



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVIII, december 2013

ISSN 1385-4739

Inhoud

1. Woord vooraf – *Joachim Duyndam*.....1
2. From the Sacred to the Holy: René Girard, Emmanuel Levinas, and Substitution – *Sandor Goodhart*.....2
3. Verder gaan dan Socrates? Over onderwijs, bezieling en innerlijkheid bij Kierkegaard en Levinas – *Renée van Riessen*.....30
4. Personalialia van de auteurs.....52
5. Colofon.....53

Woord vooraf

Joachim Duyndam

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 18^e jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. In deze jaargang compenseert de kwaliteit ruimschoots de kwantiteit, die geringer is dan gewoonlijk. Het nummer opent met een uitstekend artikel van de gerenommeerde Amerikaanse Levinas (en Girard) kenner Sandor Goodhart – zie zijn personalia op de voorlaatste pagina van dit e-journal. Prof. Goodhart was in november 2012 de hoofdgast op een gecombineerde studiedag van de Levinas Studiekring en de Girard Studiekring aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Het hier gepubliceerde artikel, waarin Goodhart een beweging maakt van *persecution* (Girard) naar *substitution* (Levinas) is gebaseerd op de keynote die hij bij die gelegenheid gaf. Verder is in dit nummer opgenomen de tekst van de prachtige oratie die Renée van Riessen in verkorte vorm uitsprak bij de aanvaarding van haar bijzonder hoogleraarschap Christelijke Filosofie aan de Universiteit Leiden. De redactie wenst u veel genoegen met dit nummer, en ziet zoals altijd uit naar reacties.



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVIII, december 2013

ISSN 1385-4739

From the Sacred to the Holy: René Girard, Emmanuel Levinas, and Substitution

Paper delivered at the Girard-Levinas 2012 conference at
the BNF and ENS in Paris, France, November 12-13, 2012¹

Sandor Goodhart

'Subjectivity is from the first substitution offered in place of another, but before the distinction between freedom and nonfreedom. Not a victim offering itself in his place, which would suppose there is a reserved region of subjective will behind the subjectivity of substitution. It is the null-place in which inspiration by the other is also expiation for the other, the psyche by which consciousness itself would come to signify. . . . Substitution is not the psychological event of compassion or introopathy in general, but makes possible the paradoxical psychological possibilities of putting oneself in the place of another. The subjectivity of the subject, as being subject to everything, is a pre-originary susceptibility, before all freedom and outside of every present. It is accused in uneasiness or the unconditionality of the accusative, in the "here I am" (*me voici*) which is obedience to the glory of the Infinite that orders me to the other." "Each of us is guilty before everyone for everyone, and I more than the others," writes Dostoyevsky in *Brothers Karamazov*. The subjectivity of the subject is persecution and martyrdom.'

— *Emmanuel Levinas*²

'Responsibility for the other, in its antecedence to my freedom, . . . an exposure [to the other] without holding back . . . is the frankness . . . of saying . . . offering itself even in suffering. Substitution, at the limit of being, ends up in saying, in the giving of signs, . . . But this saying remains, in its activity, a passivity, more passive than all passivity, for it is a sacrifice without reserve, without holding back, and in this non-voluntary – the sacrifice of a hostage designated who has not chosen himself to be hostage, but possibly elected by the Good, in an involuntary election not assumed by the elected one. For the Good cannot enter into a present nor be put into a representation. But, being Good, it redeems the violence of its alterity, even if the subject has to suffer through the augmentation of this ever more demanding violence.'

— *Emmanuel Levinas*³

1. I thank Benoît Chantre for working through these ideas with me.

2. Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, tr. Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press, 2000), 145-46.

3. Levinas, *Otherwise Than Being*, 15.



Levinas Studiekring

'It is as though persecution by another were at the bottom of solidarity with another.'

— Emmanuel Levinas⁴

'All the transfers of feeling, with which the theorists of original war and egoism explain the birth of generosity (it is, however, not certain that war was at the beginning, before the altars), would not succeed in being fixed in the ego if it were not with its whole being, or rather with its whole disinterestedness, subjected not, like matter, to a category, but to the unlimited accusative of persecution. The self, a hostage, is already substituted for the others.'

— Emmanuel Levinas⁵

'Rabbinical thought states the extent of responsibility: "... to the point of being delivered over to stoning and insults" on the part of the very one for whom the responsible one answers. (Cf. Rashi's *Commentary* on Numbers 12.12 which here follows the ancient tradition of Siphri.)'

— Emmanuel Levinas⁶

'The position of victims [*la position des victimes*] in a world in disorder, which is to say, a world where the good does not triumph, is suffering. It reveals a God who, renouncing all helpful manifestation, appeals to the full maturity of the integrally responsible man. . . . The suffering of the just individual for a justice which is without triumph is lived concretely as Judaism. Israel – historic and carnal – becomes again a religious category.'

— Emmanuel Levinas⁷

Prologue

I want to begin with this quote from Levinas, from the preface to the second (augmented) edition of *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986) which appeared no later than 1986:

This work, which attempts to find the traces of the coming of God to mind [*la venue de Dieu à l'idée*], of his descent upon our lips and his inscription in books, limits itself to the point at which, thanks to the upwelling of the human within being, there can be an interruption or suspension of the impenitent perseverance of being in its being, that of universal inter-estedness, and consequently of the struggle of all against all. This interruption or dis-inter-estedness is produced in human beings responding for their fellow man who, as another person, is a stranger to them. Such a responsibility is the response

4. Levinas, *Otherwise Than Being*, 102.

5. Levinas, *Otherwise Than Being*, 118.

6. Levinas, *Otherwise Than Being*, 192n24.

7. Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, tr. Seán Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 191.



Levinas Studiekring

to the imperative of gratuitous love, which comes to me from the face of another where abandonment and the election tied to his uniqueness signify simultaneously; this is the order of being-for-the-other or of holiness [*sainteté*] as the source of every value.⁸

Here, in the second preface to *De Dieu qui vient à l'idée* (which makes it one of the last texts Levinas writes), Levinas reflects upon his intention in the book that follows (that he has elsewhere described as part of a sequence that begins with *Totality and Infinity* and *Otherwise Than Being*).⁹ This book, he tells us, is limited to describing the point at which a certain “interruption” or “suspension” of being occurs. He is impressed by this interruption as a break with the *conatus essendi*, the famous “persistence in being” with which he has been struggling since encountering the idea in Heidegger as a student some fifty years earlier, a being here imagined as he described warfare at the outset of *Totality and Infinity*, namely, as the struggle of “all against all.” It is a being that he has since (in *Otherwise Than Being*) come to understand precisely as inter-estedness, which is to say, a being-in-the-world that is also a being interred or being buried in the world. And thus the interruption or suspension of the ontological perseverance in such a world (a suspension of course recalling and rejecting Kierkegaard’s famous suspension of the ethical), insofar as it is thus precisely a “dis-inter-estedness” (and thus also an echo and criticism of Kant’s discussion of the moral imperative), a gesture of “dis-interring” or unearthing the human from being, that leads us to a responsibility for the other individual, a responsibility defined as a response to a commandment or imperative coming to us from the face of the other individual, a responsibility that comprises an “answerability” (a responsibility “for” although not necessarily a responsibility “to”), and that responds to a commandment for gratuitous love. It comes from a face that has known abandonment (or exclusion or assignation or accusation) tied to his election or uniqueness (or being singled out), and it participates in what Levinas calls holiness or saintliness as the foundation for all possible value.

It does not require an especially careful or subtle reader to recognize in this transition from the war of all against all (echoed in the totalitarian thinking of Hegel) to saintliness or holiness (as the source of all value) the same passage that René Girard describes in his many books as the movement from the sacrificial or sacred violence to the refusal of

8. See Emmanuel Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, tr. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 1998), ix.

9. See “Preface to the German edition of *Totality and Infinity*” in *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* (New York: Columbia University Press, 1998), 197..



Levinas Studiekring

violence that Girard identifies in his latest work with the holy.¹⁰ In Girard, the dynamics of the sacred and the sacrificial in its relation to violence and the mechanism of exclusionary behavior and the surrogate victim are described a little more fully than they are in Levinas. And in Levinas the dynamics of the ethical in its relation to responsibility, answerability, gratuitous love, “dis-inter-estedness,” are described a little more fully than they are in Girard. But the end points of both writers would seem, I would suggest, fundamentally the same. They are both in the process of describing the passage from the sacred to the saintly or holy.

In the essay that follows, I would like to expand upon that commonality of design and in particular focus upon what I take to be its center: namely, substitution. If the end points are the same, and we wish to see the same movement take place, we could well imagine that the central structure in one case would be cognate with the central structure in the other. I want to suggest that substitution comprises precisely that cognate structure.

I will start by describing the idea of substitution in Girard’s work, and then turn to describe it in Levinas’s work. Finally, I will ask about the implications of such an “interdisciplinary” reading for both writers and perhaps for the variety of disciplines they engage, disciplines that may not be limited to philosophy and anthropology, but may open us to literary reading and readings from within religious studies.

Part One: Girard, the Sacred, and Substitution

At the root of René Girard’s work are three ideas: mimetic desire, the relation between the sacred and violence (vis-à-vis sacrifice and the scapegoat mechanism), and the role of Hebrew and Christian scriptures in bringing to light this understanding.

In *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), Girard first proposed that desire is imitative. Reading the tradition of the great European novel, from Cervantes, to Stendhal, Flaubert, Dostoyevsky, and Proust, Girard noticed that desire in the books of these writers is never perceived as issuing from the object but always revealed as proceeding *selon l’autre*, that one chooses one’s desires not according to the needs of the subject, nor according to the exigencies of the object, but rather in accord with a third party that one has designated as one’s “mediator” or “model.” Moreover,

10. For example, in *Achever Clausewitz*, translated by Mary Baker as *Battling to the End* (East Lansing: Michigan State University Press, 2010). See the second edition of this book edited by Benoît Chantre (Paris: Flammarion, 2008).



Levinas Studiekring

that imitative or mimetic or mediated desire almost always issues in conflict. And finally, that the writers of these books have themselves been trapped within the prison house of this “metaphysical” desire and its consequences, and the great novel is in fact the story of his (or her) emancipation from its constraints, a liberation from sickness or illness that Girard identifies in the final chapter as a kind of resurrection and often the consequence of the writer’s deathbed insight and imagined in specifically Christian terms.

Following *Mensonge romantique*, one might have expected that Girard would continue to show the strategic presence of triangular desire in other literary contexts. But he began reading Greek tragedy – Sophocles’ *Oedipus Tyrannus*, Euripides’ *The Bacchae*, among others – and wondering to what extent the religions and cultures we have inherited from the ancients retained traces of still older structures that were currently in crisis, and to what extent archaic communities in general were able to manage this imitative or mimetic desire and its violent consequences in ways that escaped us. In *La Violence et le sacré* (1972), he proposed his second major thesis, that culture itself may be ordered sacrificially, that all cultures on the planet may constitute, among other things, elaborate management systems for the control of appropriated desires through rituals that originate in the mechanisms of sacrificial expulsion and lynching.

The dominant assumption of French ethnology of the time was Durkheimian and his major interlocutors in anthropology were Marcel Mauss and Claude Lévi-Strauss. If we regard culture as a set of distinctions or differences, and accept the idea that all cultures on the planet distinguish between the sacred and the profane (as articulated, for example, by a writer like Mircea Eliade), then Girard argues that the sacred and the violence are one and the same. The sacred is violence that has been kept out of the city, sequestered in its outermost regions, cordoned off, so to speak, and violence is the sacred that has escaped from its sequestered and outlawed condition and runs amok within city limits. The distinction between the two, he offers, is established and maintained by sacrificial ritual that derives from (and continues to be organized by) a mechanism of collection expulsion or surrogate victimage to which we attach the Biblical word or concept of “scapegoating.”

How so? Systems of difference break down. They do so either naturally or accidentally, either through periods of



Levinas Studiekring

attrition and wear and tear (in ways that echo the laws of inertia in thermodynamics), or as the consequence of invasion or attack from without (or within). And when they do, the very structures of difference that once assisted and remedied the problem at hand now compound and exacerbate it. Two figures that were once distinguishable now give way to the reciprocal violence of enemy twins. One minute Oedipus welcomes Teiresias as the savior of the city who will help solve the Theban plague, and the next they are at each other's throats, each accusing the other of having started the generalized miasma. Difference itself has become none other than violence as it comes to be asserted in the extreme, invoked in a context in which it is no longer efficacious, and in which the remedy has become itself the poison or the good gone wrong.

Left unchecked in Girard's view, this violence will quickly issue in what political scientists like Hobbes describe as "the war of all against all" and at that moment a very strange thing occurs. As the pitch or frenzy of mutual accusation and counter accusation approaches a paroxysm, and the set of differentiated human beings becomes a set of human doubles, the enemy twin of each can instantaneously become the enemy twin of all. The most arbitrary and insignificant of differences – hair color, skin color, stature, the fact that one is present or absent – can quickly become absolute. William Faulkner illustrates this strange transformation in a story in which a black man is suddenly sought out and killed because he is a black man when some "good ole boys" happen to be standing around a barber shop and the discussion turns to the recent alleged rape of a white woman.¹¹

Once that happens, once the war of all against all turns uncontrollably into the war of all against one, a curious result obtains. If the project is carried through to completion and the arbitrary victim is destroyed, peace returns. Just as suddenly as it began, the violence ends. And the community postulates that the victim must have been the god in disguise all along, and that next year the same drama should be reenacted in order to derive from it some of its beneficial effects. Ritual commemoration will reproduce both the "sacrificial crisis" (the breakdown of differences) and its resolution (the collective victimage or scapegoating) up to a point. Dionysos came down among the Cadmeans and, posing as a stranger within the city, stirred up all the frenzy of the *bacchantes* that issued in his rending or *sparagmos* (in the figure of Pentheus). Next year we will reproduce these Diony-

11. See "Dry September" (1931). The trigger seems to be the barber's insistence that the man didn't do it.



Levinas Studiekring

sian rites in the hope of encouraging these Apollonian effects.

Girard's thesis is that something like this double communal drama originates all ritual and religion in communities ethnologists designate as primitive or archaic, functioning for them as something like what linguists would call a real referent. Drawing upon themes (like the scapegoat) from Frazer and the Cambridge anthropologists, Girard finds social structure to derive not from superstition and the imaginary (which is where these nineteenth century thinkers locate its origins) but in the sustaining of real social relations. And drawing upon Freud's theses regarding murder and sacrifice at the foundation of social organization (for example, in the "primal hordes"), Girard proposes for these ideas a more mainstream context, as the basis for all social difference or distinction. If we haven't recognized this sacrificial crisis to this point, if we can view Euripides' staging of the Dionysian drama without being undone by it, it is because we remain protected in some way from its deleterious effects. That "way," in Girard's view, is the Jewish and Christian scripture which systematically exposes such sacrificial origins and thereby poses for us our modern dilemma: namely, how to live anti-sacrificially, how to refuse violence. In *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard suggests that first Judaism and then Christianity reveals for us these origins in the wake of which we continue to live.

Thus, substitution plays a key role in Girard's thinking, and there are some five or six different senses in which it operates. In the first case, as we have seen above the war of all against all is replaced by the war of all against one. But immediately upon its conclusion follows the second. In the second, the ritual commemoration is imagined. In place of enacting the original substitution, we will reenact every year a limited version of it in order to preserve its benefits. Taken together these two, the surrogate victimage and its ritual duplication constitute what Girard calls the "double substitution" at the heart of his system.

