



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Sophie de Grouchy, de traditie (s) van de twee vrijheden en de missende moeder (s) van het liberalisme

Schliesser, E.

DOI

[10.5117/ANTW2017.1.SCHL](https://doi.org/10.5117/ANTW2017.1.SCHL)

Publication date

2017

Document Version

Final published version

Published in

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte

License

CC BY-NC-ND

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Schliesser, E. (2017). Sophie de Grouchy, de traditie (s) van de twee vrijheden en de missende moeder (s) van het liberalisme. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 109(1), 7-23. <https://doi.org/10.5117/ANTW2017.1.SCHL>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (<https://dare.uva.nl>)

Sophie de Grouchy, de traditie(s) van de twee vrijheden en de missende moeder(s) van het liberalisme¹

Eric Schliesser, ingekort en vertaald uit het Engels door Anna de Bruyckere

Eric Schliesser

ANTW 109 (1): 7–23

DOI: 10.5117/ANTW2017.1.SCHL

Abstract

Sophie de Grouchy: The Tradition(s) of Two Liberties and the Missing Mother(s) of Liberalism

In this paper, I treat Sophie de Grouchy as an important contributor to liberal reflection on the famous distinction between two kinds of liberty. I place her in the intellectual context of Adam Smith and Jean-Jacques Rousseau, and show it is likely that Benjamin Constant was familiar with her work. Along the way, by engaging with Isaiah Berlin and with Jason Stanley and Vesla Weaver, I make some suggestions on the nature of an intellectual tradition worth having.

Keywords: Sophie de Grouchy, liberalism, history of philosophy, Benjamin Constant

In dit artikel vestig ik de aandacht op Sophie de Grouchy's onderscheid (1798) tussen negatieve en positieve rechten dat, bij nadere bestudering, een voorloper blijkt te zijn van het bekende onderscheid tussen positieve en negatieve vrijheid. Ik analyseer haar betoog en beargumenteer dat haar een prominente positie toegekend moet worden in discussies betreffende

¹ Dit artikel is een ingekorte vertaling van mijn 'Sophie de Grouchy, The Tradition(s) of Two Liberties, and the Missing Mother(s) of Liberalism' dat binnenkort zal verschijnen in *Women and Liberty: 1600-1800*, edited by J. Broad & K. Detlefsen (Oxford University Press). Ik wil Spiros Tegos, Annelien de Dijn, Johan Olsthoorn, Jacqueline Broad, Karen Detlefsen, en Chantal Bax, en anonieme referenten van die uitgave bedanken voor nuttige suggesties. Dank ook aan mijn vertaler, Anna de Bruyckere, en haar inhoudelijke verbeteringen. Bovendien ben ik Sandrine Berges dankbaar dat ze haar concept-vertaling van De Grouchy's *Brieven* met me heeft gedeeld; ik maak hier gedurende het hele artikel gebruik van.

de liberale denktraditie(s) over dit onderscheid. Allereerst kader ik mijn bespreking van De Grouchy in door Isaiah Berlins beroemde lezing over twee concepten van vrijheid te hernemen, alsook een recent opiniestuk van Jason Stanley en Vesla Weaver over dit onderscheid. Hieruit maak ik op dat er een *paternale* liberale traditie is, teruggaand op Benjamin Constant, waarop bij besprekingen van het beroemde onderscheid tussen de twee vrijheidsconcepten steeds wordt teruggegrepen. Voor zover men tradities kan voorstellen als een afstammingslijn, is het saillant dat de *matri-archen* hierin ontbreken. In de tweede paragraaf van dit artikel bespreek ik De Grouchy's neo-Lockeaanse analyses van rechtvaardigheid en eigendomsrecht, die de context vormen waarin ze haar onderscheid tussen positieve en negatieve rechten introduceert. Ik werp meer licht op haar visie door deze te vergelijken met het werk van Jean-Jacques Rousseau en Adam Smith. Ten derde presenteer en bespreek ik De Grouchy's versie van het onderscheid tussen positieve en negatieve rechten, en laat ik zien hoe dit zich verhoudt tot het bekendere onderscheid tussen positieve en negatieve vrijheid. Als er zoiets bestaat als een behoudenswaardige liberale traditie, zo betoog ik tot slot, dan verdient De Grouchy hierin een ereplaats.

1 Een traditie met een beroemd onderscheid en standaardbron

De standaardbron voor het onderscheid tussen twee betekenissen van 'vrijheid' is een speech uit 1819 van de grote politieke theoreticus Benjamin Constant. De eerste, 'antieke vrijheid', bestaat uit het hebben van een stem wat betreft beleid en de vertegenwoordigers die ons regeren. De tweede, 'moderne vrijheid', is het recht om private belangen na te streven zonder inmenging of controle van staatswege. Ook al is het moderne vrijheidsconcept bekender voor Amerikanen, het is niettemin het antieke vrijheidsconcept dat de essentiële rechtvaardiging biedt voor de centrale politieke idealen van de Amerikaanse democratische traditie. We hebben bijvoorbeeld vrijheid van meningsuiting opdat we onze belangen en politieke opvattingen kunnen uiten tijdens discussies over beleid en over de keuze voor vertegenwoordigers. (Stanley & Weaver 2014)

Wij kunnen niet langer van antieke vrijheid genieten, die bestond in actieve en voortdurende deelname aan collectieve macht. Onze vrijheid moet bestaan uit vredelievend genot en private onafhankelijkheid. (Constant 1819: §24)²

² Ik verwijs naar de paragrafen van Constants tekst zoals deze in de *Online Library of Liberty* te raadplegen is. De zojuist geciteerde passage vindt men bijvoorbeeld hier: http://oll.libertyfund.org/titles/2251#Constant_Liberty1521_24.

Op het hoogtepunt van de Koude Oorlog hield Isaiah Berlin in Oxford zijn inaugurele rede, 'Twee concepten van vrijheid'.³ Daarin markeert hij zijn breuk met de 'minutieuze analyse' van 'onze filosofen' – dat wil zeggen: analytische filosofie die doet alsof het een 'onschuldige en idyllische plaats' inneemt – en pleit hij voor terugkeer naar 'de fundamentele problemen van politiek' als blijvende taak. In plaats van zich af te keren van de samenleving is de rol van de filosoof juist om de gevaarlijkste ideeën onschadelijk te maken en maatschappelijke denkbeelden te sturen – als we dat niet doen, blijven zulke ideeën 'blind en ongeleid' (Berlin 1969: 118-20).

