reeds een begin gemaakt met een quasiformele studie van technische onderwerpen zoals

kwantificatie en modale operatoren (waarbij het Latijn dusdanig werd gereguleerd dat het als een formele taal beschouwd kon worden). (2) In zijn bijdrage over 19e-eeuwse algebraïsche logica stelt V. PECKHAUS dat Booles oorspronkelijke motivatie voor het ontwikkelen van zijn logica van wiskundige aard was, maar dat zijn werk pas populair werd toen ook de filosofische implicaties ervan duidelijk begonnen te worden. (3) J. VON PLATO toont aan hoe de intuïtionistische logica, die oorspronkelijk ontwikkeld werd vanuit een filosofische positie over wiskunde, aanleiding gaf tot computationele interpretaties (via de notie ‘realiseerbaarheid’ en het Curry-Howard-isomorfisme). (4) In zijn bijdrage over de relatie tussen logica en kunstmatige intelligentie (AI) stelt R. THOMASON dat logica in de AI-traditie vaak focust op wiskundige vragen over computationele complexiteit, maar op een hoger abstractieniveau toch dichterbij filosofische dan bij wiskundige logica ligt. Zijn argument hiervoor is dat alle logica gaat over redeneren; wiskundige logica gaat over *wiskundig* redeneren, maar zowel filosofische als AI-gerelateerde logica gaan over *niet-wiskundig* redeneren (bijvoorbeeld niet-monotoon redeneren, of redeneren over kennis).

Naast de reeds genoemde, bevat deze bundel verder bijdragen van M. CAPOZZI en G. RONCAGLIA (logica van de humanisten tot Kant), C. THIEL (Frege), R. VILKKO (logica in de 19e eeuw), L. HAAPARANTA (logica en filosofie rond 1900), G. SUNDHOLM (oordeel en inferentie), P. MANCOSU, R. ZACH en C. BADESA (wiskundige logica in de eerste helft van de 20e eeuw), W. HODGES (verzamelingsentheorie, modeltheorie en berekenbaarheidstheorie), T. KORTE, A. MAUNU, T. AHO en R. HILPINEN (modale logica), G. SANDU en T. AHO (logica en semantiek), A. ABERDEIN en S. READ (alternatieve logica's), A. LENCI en G. SANDU (logica en taalkunde) en S. ZABELL (inductieve logica).

Over het algemeen zijn deze afzonderlijke bijdragen van een hoog tot zeer hoog niveau. Er is echter geen coherentie in de vormgeving: de lengte varieert enorm (van 6 tot 152 pagina's), sommige bijdragen hebben eindnoten, andere niet enzovoort. Daardoor krijgt de lezer nooit de indruk een ‘afgerond’ geheel in handen te hebben. Dit is echter geen onoverkomelijk probleem, aangezien de meeste lezers dit overzichtswerk zullen gebruiken om een inleiding te krijgen tot één specifiek onderwerp, en hiervoor zullen zij slechts één of meerdere artikels lezen (die, zoals gezegd, over het algemeen van een hoog niveau zijn).

Lorenz DEMEY

John CHRISTMAN, *The Politics of Persons*. Individual Autonomy and Socio-historical Selves. Cambridge/New York, Cambridge UP, 2009, 23,5 × 15,5, X-274 p., \$ 90/£ 50.

Met *The Politics of Persons* heeft John Christman een boek geschreven dat bol staat van interessante ideeën. Helaas zijn slechts weinige daarvan terdege uitgewerkt.

De auteur verontschuldigt zich terecht veelvuldig voor het feit dat hij vele thema's slechts oppervlakkig aansnijdt om ze vervolgens terzijde te laten liggen. Het is zonder meer een ambitieus werk waar Christman vele jaren aan gewerkt heeft. Daarbij kon hij puren uit zijn vroegere geschriften over autonomie, vrije wil en positieve vrijheid. Maar in *The Politics of Persons* rijgt Christman zijn ideeën slechts als een lappendeken aan elkaar; niet als een hecht geheel.

In het eerste deel poogt Christman aan te tonen waarom de persoon — het zelf — een sociaalhistorische gegevenheid is. De persoon ontwikkelt zich in tijd en ruimte (diachronisch zelf) en kan dan ook slechts in een tijdruimtelijk perspectief begrepen worden. Iemand kan nu autonoom lijken, maar een blik op diens verleden toont aan dat hij of zij eigenlijk verknecht is. In het tweede deel beargumenteert Christman wat autonomie betekent en waarom het een wezenskenmerk van de persoon is. Zeer interessant is de wijze waarop hij de kritische zelfreflectie als pijler van de autonomie poneert; een competente intentionaliteit en reflexiviteit gekoppeld aan de idee van authenticiteit. Belangrijk is ook de idee dat de talloze factoren die ons bestaan bepalen en determineren onze autonomie niet opheffen, maar structureren. Dit noopt tot een verfijnd begrip van autonomie als zelfbestuur eerder dan als zelfdeterminatie. In het laatste deel wordt dan duidelijk wat hier eigenlijk in de waagschaal ligt en koppelt Christman zijn visie op de persoon en de persoonlijke autonomie aan de principes van rechtvaardigheid. De erkenning van de sociohistorische persoon en diens autonomie vormt de pijler van een rechtvaardig politiek systeem, een *deliberative democracy* en een legitieme besluitvorming. Deze zijn niet gebaat bij de ideale theorie die een abstractie maakt van het zelf. Christman vergelijkt het met een loopwedstrijd voor invaliden: indien je de invaliditeit niet in reenschap brengt en slechts algemene, uniforme regels toepast, dan krijg je natuurlijk geen eerlijke wedstrijd. Daarom moeten politieke theorieën van rechtvaardigheid meer oog hebben voor de reeds gestructureerde autobiografische narratieven van de personen. Christman bekritiseert vooral Rawls in dit opzicht, wiens persoonsbeeld hij te rationeel vindt; een volstreekte, onmogelijke autonomie vereisend.

Het opzet en de opbouw van het werk zijn verdienstelijk, hoewel nog de volgende bedenkingen geuit kunnen worden. Ten eerste wortelt Christmans denken geheel in de analytische denktraditie, terwijl er toch een heel rijke continentale denktraditie is over de menselijke persoon. Een hele schare aan ethische personalisten ontbreekt volledig, terwijl er heel duidelijk inhoudelijke parallellen bestaan tussen deze denkers en Christman. De idee van zelfreflexiviteit als component van de persoonlijke autonomie is bijvoorbeeld erg uitvoerig in Karol Wojtyła's *The Acting Person* besproken. De idee van de cognitieve en affectieve fundering van de menselijke persoon en moraliteit — een idee waarvoor Christman een lans wil breken — is de hele essentie van Max Schelers oeuvre. Vermoedelijk heeft Christmans stilzwijgen aangaande deze auteurs vooral te maken met het feit dat hij zich over de politieke persoon en autonomie wil buigen, eerder dan de persoon en de autonomie als ethische, psychische of metafysische categorieën te bespreken. Het mag echter duidelijk zijn dat een strikte scheidingslijn hiertussen niet altijd houdbaar is, wat ook veelvuldig blijkt in

Christmans werk. Bestaat er immers geen intrinsieke relatie tussen de betekenis van de autonomie in ethisch opzicht en als wezenskenmerk van de menselijke persoon en de betekenis van de persoonlijke autonomie in politiek opzicht?