But circumstances may arise in which a victim for one reason or another no longer works or is no longer available, and another victim must be substituted. Sometimes it happens that, for whatever reason, the ritual victim, the victim who stands in for the original victim, needs to be changed. The cow that we substituted for the original victim needs to be replaced now in turn by a bird, or even by a non-animal



Levinas Studiekring

form, a cake, for example. This replacement would constitute a third possible substitution. The system would still be in relative working order, but this would be one way the system would compensate for the changing conditions and still maintain itself.

Again, for whatever reason, it may happen that no victim may satisfy and the culture survives in a state of something like permanent sacrificial crisis. Suddenly, it happens that the clash of mutually exclusive cultural systems or a change in the elemental or meteorological conditions in which a community persists unexpectedly alter and no victim is now able to satisfy. The system goes into a kind of tailspin, a more or less perpetual state of sacrificial crisis. This is the condition in which, for example, we find Greek tragedy. The sacrificial system remains more or less in place. The play concludes with an endorsement of the mythic system. But in the course of the play, the end of that myth and the sacrificial system for which it stands in – their very efficacy – has been challenged. One cannot realistically imagine an alternative system taking over. But one can foresee, if only by prophetic perception, so to speak, that if things continue as they are, the day will come when the question asked by the Chorus in the second *stasimon* of Sophocles' most famous play, "*ti dei me choreuein?*" ("Why must I dance?"), will be a realistic one. This situation could readily and accurately be described as a fourth substitution.

And finally, at some point, the idea of a "sacrifice to end all sacrifices" may appear. And if the crisis continues beyond this point, one begins not just to imagine such alternative sacrificial (or even post-sacrificial) arrangements, but to try them out. Our modern political systems would appear to be a function of such developments, perhaps deriving from a cultural perception that the end of sacrifice is in sight. Evolving discernibly from sacrificial origins, modern politics, with its foundation in the idea of a single unit (or multiple units) retaining legitimate use of violence, may be said to be "halfway" between archaic sacrifice and a genuinely post sacrificial system.¹²

Or, alternatively, other substitutes to the ancient sacrificial system are suddenly imaginable. Platonic thinking in the fourth century before our era, for example, and one century after Greek tragedy has vanished from the scene as an original production, appears as a possible formulation of such a post-sacrificial or alternative sacrificial arrangement. As

12. For a recent analysis along these lines, see Paul Dumouchel, *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique* (Paris: Flammarion / ARM, 2011).



such, it could well appear to qualify as a fifth substitution.

What about learning to live without sacrifice, as Judaism proposes? “After the fall of the Second Temple and the end of the sacrifice,” the Rabbis are proverbially cited as saying, “we pray and read.” What about the “sacrifice to end all sacrifices” that Christianity proposes? It is clearly a step beyond Greek tragedy. The idea of a post-sacrificial or anti-sacrificial reading is clearly not part of the Greek tragic mode. As such, it too would qualify at least as a fifth substitution. On the other hand, it may even exceed the political alternative. The political may be beyond the archaic sacrificial. But it is clearly not beyond any and all sacrificial systems. Governments concentrate or monopolize the use of legitimate violence in their own hands – at least within the Western political tradition. But that sacrificial deployment continues. As such, the Christian post-sacrificial gesture could be seen either as another version of the fifth substitution or perhaps as constituting itself a sixth substitution.

These are the substitutions about which Girardians speak and some of the questions commonly asked. What about the work of Emmanuel Levinas in this connection? Is there a relation in Levinas to substitution?

Part Two: Levinas, Subjectivity, and Substitution

Substitution, I would argue, is, in fact, at the heart of Levinas’s project. In a very real sense, substitution *is* his project.

How so? All of Levinas’s philosophic writing is about the reconstitution of subjectivity. The conception of subjectivity or self-construction he inherits from Kant, Hegel, and the German idealist philosophers – principally Husserl and Heidegger – is consciousness-based. I am the subject of consciousness before objects of knowledge. The project is ego driven; I operate in complete freedom. I pursue my goal as philosophers since Plato have done – through reason and decision-making. The result is knowledge, identity, self, and the truth of being and discourse. I thematize myself, objects or things around me, and others as so many subjects (or objects) of my inquiry. Moreover, I do so within a conception of time or temporality understood as Aristotle understood it: with rigidly distinguishable boundaries among its component parts designating a discrete past, present, and future.



Levinas Studiekring

But then Levinas encounters Buber, Rosenzweig, Marcel, and others and this account of subjectivity is rendered partial. Why? Primarily because it leaves out the ethical. Kant's moralizing, Hegel's totalizing, Heidegger's ontologizing are all problematic in Levinas's view. Kant's moralizing always goes by way of the universal, the category, what "everyone should do" – in short, the third party. But the ethical, Levinas understands, is dyadic, two-party, and precedes all triadic or third party considerations – the political, the juridical, the social, cultural, or religious (in addition, of course, to the categorical and the universal). Hegel's totalizing is similarly categorical but in addition excludes the infinite that Kant at least retains. Hegel's *Phenomenology* tells the story of the absolute spirit as a young Geist. And Heidegger's "fundamental ontology," for all its initial excitement (following fast chronologically upon Husserl's research), and all the advances in idealist philosophy it promises, finally reduces the "all" no less to being. The ontological adventure is no less round-trip than that of the others, not much of an adventure, really, since it always returns to the same, to the point from which the agency, the freely roaming ipseity, set out. To the extent that the trip is an adventure, it is more like the journey of Homer's Odysseus than like the one-way trip of the biblical Abraham, who leaves home never to return.

Kant's implicit exclusion of the ethical by transcendentalizing it, in other words, Hegel's explicit exclusion by secularizing it within an historical narrative, Heidegger's reduction of the ethical by the substitution of the ontological for it as "first philosophy" are equally inadequate from Levinas's perspective, who will opt instead for Buber's distinguishing of the I-Thou from the I-it, and Rosenzweig's critique of the all in Hegel and the history of philosophy. The ethical precedes the ontological as first philosophy, for Levinas. It is not to be excluded implicitly as a mystical category or as the secondary and derived result of more primary human interactions or excluded explicitly in favor of more highly touted and warring totalitarian powers.

In its place, he will articulate a new subjectivity he would develop in three distinct stages.

For example, in *De l'existence aux existents* (1946), which was published shortly after the Second World War and which still bears the traces of his wartime prison experience, Levinas distinguishes between the something about which Heidegger speaks and a nothingness which he finds



too restrictive.

Let us imagine all beings, things and persons, reverting to nothingness. One cannot put this return to nothingness outside of all events. But what of this nothingness itself? Something would happen, if only night and the silence of nothingness. The indeterminateness of this "something is happening" is not the indeterminateness of a subject and does not refer to a substantive. Like the third person pronoun in the impersonal form of a verb, it designates not the uncertainly known author of the action, but the characteristic of this action itself which somehow has no author. This impersonal, anonymous, yet inextinguishable "consummation" of being, which murmurs in the depths of nothingness itself we shall designate by the term *there is*. The *there is*, inasmuch as it resists a personal form, is "being in general." . . . The anonymous current of being invades, submerges every subject, person or thing. The subject-object distinction by which we approach existents is not the starting point for a meditation which broaches being in general.

We could say that the night is the very experience of the *there is*, if the term experience were not inapplicable to a situation which involves the total exclusion of light.¹³

In the face of this *il y a* or "there is", one imagines subjectivity, Levinas says, as a going and coming he names a "hypostasis," by which he means literally the positing or positioning of oneself outside of oneself and the return to oneself from that outside (he will later characterize this movement as a losing and finding – as an *anamnesis*). Although the discussion of the *il y a* remains the centerpiece of this early book (and he will never again give it the kind of extended treatment he gives it here), it remains fundamentally unchanged for him. Responsibility as a critique of ontology, as "dis-inter-estedness," continues responding to the *il y a*.

But it is in *Totalité et infini* (1961) and *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1972) that he takes full stock of that hypostatic structure. In the first book, *Totalité et infini*, he describes going out. The ego agent, the ipseity, the self-same, the oneself, or simply the self, proceeds out through the elemental, through dwelling and labor, through enjoyment and signification, and finally approaches the other individual: a relation with the other being encountered through the other's face (*le visage*). The face, in this context,

13. Levinas, Emmanuel, *Existence and Existents*, tr. Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa: Duquesne University, 2001), 57-58.



Levinas Studiekring

is vulnerability, utter defenselessness, nudity or nakedness, exposure, a freestanding independent signifying unit that says "Thou shalt not kill."

And this encounter with alterity, after the prior encounter in being with the material world, shelter and provision, self-indulgence, and perception, opens that agency beyond totality to the infinite. What is "the infinite?" A term Levinas finds in Descartes, he uses it to express the more within the less, the container within the contained. The face in this context is the "infinite within the finite," a gateway or opening or entry point to the beyond of being, to radical exteriority or externality, to radical otherness, an otherness that escapes the "allergy" to alterity that the projective economy of the freely roaming ego would establish. One discovers, for example, in the erotic the potential that may issue in an ethical relation – in fecundity, for example – although the erotic remains distinct from the ethical per se. And, in fact, in the first book, the ethical obtains only insofar as one takes stock of what Levinas calls "radical alterity" – the other individual doing the same thing I am doing, a being glimpsed through a face that is not an object of vision.

In the second book, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas describes what could be characterized as the "return trip." One proceeds from the other individual back toward the same, a trip that could well appear simply a reversal of what the self-same has already experienced. But unexpectedly, the traveler overshoots the mark. Intending to return home, he finds him- or herself on the "hither side of home," beyond the starting point. And there he finds himself lodged within an unexpected obligation: infinite or unlimited responsibility for the other individual; a responsibility even greater than that, since it is in effect three responsibilities in one: responsibility for the other, responsibility for the other's responsibility, responsibility for the other's death. The responsibility of the subject in this context can only be compared, Levinas argues, in its depth and scope, to the psychic dimensions of maternity and gestation, the other in the same.

Tracing the encounter with the other in retrograde fashion, he now unearths, in a manner not unlike an archeologist, several distinct steps or strata. Responsibility for him, as a critique of the ontological (manifest as the ego, the elementary, dwelling and work, enjoyment, sensibility, the face, and so forth) is described as "dis-inter-ested." Now he will de-



Levinas Studiekring

scribe in turn each of seven prior conditions that have shaped that encounter, each corresponding to the regions he has already traversed (see the diagram at the end of the article)

He begins with the face. The face is now understood as pure “signifyingness,” freestanding auto-signification, presentation rather than representation. The face is saying (or the “to say”) rather than the said, the *dire* rather than the *dit*. Such saying turns out to be rooted in proximity, the nearness of the other individual doing the speaking, contact, touch, or caress with that individual (as opposed to palpitation). Such proximity is in turn rooted in obsession, the impossibility of putting by, the impossibility of stopping or evading, a constancy or ceaselessness that we may say is more constant than the opposite of interruptive. That obsession in its own turn will show up rooted in passivity, a passivity or bearing or suffering, Levinas describes, as more passive than the opposite of active, a radical abiding or assumability that stands before the opposition of active to passive.

And that passivity is itself rooted in “an-archy.” An-archy is used here in the Greek sense of being without qualities, or “qualitylessness,” an *anarche* or unruliness or “principlelessness” that precedes the opposition of rule or principle to chaos. Such anarchy will turn out in its own context rooted in substitution, in a one-for-the-other, or a gestation of the other in the same, the veritable psyche, or subjectivity itself. And such substitution is encountered finally in persecution: in accusation, assignation, wound, trauma, the status of being a hostage, of an I that is in the accusative before being in the nominative.

And all of these enabling conditions are versions of responsibility. Saying is responsibility as the “thou shalt not kill.” Proximity is responsibility as “alongsidedness” or accompaniment, the “I will-be-there-with-you” of Biblical fame (in the discussion of the name of God in Exodus 3:12-14), as “dis-inter-estedness” proper. Obsession is responsibility as “the unstoppable,” ceaselessness, an incessant answerability. Passivity is responsibility as radical abiding or suffering. Anarchy is responsibility as non-indifference. Substitution is responsibility as the one for the other. Persecution is responsibility as the status of a hostage.

And all correlate, in clockwise direction, in Levinas’s sche-



Levinas Studiekring

ma, with the trip out. Saying correlates with the face, proximity with sensibility, obsession with enjoyment, passivity with work and dwelling, anarchy with the elemental, substitution with the ego, and persecution with home or the starting point.

A diagram in which all of these relations are mapped is placed at the end of the article.

What exactly does all of this mean? The several conditions from which responsibility for the other individual issue construct for Levinas a heteronomy in place of an autonomy, a subjectivity based upon relationship and responsibility rather than one based upon the freedom of ego, willfulness, and consciousness.

On what is that responsibility itself based? How does it come about? If we accept that all of these founding conditions – saying, proximity, obsession, passivity, anarchy, substitution, persecution – remain versions of responsibility, where does responsibility come from? It responds, of course, we know, to the *il y a*, the ground zero of being, the site of the disaster or horror, the anonymous rustling of being in general. But what makes responsibility an adequate response to the *il y a* rather than, say, something else? Why is responsibility better, for example, than radical egoism?

And secondly – and here is where we approach an answer to our second question above – how does it relate to Girard's work?

The key to both questions – what is the origin of responsibility and how does it relate to Girardian thinking – I suggest, are the last two terms of this series: substitution and persecution. The answer is a substitution founded in particular upon persecution; a responsibility founded upon a substitution founded in turn upon a persecution. It is in uncovering the origin of that persecution that we shall perceive the origins of responsibility and the connection between Girard's thinking and Levinas's.

Part Three: The Sacrificial and the Ethical, Victimhood and Subjectivity

Girard's thinking is centered upon the idea of substitution. It describes for him the logic of archaic communities. It describes their transformation. It even describes their breakdown and the attempts to solve the problems those break-



Levinas Studiekring

downs occasion. Levinas's thinking is similarly anchored in substitution. It is not an exaggeration to say that for Levinas the psyche, subjectivity, *is* substitution. It is substitution that comprises its fundamental structure, the one for the other, the other in oneself. The gestational idea of loving the other as oneself is not a comparison in Levinas; it is a structural requirement. It is how the system is built and sustained.

When I made a presentation of some of these ideas some years ago at the North American Levinas Society meeting in Seattle (in 2008), an organization that my students founded from my graduate Levinas seminar at Purdue, Georges Hansel kindly offered a response. "It is not the same substitution that you are talking about," he said. And he, of course, was right. Substitution in René Girard's work is the logic of the social. Substitution in Levinas's, on the other hand, is an individual logic, the logic of the ethical insofar as the ethical is a two-party affair, insofar as the ethical precedes the political. Apples and oranges, it would appear. How do we get from one conception to the other? From the social logic to the individual logic?

The answer, it seems to me, which becomes more apparent in comparing Levinas's thought to Girard's than in considering either thinker alone, is that individual subjectivity in Levinas is the appropriation of the position of the victim René Girard would describe as the lynchpin to the exclusionary mechanism. Between the one and the many, Levinas chooses the one that stands for the many. Levinas's subjectivity of substitution and persecution is the appropriation of the Girardian voice of the victim. Substitution, we have said, is at the root of the psyche, of "one for the other." "I am *for* the other" because "I *am* the other." We are dealing, in this case, with a heteronomy, not an autonomy. Loving the other as myself is a structural determinant, not a convenient comparison. And the key to that substitution is persecution; the condition of being a hostage, a wound, assignation, accusation, or trauma. I am always in the accusative before I am in the nominative. But it is in the context of victimage, of the social mechanism of exclusion, that has also ironically served as its structural foundation that we encounter the individual at all.

Persecution, which is at the root of Levinasian substitution, is also the foundation for Girardian substitution in the modern world. Persecution is the good gone wrong, the sacrificial gone wrong. Persecution is victimage. The Levinasian



Levinas Studiekring

substitution at the root of the ethical and responsibility and the Girardian substitution at the root of the sacrificial and violence in the modern world are one and the same.