In zijn lezing biedt Berlin een ingedikte genealogie van twee soorten vrijheid. Het is weinig verrassend dat Benjamin Constant – een van de twee 'vaders van het liberalisme' (de andere is J.S. Mill (Berlin 1969: 161)) – een prominente rol speelt in Berlins relaas, als voorstander van zogenaamde 'negatieve' vrijheid en als de persoon die 'de spanning tussen de twee types vrijheid beter [zag], of duidelijker uitdrukte' dan wie ook in de traditie (Berlin 1969: 163).⁴ Volgens Berlins samenvatting van Constant vergelijkt en contrasteert hij de twee typen vrijheid en is hij een pleitbezorger van de negatieve soort.

Constants essay 'De vrijheid van de antieken vergeleken met die van de moderneren' uit 1819 is een kritiek op de 'nobele en genereuze' generatie van de Franse revolutionairen van 1789. Zijn kritiek betreft niet hun gewelddadigheid, heiligschennis of verwerping van tradities, maar twee andere punten. Volgens Constant begrepen ze allereerst de 'tijdsgeest' van hun eigen tijd niet, waardoor ze de verkeerde politieke filosofie op hun eigen situatie toepasten. Zodoende streefden ze naar een soort vrijheid die onverenigbaar was met het soort samenleving dat Frankrijk aan het worden was tijdens de laat-18e, vroeg-19e eeuw. Ten tweede baseerden deze revolutionairen zich, vanwege een verkeerde (maar 'noodzakelijke') scholing, op theorieën van republikeinse filosofen (zoals Rousseau en Mably) die het verband miskenden tussen hun eigen theorieën en de toenmalige sociale werkelijkheid. De twee kritiekpunten zijn verbonden: door een tijdsgeestmismatch brachten deze onpartijdige, menslievende filosofen onbedoeld verlopen ideeën in zwang en leverden daarmee 'dodelijke voorwendselen voor meer dan één soort tirannie' (Constant 1819: §28). Een betere filosofie had de ontwikkeling van betere sociale instituties kunnen faciliteren: 'Vrije

3 De rede vond plaats op 31 oktober 1958 en werd datzelfde jaar gepubliceerd door Clarendon Press. Mijn verwijzingen zijn naar Berlin 1969.

4 Het opmerkelijke aan Berlins lezing is dat hij, ook al bespreekt hij sommige werken van Constant expliciet, diens beroemde lezing geen enkele keer noemt, terwijl hij deze wel gebruikt.

instituties, gebaseerd op kennis van de tijdsgeest, hadden kunnen overleven.’ (Constant 1819: §34)

Wat betreft het eerste kritiekpunt moet men vragen: wat is een ‘tijdsgeest’ en wat zou tellen als kennis ervan? Constant denkt dat het behoed zijn voor aanvallen (vanwege geografische ligging, bevolkingsgrootte, enzovoorts) een cruciale factor is voor maatschappelijke structuur. Volgens Constant was men in de (Griekse en Romeinse) Oudheid voortdurend gericht op oorlogvoering wegens een gebrek aan deze veiligheid. Deze focus op oorlog had een fundamentele arbeidsdeling tot gevolg: een vrije krijgsklasse en een onvrije arbeidersklasse. Als oorlog de ‘geest’ van de Grieken en Romeinen bepaalt, dan (i) leidt die ‘geest’ zowel tot een ‘geest’-afhankelijke basisbehoefte (inclusief een soort vrijheid); en (ii) beïnvloedt hij zelfs de ‘gebruiken, gewoonten [en] manieren van handel drijven met anderen’ – kortom, was ‘hun handelsverkeer zelf doortrokken van de tijdsgeest en de sfeer van oorlog en vijandschap die het omgaf. De rol die de twee soorten vrijheid spelen in het verband tussen (i) en (ii) is de volgende:

[D]e vrijheid die wij nodig hebben is een andere dan de antieke, ze behoeft een andere organisatie dan die past bij antieke vrijheid. [...] [B]innen het soort vrijheid waartoe wij in staat zijn, geldt dat hoe meer het uitoefenen van politieke rechten ons de tijd laat voor onze private belangen, des te waardevoller zal [deze] vrijheid voor ons zijn. (Constant 1819: § 49)⁵

Zelfs als we niet méér precisie vergen van Constants raamwerk dan hijzelf,⁶ bevat Constants essay enkele onderbelicht gebleven spanningen. Het is niet altijd duidelijk of een ‘tijdsgeest’ simpelweg de fundamentele focus (dat wil zeggen, oorlog of handel) is die de sociale werkelijkheid structureert, of eerder de daadwerkelijke sociale instituties die die focus concreetiseren. Constant verdoezelt deze kwestie met de suggestie dat instituties die niet aansluiten bij tijdsgeest-bepaalde noden, ‘ogenblikkelijk ineffectief en onhoudbaar’ worden. Zulke instituties kunnen dus wel (tegen een hoge prijs) van bovenaf worden opgelegd en in eerste instantie ook met groot

5 Constants analyse van een ‘tijdsgeest’ is expliciet schatplichtig aan Montesquieu (en Adam Smith), maar hij past de theorie consistentier toe dan Montesquieu. Constant bekritiseert Montesquieu omdat die de verschillen tussen antieke en moderne vrijheid herleidt tot verschillende grondwettelijke regelingen, eerder dan tot diepere, onderliggende materiële en sociale oorzaken (die de ‘tijdsgeest’ vormen). Zie Constant 1819: §32.

6 Zoals hij zelf stelt: ‘In de huidige maatschappelijke omstandigheden zijn de zeden gevormd door subtiele, fluctuerende, ongrijpbare nuances die men op wel duizend manieren zou verdraaien als men zou pogen om ze preciezer te definiëren.’ (Constant 1819: §39)

volksenthousiasme verwelkomd worden, maar ze roepen een natuurlijke weerstand op bij diezelfde mensen die ze verwelkomen.