Ten tweede kunnen ook vraagtekens geplaatst worden bij Christmans notie van vervreemding. In zijn antiperfectionistisch model (tegenover het moreel monisme), verwant aan het proceduralisme en de theorie van de *deliberative democracy*, speelt de notie vervreemding een centrale rol. Wanneer is inmenging legitiem en de autonomie van de persoon gevrijwaard? Indien die persoon de inmenging onderschrijft of affirmeert? Indien de persoon die inmenging *kan* affirmeren of onderschrijven? Volgens Christman is er nood aan een genuanceerder criterium: vervreemding. De ultieme toetssteen voor de persoonlijke autonomie en principes van legitimiteit en rechtvaardigheid is vervreemding. Principes zijn enkel legitiem indien redelijke personen er niet van of door vervreemd zijn; hen niet afwijzen, bestrijden en vatbaar zijn voor de morele motivationele kracht van de redenen die eraan ten grondslag liggen. Dit laat toe om personen autonoom te noemen en maatregelen of principes legitiem waar andere toetsstenen dat niet toelaten. Christman noemt het voorbeeld van de onverschillige persoon: iemand kan onverschillig staan tegenover een principe (geen affirmatie of onderschrijven mogelijk), maar zolang het principe geen vervreemding oproept, is er toch nog sprake van autonomie en legitimiteit. Dit is een interessante gedachte, maar zij is onvoldoende uitgewerkt. De vervreemding staat centraal, maar Christmans begrip ervan is te simplistisch. Dit roept vele vragen op. Is onverschilligheid bijvoorbeeld niet reeds een teken van vervreemding? Volstaat vervreemding als toetssteen? Christman benadrukt dat authenticiteit een persoonskenmerk is en essentieel voor de persoonlijke autonomie. Schiet zijn opvatting van vervreemding — hoewel die impliciet refereert aan de authenticiteit — dan echter niet tekort? Want als men de persoonlijke ervaring van vervreemding tot de ultieme toetssteen van de autonomie en legitimiteit maakt, hoe zit het dan met het sociohistorische zelf dat omwille van vroegere gebeurtenissen uit het autobiografische narratief *geconditioneerd* is om deze ofwel gene vervreemding te ervaren? Een antwoord op deze vragen blijft uit en vergt verdere uitdieping en reflectie.

Alicja GESCINSKA

Geert KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus* (Grundwissen Philosophie). Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2009, 18,5 × 11,5, 140 p., € 10,20.

Dit boekje is een ingekorte en gepopulariseerde versie van het eerder verschenen *Willensfreiheit* (Berlin, De Gruyter, 2007, 216 p.). Het geeft een overzicht van het debat, maar de auteur neemt ook een duidelijk standpunt in: dat van het incompatibel libertarisme. Hij verdedigt het bestaan van de vrije wil, in de zin van het vermogen om de realisatie van wat men wil — de niet gekozen neigingen die wij in onszelf aantreffen — al dan niet na te streven.

Het ‘harde’ determinisme (genre Laplace) wijst hij af. Het lijkt uiteindelijk enkel verdedigbaar in de vorm van de stelling dat als een bepaalde wereldtoestand zich op identieke wijze opnieuw zou voordoen, de gevolgen ervan dezelfde zouden zijn als eerst. Die stelling is echter onmogelijk te verifiëren en derhalve moet het determinisme niet als een empirisch-wetenschappelijke, maar als een metafysische these worden beschouwd. Ook wordt onderstreept dat het causaliteitsprincipe niet met het determinisme mag worden verward. De bevindingen van de genetica en de neurofysiologie maken op de auteur verder weinig indruk. Men moet immers veronderstellen dat er binnen het universum causaal afgesloten systemen zouden kunnen bestaan. Men springt ook vaak al te gauw van ‘determinanten’ naar determinisme. Of men ziet het gedateerde lichaam–geest dualisme als enig alternatief. Ook noties als synchrone en diachrone determinering, veroorzaking en fysische realisering worden vaak gedachteloos verwisseld.

Keil is het eens met Strawson die betoogt dat wij in onze levenspraxis constant veronderstellen dat iemand het vermogen bezit om onder dezelfde omstandigheden anders te kunnen handelen dan hij heeft gedaan en dat de bewijslast eerder bij het determinisme ligt. Hij verwerpt daarbij de kritieken als zou het libertarisme inhouden dat vrijheid honderd procent onvoorwaardelijk zou zijn, dat vrijheid een lichaam–geest dualisme impliceert, dat vrijheid een vorm van onafhankelijkheid van de natuurwetten impliceert en een soort onbewogen beweging. De natuurwetten dient men uiteindelijk vooral op te vatten als een soort ruimte waarbinnen de vrijheid zich kan bewegen. Tegen de argumentatie dat indeterminisme geen vrijheid impliceert maar enkel toeval, brengt Keil in dat de idee dat iemand de gevolgen van zijn daad niet altijd voorzien of gewild heeft niet zomaar impliceert dat de daad zelf niet in vrijheid is gesteld. Dat iemand onder dezelfde omstandigheden en op basis van dezelfde gronden anders kan beslissen betekent verder niet dat dit besluit ‘grondeloos’ geschiedt, maar op basis van *andere* gronden.

In verband met de verhouding straf–schuld–vrije wil wordt eerst de bijvoorbeeld door Moritz Schlick verdedigde idee bestreden dat wie ervan uitgaat dat straf een positieve invloed kan hebben, daarmee impliciet aanvaardt dat het menselijk gedrag onder de wetten van de causaliteit valt en dus het determinisme postuleert. De dreiging met straf kan echter alleen maar een afschrikkende werking hebben als een potentiële dader er zich door laat motiveren en dat is niet per definitie zo. Keil volgt verder Kants “Du kannst, weil du sollst”, maar onderstreept dat daarmee niet de contra-intuïtieve idee bedoeld wordt dat de morele schuld het primaire feit is waaruit men de vrijheid kan afleiden, maar dat we *in* het besef van schuld en verantwoordelijkheid *ontdekken* dat we werkelijk vrij zijn. Het ethische besef is dan epistemisch eerst, maar de vrijheid ontologisch.