Let me clarify one point upon which there may remain (or arise) some confusion – because I can already see Georges Hansel moving around in his seat as I speak. The subjectivity of substitution that is founded on persecution is not simply the subjectivity of a victim which, as Levinas says in my first epigraph, “would suppose there is a reserved region of subjective will behind the subjectivity of substitution.” In speaking of the nether region of the ethical before the ontological, Levinas is careful to construct a vocabulary that avoids the language of being. Thus, passivity is a passivity more passive than the opposite of active, or an-archy is conceptualized, in our paraphrase (which is modeled on Levinas’s discussion of passivity), as prior to the opposition of rule or principle and its lack, an unruliness, we may say, more unruly than the opposite of ruly or principled. What I am suggesting is that persecution of which Levinas speaks and the substitution it founds is not the subjectivity of the victim (which would be one more version of self-consciousness) but the position of the victim (or the “position of victims,” to use a phrase from a later epigraph), the condition in which the victim discovers him- or herself to be a victim, the built-in dimensions or “conditionality” given in advance in which the victim of a sacrificial scapegoating exclusionary social process comes to understand his or her situation, his or her circumstances. “It is,” as Levinas says, “the null-place in which inspiration by the other is also expiation for the other, the psyche by which consciousness itself would come to signify.” It is this “pre-originary” condition which we would dub “the position of the victim” or “the voice of the victim.”

How so? How does Levinas achieve that equation? How does the situation of victimage – between persecuted and persecutor – issue in the subjectivity of the victim? The answer, I suggest, is to be found within the texts of the Hebrew prophets, in the texts supporting welcome and hospitality to the widowed, the orphaned, the stranger, the poor, in short, the dispossessed of every imaginable stripe, ideas that have informed his texts from *Totality and Infinity* on. “You were yourself a stranger in a strange land,” the prophet says (that the Lord says), and Levinas endorses that idea throughout.

There is no place here to develop more precisely how the



Levinas Studiekring

linkage is made, either within the prophetic texts (or, indeed, throughout the Hebrew Bible), between the face as the infinite within the finite and the face as infinite responsibility for the other individual, or between victimage and subjectivity at large, between persecuting behavior and the appropriation of the voice of the persecuted as the model for subjectivity. Suffice it to say for the moment that it is discernibly the perspective of the victim to which Levinas is drawn and for which notions like persecutor, hostage status, accusation, the I who is situated in the accusative case prior to the nominative, assignation, wound, and trauma offer us a convenient index.

The prophetic texts, in other words, occupy for Levinas, as they do for many Jews of his generation, a privileged place.¹⁴ In many ways, the texts of the Hebrew scripture were “written” by the writers of the prophetic texts, since their primary concerns would seem on plentiful display in earlier scriptural passages (Second Isaiah, for example, is often said to reflect the views of these Biblicists as a comparison of Second Isaiah to the Book of Job might readily show). The effects of the collapse of the first Temple in Jerusalem (in 586-587BCE) can hardly be overestimated. A pre-sixth century Temple-centered scribal Judaism, about which we know relatively little, suddenly found itself in direct contest with a more portable text-centered diasporic Judaism and two fundamentally opposed interest groups were formed: a conservative faction that would return to the ways before the catastrophe (and succeeded, in fact, in rebuilding the Temple), and a more progressive liberal faction that would reconceive Judaism as a text centered enterprise.¹⁵ In many ways the two groups that emerge as opposed some centuries later – the Sadducees and the Pharisees – point back to these two earlier distinct orientations.

But how the information comes to us, how the linkage is made and transmitted, is another matter. Once we are given the linkage, between the face as the infinite within the finite and the face as responsibility, for example, Levinas can elaborate the connection. He can give us the seven versions of responsibility that free us from our allergy to radical otherness, built-in to a subjectivity based on consciousness or self-consciousness. He can show us how the ethical precedes the ontological, that the ethical is to be defined by infinite responsibility for the other individual, and that at the root of that infinite responsibility is a substitution founded in persecution.

14. On the idea of the importance of prophetic thinking for this and subsequent generations of Jews, see Pierre Bouretz, *Witness for the Future. Philosophy and Messianism*. Translated by Michael B. Smith (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010). The book includes chapters on Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Buber, Bloch, Strauss, Jonas, and Levinas. One could imagine expanding the list to Kafka, Jabès, Jankéléwicz, and Derrida.

15. On this idea, see George Steiner, “Our Homeland, The Text” in *Salamagundi* No. 66 (Winter-Spring, 1985), 4-25.



Levinas Studiekring

Is there anything similar in René Girard's work? In fact, we can show that Girardian thinking about Christianity also comes directly from the Hebrew prophets. "The Prophet" for Jesus, par excellence, is Isaiah. And the key text of Girard's reading of Christianity is the text on the "stoning of the prophets." "You say that had you been there, you would not have done that [namely, stoned the prophets]. But don't you see [the prophet goes on] that in saying that, in distancing yourself from those who stoned the prophets, you do the same thing once again. You put yourself at a sacred or sacrificial distance from those who stoned the prophets, which is precisely what stoning the prophets was about in the first place. You 'stone the prophets' once again and this time right in front of us. And what's more, you do it in my name, Jesus says (Girard says). And even more than that, you will, in fact, do the same to me for saying so to you, for telling you the truth of your own violence." Historical Christianity for Girard, in *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, is the long history of that denunciation and neo-sacrificial repetition of scapegoat victimage, a taking stock of the stoning of the prophets in such a way that repeats the stoning of the prophets, in full view of the texts of the Hebraic prophets in which such sacrificial, anti-sacrificial, and neo-sacrificial behavior was already on full display, and what the writers of those books, as well as the actors within them – prophets, like Isaiah, for example – were observing being practiced around them.

There is no space in the present very limited context to develop this argument here. As in the case of Levinas, we can only allude to it and set it aside for later elaboration. Suffice it to say for the moment that Girard's thought in my own estimation is entirely consonant with the thought of the Hebrew prophets regarding sacrifice, scapegoating, and the role they play in the formation of societies just as much as Levinas's thought is entirely consonant with the prophets regarding the ethical premises of living life as a witness to the Lord (as advocated in Second Isaiah). If Girard's thought takes up the sacred charge – what good are all your sacrifices? – Levinas's thought takes up the ethical remedy to the situation (or at least one ethical remedy): the appropriation of the position of the victim by everyone. Subjectivity, whether considered as deriving from the confessional practices surrounding the exercise of self-examination taken up by the Roman Catholic churches in the early centuries of the modern era or considered as deriving from nineteenth century secular philosophic sources, remains grounded in the



Levinas Studiekring

voice of the victim. For Levinas, subjectivity itself is already substitution, radical susceptibility. Founded upon the ethical, an ethical which is, in turn, a matter of responsibility, responsibility understood as the “one for the other,” or more precisely, the “other in me,” subjectivity in Levinas is gestational, the literal embodiment of “loving the other as oneself.”

The ethical for Levinas, in other words, is not a category of subjectivity – as it is for a thinker like Kant – but thoroughly infuses subjectivity. In the Heideggerian vocabulary, formulated somewhere between being and nothingness, responsibility is a response to the *il y a*. Responsibility alone meets the *il y a* on its own terms. And subjectivity is an extension of that responsibility, its very fabric, as it were. The ethical is simply another way of describing that infinite responsibility to which I am summoned for the other individual. My subjectivity, my internalization of “the one for the other,” is my response to “the other in me.” It is my answerability for the other, and it is not a voluntary one. It is “built-in” to the possibility of me being me. I am given as the other’s “redeemer” so to speak, as this concept is used, for example, in the Book of Ruth. “Take me for him,” subjectivity says, as Yehuda says to his father Ya’akov, with regard to his son Benjamin. I am his substitute.

On the other hand, that same subjectivity (constituted as it is by ethical responsibility) is also said to be precisely a response to persecution. I am not in the nominative case but the accusative, always already a response to assignation, violation, transgression or violence. Why? From what sources does such violence derive? The source is never given in Levinas, although the filiation with violence is clear. Putting Levinas’s thought next to Girard’s, the answer seems evident. I have internalized the subjectivity of the victim within myself, indeed, *as myself*. The victim of the sacrificial is henceforth the position from which I necessarily speak. Heidegger’s fundamental ontology may turn out less fundamental than the ethical.

Part Four: From the Sacred to the Holy

What are the implications of thinking this way? Seeing substitution as critical to both, and seeing that substitution linked in both cases to sacrificial victimage and persecution answers all kinds of questions for both Girardians and Levinasians.



Levinas Studiekring

For Girardians, it gives the theory an ethical component where none existed before. The Girardian understanding of the sacrificial has no predetermined ethical component or ethical consequence. Perhaps because Girard himself remains a committed Christian, or perhaps for other reasons, his thinking has often been confused with Christianity as if it is, in fact, an extension of Roman Catholicism, a version of Augustinian thinking.

Let me speak as clearly as I can on this point. Girardianism is not Christianity, or any version of Christianity, in any of its forms, although the thinking that animates Girard's readings of Christian texts – and especially the Evangelical text – is very much a part of Girardianism.

Girardianism reads the texts of Jewish scripture and the texts of Christian scripture as articulating truths about the sacrificial (and to some extent about the mimetic nature of desire and its dynamics). But it is not interchangeable in any manner with a Christian ethical position. The most we are able to say of an ethical nature after Girard's analysis of the sacrificial in archaic culture (and of our own position since then in a kind of perpetual sacrificial crisis) is "*il faut refuser la violence*" ("we must refuse violence"). We must read and understand "anti-sacrificially."

And that is fine, we may add; we can certainly endorse the importance of reading anti-sacrificially. The ancient rabbis say as much. But what exactly does that entail? How specifically does one do that?

One example for Girard (and Girardians) has been literary writers. In fact, before the last chapter of *Mensonge romantique et vérité romanesque*, one might well have anticipated that Girard would turn out, like so many other literary readers, to put literature in the central and governing position.

Part of the attraction for me, in fact, as an English major in an American university, to Girard's readings of the great European novel – Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust, Dostoyevsky – and of Greek tragedy – in the hands of Sophocles, and before him Aeschylus, and after him Euripides – was, I confess, the inordinate value Girard seemed to have invested in these literary productions. And if I later turned to Jewish writing in his shadow – to scriptural, Talmudic, midrashic, mystical, and the later Rabbinic traditions of commentary – it was inevitably because I saw in this Jewish



Levinas Studiekring

writing and in Rabbinic thought in general the same anti-sacrificial perspectives, the same “literary” perspectives, that Girard identified in European literature and in Greek tragedy.

But Girard did not, in fact, continue as a reader of literary works, as we all know, and took the alternative route of following the authors of such literary writings to their own origins. He pursued the anthropological path and asked instead “how did we get into this mess that we call mimetic desire and imitative rivalry?” And the answer at which he arrived was stunning. We got into this mess, he argued, through a “sacrificial crisis” that operated at the heart of all cultures on the planet but that in cultures other than our own – those we identify as archaic cultures – were efficaciously organized around sacrificial expulsion, around scapegoating or lynching of a collective victim (and the way ritual commemoration derived from that distinction between sacrifice and violence, a distinction or separation we recognize as difference itself), while in ours that distinction between sacrifice and violence had broken down and the distinction between the sacred and the profane, or the sacred and violence, was not able to be maintained.

And that anthropological path led him to a religious studies one. If it is true, he pondered, that the archaic sacrificial is no longer efficacious as an organizing structure for modern culture, and we find ourselves in a kind of runaway sacrificial crisis characterized by runaway mimetic appropriation and its consequence (i.e., conflict), then how is it we are able to speak about this crisis and not be destroyed by it (since one of the postulates he uncovered was that the system remains effective only so far as it is unconscious)? If all cultures on the planet operate sacrificially, and sacrificial organization depends upon an unconsciousness on the part of the participants (no lynchings say we are acting sacrificially against an arbitrary victim), how is it that we in our culture are able to talk about it?

And the answer at which he arrived was, of course, the now familiar one to Girardians: the Christian revelation, the scriptural testimony and subsequent theoretical (and theological) elaboration regarding the birth, ministry, and death of a young Jewish rabbi.

But Christianity is not the necessary or inevitable consequence of Girardian thinking. Christianity may be one



Levinas Studiekring

possible outcome of Girardian thinking, but it is by no means the only one. And it may not even be, after all is said and done, the most prominent one in a wider cultural perspective. When future ages look back upon our own, and discern the importance of Girard's analysis of the sacrificial for posterity (as Michel Serres predicts they will), it may not be the ethical consequence prescribed by Christianity that gets linked to his thinking.¹⁶

Christianity is, of course, undoubtedly the path Girard took personally. And it would probably be fair to say that historically among our contemporaries, for that reason among others, it has to this point attracted the largest body of readers from within the Christian community. There are probably more Christian readers of Girard than there are readers of his work in academia – in English departments, or in anthropology departments – or outside of religious groups, although that may say more about American life than either Girardian thinking, academia, or extra-university intellectual life. And apart from myself, there are comparatively few readers of Girard among Jews. But the Christian revelation is by no means the exclusive path along which one is necessarily led after understanding Girard's analysis of the sacrificial and the mimetic. One can sustain a Girardian reading of the sacrificial and the mimetic, I submit, and remain a Christian, a Hindu, a Buddhist, a Muslim, or a Jew.

In fact, another path may be the thought of Emmanuel Levinas. For Levinasians, the union of Girard's sacrificial analysis with Levinas's ethical analysis gives the ethical a political extension; anti-sacrificial scapegoat politics; the question of justice, the question of the third, is not only messianic; but anti-sacrificial, a matter of reading, and a matter of teaching.

And that extension, understanding subjectivity as the appropriation of the position of the sacrificial victim, opens the door to understanding the long-standing mystery of the relation in Levinas between philosophy and Judaism. It resolves the opposition between the philosophic Levinas and the confessional Levinas and answers the question of the origin of responsibility, substitution, persecution, and the like.

How so? By those who are against connecting the two (largely the philosophers), that relation has been under-

16. See Michel Serres's essay, on the occasion of the induction of Girard into the French Academy, in *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth* (East Lansing: Michigan State University Press, 2008), 1-17.



Levinas Studiekring

stood as two largely distinct, if parallel, courses. Levinas is a Jewish individual and he is a philosopher. As a Jew he says certain things; as a philosopher he says certain things. But by no means have those two things necessarily been the same things.

By those who are for connecting the two, on the other hand (and very often the advocates of these positions have been Jewish), the work has been understood as a project in translation. He is translating Hebrew thought into Greek, into the language of the university, the language of reason. He is primarily Jewish, this perspective maintains. It is not as if he has split his allegiances into two separate but equal camps. And Judaism, in this view, has already understood all that philosophy would attempt to think out (even though Judaism has been relegated to the margins by philosophy, mistaken as an example of religious particularism). But Levinas has taken upon himself the task of explaining Judaism to philosophically primed ears. Not unlike Maimonides in that regard, this view would see him as an expositor of a thought native to his sensibility before a foreign audience with whom he finds himself for one reason or another engaged. Not unlike translation in Benjamin's vocabulary, he articulates the same thing in a foreign context.

In other words, Levinas asserts (and nothing we say would challenge that assertion) that the two paths the West has undertaken (the Biblical and the philosophic), and the two paths that he has taken in his personal and professional life, are indeed parallel up to a certain point. Levinas never invokes a Biblical passage to prove a philosophic argument. At the same time, Levinas's overall project, if we may describe his life's work in that fashion (which is, after all, how he describes it), is one of translation, a translation from the Hebrew into Greek, of the language of the ancient scriptural writers into the language of the university and the philosophers, from Plato and Aristotle to Kant and Hegel.