In Constants analyse kunnen sommige instituties, zoals onderwijs, bovendien niet bij de tijd passen, maar bij het uitblijven van zulke weerstand desalniettemin standhouden, met ernstige schade tot gevolg. Ook kunnen zelfs instituties die wél passen bij de ‘tijdsgeest’ – Constant anticipeert dit punt expliciet, maar zonder zijn schatplichtigheid aan Adam Smith te erkennen – slechter gaan functioneren wanneer er een gebrek aan aandacht en geen voortdurende politieke vorming is. Dus zelfs als een institutie niet ondoelmatig of onhoudbaar wordt geacht, is het mogelijk dat deze niet is voortgekomen uit en afgestemd was op de tijdsgeest. Maar als mismatches tussen instituties en tijdsgeest zo weinig eenduidig zijn, zo moeilijk af te lezen aan mogelijke sociale gevolgen, hoe valt de ‘(on)aangepastheid aan de tijdsgeest’ van instituties dan te toetsen?

Berlins claim dat Constant een *conflict* tussen twee soorten vrijheid presenteert en *kiest* voor de negatieve soort, is zodoende ietwat misleidend. Het klopt dat Constant twee soorten vrijheid identificeert: de één is geschikt voor oorlogvoerende, slavenhoudende samenlevingen, de andere voor handelssamenlevingen. Het punt is niet dat de twee soorten vrijheid conflicteren, maar dat ze op verschillende omstandigheden van toepassing zijn. Constant is daarom een soort vrijheidsrelativist: relatief aan een bepaalde tijd is een bepaalde soort vrijheid passend. Er is geen sprake van *keuzemogelijkheid* omdat men niet zomaar een institutie die ooit bij de tijdsgeest paste, kan laten floreren in een later tijdperk; zoiets genereert permanente politieke instabiliteit, of erger.

Stanley en Weaver doen Constants onderscheid meer recht dan Berlin.⁷ Maar ook zij negeren het feit dat de twee soorten vrijheid bedoeld zijn als behorend tot een specifieke tijd of tijdsgeest. Ze suggereren dat de twee soorten vrijheid mogelijk zijn *binnen* hetzelfde tijdperk, de één ‘bekend’ bij het (hogeropgeleide) publiek, de ander ‘essentieel’ (Stanley & Weaver 2014). Hierdoor kunnen ze een creatieve (her)interpretatie van de ‘Amerikaanse democratische traditie’ bieden; de essentiële soort vrijheid rechtvaardigt de activiteiten die vallen onder de bekendere soort. Oftewel, an-

7 Zoals ik hieronder ook opmerk, is het verband tussen Constants ‘antieke vrijheid’ en ‘moderne positieve vrijheid’ complex. Het is niet helemaal juist om Constants ‘antieke vrijheid’ te karakteriseren als vrijheid die bestaat uit onze rechten om ‘onze belangen en politieke opvattingen te uiten tijdens discussies over beleid en over de keuze voor vertegenwoordigers’, zoals Stanley en Weaver doen in de eerder geciteerde passage. Zij beschrijven wat algemeen bekend staat als ‘positieve vrijheid’. Hier hangt weinig af van de vermenging van ‘positieve vrijheid’ en ‘antieke vrijheid’; zie voor dit onderscheid Skinner 2002 en Pettit 1997.

tieke vrijheid komt de uitoefening van moderne vrijheid te constitueren en faciliteren.

Stanley en Weaver wijzen Constants en Berlins idee dat er twee vrijheidsconcepten bestaan, dus feitelijk af; ze behandelen ze als 'twee verschillende aspecten van het vrijheidsconcept in de kern van de Amerikaanse democratie, eerder dan aparte concepten'. In hun hele stuk gaan ze dus uit van het onderscheid tussen twee *betekenissen* of *aspecten* van vrijheid enerzijds, en één vrijheidsconcept anderzijds. Vanuit hun perspectief ontstaat zo de mogelijkheid dat *vrijheid als geheel* verdwijnt, en dat een wettenstelsel volledig *vrijheid-onwaardig* wordt. Stanley en Weaver zijn dus monisten wat vrijheid betreft, terwijl Constant en met name Berlin vrijheidsdualisten of zelfs-pluralisten zijn.

Stanley en Weaver die zich, in tegenstelling tot Berlin, niet presenteren als ideeënhistorici, eigenen zich duidelijk Constants onderscheid toe om het voor eigen doeleinden bij te schaven. Zulk bijschaven van concepten is één van de belangrijkste uitingen van filosofische creativiteit, die ook een intellectuele of politieke 'traditie' weer kan doen opleven. Desalniettemin is het de moeite waard om te kijken naar de manier waarop tradities geconstrueerd en geconceptualiseerd worden. In Stanley en Weavers stuk is Constant niet alleen de eerste 'vader' van het liberalisme maar ook de 'standaardbron' voor het onderscheid tussen de twee soorten vrijheid, en dus de conceptuele wetgever van de zogenaamde 'Amerikaanse democratische traditie'.⁸ Deze weergave van de traditie is onfortuinlijk, of op zijn minst incompleet voor wie bekend is met het werk van Sophie de Grouchy. De Grouchy liep vooruit op Constants onderscheid en haar eigen betoog is weliswaar bondig maar zeer geraffineerd. Bovendien kan met recht gezegd worden dat ze tot de liberale traditie behoort: ze pleitte voor eigendomsrecht, vrije markten en strafrechthervorming. Ook al is ze, gezien enkele belangrijke republikeinse trekken, niet in alle opzichten liberaal – als Adam Smith tot de liberale traditie behoort, dan ook De Grouchy, die haar eigen werk presenteerde als een kritisch commentaar op Smiths *The Theory of Moral Sentiments*.

8 Stanley en Weaver, ook al spreken ze van een nationale ('Amerikaanse') traditie, zijn, interessant genoeg, bereid om een Fransman die één (of twee) generaties na de Amerikaanse stichters schreef, te erkennen als cruciaal voor de conceptualisatie van die traditie; ze zijn derhalve *kosmopolitische patriotten*.