Het boekje van Keil is een interessante en goed geschreven inleiding. De auteur slaagt erin om de hele discussie rond een aantal fundamentele vragen te structureren en de argumenten op een heldere en toegankelijke manier weer te geven en te illustreren. Op een bevattelijke manier komen talloze traditionele en moderne standpunten en theorieën aan bod. Bovendien aarzelt hij niet om een duidelijke positie in te nemen en dat doet hij niet zonder goede argumenten en overtuigings-

kracht. Het boekje maakt bovendien bijzonder duidelijk hoe filosofie ons met ingewikkelde argumenten op dwaalsporen kan voeren die volkomen contra-intuïtief zijn en hoe diezelfde filosofie tegelijk in staat is om bedrieglijke redeneringen te weerleggen. Er is eigenlijk maar één groot probleem met Keils boekje en dat is dat hij de belangrijkste reden die velen vandaag de dag aan de vrije wil doet twijfelen, nauwelijks aan bod laat komen en niet weerlegt. Het gaat daarbij vanzelfsprekend om de experimenten van Benjamin Libet. Keil kent de kwestie natuurlijk, maar hij gaat er nergens uitgebreid op in of verwijst dan in een voetnoot naar zijn 'grote' werk. Wanneer hij helemaal op het einde nog eens zegt dat het hersenonderzoek het bestaan van de vrije wil niet weerlegt, omdat men er in dat soort theorieën van uitgaat dat de alternatieven — de idee dat een immateriële ziel inwerkt op het lichaam of de stelling dat de mens over het wonderlijke vermogen beschikt om de natuurwetten te veranderen — absurd zijn, dan betoogt hij enkel dat het libertarisme helemaal niet berust op dergelijke veronderstellingen. Maar daaruit zomaar besluiten dat het hersenonderzoek niets interessants biedt inzake het filosofische vrijheidsdebat, is vanzelfsprekend een brug te ver. Libets 'vetotheorie' komt overigens helemaal niet ter sprake.

Philippe LEPERS

John BICKLE (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*. Oxford/New York, Oxford UP, 2009, 25 × 18, XV-635 p., \$ 150.

Ik schrijf deze recensie als iemand met weinig kennis van neurowetenschap en behoorlijk wat meer kennis van filosofie en de contemporaine *philosophy of mind*. Het boek was een verrijking voor mij op het gebied van neurowetenschap. Gezien de eminente status op het gebied van de (filosofie van de) neurowetenschappen van hoofdredacteur John Bickle, mag ik aannemen dat er een representatief beeld wordt geschetst van het explosieve vakterrein van de neurowetenschap. Het boek omvat 24 hoofdstukken verdeeld over zeven delen: I) over verklaring, reductie en methodologie in de neurowetenschap; II) over leren en geheugen; III) over zintuiglijke gewaarwording; IV) over neurocomputatie en neuroanatomie; V) over de neurowetenschap van motivatie, besluitvorming en neuro-ethiek; VI) over neurofilosofie en psychiatrie; en VII) over neurofilosofie. Alle hoofdstukken hebben een hoog neurowetenschappelijk gehalte: het gaat over neuronen en dendrietten, over neurotransmitters en negatieve terugkoppelingsmechanismen, over basale ganglia en corticale velden. Dit handboek is dus goed geworteld in de neurowetenschappelijke onderzoekspraktijk. Om de lezer een indruk te geven geef ik een korte opsomming van een aantal hoofdstukken die mij in dit verband erg hebben geboeid: H2: 'Biological clocks: explaining with models of mechanisms.' Een fraai hoofdstuk, waarin het mechanisme achter ons bioritme wordt uitgelegd in termen van neurobiologische entiteiten. H5: 'The lower bounds of cognition: What do spinal cords reveal?' Dit hoofdstuk beschrijft het empirisch onderzoek dat aantoont dat geheugen en leren (in



termen van conditioneren / Pavlov-conditioneren / inhibitiemechanismen en dergelijke) ook functies zijn van het ruggenmerg (en dus niet alleen van de hersenen). H14: 'Neuroanatomy and cosmology'. In dit hoofdstuk laat Christopher CHERNIAK zien dat *brain wiring* zo wonderlijk doelmatig georganiseerd is dat het hem doet denken aan het antropisch principe uit de kosmologie: de myriade van verbindingen in neuronale netwerken wordt namelijk tegen de laagste 'kosten' van materiaal aangelegd. Hoe vindt een cel deze 'goedkoopste' oplossingen? En dan H17: over BMI's, *brain machine interfaces*; men kan een machinale hand aansluiten direct op de zenuwen. Wat voor kansen biedt dit bijvoorbeeld bij ziekten als amyotrofische lateraal sclerose (ALS), bij trauma's, bij epilepsie? Maar de gedachten reiken verder: verbeteringstechnieken voor de nu nog zo beperkte menselijke mogelijkheden (cyborgs). Zeer informatieve, boeiende hoofdstukken die wel enige kennis op het gebied van neurowetenschap, neurofysiologie en neuroanatomie vooronderstellen.

Door het hele werk heen zit ook veel filosofie, maar de stemmen daarin zijn nogal monochromatisch. Het spectrum ligt eenzijdig aan de kant van het fysicalisme, en dan vaak het eliminatietype (Patricia CHURCHLAND, Pete MANDIK). Dat is toch een blikvernaauwing op redactioneel niveau. Het enige punt dat ter discussie staat is de vraag of er gekozen moet worden voor mechanische reductie (William BECHTEL, Sarah ROBINS, Kenneth AIZAWA) of directe reductie, *ruthless reductionism* (John BICKLE, Alcino SILVA). Deze beide reductiebegrippen vergen enige uitleg. Voorondersteld daarbij is het feit dat er in de neurobiologie verschillende niveaus zijn. In opklimmende volgorde: het atomaire niveau — het biochemische niveau — het cellulaire niveau — neuronale netwerken — velden in bijvoorbeeld de cortex — gehele hersenen. Direct (of hoe vertaal je 'ruthless' hier, 'genadeloos' of 'compromisloos?') reductionisme is nu de aanname dat je alle tussenniveaus bij je reductie kunt overslaan en (hersenen)functie in termen van het atomaire niveau kunt uitleggen. Mechanische reductie daarentegen wil een reductie die elk niveau vanuit de eigenheid bestudeert en op causale invloed toetst (zie het zeer boeiende hoofdstuk 22 over het biologische mechanisme van kleurherkenning van de hand van AIZAWA en GILLET). Ik vond in de verschillende teksten de vraag of het in *beide* reductieversies dan gaat om *mind-brain*-reductie wat onderbelicht; de ene auteur lijkt *mind-brain*-reductie te bedoelen, de ander alleen interbiologische reductie. Maar als men eliminatie van het mentale voorstaat dan is uiteraard een interbiologische reductie identiek aan een *mind*-naar-biologie reductie. Het feit dat deze kernvragen onderbelicht bleven laat zien dat dit handboek als introductie op de filosofische problematiek rond neurowetenschap eenzijdig en toch wat onder de maat is. Misschien was het plan toch te ambitieus en is het beter om gewoon twee handboeken uit te geven: één rond *philosophy of mind* (als de *Blackwell Companion* van Samuel Guttenplan) en één rond neurowetenschap.