Understanding Levinas as reformulating our traditional understanding of subjectivity as ethical throughout, taking that ethical foundation specifically as a substitution for the other individual before me, and identifying that ethical substitution as an appropriation within the social or political context of the position of the sacrificial victim, we suddenly demystify the relation between the two.

Philosophy has never been neutral. From the outset, it has



Levinas Studiekring

been an exclusion of ritual, an exclusion of sacrifice and all that is associated with religious observance from the mainstream of intellectual seriousness. Part of a humanist cultural movement that somewhat earlier assumed the form of the “Protagorean Enlightenment” in the ancient Greek fifth century, Plato’s philosophic project took it upon itself to think all from the point of view of truth, being, and the idea.

Thus, philosophy has never been parallel to, convergent with, or divergent from, the path of Judaism, for Levinas. Rather, philosophy has always been an extension of prophetic thinking for Levinas (whose own access to the prophetic has always been through Judaism). Philosophy since the nineteenth century has been an attempt to refuse its relationship to victimage, to regard itself as neutral, arbitrary with regard to its make-up. If the consequences of philosophy may remain highly charged (think the role of Marxism in social change), the make-up, from this perspective, is not. Constituting subjectivity as a matter of subject and object (with myself as subject of consciousness before objects of knowledge), and the other as either a figment of my projective imagination (limited by my perception of the object or my perception of the subject), or as another individual doing the same thing I am doing (i.e., constituting subjects and objects of his knowledge and consciousness), I have in either case effectively excluded the ethical from my calculation. I have relegated it to the sidelines, rendered it an adjunct to my discussion of relations with other self-consciousnesses doing the same thing I am doing.

There are not two paths, in other words, either parallel or joined at the beginning or end, but one. They are one and the same path throughout, articulated within a different vocabulary and different degrees of awareness of its own resources, Levinas would teach us. Philosophy, from a Levinasian perspective – and this is the theme of *De Dieu qui vient à l'idée* which he identifies as his fourth major philosophic work – is no less an articulation of the importance of encountering the face of God in the other individual than Judaism is, although within the confines of Platonism one is not permitted to say as much. Judaism is no less an articulation of the infinite responsibility I have for the other individual than philosophy is. One path is colored with Greek lettering derived from Plato, the other with Hebrew lettering derived from the Rabbis.

* * * * *

What are the implications for the disciplines of such flagrant



Levinas Studiekring

interdisciplinarity? What is the consequence of joining the thought of these two thinkers in this fashion? We gain for each an account of the passage from the sacred to the holy.

The sacred for Girard is everything he identifies with the sacrificial and its violent breakdown and reconstitution (or failure to reconstitute) in the sacrificial crisis. The holy would then be the move toward ownership of infinite responsibility for and hostage status before the other, an infinite I may very well experience as a version of the divine.

How would this account square with mimetic desire or what Girard (and the Girardians) have called the “mimetic hypothesis”? They are, in my view, entirely compatible. Loving the other literally as myself, understanding myself as the other individual in me in the Levinasian mode, I find my own mediator or model through the infinite, which is to say, through the divine, through non-deviated transcendence. Humbling myself infinitely before the other individual, I discover on my own shoulders all the responsibilities of God. This is the position that all the great novelists that Girard describes finally assume. The literary in this regard has turned out to be an ethical position after all.

Likewise, the holy for Levinas is everything that he would identify with the ethical – infinite responsibility for the other individual, hostage status before the other individual, responsibilities that extend to being for the other, for the other’s responsibilities, and for the other’s death. And the sacred would now be the conditioning premises that have brought me to, or occasioned, this subjectivity, that has occasioned the *il y a* to which my responsibility, configured as hypostasis, as verb becoming substance or thing, constitutes a response.

How would this account square with Judaism, which occupies for Levinas the place of the before in modern subjectivity? Precisely as the anti-sacrificial, as the law of anti-idolatry in which idolatry is understood as the moment when the sacrificial and the violent have become indistinguishable from each other, an anti-idolatry that even extends to the law of anti-idolatry itself, a law that especially applies in that latter case since in that eventuality there is no external authority to which one can appeal.

As we attempt to understand our relations to the elemental universe, to the social universe, and to the formation of our



Levinas Studiekring

individuality and singularity in context of both of these, it is good to have two such powerful thinkers contribute to these inquiries in such complementary a fashion. How does joining the thinking of each thinker to the other in the way we are proposing change things? It allows, I would argue, each body of thought to complete itself.

Levinasian subjectivity is an appropriation of the position of the Girardian sacrificial victim, the persecuted one Girard would describe as the sacrificial victim. What Girard would describe as the victim, Levinas takes as the foundation for the subject, for modern subjectivity.

The analysis of the anti-sacrificial in Girard finds its ethical extension in the Levinasian understanding of the subject as hostage to the other individual through infinite responsibility for that other individual. Infinite responsibility for the other individual is the way that the anti-sacrificial shows up in modern life.

Subjectivity in the way that Levinas describes it, and the thinking through the position of the victim in the way that Girard describes it, are one and the same.

Epilogue

It is rare in France to glimpse the possibility such an interdisciplinary perspective. But if we reflect back on French thought of the last fifty years, is it not interdisciplinary to the core? Claude Lévi-Strauss in anthropology and structural linguistics, Jacques Lacan in psychoanalysis and structural linguistics, Roland Barthes in semiology and cultural studies, Jacques Derrida in philosophy, literary study, anthropological, religious, and linguistic study, Michel Foucault in philosophy, historical studies, and archeological studies – do not all of these writers in all of these disciplines transgress conventional boundaries? Are we really doing any more than they were doing? And are not all genuinely new and truly generative perspectives likely to do the same, indeed, perhaps even required to do the same, if they are to engender an audience receptive to their research?

Levinas's analysis of the ethical completes the Girardian analysis of the sacrificial along just the lines that Girard would suggest. He does so precisely by taking a culture of runaway victimage and hostage-taking and making it the foundation for subjectivity itself. And Girard's analysis of the sacrificial completes the Levinasian analysis of the



Levinas Studiekring

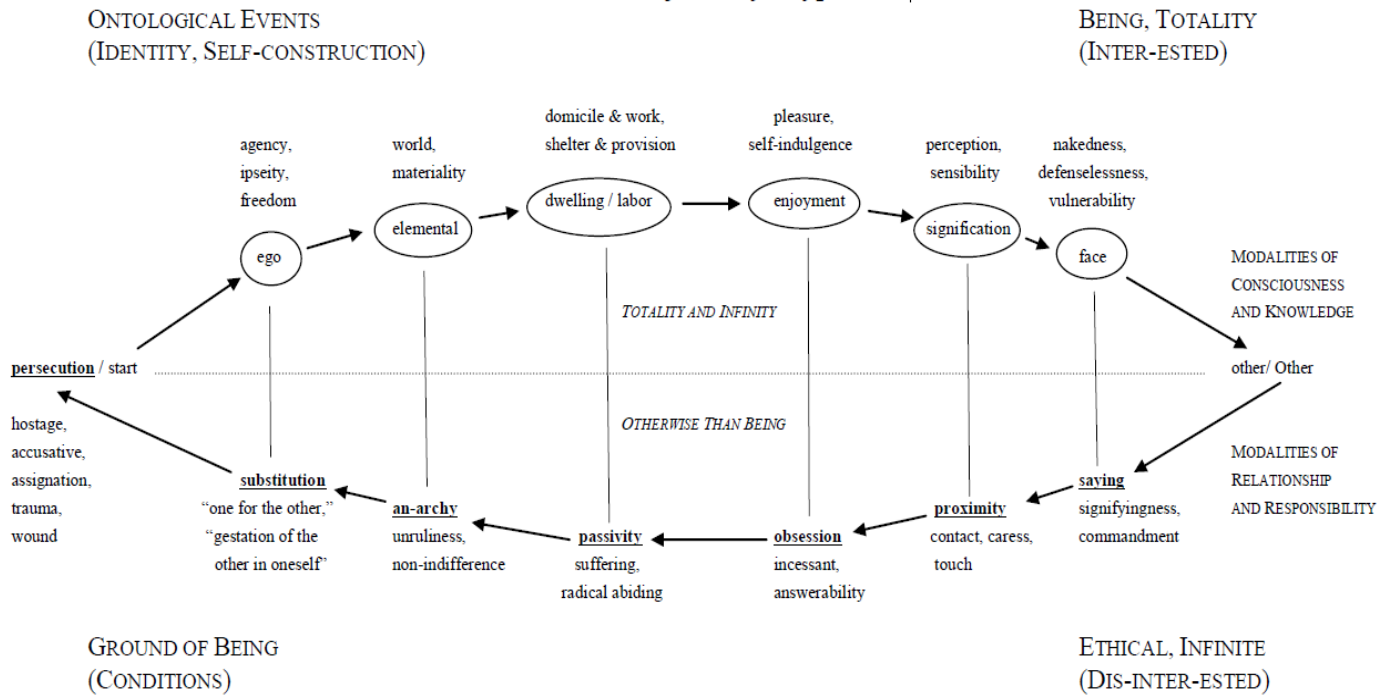
ethical along just the lines that Levinas would require – as a kind of “prequel,” to use an American neologism. He does so by offering an account of the primitive sacred, the sacrificial mechanism at the heart of all culture and all community that precedes and conditions our own, in a manner that complements Levinas’s analysis of the ethical.

A great deal more, of course, remains to be said on this topic. What I have undertaken in this preliminary report is the attempt at finding a place for each thinker in the thought of the other. The place for Girardian thinking in the thought of Levinas is in relation to the notion of substitution – understood in Levinasian terms as founded in persecution and as a consequence of one’s status as a hostage before the Other individual before whom (and for whom), nonetheless, one remains infinitely responsible. Specifically, it is as the appropriation of the position of the sacrificial victim as the basis for subjectivity, a position Levinas finds in the texts of the Hebrew prophets. And the place for Levinasian thinking in the thought of René Girard is in relation to the ethical consequence of the notion of substitution which is embedded in the persecutory structure of the sacrificial mechanism pursued in context of the modern world. Specifically, it is as a modality for refusing violence, a sacrificial violence Girard personally comes to understand through Christian readings of the texts of the Hebrew prophets but that opens for us a Jewish reading to a wider audience. It will remain for future researchers to walk through the doors that I have tried to open in this paper.



Levinas Studiekring

Levinasian Subjectivity: Hypostasis



© SANDOR GOODHART 2012. ALL RIGHTS RESERVED



Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVIII, december 2013

ISSN 1385-4739

Verder gaan dan Socrates? Over onderwijs, bezieling en innerlijkheid bij Kierkegaard en Levinas

De uiteindelijke keuze is die tussen de socratische herinnering en de christelijke herhaling. (Slavoj Žižek)

Renée van Riessen

“Je weet niet wat je weet”¹: in de tijd dat ik Nederlands studeerde was dat de titel van bekend grammaticaboek; maar het zou evengoed de slogan kunnen zijn waarmee het onderwijs van Socrates wordt samengevat. Het basisprincipe daarvan is immers de aanname dat leren een vorm van herinnering is; de hypothese die Plato het meest verbluffend door Socrates laat demonstreren in de dialoog *Meno*. Hier staat de kwestie centraal of deugd onderwezen kan worden en in het verlengde daarvan raken de protagonisten Socrates en Meno in gesprek over de vraag of het mogelijk is te leren wat je niet kent. Ze kunnen het daarover niet eens worden en dan vertelt Socrates, na enige aarzeling, dat hij van wijzen, priesteressen en dichters “dingen gehoord heeft die tegelijk waar en mooi zijn”, namelijk: dat de menselijke ziel iets onsterfelijks heeft, en in eerdere levens alles wat van belang is al gezien heeft. Daarom leren we nooit iets nieuws, en kun je leren beter als een vorm van herinneren beschouwen.² De inhoud van de herinnering is weliswaar niet direct toegankelijk, omdat we door de schok van de geboorte kennis verloren hebben. Maar door oefening en associatie kan deze opnieuw geactiveerd worden. Hoe dat in zijn werk gaat laat Socrates zien, door een gesprek te voeren met Meno’s slaaf over een wiskundig probleem. Voor de zekerheid vraagt hij van tevoren Socrates of de jongen wel Grieks spreekt – anders zou het hele feest niet doorgaan. In het gesprek dat volgt worden twee dingen zichtbaar.³ Ten eerste kan de jongen, die wiskundig gezien een blanco vel is, zelfstandig oordelen vellen over geometrische kwesties. Bovendien maakt Socrates hem bewust van het ongefundeerd karakter van zijn kennis, wat hem weer prikkelt om verder door te vragen en met Socrates te zoeken naar de oplossing die hij zonder het te weten al in zich meedraagt.⁴ Weet je nu wel of niet wat je weet? Is het mogelijk iets nieuws te leren dat je voorheen nog niet wist? De socratische pedagogiek gaat ervan uit dat dit laatste niet het geval is. Alle kennis die werkelijk van belang is, is al in ons aanwezig; maar het is slapende kennis, die erop wacht te wor-

1. Van Dort-Slijper e.a., 1976.

2. *Meno* 81d. Aanhalingen uit de dialogen van Plato op basis van de Nederlandse vertaling van Xaveer de Win, volledige vermelding in de literatuurlijst bij Plato (1980).

3. Zie voor een beschrijving van de gang van de redenering in de *Meno* Bluck, 1961, 1-47. Voor een intrigerend commentaar op de mathematische passage in deze dialoog zie Boter, 1988.

4. *Meno* 85e, 84a-d.



den wakker geschud. Daarom besteedt Plato in de *Meno* ook aandacht aan de leraar. Die kan de leerling wakker schudden door verwarring op te roepen. Zo werd de slaaf in het gesprek met Socrates in verlegenheid gebracht toen bleek dat hij bepaalde dingen niet wist, terwijl hij dacht ze te weten. Hij raakte verlamd door de sidderrog, zegt Socrates dan, gebruik makend van een beeld eerder door Meno was ingebracht als reactie op zijn eigen gesprek met Socrates. Hij vergeleek hem toen met deze vis, die door middel van kleine stroomstootjes een verlamdende uitwerking heeft op wie hem nadert.⁵ Kennelijk is voor het leren niet alleen de herinnering onmisbaar, maar ook iemand die de herinnering opwekt en betekenis geeft: de leraar.

Toen ik tijdens mijn studie het verhaal uit de *Meno* hoorde, had ik het idee dat ik hetzelfde al eens gehoord had in een andere context: aan tafel in het ouderlijk huis, waar mijn vader graag herhalen opdiste die hij ergens was tegengekomen. In dit verband wil ik hier met liefde en dankbaarheid de namen van mijn beide ouders noemen: Huibert van Riessen en Baatje van de Voort. Door hun gedeeld geloof in het vertellen en doorvertellen van verhalen hebben ze mij persoonlijk en als docent enorm geïnspireerd. Hetzelfde geldt voor mijn oom, de filosoof Henk van Riessen. Hij was één van mijn hoogleraren Wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit, en bleek een begenadigd verteller, die studenten tegelijk veel ruimte liet om het hartelijk met hem oneens te zijn. Ik ben hem voor dat onderwijs nog altijd dankbaar.

Terug naar de tafel waar mijn vader vertelde. Eén van zijn verhalen ging over een pastoor die op een goede zondagmorgen niet meer wist waarover hij moest preken. Toch beklom hij wel de kansel, keek naar zijn toehoorders en zei: "Beminde parochianen, ik ben uw leraar. Maar weet gij waarover ik u spreken zal?"