2 De Grouchy over eigendom en rechtvaardigheid

In de beschrijving van de traditie waarbinnen ze zichzelf plaatsen, noemen Berlin noch Stanley en Weaver Sophie de Grouchy. Zij presenteert een positief/negatief vrijheidsonderscheid, zonder de 18e-eeuwse sociologische valkuilen van Constant, in haar *Lettres sur la Sympathie* (1798). Deze tekst was geenszins onbekend, aangezien het een bijlage was bij haar vertaling van Adam Smiths *The Theory of Moral Sentiments* – lange tijd de Franse standaardvertaling. Ook was De Grouchy beroemd vanwege de salon die ze begon nadat ze in 1786 trouwde met Nicolas, markies de Condorcet. Hoewel vaak abusievelijk wordt gesteld dat Adam Smith haar salon frequenteerde (Pisanelli 2015), is het een vaststaand feit dat Jefferson haar persoonlijk kende.⁹ Wellicht belangrijker is dat Constant haar persoonlijk kende;¹⁰ het zou wonderlijk zijn als haar *Brieven* hem onbekend waren.

De passage waarin De Grouchy haar positieve/negatieve vrijheidsonderscheid presenteert, staat in 'Brief Zes'. Ik zal deze in de volgende sectie bespreken. Hier wil ik de context uiteenzetten: haar neo-Lockeaanse analyse van eigendom als voortkomend uit de 'natuurtoestand'. Het 'recht van een mens op wat hij voortbrengt', schrijft ze, 'komt voort uit zijn arbeid, niet zijn behoeftes, dat dit recht ontstaat door het werk zelf'. De Grouchy beroept zich niet op gods wil of op een metafysica van personen, noch verankert ze het recht in de ietwat obscure Lockeaanse claim over *vermenging* van arbeid (Locke 1690, V: 27); evenmin stelt ze dat eigendomsrecht toekomt aan de eerst aanwezige persoon. De eerste stap van haar redenering steunt veeleer op het idee dat arbeid een vordering aan een ding toevoegt. Dit is vergelijkbaar met Rousseau en Smith (beiden besproken in de *Brieven*, in verschillende contexten).

Ik bespreek Smith en Rousseau kort om De Grouchy's positie te verduidelijken.¹¹ In *The Wealth of Nations* (1776), in de context van een kritische bespreking van pogingen om concurrentie te voorkomen middels gildewetten (enzovoorts), schrijft Smith:

Het eigendom dat elk mens heeft over zijn eigen arbeid, omdat het de oorspronkelijke grondslag is voor alle andere eigendom, is aldus het heiligste en onschendbaarste. De boedel van een arm mens ligt in de kracht en behendig-

9 Zie Jeffersons brief aan Condorcet, gedateerd 30 augustus 1791: <http://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-22-02-0092>.

10 Er bestaat een brief, gedateerd 5 juli 1804, van Constant aan De Grouchy; zie Rieucan 2005.

11 De Grouchy's standpunt staat welbeschouwd dichterbij Rousseau dan bij Smith.

heid van zijn handen; en te verhinderen dat hij deze kracht en behendigheid aanwendt op de manier die hij juist acht zonder schade aan zijn medemens, is een onomwonden schending van dit heiligste eigendom. Het is een flagrante aantasting van de rechtvaardige vrijheid, van de arbeider alsook van hen die hem wellicht in dienst wensen te nemen. (Smith 1984: 138)¹²

Smiths standpunt, met diens nadruk op het werk dat de *handen* van een arm mens uitvoeren, is nogal beperkt.¹³ Volgens Smith bestaat er een basisrecht op (handen)arbeid en is dit eigendomsrecht de grondslag voor 'alle andere eigendom'.¹⁴ De fundamentele vorm van eigendomsrecht is dus arbeid en het contractrecht hiertoe zolang men anderen niet schaadt. Smith loopt hier feitelijk vooruit op het (uitvoerigere) schadeprincipe in artikel 4 van de *Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger* (1789): 'De vrijheid bestaat daaruit, alles te kunnen doen wat een ander niet schaadt.'¹⁵ Smith schetst dus een nauw verband tussen het recht om te werken, fundamentele eigendomsrechten, commerciële contracten en wat uiteindelijk bekend is geworden als 'negatieve' vrijheid.

Smiths standpunt over eigendomsrechten is beperkter dan dat van Rousseau in diens *Discours sur l'Économie politique* (1755):

Het is zeker dat eigendomsrecht het heiligste van alle burgerrechten is, en in zekere zin belangrijker dan vrijheid zelf; ofwel omdat het een directer verband houdt met lijfsbehoud; ofwel omdat men meer respect moet hebben voor datgene wat gemakkelijker ontroofd kan worden, en goederen gemakkelijker toe te eigenen en moeilijker te verdedigen zijn dan personen; ofwel, tot slot, omdat eigendom de ware grondslag is van een burgermaatschappijen de ware garantie van burgerlijke betrokkenheid: want als goederen niet aan personen

12 De editie waarnaar ik verwijs is een herdruk van Volume 2 van de *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Oxford: Oxford University Press, 1976; herdruk met kleine correcties, 1979). Ik citeer paragraaf 1.10.c.12.

13 Vergelijk: 'De arbeid van zijn lichaam en het werk van zijn handen zijn, zo mogen we stellen, terecht de zijne ... deze arbeid zijnde het onmiskkenbare eigendom van de arbeider.' (Locke 1690, V: 27)

14 Smith vertrouwt op de conceptuele verbondenheid van *property*, *propriety* en *proper-ness*.

15 Met dank aan de anonieme vertaler van Wikipedia: https://nl.wikipedia.org/wiki/Verklaring_van_de_rechten_van_de_mens_en_de_burger, geraadpleegd op 1 januari 2017. In het Frans: 'La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui'. Ik heb de versie geraadpleegd zoals deze opnieuw is uitgebracht door de Constitutionele Raad van de Franse Republiek: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html>.

verleend werden zou er niets zo gemakkelijk zijn als het ontlopen van plichten en spotten met de wetten. (Rousseau 1997: 23)¹⁶

Rousseau biedt een meer consequentialistische grondslag voor eigendomsrecht. Eigendom is nuttig voor lijfsbehoud en omdat het makkelijker ontvreemd wordt dan een leven, vergt het optimale bescherming. Daarnaast presenteert Rousseau een meer geïkt republikeins argument: eigendom is essentieel voor de rollen en plichten van burgers.