Er is veel wat ik nog zou willen opmerken; veel wat instemming oproept (een hoofdstuk over 'The Science of Research', waarin de auteurs een inductieve logica voor de neurowetenschap uitlijnen), veel wat tegenspraak oproept (Mandiks claim dat subjectiviteit een wetenschappelijke theorie is die je als elke andere theorie zou moeten bewijzen met behulp van neurowetenschap). Ik wil afsluiten met iets waar

ik ronduit moeite mee heb. Patricia CHURCHLAND (H16) ontwerpt een pragmatische waardetheorie waarin ‘goed’ samenvalt met ‘wat in soortgelijke situaties handig en bevorderlijk is geweest voor soort en individu; en deze sociale motivatie is dan uiteraard *‘rooted in our evolutionary past’*. Ze wuift luchtig het bezwaar weg dat dit eigenlijk geen morele theorie is, maar een pragmatische: “Loftily, the moral purist may insist that one must do the right thing simply because it is the right thing, whatever our biology.” (p. 426: Alléén dus maar een *argumentum ad hominem*: wie het niet met mij eens is, is een purist!). Maar ze is wel eerlijk: want we kunnen op basis van deze ethiek *‘out-group hostilities’* in feite niet veroordelen. Dat noemt zij een *‘caveat’* (p. 426), een waarschuwing. Maar waar komt haar besef dat je tegen *‘out-group hostilities’* moet waarschuwen eigenlijk vandaan? Vanuit haar eigen waardetheorie kan zo’n besef niet strikt moreel zijn, maar slechts een gevoel dat is opgebouwd uit de evolutionaire sedimenten van miljoenen jaren her. Het hoogst haalbare is dan dat we zouden kunnen twisten of we dat evolutionair sentiment wel helemaal goed *toepassen*. Want gevoelens van sympathie en compassie zijn niet op zich normatief. Het evolutionaire megaproces is normatief en dat proces impliceert nu eenmaal dat er naast sympathiemechanismen ook net zo biologisch noodzakelijke *‘out-group hostilities’* plaatsvinden. Er is dus geen moraal, er is alleen de wet van de pragmatiek van de evolutie. En als die pragmatiek soms leidt tot het vernietigen van groepen, tja, dan is dat zo. Dus waarom een *‘caveat’*? Dat Churchland ons toch waarschuwt, is een heerlijke inconsistentie in haar verhaal: zij lijkt te beseffen dat haar theorie ruimte laat aan het uitmoorden van anderen als episode in de evolutionaire ontwikkeling van groepen en soorten. Wat Hitler en Pol Pot deden, hoort erbij. Bekeken vanuit de theorie van Churchland, was het hoogstens niet bevorderlijk voor de soort, niet pragmatisch (Hitler meende van wel). Het was hoogstens een relict uit een al te oud evolutionair sediment, jammerlijk onpragmatisch in de 20e eeuw. Een evolutionair atavisme, ondoeltreffend voor de soort en haar ontwikkeling. Maar slecht? Immoreel? Alleen een *‘lofty moral purist’* kan zoiets zeggen. Ik vind dat als iemand op een dergelijke onaanvaardbare consequentie van haar theorie stuit, zij de moed moet hebben om de theorie te heroverwegen. Ik heb niets tegen dogma’s, zeker niet als ze waar zijn, maar men moet *elk* dogma willen heroverwegen in het licht van onaanvaardbare implicaties. Afgezien dus van de wat al te monochromatische filosofische ondertoon — Churchland wordt door vele auteurs in dit handboek bewonderd — kan ik dit handboek van harte aanbevelen.

Guus LABOOY

Russ SHAFER-LANDAU (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 3. Oxford, Oxford UP, 2008, 22 × 14, VI-327 p., £ 50.

Russ SHAFER-LANDAU (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics*. Vol. 4. Oxford, Oxford UP, 2009, 22 × 14, 342 p., £ 55.

De *Oxford Studies in Metaethics* (OSME) blijven op koers. Boekdelen 5 en 6 zijn in druk. De delen 3 en 4 bieden even kwalitatieve en originele bijdragen als de

boekdelen 1 en 2 (besproken in *Tijdschrift voor Filosofie* 70/2008, pp. 163-164). De reeks wil de referentie bij uitstek worden voor wie poolshoogte wenst te nemen van de huidige stand van zaken in de meta-ethiek, en ze maakt die belofte waar. Meta-ethici prijzen zich gelukkig met de jaarlijkse uitgave, die hen (zonder opzoekwerk) op de hoogte brengt van de laatste ontwikkelingen in het uitdeinende en boeiende domein van de morele metafysica, epistemologie en semantiek. De voorliggende delen 3 en 4 besteden aandacht aan uiteenlopende centrale problemen uit de meta-ethiek.

De artikels van Brad MAJORS, Nicholas STURGEON, Nick ZANGWILL en Caj STRANDBERG onderzoeken de relatie tussen natuurlijke eigenschappen en normatieve eigenschappen. Ze bekritisieren elk op hun manier het voorstel om deze relatie als één van *supervenience* te beschouwen. STRANDBERG gebruikt bijvoorbeeld het particularistische argument tegen de plausibiliteit van superveniëntie. Volgens particularisten varieert de morele relevantie van niet-morele eigenschappen immers van situatie tot situatie, wat het onmogelijk maakt om een morele eigenschap te koppelen aan één welbepaalde niet-morele eigenschap. Particularisme is ook het voorwerp van onderzoek in het artikel van Pekka VÄYRYNEN over de ontologie van morele regels. De morele regel dat men niet mag liegen, is wijd verspreid. Maar op deze regel bestaan vele uitzonderingen (wat als een nazi aanklopt bij het huis waar joodse kinderen zijn ondergedoken?). Met de particularisten vraagt Väyrynen zich af hoeveel uitzonderingen een regel kan toelaten zonder zichzelf op te heffen. Maar anders dan Jonathan Dancy en zijn collega-particularisten opteert Väyrynen voor het bewaren en steeds nauwkeuriger specificeren van morele principes. Hij houdt met andere woorden een pleidooi voor zogenaamde *hedged moral principles*.

Naast de particularist is de expressivist de meest voorkomende discussiepartner in volumes 3 en 4 van de OSME. William FITZPATRICK en Russ SHAFER-LANDAU, beiden 'robuuste' realisten, bekritisieren het antirealisme dat geïmpliceerd wordt door Simon Blackburns expressivistische semantiek. Het pleidooi van Dorit BAR-ON en Matthew CHRISMAN voor een expressivisme dat niet uitmondt in een zeer technische semantiek van morele uitspraken, verhoogt de begrijpelijkheid en plausibiliteit van het expressivisme. David COPP schuwt dan weer de complexiteit niet en ontwikkelt een hybride constructie van *realist-expressivism* dat van twee walletjes eet. Hij argumenteert dat morele uitspraken uitdrukkingen zijn van attitudes die aanzetten tot handelen (met name van verlangens over 'hoe de wereld zou moeten zijn') en tegelijkertijd noodzakelijk waar of onwaar zijn (en dus functioneren als overtuigingen over 'hoe de wereld is'). Sharon STREET probeert het omgekeerde van Copp te bereiken: een combinatie van antirealisme van morele eigenschappen met anti-expressivisme van morele uitspraken. Haar artikel 'Constructivism about Reasons' is de beste, meest coherente en systematisch beargumenteerde uiteenzetting van het constructivisme die momenteel te vinden is. Net als Street bouwt ook Luca FERRERO verder op de fundamenten van Christine Korsgaards constructivisme, maar hij beperkt zich tot de verdediging van één bepaalde vooronderstelling

van deze theorie die onlangs door David Enoch op de proef werd gesteld, namelijk de vooronderstelling dat mensen onvermijdelijk steeds ook 'actors' zijn en daarom niet kunnen ontsnappen aan de principes van de praktische rede.