Hun antwoord was: "Nee mijnheer pastoor, hoe zouden wij dat weten?" Waarop hij terugzei, dat hij toch niet tegen hen kon preken over een zaak waar ze niets van wisten.

Vervolgens ging hij de kansel weer af en verdween in de sacristie.

Enige tijd later kwam hij terug, beklom opnieuw het spreekgestoelte en vroeg: "Beminde parochianen, weet gij waarover ik u spreken zal?"

"Wij weten het" zeggen sommigen nu, want ze meenden de pastoor hiermee tot een preek te kunnen verleiden.

5. *Meno* 80a.



Maar hij schudde zijn hoofd en zei: “Waarom zou ik moeite doen u te spreken over een zaak waarmee gij al bekend bent?”, om opnieuw te vertrekken naar de sacristie.

De parochianen bleven wachten en zo kwam hij een derde keer terug.

Weer vroeg hij: “Bemide broeders en zusters, weet gij waarover ik u spreken zal?”

Nu hebben ze onder elkaar afgesproken dat één namens allen zal antwoorden. Hij zegt: “Sommigen weten het en anderen weten het niet.”

“Welnu”, zei de pastoor, “laten dan degenen die het weten het vertellen aan hen die het niet weten”. En zo beëindigde hij de zondagsmis zonder preek.⁶

Leren en het wonder

Het is niet zo vreemd dat Plato's gelijkstelling van kennis aan herinnering in de filosofie heel invloedrijk is geweest. De theorie was immers in staat het hoofd te bieden aan een kennisprobleem dat onoplosbaar leek. Het verhaal van Pastoor Poncke – want hij was het – leert het al: het heeft geen zin om onwetenden te onderwijzen. De pastoor laat zijn gehoor achter met het advies met elkaar te spreken, maar het is allerminst duidelijk wat dat gesprek zal opleveren, want de paradox waarmee de pastoor zichzelf ontsloeg van de zondagse preek blijft bestaan. En op deze paradox gaat ook de centrale vraag van de Meno terug: is het mogelijk iets te leren dat je nog niet weet? Of vooronderstelt alle leren een zekere kennis van het geleerde, zodat we nooit werkelijk iets nieuws leren?

Søren Kierkegaard laat ons het verhaal van de Meno ook nog op een andere manier lezen, die direct te maken heeft met mijn leeropdracht: christelijke filosofie. Voor Kierkegaard is de centrale vraag namelijk niet of de deugd geleerd kan worden, maar of het mogelijk is de waarheid te leren. “In hoeverre kan de waarheid geleerd worden?”, luidt de openingszin van het boek *Wijsgerige Kruimels*; een boek dat Kierkegaard zelf niet als een systematisch werk beschouwde, maar als een losse verzameling stukjes, geschreven door een “leegloper uit gemakzucht”.⁷ Wie was die leegloper eigenlijk – was hij het zelf, of was het de raadselachtige Johannes Climacus in wiens naam ook het *Afsluitend Naschrift bij de Wijsgerige Kruimels* is verschenen? Onno Zijlstra heeft er in *Language, Image and Silence* op gewezen dat Kierkegaards pseudonieme geschriften gelezen moeten worden als uitwerkingen van en variaties op de persoon Søren Kierkegaard die al schrijvend tracht te ontdekken wie hij is en zijn

6. Het verhaal is te vinden in *Pastoor Poncke* van Jan Eekhout. Later werd bekend dat Eekhout onbekommerd heeft geput uit de schat van verhalen rond de Turkse geestelijke en filosoof Nasr-Eddin Hodja, die in zijn wijze dwaasheid soms aan Tjil Uilenspiegel doet denken. Voor een verzameling van verhalen rond Nasr-Eddin Hodja zie Kelsey 1943.

7. Kierkegaard 1995a, 49. Over Johannes Climacus: zie noot 21. Over de vraag hoe Kierkegaard zich tot zijn pseudoniemen verhield, zie Zijlstra 2006, 130-132.



wil.⁸ Deze verwijzing is maar één manier om Onno zelf te bedanken voor de generositeit waarmee hij in de afgelopen jaren inzichten en ontdekkingen met mij heeft gedeeld. Dat ik het heb aangedurfd hier iets over Kierkegaard te zeggen is vooral aan zijn inspiratie en aanmoediging te danken.

Wanneer Kierkegaard via zijn pseudoniem Johannes Climacus voortborduurde op Plato's theorie van de anamnese komt hij tot het inzicht dat deze opvatting van leren en waarheid het gevaar heeft dat de tijd uit het zicht raakt.⁹ Immers, als kennis in feite herinnering is en in die zin een herhalen van wat je al weet (denk aan het *grammatica*-boek uit de jaren zeventig), dan kan er geen werkelijk eerder en later zijn, omdat je nooit iets ervaart dat werkelijk nieuw is. Alle eerder en later (bijvoorbeeld: 'eerst wist ik het niet, en daarna wel') is schijn, omdat alle kennis al bestaat, al is ze nog niet bewust geworden.

De auteur van *Wijsgerige Kruimels* vraagt zich dan naar aanleiding van Socrates af of er ook nog een andere vorm van leren mogelijk is: één waarin tijd wel belangrijk is, zodat er iets nieuws kan worden geleerd. Daarnaast stelt hij de vraag wat dat betekent voor de figuur van de leraar. Tenslotte realiseert Kierkegaard zich dat hij, in zijn pogingen om tot een christelijke filosofie (of in elk geval een christelijk schrijverschap) te komen, afscheid zal moeten nemen van de aanname dat leren op herinnering berust – een aanname die hij zowel met Plato's filosofie als met Socrates' leraarschap verbindt. Vandaar dat de vraag bij hem opkomt die ik vanmiddag als uitgangspunt neem: 'kunnen we ook verder komen dan Socrates?'

Christelijke filosofie

Zo wordt de schijnbaar kentheoretische kwestie of de waarheid geleerd kan worden een vraag die heel direct de mogelijkheid van christelijke filosofie raakt. Vergeet niet dat de aanleiding tot *Wijsgerige Kruimels* de Lessing-frage was, die nog altijd actueel en klemmend is voor wie nadenkt over de waarheid van het christelijk geloof. In hoeverre kan een historische waarheid bovenhistorische betekenis hebben? Vroeg Lessing zich af. Of, zoals Kierkegaard het op het titelblad van het genoemde boek formuleert: "Kan er een historisch uitgangspunt zijn voor een eeuwig bewustzijn?"¹⁰

Maar hoe relevant is de vraag van Kierkegaard naar aanleiding van Lessing vandaag nog? Ze zegt ons meer dan we op het eerste gezicht zouden denken. In de eerste plaats is de invloed van Hegel nog steeds erg groot, zeker bij filosofen

8. Zie Zijlstra 2006, 130-132.

9. Zie Kierkegaard 1995a, 58-9.

10. Gevolgd door het aan Shakespeare ontleende opschrift "Beter goed gehangen dan slecht getrouwd"; ook dit citaat slaat op de verhouding tussen christendom en filosofie die volgens Kierkegaard in Hegels denken tot een "slecht huwelijk" had geleid. Zie noot 2 van J. Sperna Weiland in Kierkegaard 1995, 284.



die zich richten op de relatie tussen religie en filosofie. Ik denk dan aan Charles Taylor, maar ook aan Slavoj Žižek en Gianni Vattimo, die ieder op hun manier een hegeliaans getinte oplossing geven van het probleem hoe filosofie zich tot een vorm van geopenbaarde religie verhoudt.¹¹ Met de genoemde auteurs is een gesprek vanuit het perspectief van *Wijsgerige Kruimels* vruchtbaar, omdat Kierkegaard – zoals mijn promotor Johan van der Hoeven het ooit treffend onder woorden bracht – de pretentie van Hegel om denken en geloven te verzoenen “in volle kracht op zich heeft laten afkomen en vervolgens als schijn aan de kaak gesteld”.¹² Kierkegaard is niet gezwicht voor de hegeliaanse aandrang om het godsdienstige in de filosofie te laten opgaan, maar houdt integendeel de plaats open voor een God die iets nieuws kan openbaren. Intussen doet het mij plezier om met dit kenmerkende citaat uit *De aantrekkingskracht van het midden* mijn promotor aan te kunnen roepen. Johan, je hebt je meer dan eens afgevraagd of je wel leerlingen had,¹³ maar ik kan je verzekeren dat het er meer zijn dan je denkt, en dat juist vanwege jouw manier van begeleiden die socra-tisch was in de beste zin van dat woord.

Intussen is er vandaag een heel ander debat gaande. In dat debat is niet Hegels verzoening tussen filosofie en religie het probleem, maar wordt de religie apart gezet als onwenselijk verschijnsel, dat een bedreiging vormt voor het autonome denken. Geloof in God zou een evolutionaire misvatting zijn, waarvan de werkelijk vrije geest genezen moet worden, aldus Richard Dawkins, die in *The God Delusion* wetenschap voor de ware godsdienst houdt. Ook de Leidse rechtsfilosoof Paul Cliteur verdedigt het seculiere perspectief als de enig begaanbare weg voor onze tijd, een tijd waarin de religie niet van plan blijkt van het toneel te verdwijnen, maar op een onwenselijke en onvoorziene manier terugkeert. Pogingen om aan te tonen dat gewelddadige interpretaties van de heilige teksten van jodendom, christendom en islam onjuist zijn beschouwt Cliteur als een naïeve vorm van relativisme, waarin de “integriteit van de tekst geweld wordt aangedaan”.¹⁴

Opvallend aan de benadering van Dawkins en Cliteur is dat zij het religieus-zijn op zichzelf niet als een teken van beschaving beschouwen, maar er eerder een onverdedigbare vorm van barbaarsheid in zien, een dwaalweg waarvan een werkelijk verstandig mens zich al lang bevrijd zou moeten hebben. Als versterking van hun eigen positie benadrukken ze vooral de onbeschaafde en lelijke kanten van de religie,

11. Vattimo 1999; Žižek 2000; Taylor 2007.

12. Over Kierkegaards reactie op Hegel, zie Van der Hoeven 1994, 201-207.

13. Zie bijvoorbeeld het interview met Johan van der Hoeven in: Van der Hoeven 1993, 13-4.

14. Cliteur 2010, 262.



terwijl ze alle verschijnselen die op het tegendeel wijzen afdoen als niet wezenlijk en niet voldoende invloedrijk.¹⁵

Wat valt in dit opzicht van een denker als Kierkegaard te verwachten? Ga ik beweren dat de religieuze levenshouding wel degelijk beschaafd en rationeel is, zodanig dat ze een passende plaats kan krijgen in een filosofisch systeem? Dat zou mij in het spoor van Hegel brengen, en daar wil ik nu juist niet in verder. Of ga ik een verdediging geven van het goed recht van de irrationaliteit van het religieuze – een standpunt dat met Kierkegaard wordt geassocieerd, omdat hij (of liever zijn pseudoniem Johannes de Silentio) het verhaal uit Genesis waarin Abraham probeert Izaäk te offeren niet uit de Bijbel wil verwijderen, maar integendeel Abraham als een held van het geloof beschouwde? Ook die kant wil ik niet op. Mij gaat het erom te laten zien dat een religieus perspectief in de filosofie niet gemist kan worden omdat het de voorwaarde is voor werkelijke innerlijkheid, bezieling en zelfkritiek.¹⁶ Ik hoop dat duidelijk te maken aan de hand van overwegingen over het leraarschap in relatie tot de zelfverhouding bij Kierkegaard en Levinas.

15. Vanuit die optiek valt ook te begrijpen dat iemand als Paul Witteman geloofsopvoeding beschouwt als een schadelijke vorm van indoctrinatie, waarmee jongeren in de meest ontvankelijke periode ten onrechte worden lastig gevallen. Hij beveelt aan zich te concentreren op leerinhouden die echt van belang en interessant zijn. Zie 'Muziek is de kameraad in mijn bestaan', Interview met Paul Witteman door Antoine Bodar in *Trouw*, 23 december 2011.

16. Over monotheïsme en religieuze zelfkritiek, zie Marc de Kesel 2010, met name 31-42.

17. Zie Karl Jaspers 1964, 198. Op de vraag 'waarom deze vier' antwoordt Jaspers dat geen van de andere denkbare personen die men ook zou kunnen noemen (Laotse, Mohammed, Pythagoras, hen kan evenaren in omvang en duur van hun historische werking. Daarnaast merkt hij op dat de maatgevende mensen zich onderscheiden door een opmerkelijk gebrek aan familiezin, terwijl ze zich wel innig verbonden weten met hun leerlingen of discipelen. A.w. 198.

Deze twee denkers blijken ondanks hun verschillende achtergrond (de één was christelijk, de ander joods) het een en ander gemeen te hebben. In de eerste plaats delen ze de bewondering voor het Platoonse gedachtegoed dat teruggaat op het onderwijs en de figuur van Socrates. In die lijn hechten ze beiden veel belang aan de vorming van leerlingen tot zelfstandig denkende en kritische personen. Ze funderen, opmerkelijk genoeg, dat kritisch vermogen op de erkenning van het belang van een innerlijke verhouding tot de waarheid en stellen zich vragen over de manier waarop dit innerlijk ontstaat en verder gevormd wordt. Juist op dit punt geven zij aan verder te willen gaan dan Socrates en Plato, en dat laatste staat direct in verband met hun verhouding tot de bijbelse geschriften.

Kennis is herinnering

Het is niet toevallig dat Socrates een bemiddelende rol heeft in het gesprek tussen Kierkegaard en Levinas dat ik vanmiddag arrangeer. Socrates was immers niet alleen één van de "maatgevende mensen" uit de wereldgeschiedenis¹⁷, hij is ook het boegbeeld van het humanisme. In zijn voetspoor bevinden zich niet alleen overtuigd seculiere humanisten van het type Cliteur, maar ook humanisten van de levenskunst zoals Joep Dohmen, en een hermeneutisch geïnspireerde humanist als Joachim Duyndam, die onlangs in de



Levinas Studiekring

oratie bij de aanvaarding van zijn benoeming tot Socrates hoogleraar aan de Universiteit voor Humanistiek Socrates als “eerste humanist” naar voren schoof.¹⁸ Daarnaast is de opvatting dat kennis in wezen op herinnering berust een belangrijk uitgangspunt in het socratisch onderwijs. Kunnen deugd en waarheid geleerd worden? Of hoeven we ze niet te leren, omdat we al deel hebben aan het diepste inzicht in wat deugdelijk en waar is? Moeten we ons wat dit betreft aan Socrates houden? Of is er een ander leren mogelijk en kunnen we verder komen dan Socrates?¹⁹

Voor de auteur van *Wijsgerige Kruimels*²⁰ zijn dit vragen die met elkaar samenhangen en die hij als bijzonder klemmend beschouwt voor iemand die filosoof wil zijn (of althans schrijver) en tegelijk christen. Dit terwijl ook het christen-zijn zelf voor hem eerder een vraag is dan een zekerheid. Stel dat het niet mogelijk zou zijn om “verder te gaan dan Socrates”?