Smith, Rousseau en De Grouchy zijn het dus min of meer eens dat arbeid eigendomsrechten genereert;¹⁷ hun redenen voor deze claim verschillen echter subtiel. Bovendien is voor Smith niet elk soort eigendom 'het heiligst en onschendbaarst'; enkel dat 'eigendom dat elk mens heeft over zijn eigen arbeid'. Dit suggereert dat eigendomsrechten gradaties kennen. Rousseau en De Grouchy zijn meer absolutistisch op dit punt.¹⁸ De *Verklaring* uit 1789 valt hen bij: het laatste artikel begint met 'Aangezien het eigendom een heilig en onschendbaar recht is'.

Min of meer zoals Smith (die, in navolging van Hume, benadrukt dat bijvoorbeeld in geval van hongersnood die anderszins 'heilige' eigendomsrechten ingetrokken kunnen worden),¹⁹ duldt De Grouchy een bescheiden uitzondering op de onschendbaarheid van eigendomsrecht tijdens een hongersnood (een geval van 'absolute noodzaak'). Ze betoogt, zeer behoedzaam, dat:

Als, in het geval van absolute noodzaak, hij die het recht van een ander schendt puur om zijn onmiddellijke nood te lenigen, moreel verontschuldigd kan worden, dan volgt hieruit niet de algemene ontkenning van dit strikte recht. Als het [recht] ophoudt te bestaan in deze hypothetische absolute noodzakelijkheid is dat omdat hij die op dat moment het broodnodige levensonderhoud weigert [te verschaffen], een vijand is die in zekere zin het leven aanvalt van de persoon die hij niet wil helpen. (De Grouchy 1798, Brief Zes: 455)

16 Ik heb de vertaling van Victor Gourevitch uit 1997 geraadpleegd en licht gewijzigd. Voor een uitstekende behandeling van deze voor Rousseau ongewone positie over de aard van eigendom, zie Hanley 2013.

17 Ik laat hier hun genealogieën over de moraliteit van eigendomsrechten achterwege.

18 Dit is ietwat verrassend in het geval van De Grouchy, omdat 'Brief Acht' expliciet stelt dat schendingen van andere rechten gradaties kennen.

19 Zie Fleischacker 2004: 210 voor een bespreking van *Wealth Of Nations* 539 §§4.5.b.39-40. Voor wat voorgeschiedenis van het zogenoemde recht bij urgente nood of absolute overmacht, zie bijvoorbeeld Salter 2005 en De Wilde 2013. Ik dank René Brouwer voor discussie.

Zelfs tijdens een hongersnood is het 'strikte' eigendomsrecht niet daadwerkelijk ingetrokken; eerder is het zo dat het conflicteert met een fundamenteel recht op leven dat wordt bedreigd door de onwil om te delen. Op zo'n moment keren we als het ware terug naar de (Hobbesiaanse) 'natuurtoestand' waarin iedereen een (potentiële) 'vijand' is en het recht op zelfverdediging heerst. Om dat ergste kwaad te voorkomen, mogen, bijvoorbeeld in oorlogstijd, de eigendomsrechten tijdelijk geschonden worden. In afwezigheid van hongersnood signaleert de onwil om eigendom te delen een gebrek aan 'menselijkheid', maar menselijkheid kan niet worden afgedwongen.²⁰

Volgens De Grouchy genereren arbeid en bezit redelijke verwachtingen (hierin weerklinkt Smiths visie): 'want door het hem af te nemen, zijn werk zinloos te maken, hem datgene te ontnemen waar hij lang naar uitgekeken had, het bezit dat hij verdiende, berokkenen we hem meer schade dan we zouden doen wanneer we hem een soortgelijke oogst zouden ontnemen die zomaar toevallig binnen zijn bereik was.' De Grouchy's gebruik van een oogst als voorbeeld om de conceptuele oorsprong en legitimiteit van eigendomsrechten te verklaren blijkt niet toevallig: oogsten zijn altijd in de tijd verwijderd van het meeste werk dat ervoor nodig is; ze worden verwacht omdat ze aanzienlijke planning en een vooruitziende blik vergen.

We kunnen De Grouchy's analyse van het recht als volgt begrijpen: recht is datgene wat onzekerheid doet verminderen en tegelijkertijd redelijke verwachtingen genereert. Die redelijke verwachtingen die verankerd zijn in eigendomsrecht, zijn essentieel voor een relatief stabiele samenleving. Een gebrek aan eigendomsrecht ondermijnt die stabiliteit en werkt zo maatschappelijke onrust in de hand.²¹

Rechtvaardigheid op zich is echter gegrond in een bepaald soort *ervaring*: 'wanneer we anderen schaden of behulpzaam zijn, ervaren we sentimenten die, samen met overdenkingen, ons het abstracte idee van moreel goed en kwaad geven. Uit dit idee verkrijgen we dat van rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid.' Individuele ideeën van rechtvaardigheid zijn gekoppeld aan gevoelens van genoegen of pijn wanneer we anderen goed

20 De Grouchy's politieke instituties en morele vorming beogen, bemoedigen en cultiveren deugdzaamheid, maar leggen dit niet op. Dit is waarom ik haar meer als liberaal dan als republikeins beschouw.

21 Deze alinea is schatplichtig aan Anna de Bruyckere.

doen of schaden.²² Zoals De Grouchy in 'Brief Vijf' stelt: het idee van deugdzaamheid stamt simpelweg uit 'handelingen die anderen genoeg geven op een manier die door de rede wordt goedgekeurd' (De Grouchy 1798: 441).