Zowel David BRINK als Chris HEATHWOOD buigen zich over de vraag of individuele verlangens bepalen wat goed is voor een individu (hun antwoord luidt 'nee'). Frank JACKSON en Sarah MCGRATH schreven beiden een interessante bijdrage over de misverstanden rond 'the argument from disagreement'. Frank Jackson betoogt dat het bestaan van wijdverspreide en hardnekkige morele meningsverschillen helemaal geen koren op de molen van de antirealist is, zoals vaak wordt aangenomen, en dat de realist dit verschijnsel even goed kan verklaren. Sarah McGrath toont aan dat het bestaan van schijnbaar onoplosbare morele conflicten veeleer een epistemologische skepsis rechtvaardigt dan het metafysische scepticisme dat John Mackie eruit afleidde.

Gilbert HARMAN daagt, naar goede gewoonte, het gezonde verstand van zijn lezers uit wanneer hij argumenteert dat mensen die het goed menen zich nooit schuldig zouden moeten voelen, en dat de morele opvoeding het schuldgevoel niet zou mogen veronderstellen, laat staan cultiveren. Tot slot springt ook de bijdrage van Thomas BALDWIN in het oog omdat ze gewijd is aan de weinig bestudeerde morele psychologie in het werk van de zeer vaak bestudeerde filosoof John Rawls.

Het dubbelblind beoordelingsproces bij de samenstelling van workshop en publicatie van de OSME laat toe dat de (zeer getalenteerde) doctoraatstudent en de bekende Ivy-League professor zij aan zij staan in deze reeks. De 22 artikels van volume 3 en 4 zijn stuk voor stuk van een hoog niveau. Wel valt op dat, op een professor uit het Zweedse Lund na, alle auteurs die aan volume 3 en 4 van de OSME meewerkten, verbonden zijn aan een universiteit in de Verenigde Staten of het Verenigd Koninkrijk. Blijft meta-ethiek een Anglo-Amerikaanse aangelegenheid?

Katrien SCHAUBROECK

Anton HÜGLI und/et Curzio CHIESA (Red.), *Formen der Irrationalität/Formes d'irrationalité* (Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, 68/2009). Basel, Schwabe, 2009, 22 × 15, 304 p., € 47,50.

Het achtenzestigste jaarboek van de *Schweizerischen philosophischen Gesellschaft/Société suisse de philosophie* is een selectie van bijdragen aan een symposium dat in 2008 plaatsvond aan de Universiteit van Bern over het thema irrationaliteit. De bijdragen zijn gegroepeerd in drie delen: (1) Irrationaliteit in rationaliteitstheorieën, (2) Irrationeel handelen en (3) Wilszwakte en zelfbedrog. De redacteurs geven de indruk dat de bundel zich volledig toespitst op irrationaliteit. Dat is in feite niet het geval. Oppervlakkig verwijzen naar irrationaliteit volstond blijkbaar om in deze bundel zijn ei kwijt te raken. Het resultaat is een jaarboek met een gebrek aan focus. De teksten zijn vaak te gespecialiseerd, interageren onderling niet en zijn

daarom vooral interessant voor wie op dezelfde straattegel voetbalt. Ze zijn ook kwalitatief ongelijk. Zelf onthoud ik boeiende bijdrages over de rol van de methode van het reflexief evenwicht in de ontwikkeling van een normatieve beslissingstheorie (Georg BRUN), over de rationaliteit van een pyrronistische levenshouding (Yves BROSSART) en twee bijdragen over de praktische rationaliteit van emoties en affecten (Johannes D. BALLE en Christine CLAVIER).

De drie bijdragen in het deel over wilswakke en zelfbedrog illustreren goed het disparate karakter van deze bundel. Christophe CALAME evoceert in zijn 'Mais quoi, ce sont des fous!' een discussie tussen Michel Foucault en Jacques Derrida over Foucaults standpunt in *Histoire de la folie à l'âge classique* dat Descartes' gekheid buiten het denken plaatst en dus verbant. Erg uitnodigend, maar niet meer dan een aanzet, niet argumentatief en alleen bestemd voor insiders. Wie van mening is dat de kloof tussen continentale filosofie en analytische filosofie onoverbrugbaar is, vindt bevestiging in deze tekst. De vraag die aan de redacteurs kan worden gesteld is vooral: wat heeft deze bijdrage met wilswakke en zelfbedrog te maken? Het zou erg boeiend zijn om bijvoorbeeld iemand die vertrouwd is met de fenomenologische psychiatrie aan het werk te zetten op deze onderwerpen en zo de toenadering te bevorderen met de discussies in de analytische traditie. Waarom promoot men vakfilosofisch solipsisme? Thomas STURM geeft het goede tegenvoorbeeld in zijn 'Selbsttäuschung: Wer ist hier (ir)rational und warum?' Hij beweegt in zijn tekst over zelfbedrog tussen psychologie en filosofie, verwijt psychologen conceptuele laksheid en filosofen een gebrek aan oog voor het fenomeen, en levert een interessante bijdrage in het debat over zelfbedrog. Meer bepaald zet hij zich af tegen het standpunt van Alfred Mele dat een mens zichzelf niet intentioneel kan bedriegen. Dit doet hij onder meer door de kritiek op het psychologisch onderzoek waarop Mele beroep doet, aan te kaarten. Door opnieuw op zoek te gaan naar het intentionele karakter dat aan zelfbedrog wordt toegeschreven, brengt Sturm opnieuw scherpte in het debat en opent hij perspectieven, zonder voortvarend te zijn. Erg boeiend. Veel minder boeiend is 'Selbstkontrolle: Synchroner contra diachrone Analyse von motivationalem Zwang und Willensschwäche' van Julius SCHÄLIKE, en wel omdat de auteur zich opsluit in het bestaande debat en dit debat bovendien niet in de vingers heeft. Schälike concentreert zich op de vrijheidsvoorwaarde van akratisch of wilswak gedrag en neemt zich voor om het verschil met dwangmatig gedrag aan te tonen. Hij verdedigt dat noch de wilswakke noch de verslaafde overweldigd worden door een drang die hen vreemd is. Dat hij dit gelijkstelt met een diachrone analyse van akrasia is eigenaardig omdat daarmee doorgaans bedoeld wordt dat de handelende persoon van oordeel veranderd is op het moment van de handeling. Een diachrone analyse van akrasia haalt alle scherpte uit het fenomeen omdat de akraat dan niet langer tegen beter weten in handelt. Bovendien verdedigt Schälike dat noch de akraat noch de verslaafde in staat zijn om aan de verleiding te weerstaan om van oordeel te veranderen. Het verschil tussen beiden is dat we van de akraat verwachten dat hij aan de verleiding kan weerstaan en van de verslaafde niet. Zoals de auteur zelf erkent, is dit het standpunt dat Gary Watson

reeds in 1977 verdedigde. In tegenstelling met de tekst van Sturm opent dit geen enkel perspectief. Het levert in het beste geval een voetnoot bij Watson op.