Climacus houdt in *Wijsgerige Kruimels* zijn lezers voor dat het existentieel beleefde christelijk geloof dan geen reële optie is. Het zou als waarheidsaanspraak immers geen schijn van kans maken tegenover een oppermachtige filosofie die de religie verdringt of onherkenbaar in zich opneemt. Als we niet verder kunnen komen dan Socrates, zo redeneert hij, dan zijn we gedwongen halt te houden bij een algemene waarheid, waarin het individu en het ogenblik in filosofisch opzicht betekenisloos moeten blijven. Want het socratisch gesprek is wel een gesprek tussen individuen, maar het is pas mogelijk op basis van de hypothese dat zij reeds deel hebben aan de waarheid, zonder het zelf te weten. Ze ‘weten niet wat ze weten’, om het grammaticaboek nog eens te citeren. Daarmee verliest volgens Kierkegaard niet alleen het ogenblik, maar ook het individu zijn beslissende betekenis, doordat er nooit een nieuw inzicht kan zijn dat het losmaakt van zijn ingebed-zijn in het altijd al bekende weten. Dit gegeven wijst hij aan als een rode draad in de westerse filosofie, die zichtbaar is van Socrates tot Hegel. Herman Dooyeweerd, een andere christelijke filosoof, zou hier misschien het woord ‘grondmotief’ gebruikt hebben.²¹

De al eerder genoemde Slavoj Žižek herkent dit probleem van Kierkegaard als hij in een verder sterk hegeliaans geïnspireerd essay over religie naar voren brengt dat de uiteindelijke keuze zich afspeelt tussen de socratische herinnering en de christelijke herhaling. Het christendom is daardoor niet de godsdienst waarin alles vastligt, maar veeleer de vorm van religie die het mogelijk maakt om telkens op-

18. Duyndam 2011, 31; Cliteur 2010, 9, 67; Dohmen 2007, 57-68;

19. Buiten beschouwing blijft hier de vraag of Kierkegaards weergave van Socrates' denken historisch verdedigbaar is. Duide-lijk is in elk geval dat Kierkegaards beeld van Socrates sterk door Hegel is beïnvloed. Zie noot 24 van J. Sperna Weijland in Kierkegaard 1995a, 287-8.

20. Zie noot 7.

21. Dooyeweerd 1959, 8, 15.



22. Žižek 2002, 163. Of misschien zou je beter kunnen zeggen: tot het gelovig beamen van die vernieuwing.

23. De filosofie, zegt Levinas hier, is geneigd zichzelf tot ingang van het rijk van het absolute te beschouwen. Hij onderbouwt dit met een citaat uit Plotinus' *Enneaden* waarin gezegd wordt dat de ziel "niet naar iets anders dan naar zichzelf uitgaat"; waardoor zij "in iets anders zal willen zijn dan zichzelf". (Levinas 1987, 41).

24. Levinas 1987, 41. Werkelijke transcendentie vat Levinas in dit verband op als een relatie die niet op participatie berust, omdat ze een verbinding is met de Oneindige "die door de ziel niet kan worden bevat en zonder wie de ziel zich op geen enkele manier in stand kan houden."

25. "Zoals de wijsbegeerte met twijfel begint, zo begint een leven dat waardig is menselijk te worden genoemd met de ironie", Kierkegaard 1995b, 141.

26. Het *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift* is net als *Filosofische Kruimels* (waar het een toevoeging bij is) geschreven en verschenen onder het pseudoniem Johannes Climacus. De historische figuur waar deze naam naar verwijst leefde van 579-ca 649 en schreef een boek dat "de Paradijsladder" heet (het Griekse woord voor ladder is *klimax*). Deze ladder sprak tot Kierkegaards verbeelding, omdat hij de verbinding tussen ogenblik en eeuwigheid symboliseerde. De Johannes Climacus van Kierkegaard heeft een andere instelling dan de monnik uit de vroege Middeleeuwen. Hij twijfelt aan alles, en breekt zich het hoofd vooral over de vraag hoe de religieuze weg naar de zaligheid zich verhoudt tot het filosofische pad dat Socrates uitstekende (vgl. het commentaar van J. Sperna Weijland in Søren Kierkegaard 1995a, 283/4).

nieuw vanaf het nulpunt aan het leven te beginnen. Het vraagt niet dat wij het ware zelf ontdekken dat eigenlijk al in de diepte van onze eigen ziel verscholen ligt, maar roept integendeel op tot de volledige vernieuwing van onszelf.²²

Vooruitlopend op het vervolg wijs ik er alvast op dat ook de Frans-Joodse denker Emmanuel Levinas (1906-1995) zich verzette tegen de idee van kennis als herinnering aan een wijsheid die al in de ziel aanwezig is.²³ Net als Kierkegaard signaleert hij het gevaar dat de eeuwigheid dan gaat heersen over het individu en het ogenblik. Tegenover die participatie-opvatting van waarheid stelt Levinas met een polemische geste een filosofie die zich oriënteert op de religieuze transcendentie-ervaring zoals hij die in het jodendom aantreft.²⁴ Ik kom hier later op terug, maar kijk nu eerst naar de rol die Socrates bij Kierkegaard vervult.

Socrates bij Kierkegaard: de leraar die niet gevolgd wil worden

Wat boeide Kierkegaard aan Socrates? In de eerste plaats het feit dat Socrates een voortreffelijke leraar was. Vooral vanwege zijn ironie, die Kierkegaard als een "onmisbaar afbijtmiddel" beschouwt. Ironie heeft voor het menselijke leven dezelfde rol als twijfel voor de filosofie – die gedachte is als stelling te vinden in Kierkegaards proefschrift dat zowel over Socrates als over ironie gaat.²⁵ Net als filosofische scepsis en profetie kan de ironie ons losmaken van het bestaande, en afstand scheppen tot de wereld waaraan we vast zitten. De ironicus is een onmisbare leraar omdat hij de leerling tot zelfkennis bevrijdt, door hem *het niets* te laten zien van de werkelijkheid en onze eigen (vermeende) kennis.

Op andere momenten, zoals in het *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift*, vraagt Kierkegaard/Climacus zich af wat voor type leraar Socrates nu eigenlijk geweest is.²⁶ In dit uit de hand gelopen postscriptum bij *Wijsgerige Kruimels* wordt een ingang tot de subjectiviteit gezocht. Wie ben ik zelf, en hoe kan ik in waarheid een verhouding tot mezelf krijgen? In dat kader komt ook Socrates' leraarschap aan de orde. Was hij eigenlijk wel een echte leraar? Hij kon toch zijn leerlingen niet iets leren dat ze zelf ook niet al wisten? Gaandeweg ontdekt Kierkegaard/Climacus hier dat Socrates zijn leerlingen een ander type waarheid leerde dan in het denken van de sofisten of van Parmenides gebruikelijk was, omdat het een waarheid betreft die *innerlijk* is.

"Innerlijk" is misschien een wat verwarrende term, evenals de term "subjectief", die Kierkegaard ook met waarheid



verbindt. Wat betekent deze subjectieve of innerlijke waarheid? In elk geval niet dat alles relatief is. Eerder gaat het om een waarheid die existentieel is, in die zin dat de mens die kent zich met de gevonden waarheid verbindt, uiteindelijk zelfs met de volle inzet van zijn/haar persoon. Socrates' combinatie van ironie en scepsis wordt nu de basis voor het inzicht dat waarheid er niet zomaar is, maar dat ze, om werkelijk waarheid te kunnen zijn, een verhouding tot mij als existierende persoon nodig heeft.²⁷

Kierkegaard/Climacus wijst er met merkbaar plezier op dat Socrates' uiterlijk hem buitengewoon behulpzaam was om dit doel te bereiken. Als we Xenophon moeten geloven was Socrates immers niet bepaald een schoonheid: met klompen van voeten en grote bulten op zijn voorhoofd was hij het prototype van een onbetrouwbaar sujet.²⁸ Toch was hij juist als leraar heel tevreden met dat uiterlijk, want een onaantrekkelijke docent staat op grotere afstand van zijn leerling. Ook door zijn uiterlijk doorbrak Socrates de mimetische verhouding, en gaf hij zijn leerling de ruimte om terug te gaan naar zijn eigen innerlijk.

Verder dan Socrates?

Voor Kierkegaard/Climacus is duidelijk dat Socrates ons in zijn leraarschap naar een grens brengt. Tegelijkertijd speelt hij steeds met een andere gedachte die zich onweerstaanbaar aan hem opdringt, namelijk: kun je verder gaan dan deze grens? Kunnen we ooit verder komen dan Socrates? Sterker nog: kunnen we tegelijk leerlingen zijn van Socrates en verder komen dan hij? Het boek *Wijsgerige Kruimels*, dat samen met Kierkegaards *Het begrip angst* in juni 1844 in de boekhandels van Kopenhagen lag, was in zijn geheel gewijd aan het onderzoek van deze mogelijkheid. Maar in *Wijsgerige Kruimels* slaagde Kierkegaard er niet in om tot een conclusie te komen – vandaar dat er een *Naschrift* moest volgen, dat overigens, heel typerend, evenmin met een conclusie kon worden afgerond. Uit het slot van *Wijsgerige Kruimels* blijkt bovendien dat Johannes Climacus het “verder gaan dan Socrates” eerder als een waagstuk beschouwde dan als een uitgemaakte zaak. Voor dit waagstuk blijken volkomen nieuwe uitgangspunten nodig te zijn, die vreemd zijn aan de filosofie. Ze hebben met het kenniswerktuig (of ‘orgaan’) van het geloof en met de betekenis van het ogenblik te maken. “Verder gaan dan Socrates” is voor Kierkegaard in zekere opzicht een vorm van breken met de meester. Maar het is Socrates zelf die hem daartoe inspireert. Wie verder gaat dan Socrates moet in elk geval iets *anders* naar voren brengen dan hij. Want, zo staat aan het einde van *Wijsgerige*

27. Kierkegaard 1988, 54.

28. Kierkegaard 1988, 99.



Kruimels te lezen: “verder gaan dan Socrates, terwijl men toch op de keper beschouwd hetzelfde zegt als hij, alleen niet zo goed, dat is in ieder geval niet socratisch.”²⁹

“Verder gaan dan Socrates” staat voor Kierkegaard/Climacus in direct verband met de vraag of christelijk denken mogelijk is. Vier zaken worden genoemd die daarbij een rol spelen: het geloof, het zondebewustzijn, de beslissing in het ogenblik en de verschijning op het toneel van een nieuwe leraar, die een “god in de tijd” moet zijn. Het verlangen verder te gaan dan Socrates brengt Climacus daarnaast onvermijdelijk tot een impasse, die te maken heeft met het schijnbaar onoverbrugbare verschil tussen de ene leraar (Socrates) en de andere (Christus).³⁰ Socrates treedt in *Wijsgerige Kruimels* op als de leraar in het menselijke, dege-
ne die – om met Martha Nussbaum te spreken – onze humaniteit in cultuur kan brengen. De leraar van het evangelie blijkt een leraar te zijn in het niet-meer menselijke. Je zou je kunnen afvragen waarom we ook die laatste leraar nodig hebben. Voor het antwoord op die vraag keert Kierkegaard met Climacus terug naar het punt waar ik vanmiddag begon. In hoeverre kan de waarheid geleerd worden? Hij vertaalt die vraag dan als volgt: wat zijn eigenlijk de voorwaarden die nodig zijn om tot waarheid en tot een waarachtig leven te komen? En dan blijkt er één mogelijkheid te zijn die Socrates en Plato niet voldoende hebben doordacht. Want stel dat je de waarheid niet eens zou willen gaan zoeken en dat je je om zo te zeggen volkomen *buiten* de waarheid zou bevinden? Je zou dan niet eens weten *dat* je iets zou moeten zoeken, laat staan dat je zou weten *waar* je het zoeken moest. Kierkegaard luidt die troosteloze toestand aan met het woord ‘geesteloosheid’.

29. Kierkegaard 1995, 138. Over het ‘verder gaan dan Socrates’ zie Kierkegaard 1995, 56, 62, 67, 70, 73, 88, 89 en Kierkegaard 1988, 61-63.

30. Een vraag die hem ook in zijn proefschrift al had beziggehouden, zie de eerste stelling: “De gelijkheid tussen Christus en Socrates is voornamelijk gelegen in hun verschil.” (Kierkegaard 1995A, 140)

31. Climacus/Kierkegaard wijst erop dat we moeten aannemen dat die leraar zelf aan de lerende “de voorwaarde erbij geeft”. Daarmee wordt voorwerp van geloof niet de leer, maar de *leraar*, wat een beslissend verschil is met Socrates, die de navolging en het geloof in hem als leraar juist afwees (Kierkegaard 1995, 98). De nadruk op het leraarschap van Christus is ook kenmerkend voor mijn voorganger Mekkes (zie Van der Hoeven 1993, 12).

In zo’n geval, zegt hij, is het effect van de confrontatie met een leraar heel anders dan in het socratische gesprek. Voor de toestand van geesteloosheid is de leraar méér dan slechts een aanleiding om op een waarheid te stuiten die je in feite al in je had. Hij treedt ook op als de *oorzaak* van het feit dat de leerling hoe dan ook in staat is zich naar de waarheid te keren. Zo wordt de ware leraar bij Kierkegaard niet alleen aanleiding, maar ook *schepper*: hij schept in de geestloze, troosteloze mens iets nieuws, namelijk de ontvangstruimte die nodig is om waarheid te kunnen vernemen.³¹

Onderwijs, ongemak en bezieling

Als hij dit ontdekt heeft, doet Kierkegaard wat u en ik ook zouden willen doen: hij roept zichzelf tot de orde. Het lijkt erop, zegt hij, dat we hier geen leersituatie in de gewone zin



van het woord hebben. Je kunt dit geen onderwijs noemen, want onderwijs berust erop dat de voorwaarden voor het leren al aanwezig zijn. De paradox waar het schrijven van *Wijsgerige Kruimels* Kierkegaard naartoe brengt benoem ik hier als het ongemak van onderwijs: de ontdekking dat onderwijs zijn conditie vindt in een situatie die juist niet meer als gewoon onderwijs kan worden omschreven. Het is een ongemak dat tegelijk voor bezieling zorgt.

Wat de mogelijkheid de waarheid te leren betreft, maakt Kierkegaard duidelijk dat het nieuwe van het leraarschap van Socrates betrekking heeft op het menselijke: de communicatie van mensen met elkaar over waarheid. Voor een humanist als Cliteur is dat een *pré*: nu blijven we gevrijwaard van een vorm van goddelijke autoriteit die de autonomie in gevaar brengt. Maar Kierkegaard ziet hier een ander probleem: wanneer we ons tot het socratische leren zouden beperken, en waarheid zouden opsluiten in het alleen maar menselijke gebied, zonder de verwijzing naar een verlossend en vernieuwend handelen van God, dan zou communicatie wel eens een klemmend contract kunnen worden.³² Socrates krijgt daarom de ereplaats van de hoogste leraar in het menselijke gebied.³³ Die kwalificatie alleen al suggereert dat er volgens Kierkegaard/Climacus nog een ander leren mogelijk is. Daarbij denkt hij aan de mogelijkheid filosofisch en existentieel te leren van iemand die mens is, en tegelijk geen mens; iemand die tegelijk een representant is van het menselijke en het niet-meer of meer-dan menselijke. Dat ongemakkelijke en tegelijk paradoxale exces van menselijkheid vindt hij in Christus, de evangelische gestalte van de leraar die tegelijkertijd mens en verlosser is. Het is een gestalte die hij alleen denken kan als hij hem contrasteert met Socrates; maar hij denkt hem zonder van Socrates afscheid te nemen.³⁴ Christus is voor Kierkegaard/Climacus het teken van de waarheid die zich buiten de menselijke ziel bevindt: een waarheid die van buiten af verkondigd moet worden, omdat hij niet vanzelf bij ons naar boven borrelt. Of om Kierkegaards woorden te gebruiken in een passage waar hij herhaaldelijk naar één van de brieven van Paulus verwijst: omdat hij “niet bij ons is opgekomen”.³⁵

Het exces van het menselijke

Voor Kierkegaard was het resultaat van de vergelijking tussen Socrates en Christus dat er behalve het socratische onderwijs, waarin de reeds in ons aanwezige humaniteit verder gecultiveerd wordt, ook zoiets nodig is als het exces van het humane, de overmaat van het menselijke. Dit is het gebied waar het menselijke in aanraking komt met wat we

32. Grøn (2008, 144) verstaat de geesteloosheid als het onvermogen een “zelf” te zijn. Over zelfvergetelheid in verband met Kierkegaard en de moderne cultuur, zie ook Zijlstra 2010.