Maar het hele stelsel van 'rechtvaardigheid', oftewel strikte eigendomsrechten, verantwoordt ze door een fijnzinnige redenering die een mengeling is van principiële en consequentialistische (hoewel niet utilitaristische) stellingnames:²³

De rede eist dat we hem begunstigen zelfs wanneer hij geen nood heeft aan zijn gehele oogst, terwijl een ander daadwerkelijk enige nood heeft – en dit is precies wat gerechtigheid uitmaakt. Het is gegrond in de rede, in de noodzakelijkheid dat algemene wetten gelden voor handelingen eigen aan alle mensen, en ontheft ons ervan om de motieven en gevolgen van elke afzonderlijke handeling te bestuderen. (De Grouchy 1798, Brief Zes: 453-4)

De Grouchy verwerpt dus, vergelijkbaar met Hume's verdediging van de systemische rechtstaat (Hume 2000, III: 310), wat men de episodische of act-consequentialistische onderbouwing van individuele behoeften kan noemen. Het beroep op de rede dat ons toestaat om de claim van (bijvoorbeeld) een individuele bedelaar te negeren is ten eerste gegrond in een algemeen principe ('de noodzakelijkheid van algemene wetten om over handelingen te heersen') en ten tweede in een goed gevolg (het wettenstelsel voorkomt dat we 'de motieven en gevolgen van elke afzonderlijke handeling' moeten beoordelen). Want het is eenvoudiger en politiek gezien minder gevaarlijk om een regime te hebben dat handelingen evalueert middels een soort rechtsorde, dan een regime dat ons aanmoedigt om de unieke 'motieven en gevolgen van elke afzonderlijke handeling' te verkennen. De diepste gedachten van mensen zijn immers niet makkelijk toegankelijk.

De veralgemeniseerde regel (de heiligheid van eigendomsrechten) ondersteunt ook een soort gelijkheid waarbij iedereen gelijk wordt behandeld door de wet. Hoewel het De Grouchy (net als Smith) ontgaat dat sommige

22 Hier en elders waar ze de oorsprong van rechtvaardigheid (en andere ethische ideeën) bespreekt, veronderstelt De Grouchy een adequaat functionerend mens. Voor de duidelijkheid: ze maakt zich behoorlijk bezorgd over adaptieve voorkeuren en de vorming van vals bewustzijn in 'Brief Vijf'.

23 In Schliesser (te verschijnen) betoog ik dat De Grouchy een sympathie-gebaseerde consequentialist (maar geen proto-Benthamiaanse utilitarist) is. Zowel Sandrine Berges als Spyridon Tegos behandelen De Grouchy daarentegen als een republikein, zie Berges (2015) en Tegos (2014).

anders-validen daartoe niet in staat zijn, is de regel van toepassing op iedereen die in staat is tot werk. Het is dus een egalitair principe; De Grouchy noemt het een 'natuurlijke gelijkheid'.²⁴ Het algemene recht op eigendom beschermt tegen individuele, behoefte-gebaseerde claims van anderen. Uit De Grouchy's standpunt volgt (opnieuw net als bij Smith) dat gevestigde en geërfde claims op eigendom die niet gebaseerd zijn op arbeid, met argwaan worden behandeld.²⁵ Ze noemt zulke claims 'voor-rechten' en associeert ze met de 'zogenaamde rechten van de despoot, edelman en priester'. Voorrechten die zichzelf als rechten voordoen, 'verbergen en verhullen' slechts 'de macht van de macht'.

3 De Grouchy over positieve en negatieve rechten

Een recht als eigendomsrecht is positief: het bestaat in een voorkeur, gegrond in de rede, voor de geneugten van een bepaald ding. Een recht als vrijheid is in zekere zin negatief, omdat het enkel bestaat in het licht van de veronderstelling dat het in iemands belang zou zijn om mijn vrijheid te bedreigen en dat het in dit geval rationeel zou zijn om, boven dat belang, mijn eigen belang om haar te behouden te laten prevaleren, omdat er geen redenen zijn waarom deze persoon heerschappij over mij zou hebben die ik niet heb over hem. Hetzelfde geldt voor gelijkheid. Dit is omdat het een groter kwaad is om zich te onderwerpen aan de wil van een ander en inferieur te zijn in welk opzicht dan ook, dan dat het een goed is om andermans wil te knechten en superioriteit te bereiken. (De Grouchy 1798, Brief Zes: 456).

In de zojuist geciteerde passage contrasteert De Grouchy positieve en negatieve rechten.²⁶ Het archetypische voorbeeld van een positief recht is een

24 '[H]et woord "voorkeur" [préférence] lijkt tegengesteld aan natuurlijke gelijkheid, en omdat een deel van de daadwerkelijke rechten van mensen gegrond is in deze gelijkheid. Maar dit is enkel een schijntegenstelling: want wanneer gelijkheid geschonden wordt en we de voorkeur moeten geven aan de persoon die hierdoor lijdt, geven we enkel de voorkeur aan het herstel van gelijkheid en verkiezen we die ten gunste van een superioriteit die de rede niet erkent. Dus het recht dat we hebben op alles wat ons toelaat om gelijkheid te bereiken is rechtvaardigheid, niet welwillendheid' (De Grouchy 1798, Brief Zes). Omdat 'voorkeur' in het Nederlands heel erg psychologisch klinkt, zal ik soms 'privilege' gebruiken.

25 De Grouchy geeft geen afzonderlijke bespreking van erfenissen maar merkt op (in de context van vorstelijke macht): 'Alsof het goedkeurt dat de verdienste van vaders méér is dan een vooroordeel in het voordeel van kinderen!'

26 Haar gebruik van deze termen moet niet verward worden met het moderne gebruik van een onderscheid waarbij positieve rechten tot handelen verplichten en negatieve rechten tot niet-handelen.

eigendomsrecht dat ze als een algemeen privilege behandelt; anders gezegd, men wordt beschermd (door de arm van de wet) om anderen uit te sluiten van 'de geneugten van een bepaald ding'. Dit is de kern van moderne vrijheid in Constants betekenis, oftewel wat bekend is geworden als 'negatieve vrijheid'.