Xavier VANMECHELEN

Erik BORGMAN, *Overlopen naar de barbaren*. Het publieke belang van religie en christendom. Kampen, Klement — Kapellen, Pelckmans, 2009, 22 × 14, 159 p., € 18,95.

In dit boek houdt Erik Borgman, hoogleraar theologie aan de Universiteit van Tilburg, een vurig pleidooi voor de erkenning van religieuze krachtvelden in de publieke sfeer. In hoofdzaak verdedigt de auteur twee stellingen. Vooreerst stelt hij dat geen enkele maatschappelijke sfeer kan zonder geloof. De term ‘geloof’ interpreteert Borgman erg ruim. Het gaat om alle maatschappelijke initiatieven waarin mensen het goede en ware centraal stellen. Het geloof is in alle geledingen van de maatschappij van binnenuit al werkzaam en dient op het terrein zelf aangemoedigd en bijgestuurd te worden. Borgman plaatst een organische visie op de samenleving tegenover de meer externe benadering van *social engineering*. Zo onderstreept hij dat de huidige economische crisis niet opgelost kan worden door de zelfstandigheid van de economische sfeer te herstellen, maar juist door de hogere doelen van de economie kritisch te bekijken, meer bepaald de samenhang tussen economie en een visie op het goede leven.

Het geloof in het ware en het goede kan maar echt bloeien als de samenleving oog en oor heeft voor wat haar vreemd is — meteen Borgmans tweede stelling. Maatschappelijke veranderingen ten goede gebeuren wanneer we durven overlopen naar de barbaren, wanneer we bereid zijn te leren van wat eerst als vreemd verschijnt. Overigens is er volgens Borgman voor een definitieve toe-eigening van het vreemde geen plaats. Elke maatschappelijke constructie wordt gekenmerkt door voorlopigheid, iets wat de auteur gretig verbindt met het concept van ‘eschatologisch voorbehoud’ uit de christelijke traditie. Borgman hanteert immers duidelijk een christelijke pen, zij het met grote openheid voor andere tradities of ‘barbaren’. Alleen God is universeel en absoluut; religieuze tradities verhouden zich op particuliere wijze tot dit absolute en zijn er blijvend naar op zoek.

Die zoektocht is ook constitutief voor de democratie zelf. Borgman sluit zich aan bij Habermas’ deliberatieve opvatting over democratie. In het zoeken zelf naar rechtvaardige samenlevingsvormen schuilt het wezen van de democratie, niet in de articulatie van een voorgegeven essentie. Daarom is democratie ook wezenlijk ‘christelijk’ of het christendom ‘democratisch’. Religie is voor Borgman dus veel meer dan het bewaren en bewaken van openbaring en traditie of de gehoorzaamheid aan een goddelijk woord. Hiermee ondergraaft de auteur enigszins de stelling die zijn ondertitel belichaamt: als ‘geloof’ in het goede en ware zonder christendom en religie mogelijk is, waarom dan nog het publieke belang ervan verdedigen?

Borgmans boek leest als een lichte filosofisch-theologische wandeling langs verschillende maatschappelijke sferen en problemen: religie, multiculturalisme, democratie, politiek, economie. Het boek ademt openheid en optimisme uit. Borgman kiest sterke en soms verrassende voorbeelden, zoals de Nederlandse schrijver Multatuli, die hij als het ware wil terugwinnen op de vrijzinnigen. Hoewel Multatuli meermaals uitdrukkelijk afstand heeft genomen van het kerkelijke instituut, identificeerde hij zich wel blijvend met de evangelische Jezus — een identificatie die ook Borgman zelf niet vreemd is.

De sterkte van het boek, de zachte, meanderende stijl en de hoopvolle boodschap, vormt tegelijk ook de zwakte. De lezer kan zich niet van de indruk ontdoen dat de scherpe kanten van de verhouding tussen religie en publieke sfeer, zoals het hoofddoekendeбат, met de mantel der liefde worden toegedekt.

Stijn LATRÉ

Jan ASSMANN, *The Price of Monotheism*. Trans. by Robert SAVAGE. Stanford, Stanford UP, 2010, 22,5 × 15, VIII-140 p., \$ 17,24 (Pb.).

Wie het over wetenschap heeft zal altijd uitgaan van een (parmenidisch) onderscheid tussen de vele elkaar tegensprekende meningen en de heldere waarheid van wetenschappelijke principes. Wie het daarentegen over religie heeft is niet snel geneigd een (mozaïsch) onderscheid te hanteren tussen de vele elkaar bestrijdende goden en de waarheid van de ene God. Men heeft het over ‘religie’, zonder verder enig onderscheid te maken. Het is deze blinde vlek in ons denken over godsdienst die door de schrijver van dit boek in vraag wordt gesteld. In *The Price of Monotheism* (vertaling van *Die Moaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, Hanser, 2003) verdedigt Assmann, geschiedkundige en egyptoloog, zijn bekende analyse van de overgang van polytheïsme naar monotheïsme in termen van ‘primaire’ en ‘secundaire’ religies. Die eerste zijn langzaam, gedurende honderden en duizenden jaren binnen een enkele cultuur en taal geëvolueerd, de secundaire religies ontstaan door een plotse openbaring, een fundering in bepaalde regels en wetten. Deze religies wijzen ook elke vorm van primaire religie als heidendom, idolatrie en bijgeloof af. Vandaar komt ook de intolerantie die noodzakelijk is om van enige vorm van monotheïsme te kunnen spreken, en om wat Assmann de ‘moaische onderscheiding’ noemt, het onderscheid tussen de ene en de vele goden in stand te kunnen houden.

De overgang van primaire naar secundaire religie is echter niet zozeer een historisch gebeuren dat van de ene op de andere dag de wereld heeft veranderd. Het is een regulatief idee dat zich doorheen de eeuwen ontplooidde. Het heeft dan wel uiteindelijk het gelaat van de wereld bepaald, maar dit is slechts geleidelijk gebeurd en hier en daar heeft het zelfs een valse start gekend. Toch heeft dit idee de oude, polytheïstische religies getransformeerd in ‘tegenreligies,’ waarin het boek en de wereld centraal staan, in plaats van de cultus en de eigen grond.