33. Kierkegaard 1995a, 66.

34. Vergelijk de laatste stelling van zijn proefschrift, waarin hij de overeenkomst tussen Christus en Socrates lokaliseerde in het verschil (Kierkegaard 1995b, 140).

35. 1 Cor. 2:9. Zie Kierkegaard 1995a, 76/7.



niet-meer-menselijk moeten noemen, of misschien zelfs onmenselijk. De éne leraar, Socrates, leert ons hoe we mens kunnen worden. De ander, Christus, leert ons dat menselijkheid het meer-dan-menselijke nodig heeft. Dit meer-dan-menselijke is tegelijk het *niet-meer-menselijke*. Christus is daarom geen gewone leraar. Terecht merkte de joodse filosoof Rosenzweig in één van zijn eerste artikelen op – misschien wel in navolging van Kierkegaard – dat de christelijke theologen die Jezus van Nazareth als een gewone leraar van de mensheid begonnen te beschouwen de eigen aard van hun geloof niet begrepen, omdat ze een einde maakten aan de specifiek christelijke manier om het wonder een plaats te geven.³⁶ Ook voor Kierkegaard is Christus niet zomaar een leraar: hij is de eenmalige leraar, die het menselijke met God in verbinding brengt, en maakt concreet wat er gebeurt als het woord God valt, in het leven en in de filosofie.³⁷ Kierkegaard verbindt zijn optreden met het ogenblik dat beslissend is, omdat door de tussenkomst van Christus de mens – liever gezegd “ik” (want hier moeten we persoonlijk spreken) – zijn heden kan verbinden met iets dat dat hij niet is: de eeuwigheid. In dit beslissende moment dient zich tegelijkertijd een risico voor het denken aan. Is het wel mogelijk zich zo ongestraft in te laten met het exces van het menselijke? Heeft degene die deze stap waagt het terrein van de filosofie en de mogelijkheid tot kritiek misschien al ongemerkt verlaten? Die kwestie brengt me naar de filosofie van Levinas.

Als God ons in gedachten komt

Wat gebeurt er in de filosofie en in het denken als het woord “God” valt? Op deze vraag kwam Emmanuel Levinas (1906-1995) voortdurend terug. Als filosoof die in Frankrijk leefde en verder werkte in de fenomenologische richting, richtte hij zich na de Tweede Wereldoorlog bewuster op de joodse geloofs- en ervaringswereld die hij van jongs af had meegekregen, in de verwachting dat de filosofie hierdoor zou kunnen worden vernieuwd. Ondanks alle verschillen zijn er veel parallellen aan te wijzen tussen Kierkegaard en Levinas. Ik beperk me nu tot het signaleren van die overeenkomsten die met de thema’s onderwijs en innerlijkheid te maken hebben; om met behulp van Levinas, weer iets verder te komen dan Kierkegaard. Dat heeft vooral te maken met een opdracht die in het denken van Levinas heel wezenlijk is en wat mij betreft model zou kunnen staan voor christelijke filosofie. De idee God beschouwt hij als een gedachte die eigenlijk niet bij het menselijke denken hoort, maar die ons, als het ware, van buitenaf invalt.

36. Franz Rosenzweig 1984, 165-168.

37. Kierkegaard 1995, 138.



Wat is er aan de hand als God ons in gedachten komt?³⁸ Allereerst vallen de brisante beelden op die Levinas voor deze situatie gebruikt. Datgene wat door de "idee" God wordt aangeduid is even paradoxaal als ondenkbaar. *Hoort* deze idee dan eigenlijk wel bij de filosofie? Met de geschiedenis van de wijsbegeerte als illustratiemateriaal laat Levinas zien dat dit tegelijkertijd wel en niet het geval is. *Wel*: omdat we niet kunnen ontkennen dat er van Aristoteles tot Spinoza, van Plato tot Hegel, Nietzsche en Heidegger over God gesproken wordt in de filosofie. En toch ook weer *niet*: het genoemde woord lijkt resistent te zijn tegen inlijving in het filosofische vertoog. Men hoort het er wel klinken, maar het hoort er nooit werkelijk bij.

God als explosie van het denken

In *God en de filosofie* gaat Levinas dieper op deze vragen in. Het is een tekst die hij als lezing heeft voorgedragen op een symposium ter gelegenheid van het eredoctoraat dat hem door de Leidse Universiteit werd verleend. De titel verwijst naar zijn verlangen de twee termen die hij verbinden wil ('God' en 'filosofie') ook uit elkaar te houden. In de lezing komt Levinas er telkens op terug dat we "God" en de filosofie, of het denken, onmogelijk tot elkaar kunnen herleiden, maar dat ze evenmin los van elkaar kunnen worden gezien. In de filosofie binnengebracht is het woord "God" een explosief dat het in zichzelf gekeerde denken naar buiten drijft. Maar een filosofie die niet probeert dat effect van het woord God te doordenken en de echo's ervan in zich op te nemen, is de naam filosofie niet waard. Niet het noemen van het woord God maakt de filosofie irrationeel, maar het uitsluiten ervan. Wanneer denken zich beperkt tot het niveau van het universele weten en de universele moraal, zal het nooit op verandering kunnen aandringen en blijft het in zichzelf verstrikt.³⁹ Levinas spreekt in dit verband van de 'rationaliteit van de transcendentie': het doorvragen achter de rationaliteit dat het mogelijk maakt zicht te krijgen op dat wat de vraag filosofie en wetenschap bezielt en motiveert in hun streven naar rationaliteit.⁴⁰ Theo de Boer merkte in dit verband op dat alleen een redelijkheid die beide doet: denken en ethisch waakzaam zijn, de naam van rationaliteit verdient.⁴¹

Een belangrijk middel in Levinas' filosofie is de concretisering. Dit aan de fenomenologie ontleende procedé past hij ook toe op het denken over God. Onophoudelijk stelt hij de vraag welke concrete en alledaagse werkelijkheid zou kunnen beantwoorden aan het woord 'God', dat controversieel is en tegelijkertijd vertrouwd; en dat in één slag vertrouwen

38. Eén van zijn laatste boeken verwijst ook in de titel, *De Dieu qui vient à l'idée*, naar die 'zoete' inval; en de strekking komt in de Duitse vertaling (*Wenn Gott ins Denken einfällt*) nog beter uit.

39. Levinas 1982, 97-8.

40. Levinas 1982, 96, vgl. het gelijknamige boek van Theo de Boer (De Boer 1997).

41. De Boer 1997, 167.



42. Levinas 1982, 11, 13.

43. Levinas 1982, 13; zie voor de relatie met Descartes in dit opzicht: De Boer 1997, 10-15 en 180-1; en Van Riessen 2007, 137-149.

44. Levinas 1961, 43; Levinas verwijst hier naar een passage uit Plato's *Theaetetus* (151a) waar Socrates een uitleg van de maieutische methode verbindt met het horen van de inwendige stem (de daimoon) die hem van buiten af (dus als een instantie buiten het menselijke gesprek) tot de orde roept en vertelt dat hij bijvoorbeeld, met bepaalde mensen niet meer in gesprek moet zijn.

45. De waarheid is er meer mee gediend wanneer we niet alleen spreken als gelijken onder elkaar; we moeten ons ook richten op het ideale, dat wil zeggen: op goden die onze bestaansconditie niet delen (die "niet onze medeslaaf zijn" zoals Plato zegt in *Phaedrus* 273e).

46. Levinas 1961, 44. Het verschil tussen Levinas en Kierkegaard: Kierkegaard oriënteert zich aan de Meno, Levinas citeert vooral de *Phaedrus*, de dialoog die het verschil tussen spreken en schrijven thematiseert.

47. Levinas 1961, 32. Het innerlijke leven is volgens Levinas vanwege zijn scheiding ten opzichte van het algemene ook een potentieel ontworteld leven. Voor de scheiding moeten we een prijs betalen in de vorm van de mogelijkheid ongestraft misdaden te plegen. In dit verband verwijst Levinas naar Gyges, de mythische herder die Plato noemt in het tweede boek van de *Politeia* (359d). Gyges had een magische ring die hem onzichtbaar maakte. Zo kon hij ongestraft de koning vermoorden om zelf heerser te worden.

48. Levinas 1961, 41 en 44.

en wantrouwen, hoop en vertwijfeling, liefde en woede in ons oproept. Eén van de omschrijvingen die hij in dit verband oppert is de sociale. Is het mogelijk en gepast, zo vraagt hij zich af, om deze referent 'God', die zich nooit laat vastleggen, te vertalen in de sociale termen van de verantwoordelijkheid voor de andere mens?⁴² Ook in die verantwoordelijkheid treffen we immers een oneindigheidsbeginsel aan dat de gewone sociale verhoudingen kan omkeren en zodoende analoog is aan de werking van het woord "God" in de dagelijkse taal. Zowel de relatie tot God als de ervaring van verantwoordelijkheid leggen de betekenis van transcendentie voor ons uit. Samen geven ze het beeld van een denken dat "meer denkt dan het denkt".⁴³

Onderwijs en asymmetrie

Meer kunnen denken dan je zelf denkt; meer kunnen weten dan je weet: dat motief keert ook terug in Levinas' beschouwingen over onderwijs. Net als Kierkegaard gaat hij dan terug naar Socrates en Plato. Door het onderwijs van Socrates kwam Plato tot de ontdekking dat denken of filosoferen meer is dan een louter innerlijke kwestie. Filosofie is geen zwijgend gesprek van de ziel met zichzelf, maar een dialoog met iemand anders, ongelijk aan jouzelf. Deze ongelijkheid komt nog scherper in beeld als we horen dat Socrates bereid is te luisteren naar zijn geweten of innerlijke stem; een gehoorzaamheid die er volgens Levinas op wijst dat hij beseft onder de aanspraak te staan van iets dat hoger is dan hijzelf.⁴⁴ Plato blijkt gehecht te zijn aan het patroon van de asymmetrie: bij hem is niet gelijkheid, maar ongelijkheid een voorwaarde voor het ware spreken.⁴⁵ Met andere woorden: waarheid is meer dan het product van wat we als mensen gemeenschappelijk en als gelijken als waar inzien. Waarheid impliceert een hoogteverschil en een ongelijkheid. En Levinas stemt met Plato in, dat deze ongelijkheid de waarheid pas mogelijk maakt.⁴⁶

Er is een verband tussen deze opvatting van filosofie als dialoog en de mogelijkheid van het leren die ik hiervoor naar aanleiding van Kierkegaard besprak. Want uit het voorafgaande volgt dat alleen het absoluut vreemde mij iets kan leren. Alleen de vreemde stem in de dialoog kan richting geven aan een innerlijk dat anders alleen met zijn eigen beelden, mogelijke drogbeelden en schimmenspel wordt geconfronteerd.⁴⁷ En alleen de ander kan mij absoluut vreemd zijn, omdat alleen hij/zij echt vrij is ten opzichte van mij. Levinas gebruikt in dit verband dikwijls het woord meesterschap (*maîtrise*)⁴⁸, en het gesproken woord – het



gaat in deze paragrafen immers over taal en over spreken – noemt hij “magistraal”.⁴⁹

Op één vraag wordt het antwoord niet gegeven en dat is de vraag naar de inhoud van het onderwijs. Wat wordt er eigenlijk onderwezen door het woord dat Levinas ‘magistraal’ noemt? Wat wordt er gezegd en *wordt* er eigenlijk wel iets van belang gezegd? Dat laatste is inderdaad de vraag. Levinas schrijft veel over de impact van het spreken, maar laat de inhoud onbepaald. Alle aandacht gaat uit naar het *feit* van het onderwijs zelf, het primaire onderwijs, dat alle andere onderwijs pas mogelijk maakt.⁵⁰

Afscheid van de maieutiek

Twee thema’s die we bij Kierkegaard tegenkwamen duiken bij Levinas weer op. *Ten eerste*: net als Kierkegaard neemt Levinas afscheid van de maieutische idee van onderwijs. Hij legt de nadruk op een even fundamenteel als verstorend inzicht dat van buiten moet komen om werkelijk kritisch te kunnen zijn. Daarom deelt Levinas met Kierkegaard het verlangen om verder te gaan dan Socrates. Hij richt zich daarbij op een subjectiviteit die tegelijkertijd erkend wordt in haar innerlijkheid én een bepalende oriëntatie en bezieling ontleent aan wat buiten haarzelf is; de exterioriteit.⁵¹ Roger Burggraeve liet in een recent artikel zien dat het niet juist is om Levinas’ beweging van transcendentie op te vatten als een wegtrekken uit of ontkennen van de innerlijkheid. Eerder is het omgekeerd: de mogelijkheid van een transcenderende relatie tot wat zich radicaal buiten het subject bevindt verdiept de innerlijkheid tot voorbij de grenzen van zijn autonomie.⁵²

Een *tweede* parallel tussen Levinas en Kierkegaard is het denken van Levinas over de leraar in verband met deze innerlijkheid. Terwijl Kierkegaard met het oog hierop een vergelijking maakte tussen Socrates en Christus, zien we bij Levinas dat het leraarschap zelf messiaanse trekken krijgt. Wanneer de ander het woord neemt, treedt hij op als een meester die de besloten innerlijkheid van het zelf kan openbreken naar een onbekende toekomst. Maar ook het omgekeerde is het geval: de Messias zelf verschijnt met name in de gestalte van een leraar. Levinas maakt dit op uit het feit dat de namen die in de rabbijnse traditie aan de Messias zijn gegeven – Silo, Jino en Chanina –⁵³ stuk voor stuk namen van leraren blijken te zijn. Iedere naam wijst op een bepaald type onderwijs: bij Silo gaat het om vrede; de naam Jino duidt op onderwijs in gerechtigheid. Deze messiaanse leraar onderwijst dat we ons het messiaanse vrede-rijk (of, om met

49. In dat opzicht als ben ik het oneens met Gerrit Glas als hij beweert dat er bij Levinas minder nadruk op het spreken valt (Glas 2011, 27).

50. “Elle enseigne avant tout cet enseignement même, grâce auquel elle peut seulement enseigner.” (Levinas 1961, 41).

51. Vgl. de ondertitel van *Totalité et Infini* (Levinas 1961): *Essai sur l’extériorité*.

52. Burggraeve 2008, 290-293, 305.

53. Zie “Textes Messianiques” in Levinas 1976, 89-139: een zestal ‘Messiaanse Talmoedlezingen’ naar aanleiding van vier passages uit het laatste hoofdstuk van het Traktaat Sanhedrin. Deze lezingen zijn door Marcel Poorthuis vertaald en van verhelderend commentaar voorzien vanuit filosofisch en rabbijns perspectief (zie Poorthuis 1992).



Giorgio Agamben te spreken, “the coming community”) niet moeten voorstellen als een glorieus tijdperk dat zomaar aanbreekt. Het gaat niet buiten onze inspanningen om: menselijke verwachting en menselijk werk zijn broodnodig.⁵⁴ Chanina, de derde naam voor Messias, verwijst naar mededogen en liefde; deze naam is het teken van een onderwijs dat niet alleen kritisch oordelen is. Naast kritiek horen liefde en mededogen bij de messiaanse vervulling.⁵⁵ Levinas wijst erop dat dit alles ter sprake komt vanuit de maatgevende horizon van het onderwijs. Denken aan de messiaanse tijd brengt ons niet in een mystieke sfeer, en het blijft ook op afstand van dat wat wij ‘spiritualiteit’ plegen te noemen. Telkens weer gaat het om nuchtere en ontzuochterende kennis, die aanleiding kan geven tot zelfkritiek en tot een concrete inzet.