Als belangrijkste voorbeeld van een negatief recht geeft De Grouchy 'vrijheid'. Ze gebruikt 'vrijheid' in de traditionele, republikeinse betekenis van de wederzijdse vrijwaring van politieke overheersing ('waarom deze persoon heerschappij over mij zou hebben') – wat bij Constant 'antieke vrijheid' is.²⁷ Dat ze deze antieke vrijheid onderschrijft, blijkt duidelijk uit wat ze zegt over de onderbouwing van gelijkheid, een ander fundamenteel negatief recht: 'het is een groter kwaad om zich te onderwerpen aan de wil van een ander en inferieur te zijn in welk opzicht dan ook, dan dat het een goed is om andermans wil te knechten en superioriteit te bereiken.'²⁸ Maar het punt van haar behandeling in het grotere verband van de *Brieven* – en hier loopt ze vooruit op de recentere traditie van positieve vrijheid – is het belang van vrijwaring van overheersing voor het bepalen van onze eigen lotsbestemming, voor het doen overeenstemmen van onze keuzes en daden met onze eigen (en niet andermans) diepste wil; kortom, voor handelen in overeenstemming met ons verstand en gecultiveerde deugdzaamheid. Natuurlijke gelijkheid is hier geen randvoorwaarde voor rechten, zoals bij Hobbes of Locke, maar wordt behandeld als een instantie van een 'negatief recht' en als iets dat onderdeel van vrijheid is. Want het recht op wederzijdse vrijwaring van politieke overheersing is, in principe, beschikbaar voor iedereen.²⁹

Hoewel De Grouchy onmiskenbaar put uit 18e-eeuwse sociale theorie, maakt ze positieve en negatieve rechten dus niet relatief aan verschillende samenlevingen. Dit is omdat ze (voornamelijk) 'gegrond in de rede' zijn, niet een product van de tijdsgeest. De Grouchy geeft hiermee dus context-

27 Zoals ik hierboven aangaf is de historische en conceptuele relatie tussen Constants 'antieke vrijheid' en de moderne uiteenzetting van positieve vrijheid van T. H. Green complex (zie Green 1986). Ik dank Annelien de Dijn dat ze Greens lezing uit 1879 onder mijn aandacht heeft gebracht.

28 Merk opnieuw op dat De Grouchy, zelfs wanneer ze het traditionele republikeinse standpunt omarmt, dit doet middels een beroep op een (nogal geforceerd) consequentialistisch argument. Het 'kwaad' en 'goed' dat De Grouchy hier in gedachten heeft, is deels verbonden met het bewerkstelligen van deugdzaamheid (en het vermijden van ondeugdzaamheid), deels met (gecultiveerd) genot en pijn. Want, zoals De Grouchy opmerkt in 'Brief Twee', 'het abstracte idee van pijn en genot' is cruciaal voor het functioneren naar behoren van sympathie; en, in 'Brief Vijf', dat het voor goed gecultiveerde geesten plezierig is om goed te doen en dat we het mede doen omdat het plezierig is.

29 Net als Smith flirt De Grouchy niet met het goedpraten van slavernij.

onafhankelijke kritiek op 'de monsterlijke structuur van de zogenaamde rechten van de despoot, edelman en priester, al wier macht ongeautoriseerd is... Dit zijn voorrechten die, ook al verdreven ze vrijheid en gelijkheid uit onze middens, nog steeds doorgaan voor rechten!'

Het is weinig verrassend dat De Grouchy in de laatste twee van de *Brieven* een ambitieus programma van juridische en institutionele hervorming presenteert dat in dienst staat van morele verbetering en gelijkheid. Op dit punt is De Grouchy's positie zowel qua letter als geest gelijk aan die van Stanley en Weaver dan die van Constant dat is. Want ook al vermijden Stanley en Weaver revolutionaire taal, hun belangrijkste punt is eveneens het bepleiten van institutionele en juridische hervormingen om de rechtsorde inclusiever en daadwerkelijk rechtvaardiger te maken voor de machtelozen.

Critici zullen wellicht beweren dat De Grouchy, in haar *Brieven*, geen voorvechter is van stemrecht of vrijheid als politieke participatie, aangezien ze weliswaar geïnteresseerd is in de wettelijke structuren van een samenleving maar (in tegenstelling tot Constant) veelal zwijgt over politieke structuren. Dit bezwaar bevat een kern van waarheid: De Grouchy heeft *op zich* niets te zeggen over stempraktijken of politieke vertegenwoordiging.³⁰ Wanneer ze echter schrijft over de zogenaamde rechten van de despoot, edelman en priester, refereert ze deels aan de overheersing van de Staten-Generaal door de Koning voorafgaand aan de Revolutie, toen de adel en geestelijkheid geprivilegieerde posities hadden. De Grouchy gebruikt haar onderscheid tussen positieve en negatieve rechten dus om de 'monsterlijke' (overblijfselen van de) feodale orde te veroordelen. Daarom moeten we haar toch niet als apolitek beschouwen.

Conclusie

De Grouchy biedt een wezenlijk onderscheid tussen de twee bekende concepten van vrijheid, die zij uitdrukt in termen van twee soorten rechten. Helaas is haar terminologie van 'positief' en 'negatief' tegengesteld aan het latere gebruik in de traditie. Vanuit didactisch oogpunt is ze dus niet gemakkelijk in deze traditie op te nemen. Maar omdat haar onderscheid

30 Dit is geen verrassing, want republikeinse vrijheid gaat niet over politieke vertegenwoordiging. Berlin beschouwt stemmen ook niet echt als intrinsiek aan positieve vrijheid (die hij koppelt aan zelfbestuur, wat nauw aansluit bij De Grouchy's notie van onafhankelijkheid van overheersing).

functioneert zonder koppeling aan de sociologie van een tijdsgeslacht, sluit het in zekere zin nauwer aan bij het moderne (post-Berlin) gebruik van het onderscheid dan dat van Constant.

Bovendien verdient De Grouchy, ook al liet ze geen groot corpus van eigen werk na, een prominente plek in de liberale traditie. Het hoofddoel van haar werk is immers het presenteren van een gewaagd institutioneel hervormingsprogramma, zodanig dat de wetten van een staat, samen met morele vorming, vrije, gelukkige en verantwoordelijke burgers voortbrengen. De Grouchy toetst wetten op basis van de prikkels die ze geven en het karakter dat ze daardoor helpen vormen. Het doel van dit verlichte hervormingsproject is individuele en politieke deugdzaamheid, zonder het rechtstreeks op te leggen aan wie dan ook. De staat en de juridische instellingen die De Grouchy voorstelt, vertonen veel kenmerken van procedurele neutraliteit en formele gelijkheid, maar deze staan altijd in dienst van deugdzaamheid. Haar notie van deugd is, net als die van Smith (Gill 2014a; 2014b), niet monistisch. De Grouchy is het dus waard om opnieuw bestudeerd te worden door hen die een verantwoordelijke liberale politieke traditie hopen te hernemen; één die zichzelf begrijpt in termen van substantiële morele verplichtingen, maar de eenzijdige abstracties geassocieerd met Kantiaanse deontologie en Benthamiaans utilitarisme vermijdt. Berlins ‘Twee Concepten’-lezing was mede een zoektocht naar, en gelijktijdige articulatie van, zo’n traditie.