Deze stelling verdedigde Assmann ook al in zijn *Moses der Ägypter* (2001), een boek dat ontvangen werd als bijdrage aan religiekritiek en soms zelfs als frontale aanval op het monotheïsme, en dan vooral op het christendom. De ene verweet Assmann het mozaïsche onderscheid te hebben verzonnen, de andere verweet hem het te willen afschaffen. In dit boek geeft de schrijver antwoord op zijn critici. Hij herhaalt zijn these dat geweld inherent is aan het monotheïsme, maar benadrukt nu duidelijk dat hij nooit heeft beweerd dat het polytheïsme hier een beter alternatief voor vormt. De secundaire religie bracht ‘enkel’ een ‘nieuwe’ vorm van haat in de wereld. Er is volgens Assmann geen historisch of theologisch voordeel te halen uit het ontkennen van geweld in de Bijbelse teksten. “We would be better off reflecting on how to come to terms with this semantics of violence, rather than sweeping it under the carpet in our eagerness to extol monotheism as the religion of a universal brotherly love.” (p. 22)

Een ander belangrijk aspect dat Assmann bestudeert in deze historische overgang is het psychologische aspect. Het vertrekpunt hiervoor vormt een analyse van Freuds *De man Mozes en het monotheïsme*. Met de nieuwe, monotheïstische religie ontstond er volgens Freud ook een nieuwe vorm van spiritualiteit, een fundamenteel nieuwe dispositie van de ziel, die hij — nog in de geest van de verlichting — samenvatte in de zin ‘vooruitgang in intellectualiteit.’ Het is de patri-oedipale intensificatie van de joodse patriarchale religie die de mentale voorwaarde vormt voor deze vooruitgang in intellectualiteit. De eerste — moeizame — stap in deze vooruitgang werd gezet met het oudtestamentische beeldverbod, dat een vorm van transcendentie mogelijk maakt die de universele, secundaire religie ontsluit. Enkel een god die men niet kan zien kan immers universeel zijn, dat wil zeggen, aan niemand specifiek toebehoren. Dit gaat gepaard met een ongezien hoog niveau van sublimatie, (wat Mozes door zijn volk — volgens Freud — overigens niet in dank is afgenomen) en dat de verdere verwezenlijkingen van de beschaving mogelijk maakte. Maar terwijl Assmann in *Moses der Ägypter* Freud er nog van verdacht hiermee het monotheïstische onderscheid te willen afschaffen, stelt hij in het hier besproken werk dat Freud dit onderscheid net wenste te presenteren als een immens waardevolle en diepgaande joodse verwezenlijking, waarvan de psychoanalyse de moderne erfgenaam vormt.

Assmanns diepgaande geschiedkundige en filosofische analyse van het Bijbelse narratief en hoe dit gelezen wordt door filosofen als Freud is sinds vele jaren een bekend gegeven in godsdienstfilosofische debatten. De verdere uitdieping van dit thema die hij in dit werk doorvoert vormt daaraan dan ook een waardevolle bijdrage.

David DESSIN

Elisabeth SCHELLEKENS, *Aesthetics and Morality* (Continuum Aesthetics). London/New York, Continuum, 2007, 21,5 x 14, VII-162 p., £ 16,99.

This little book (part of the series *Continuum Aesthetics* with other books dedicated to Architecture, Literature, Music, Film, Nature, and Painting) concerns the



interaction of morality and aesthetics. Ever since the mid-eighteenth century when Baumgarten first coined the word *Aesthetica*, there has been a great deal of misunderstanding regarding the realm of beauty and the good. The question that Elisabeth Schellekens begins with is whether these are two spheres of enquiry. Taking her cue from Wittgenstein's dictum, "Ethics and Aesthetics are one and the same", Schellekens responds with a clear, "yes and no".

Chapter one concerns 'disentangling the aesthetic', which begins from a claim that goes back to the Greeks: "beauty and moral goodness are inseparable at a conceptual level" (p. 14). Yet, how precisely we distinguish between beauty and the good is not just a psychological question. It takes much work to conceptually analyse what is distinct about aesthetic value — and while aesthetics and morality are "practically and conceptually close" (p. 28), they are not one and the same. Chapter two furthers this disentangling by asking what value art provides and why we value art. It is certain that our lives would be lacking something essential without the *particular* pleasures we find in art: "Art thus adds a dimension to our life that enables us to relate to persons, places and events in the manner in which we do... the avenues that art invites us to explore — and so the respects in which it affects our life — are infinite both in style and substance, and originality and novelty in this regard is and has perhaps always been one of the main aims of art" (p. 30). But it is less certain why such different objects provide this pleasure and value across generations and cultures. Is art so varied that we cannot speak of the value of art in the singular? Even defining a work as 'art' is incredibly difficult, let alone finding value in much of what is shown, for example, at the MOMA in New York. If anything, Schellekens surmises, there must be more than one kind of value to art. Malcolm Budd, in his *Values of Art*, thinks there are distinct values for each art form (e.g. music, literature, painting, sculpture, architecture, dance).<sup>10</sup> Schellekens concludes part I with the claim that she will take into account three kinds of value: artistic, aesthetic, and moral.

Part II analyses our understanding and appreciation of art as well as its purpose. Schellekens differentiates her view from others (such as R.G. Collingwood, Leo Tolstoy or Berys Gaut) by focusing on the cognitive value of art (rather than, say, its emotional or religious value). If art has cognitive value, then it must possess some kind of knowledge and not just cause a pleasurable feeling or provoke a sense of worship. This, of course, leaves open the question: what kind of knowledge does art provide? Chapter three attempts to answer this question by arguing against the non-cognitivists as well as stronger forms of cognitivism (such as Martha Nussbaum's). Schellekens' view, 'moderate' cognitivism, entails that art does provide knowledge,

<sup>10</sup> This is a continual concern of Schellekens since she has published this book, as seen in her article, 'Art, Emotion, Ethics: Conceptual Boundaries and Kinds of Value', *Philosophical Books* 50 (3)/2009, pp. 158-171, where she asks, "But under what conditions exactly can one kind of value be said to be relevant to the other? [...] Where, then, does the aesthetic begin and the moral end, and, moreover, why and how do the borders between them fluctuate?" (p. 161).

but it need not necessarily be propositional in character. It may also be practical (and thus moral), such as learning the ‘art’ of empathy or forgiveness by means of reading literature. Chapter four points to the *artistic* value over against the *aesthetic* value of an art work in order to distinguish Schellekens’ view from aestheticism or moralism, the former being the view that aesthetic interest in a work is entirely autonomous of moral interest and the latter being the view that they are the same. Both of these lack a conception of artistic value robust enough to satisfy Schellekens. Chapter five asks whether art *must* serve a moral purpose to be good and this question is best asked when looking at great works of artistic value, such as the Leni Riefenstahl’s film, *Triumph of the Will*, which is beautifully filmed but glorifies Nazism. Those who espouse ‘cognitivist immoralism’ “hold that artworks with pornographic or excessively violent content may be valuable at least partly because they enable us to increase our understanding of moral views that we do not personally endorse [...] the main idea is that a work’s value as art can be enhanced in virtue of its immoral character because imaginatively experiencing morally flawed or reprehensible responses in ways that are morally problematic can deepen one’s understanding and appreciation of art and the subject of which it treats” (p. 85). But Schellekens equally rejects Immoralism as much as Moralism and Aestheticism.

Part III provides the richest and most thought-provoking arguments of the entire book, while failing to be very historically sensitive. Chapter six is a brief overview of Kant’s theory of beauty, morality and freedom — especially Kant’s claim that beauty is the symbol of morality and how Schiller took over this view and applied it to political and educational purposes. Chapter seven examines sensibility, particularly how Frank Sibley seems to take up the Hutchesonian view of a ‘seventh sense’, that is, a particular faculty that senses ‘aesthetically’: “aesthetic sensibility, or, to be more precise, its employment, is that which sets aesthetic terms and concepts apart from non-aesthetic terms and concepts” (p. 121). Although Schellekens describes the ‘aesthetic sense’ metaphorically, she nevertheless sees this view as an extension of Kant’s and tries to justify its objectivity. The trick lies in how she both differentiates and argues for significant overlap between aesthetic and moral sensibility. The final chapter thus concludes this argument neatly by arguing that beauty and virtue are characteristics of the soul, or, that “exposing ourselves to beauty and aesthetic value [...] seems to encourage adopting a perspective on the world from which things such as the meaning of life and the pursuit of truth matter more” (p. 132). What is most rewarding in this chapter is how she finds her theory best exemplified in Plato’s *Symposium* where “our awareness of beauty exists on a relational scale [...] according to which, having come to know the lower beauties such as those of the appearance of things and people, we move up the ladder, coming to understand first the beauty of art, then the higher beauties of human intelligence and, finally, the divine source of the good” (p. 135).

Whereas Schellekens’ book and contribution to the debate is entirely couched in terms of analytic aesthetics and uses the history of aesthetics only to that end, her

argument nevertheless has wider implications. Ever since Plato and Aristotle, the question of *how* beauty and the good, or what is called today aesthetics and ethics, relate is still as relevant now as it was in ancient Greece. While her book is written for a general audience and seems to support most of my already held intuitions about beauty and the good, it is a well written endeavour encouraging one to cultivate aesthetic taste and become a better person. In this, as a book, it achieves the quality of 'good work' for articulating the power of art as it relates to the good life. Despite the fact that Kant thought that the moral was more closely tied to the sublime than to beauty, and that Plato and Reid do not have as much in common as she claims, Schellekens' assumption that beauty and the moral are overlapping but not the same thus endows true sustenance to our thought.

Michael FUNK DECKARD

Philippus BREUKER en Jan GULMANS (Red.), *De dichters en de filosofen*. Wijsgerige aspecten van de poëzie in Nederland rond 1900. Leeuwarden, Friese Pers Boekerij bv, 2008, 21 × 14, 159 p., € 16,50.

In dit boekje is een palet aan interpretaties van Nederlandse dichters te vinden. De samenhang tussen deze beschouwingen laat te wensen over. Zo worden Albert Verwey, Henriëtte Roland Holst, P.C. Boutens, Obe Postma, Jan Hendrik Leopold en J.A. dèr Mouw onderworpen aan totaal verschillende analyses. Op zich zijn het stuk voor stuk interessante beschouwingen en vormt het gunstig materiaal voor een studiedag. Deze gebundelde analyses zijn namelijk ook ontstaan als resultaat van een studiedag over de wijsgerige aspecten van de poëzie rond 1900.

Bij elk van de dichters wordt stil gestaan bij hun religieuze of filosofische denkbeelden. Volgens de redacteuren geldt voor al deze dichters dat zij geen poëzie schreven als illustratie van een bepaalde filosofie, maar "wat zij deden was gebruikmaken van filosofische inzichten en soms, als bij Boutens, Postma en Dèr Mouw heel duidelijk, ook van filosofische begrippen". Voor de samenhang tussen de verschillende dichters wordt er gewezen op een aantal gelijkenissen die overeenkomen met de kenmerken van het tijdvak. Zo zochten zij allen naar de juiste verhouding tussen de individualiteit en het grotere geheel. Eveneens waren zij op zoek naar vormen van transcendentie. Bovenal deden zij afstand van het naturalisme, dat wil zeggen de naturalistische interpretatie van de samenhang van de rationaliteit en de werkelijkheid. Daardoor hadden ze een gecompliceerde verhouding tot de taal, die enerzijds vanuit de rationaliteit toegang verschaft tot die werkelijkheid en anderzijds juist die toegang weer onmogelijk maakt met haar wetenschappelijke kant. Volgens de redacteuren is dit naturalisme de reden waarom de dichters op zoek waren naar filosofische verdieping: ze wilden de taal overstijgen met behulp van de filosofie. Deze visie lijkt met name te spreken over de tijdsgeest van geletterd Nederland, al wordt dat niet zo gesteld. En inderdaad, de besproken elementen zijn vaak

typische kenmerken voor de dichtkunst in het tijdvak. Het is juist hun plaats in het tijdvak die in dit boek nog iets van samenhang brengt.

Maar is er nog meer reden om de besproken dichters samen te brengen? De selectie van de dichters lijkt arbitrair en voornamelijk gebonden aan de auteur van het specifieke betoog. Daarbij is haast geen van de genoemde onderlinge overeenkomsten letterlijk terug te vinden in de besprekingen van de dichters. Zo wordt in de bespreking van Albert Verwey door Gerlof VERWEY weergegeven hoe de dichter zich verhoudt tot het spinozisme, dat Verweys religieuze non-conformisme aanvult als zijn wijsgerige variant. Hiermee wordt Albert Verwey geplaatst in de Nederlandse denkgeschiedenis, maar dit zegt nog niets over de eerder genoemde filosofische elementen die juist de filosofische afhankelijkheid lijken te onderbouwen. Alleen Philippus BREUKER die ons, als één van de redacteuren, voorzag van de eerdere samenhang, komt in zijn beschouwing van Obe Postma terug op die samenhangende kernelementen. Breuker geeft heel concreet weer hoe Postma deze wijsgerige elementen zelf filosofisch duidde. In het bijzonder wil ik hier wijzen op het artikel van Odile HEYNDERS en haar benadering van Henriëtte Roland Holst. Heynders heeft zich wel zichtbaar beziggehouden met de vragen die voortvloeien uit het thema. Wat is immers de 'echte' invloed van de filosofie op de poëzie? Wat kwam eerst voor de dichter, de gelezen filosofie of de eigen gedachten en woorden? Is er sprake van inspiratie, of wordt het gedicht gebruikt ter onderbouwing van de filosofie? En ten slotte, is de poëzie zelf te beschouwen als een vorm van filosofie? Met die vragen in het achterhoofd analyseert Heynders het werk van Roland Holst door middel van het gedachtegoed van Emmanuel Levinas. Deze interessante omdraaiing — dat dichtwerk juist anders gelezen kan worden met behulp van de filosofie — leidt tot een weergave van de grote overeenkomsten tussen de opvattingen van Roland Holst en die van Levinas. Zij hebben elk veel aandacht voor 'de ander' en tevens haalt het ik bij beiden een hernieuwde identiteit uit de gezichtspunten van de ander.

Dit betoog van Heynders is dan wel geen antwoord op de kip-of-eivraag — wat kwam eerder voor de Nederlandse dichters rond 1900, de filosofie of de dichtkunst? —, maar allicht behandelt het de dichtkunst wel als volwaardig autonoom van de filosofie. Helaas wordt de discussie verder niet aangegaan. Daarmee is deze bundel dus louter een beschrijving van de wijsgerige aspecten van de poëzie, en niet — zoals de redacteuren ons laten verwachten — een bespreking van de filosofische overeenkomsten en verschillen onderling. Sommige van de gekozen dichters staan zelfs bekend om hun filosofische achtergronden, zoals Van Dèr Mouw, J.H. Leopold en Obe Postma. Zodoende is dit boek vooral nuttig voor meer filosofische kennis van en bij die dichters.

Sharon HAGENBEEK