Omdat Berlin enkel oog had voor de ‘vaders’ van de traditie, slaagde hij er niet in om de inclusieve instelling na te leven die het liberalisme in optima forma karakteriseert. Door De Grouchy te negeren gaf hij de ‘moeders’ van deze traditie – De Grouchy, Olympe de Gouges, Harriet Taylor, enzovoorts – niet wat hun toekomst. Dit is niet alleen een kwestie van nauwgezette geschiedschrijving of van historische rechtvaardigheid. Wanneer de zoons en dochters van een traditie alleen over de vaders ervan wordt verteld, geeft hun (morele) vorming hen niet alleen een verwrongen beeld van de werkelijkheid, het beperkt eveneens de mogelijkheden van hun voorstellingsvermogen.

Bibliografie

- Berges, S. (2015) Is Motherhood Compatible with Political Participation? Sophie de Grouchy’s Care-Based Republicanism, *Ethical Theory and Moral Practice* 18(1), pp. 47-60.
- Berlin, I. (1969) Two Concepts of Liberty, in: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

- Constant, B. (1819) *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, uitgever onbekend maar te raadplegen via <http://oll.libertyfund.org/titles/2251>.
- Fleischacker, S. (2004) *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*. Princeton: Princeton University Press.
- Gill, M.B. (2014a) *Humean Moral Pluralism*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, M.B. (2014b) Moral Pluralism in Smith and his Contemporaries, *Revue Internationale de Philosophie* 269(3), pp. 275-306.
- Green, T.H. (1986) On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and to the Moral Progress of Man, in: P. Harris & J. Morrow (red.) *T.H. Green: Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 228-249.
- Grouchy, S. de (1798) [2018] *Letters on Sympathy*, vertaald door Sandrine Berges met inleiding en annotatie van Sandrine Berges & Eric Schliesser, te verschijnen in de Oxford New Histories of Philosophy serie. Oxford: Oxford University Press.
- Grouchy, S. de (1798) *Lettres sur la Sympathie*, in: *Des sentiments moraux ou Essai analytique sur les principes des jugemens que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres, et ensuite sur leurs propres actions, suivi d'une dissertation sur l'origine des langues* Tome 2. Paris: F. Buisson. Te raadplegen via https://books.google.com/books?id=Ct4_AAAA-cAAJ&hl=nl&pg=PR3#v=onepage&q&f=false
- Hanley, R.P. (2013) Political Economy and Individual Liberty, in: E. Grace & C. Kelly (red.) *The Challenge of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34-57.
- Hume, D. (2000) [1738-1739] *A Treatise of Human Nature*, red. D.F. Norton & M.J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1690) [1988] The Second Treatise of Government, in: *Two Treatises of Government*, red. P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 265-428.
- Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- Pisanelli, S. (2015) Adam Smith and the Marquis de Condorcet. Did They Really Meet?, *Iberian Journal of the History of Economic Thought* 2(1), pp. 21-35.
- Rieucou, J.-N. (2005) Quatorze lettres inédites de Sophie de Grouchy et des éditeurs des Œuvres dites Complètes de Condorcet, *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 39: pp. 125-155.
- Rousseau, J.-J. (1997) [1792] *Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings*, red. V. Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salter, J. (2005) Grotius and Pufendorf on the Right of Necessity, *History of Political Thought* 26(2), pp. 285-302.
- Schliesser, E. (te verschijnen) Sophie de Grouchy, Marquise de Condorcet: Wisdom and Reform between Reason and Feeling, in: E. O'Neill & M. Lascano (red.) *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*. Dordrecht: Springer.
- Skinner, Q. (2002) A Third Concept of Liberty, *Proceedings of the British Academy* 117, pp. 237-68.
- Smith, A. (1984) [1776] *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, red. R. H. Campbell, A. S. Skinner & W. B. Todd. Indianapolis: Liberty Fund.
- Stanley, J. & V. Weaver (2014) Is the United States a 'Racial Democracy'?, *New York Times*, 12 januari 2014, http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/01/12/is-the-united-states-a-racial-democracy/?_r=1.
- Tegos, S. (2014) Friendship in Commercial Society Revisited: Adam Smith on Commercial Friendship, in: D. Hardwick & L. Marsh (red.) *Propriety and Prosperity: New Studies on the Philosophy of Adam Smith*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 37-53.
- Wilde, M. de (2013) 'God hath given the world to men in common': Grenzen aan privé-eigendom in geval van nood en verspilling in het middeleeuwse en vroegmoderne natuurrecht, *Netherlands Journal of Legal Philosophy* 42(1), pp. 8-28.

Over de auteur

Eric Schliesser (1971) is Hoogleraar Politieke Theorie aan Universiteit van Amsterdam en Gasthoogleraar Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen aan de Universiteit Gent. Hij publiceert over filosofie van de economie, geschiedenis van de filosofie en wetenschap in de moderne tijd, en over vergeten feministische filosofen (m/v). Hij redigeerde o.a. *Sympathy: A History* (Oxford) en *Ten Neglected Classics of Philosophy* (Oxford). Zijn monografie, *Adam Smith: Systematic Philosopher and Public Thinker* verschijnt binnenkort bij Oxford. Met Marietje van der Schaar (Leiden) redigeert hij momenteel een bundel over vrouwen in de vroege analytische filosofie. Met Sandrine Berges (Bilkent) werkt hij aan een kritische editie en Engelse vertaling van Sophie de Grouchy's *Lettres Sur La Sympathie* die bij Oxford zal verschijnen.