Voorbij de leraar: troost en de waarde van het individu

De leraar maakt het in Levinas’ ogen mogelijk om te breken. Er kan gebroken worden met valse beelden van de werkelijkheid, en met valse beelden van wie God is en wie ik zelf ben.⁵⁶ In de *Messiaanse Teksten* maakt hij duidelijk dat het onderricht van de leraar een oriëntatie heeft die niet alleen op het eigen zelfinzicht of de zelf-verhouding is gericht, maar vooral op het herstel van de geperverteerde verhoudingen waarin we leven. Er is geen gerechtigheid, maar wat ons te doen staat is gerechtigheid najagen. Er is geen vrede, maar wat we moeten doen is vrede zoeken. Gaat dat ons iets kosten? Dat is goed mogelijk, zeker als de leraarsgestalte van de Messias centraal blijft staan. Maar van achter deze figuur duikt in de rabbijnse traditie ook nog een andere gestalte van de Messias op die de naam Menachem (trooster) draagt. De naam Trooster verwijst voor Levinas naar de belofte dat het werk aan herstel van vrede en gerechtigheid niet de laatste horizon is. In de zorg om het geheel van de goede verhoudingen draait het ook om het individu, om ieder van ons. Daarom mag het werken aan dit herstel nooit ten koste gaan van individuen, en is zorg voor het individu altijd de moeite waard, alle kopzorgen om een onrustbarend groeiende wereldbevolking ten spijt. Voor mij is het veelzeggend dat Levinas deze zorg onderbrengt in het religieuze gebied. Hij beschouwt haar als rationeel nooit helemaal te verantwoorden en juist daardoor van groot belang voor de uiteindelijke oriëntatie van de ethiek.⁵⁷

Vijf concluderende punten over christelijke filosofie, onderwijs en innerlijkheid

1. Christelijke filosofie kan van Kierkegaard leren qua methode: het heeft zin om lang en intensief te luisteren naar

54. Levinas 1976, 125-6; (zie Poorthuis 1992, 135-6).

55. "La présence du Maître est comme la délivrance, le retour de l'exil, la rencontre de la pitié", Levinas 1961, 126.

56. Vgl. de zelfkritiek waar volgens Marc de Kesel het monotheïsme aanleiding toe geeft, zie De Kesel 2011, 31-46.

57. Zie het eerder gestelde over de 'rationaliteit van de transcendentie'.



wat anderen naar voren brengen, in dit geval over waarheid en subjectiviteit.⁵⁸ Kierkegaards verhouding tot Socrates kan ons iets leren, want zijn bewondering voor deze leraar blijft niet kritiekloos, en ontaardt evenmin in mimetische rivaliteit. Integendeel, juist zoals Socrates het graag gewenst zou hebben, leidt ze tot een diep en eerlijk inzicht in de eigen positie wat betreft waarheid en subjectiviteit.

2. Christelijke filosofie kan van Levinas leren in de bereidheid religieuze inhoud verregaand om te zetten naar de taal van de Griekse filosofie, dat wil zeggen de taal van de algemene redelijkheid. Te vertalen waar de bron ligt van haar uiteindelijke hoop en inspiratie, zonder het eigene van die inspiratie te verliezen. Voor dat laatste is nodig een constante aandacht voor het eigene van filosofie, tegenover de andere bron, die van de christelijke traditie, die zelf weer wortels heeft in het joodse leren. Daarnaast verdient de overeenkomst en het verschil met de islam meer aandacht.⁵⁹ Het denken van Levinas, met zijn aandacht voor het onderricht en zijn bereidheid de ethische en intellectuele betekenis van de religie bloot te leggen, lijkt daarvoor een goed aanknopingspunt te zijn.

3. De praktijk. In deze oratie heb ik aansluiting gezocht bij de praxis van het onderwijs. Onderwijs is er, om met Martha Nussbaum te spreken, niet voor de winst. Het denken van Kierkegaard en Levinas over onderwijs, in het spoor van Socrates, laat daarover geen twijfel bestaan. In onderwijs gaat het om weinig spectaculaire zaken als aandacht voor het vermogen zelfstandig te denken, de attitude van een zich kritisch te verhouden tot lesstof en traditie, om zo in de eigen tijd, die noodzakelijk een andere is dan de tijd van de docent, inzicht te krijgen in de betekenis van centrale waarden. Als het goed is voedt het universitaire onderwijs deze attitude. Voor het onderwijs in de christelijke filosofie komt daar nog iets bij, dat ik, met Kierkegaard, benoem als het "verder gaan dan Socrates", en, met Levinas, als het messiaanse leren: het besef dat elk eigen onderzoek naar waarden onder de kritiek staat van een onderwijs van buiten, waaraan we telkens moeten worden *herinnerd*, omdat het niet in ons eigen hart wil opkomen.

4. Het onderstrepen van het belang van dit type onderwijs kan niet zonder een idee van innerlijkheid. Als onderwijs moet leiden tot het cultiveren van humaniteit, dan kun je niet heen om de articulatie van de dimensie van innerlijkheid of ziel. Dit is de dimensie waarin elk mens voor zich een eigen wereld is, op grond waarvan hij of zij tot een be-

58. Zie ook de conclusie van Howland (2006), 216-219.

59. De praktijk van 'Scriptural Reasoning', waarin respect wordt geoefend voor de eigen aard van de toegang van religieuze tradities tot hun heilige tekst, lijkt daarvoor een goed uitgangspunt te zijn. Voor een uitwerking in de lijn van Levinas en Ricoeur zie: Marianne Moyaert 2011, met name p. 99 vv.



tekenisvolle verhouding tot zichzelf kan komen.⁶⁰ De Amerikaanse schrijfster Marilynne Robinson wijst er terecht op dat onze tijd gekenmerkt wordt door een afkeer van innerlijkheid, die zij karakteriseert als 'absence of mind'.⁶¹ De notie innerlijkheid, gekoppeld aan zelfverhouding staat momenteel in veel opzichten onder druk; ik denk nu vooral aan de invloed van de cognitieve neurowetenschap die in de vorm van 'breinboeken' breed wordt uitgemeten. Het is de taak van de filosofie en a fortiori de christelijke filosofie om de betekenis van innerlijkheid opnieuw te articuleren en daarbij een verband te leggen met het oude wijsgerige begrip "ziel". Ik sluit in dit opzicht graag aan bij wat mijn voorganger Gerrit Glas en mijn collega Gerard Visser hierover geschreven hebben.⁶² De rondgang van vanmiddag langs innerlijkheid en onderwijs bij Socrates, Kierkegaard en Levinas heeft hoop ik duidelijk gemaakt welke bijdrage de christelijke filosofie zou kunnen leveren, in samenspraak met het joodse denken en de humanistische traditie. Mijns inziens gaat het daarbij vooral om het besef van een ruimte in het zelf, die ontstaat wanneer daar plaats gegeven wordt (of opengehouden wordt) voor wat niet uit het eigen innerlijk opkomt. Ik hoop in de komende jaren deze inzichten verder uit te werken tot een boek over ziel en innerlijkheid, waarin ik bij het vanmiddag begonnen gesprek ook Augustinus, Lyotard en de reformatorische wijsbegeerte zal betrekken.

5. Tenslotte is er de poëzie. Als ik me de afgelopen jaren met deze thematiek bezig hield, schoot me dikwijls een gedicht van Vasalis te binnen. Het gaat zo:

In de oudste lagen van mijn ziel
waar hij van stenen is gemaakt
bloeit als een gaaf, ontkleurd fossiel
de stenen bloem van uw gelaat.

Ik kan mij niet van u bevrijden
er bloeit niets in mijn steen dan gij.
De oude weelden zijn voorbij
maar niets kan mij meer van u scheiden.

Hier is sprake van iemand die in haar ziel iets aantreft dat meer is dan die ziel zelf, een 'iets' dat de trekken heeft van een gelaat en dat de ziel zowel naar buiten als naar vroeger verwijst. Ze slaagt er niet in zich daarvan te bevrijden. Dat onvermogen is tegelijk een bron van geluk: want het zorgt ervoor dat ze van dat ene 'niet gescheiden' kan worden. Maar het blijft ongelijk aan haarzelf, in de vorm van een

60. Gescheiden zijn duidt hier niet op de onmogelijkheid deze scheiding te overbruggen in een vorm van communicatie; maar op de noodzaak van een zekere handhaving en zelfs bevestiging van de oorspronkelijke gescheidenheid in de communicatie. In deze termen verantwoordt Kierkegaard en Levinas de transcendentie van God (en bij Levinas ook de transcendentie van de ander) ten opzichte van het zelf.

61. Zie de gelijknamig bundeling van haar essays over het verdwijnen van de innerlijkheid uit de moderne notie van het zelf, Robinson 2010.

62. Glas 2011, 43 en 51-59; en 2007; Visser 2009.



fossiel dat bloeit, in wat zij de “oudste lagen van mijn ziel” noemt. Het is zelfs het enige dat daar tot bloeien komt. De niet-bevrijde wordt aan het bloeien gebracht als ze inziet wat hier gaande is. Het besef dat er iets haakt, dat je op iets vreemds stoot dat zich tot jouw verrassing al bevindt in je intiemste zelf, het kan zowel pijnlijk als bevrijdend zijn. Misschien wordt op zulke momenten de ziel geboren; en wordt ze pas werkelijk ziende door die pijn.⁶³

Literatuur

Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Boer de, Th. (1997). *The Rationality of Transcendence, Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam: J.C. Gieben.

Boter, G.J. (1988). Meno 82c2-3. In: *Phronesis* 1988, Vol. XXXIII/2, 208-215.

Burggraave, R. (2008). Affected by the Face of the Other. The Levinasian Movement from the exteriority to the interiority of the Infinite. In: I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi, J. Hansel (eds.). *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*. Firenze: La Giuntina 2008, 273-307.

Bluck, R.S. (1961). *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cliteur, P. (2010). *The Secular Outlook. In Defense of Moral and Political Secularism*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Dooyeweerd, H. (1957). *A New Critique of Theoretical Thought*. Amsterdam: Paris.

Dort-Slijper van, M.K., W.G. Klooster en H.J.H. Luijp (1976). *Je weet niet wat je weet, Moderne taalkunde voor het eerste leerjaar mavo, havo en vwo*. Culemborg: Educaboek.

Dohmen, J. (2007). *Tegen de onverschilligheid. Pleidooi voor een moderne levenskunst*. Amsterdam: Ambo.

Duyndam, J. (2011). *De liefde van Alcestis. Over relationele weerbaarheid en hermeneutische levensbeschouwing*. Amsterdam: Humanistics University Press.

63. Smart is dan niet het oog van de geest, zoals Hegel meende, maar het ziende worden van de ziel. (zie Hollak 2010).



Levinas Studiekring

Eekhout, J. (z.j.). *Leven en daden van Pastoor Poncke van Damme in Vlaanderen*. Nijkerk: Callenbach.

Glas, G. (2011). *Twijfel, bewijs en overgave. Over christelijke filosofie*. Amsterdam: Shibboleth.

Glas, G. (2007). Neurowetenschap en de vrije wil. In: C. Dekker, R. van Woudenberg en G. van den Brink (red.). *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap*. Kampen: Ten Have, 221-242.

Grøn, A. (2008). *Vrijheid en angst, Inleiding in het denken van Søren Kierkegaard*. Budel:Damon.

Hoeven van der, J. (1993). *Filosofische reflecties en ontmoetingen* (Onder redactie van R. van Woudenberg, S. Griffioen en H.G. Geertsema). Kampen: Kok Agora.

Hoeven van der, J. (1994). *De aantrekkingskracht van het midden. Historisch-kritische studie van een westerse denkwijze*. Kampen: Kok Agora.

Hollak, J. (2010). Van causa sui tot automatie. In: Petra Hollak en Jan Platvoet (red.), *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*. Budel: Damon.

Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jaspers, K. (1964). *Die Massgebenden Menschen. Sokrates-Buddha-Konfuzius-Jesus*. München: Piper.

Kelsey, A. (1943). *Once the Hodja*. New York: Longmans, Green&Co 1943.

Kesel de, M. (2010). *Goden breken. Essays over monotheïsme*. Amsterdam: Boom.

Kierkegaard, S. (1988). *Denken en zijn*. Meppel/Amsterdam: Boom.

Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Edited and translated by H. V. and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1995a). *Wijsgerige Kruiden & Het begrip angst*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door J. Sperna Weiland. Baarn: Ambo



Levinas Studiekring

Kierkegaard, S. (1995b). *Over het begrip ironie*. Mep-pel/Amsterdam: Boom.

Levinas, E. (1987). *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*. Gekozen en ingeleid door A. Peperzak. Baarn: Ambo.

Levinas, E. (1982). *God en de filosofie*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Th. De Boer. 's Gravenha-g: Meinema.

Levinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.

Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff: La Haye.

Levinas, E. (1976). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.

Mekkes, J.P.A. (1971). *Radix, tijd en kennen*. Amsterdam: Buiten en Schipperheijn.

Moyaert, M. (2011). Biblical, Ethical en Hermeneutical Re-flections on Narrative Hospitality, in R. Kearney & J. Taylor (eds.), *Hosting the Stranger between Religions*, London: Con-tinuum, 95-108.

Narbonne, J.-M. & Hankey, W. (2006). *Levinas and the Greek Heritage, followed by One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*. Leuven: Peeters.

Plato (1980). *Verzameld Werk*. Vertaald door Xaveer de Win. Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel.

Poorthuis, M. (1992). *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*. Hilversum: B. Fol-kertsma Stichting voor Talmudica.

Riessen van, R.D.N. (2007). *Man as a Place of God, Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Dordrecht: Springer.

Robinson, M. (2010). *Absence of Mind, The dispelling of in-wardness from the modern myth of the self*. New Haven & London: Yale University Press.

Rosenzweig, F. (1984). *Die Schrift. Aufsätze aus den Jahren 1926-1929*. Königstein/Ts: Jüdischer Verlag Athenäum.



Levinas Studiekring

Stout, J. (1981). *The Flight from Authority. Religion, Morality and the Quest for Autonomy*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.

Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge (Mass.)/ London: Harvard University Press.

Vasalis, M. (1966). *Vergezichten en gezichten*. Amsterdam: Van Oorschot.

Vattimo, G. (1999). *Belief*. Oxford: Polity Press.

Visser, G. (2009). *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen: Valkhof Pers.

Vos, P.H. (2002). *De troost van het ogenblik. Kierkegaard over god en het lijden*. Baarn: Ten Have.

Žižek, S. (2000). *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso.

Žižek, S. (2001). *Geloof*. London/New York: Routledge.

Zijlstra, O. (2006). *Language, Image and Silence. Kierkegaard and Wittgenstein on Ethics and Aesthetics*. Bern: Peter Lang.

Zijlstra, O. (2010). Kierkegaard over geloof en individu in een abstracte samenleving. In: G. de Kruijf en W. de Jong (red), *Een lichte last, protestantse theologen over de kerk*. Zoetermeer: Boekencentrum, 289-306.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de

Levinas Studiekring

Journal of the

Dutch-Flemish Levinas Society

XVIII, december 2013

ISSN 1385-4739

Personalia van de auteurs

Sandor Goodhart is Professor of English and Jewish Studies at Purdue University, West Lafayette IN, USA. He received his Ph.D. in English from the State University of New York at Buffalo in 1977 (under the direction of René Girard). He served as Executive Secretary of the Colloquium on Violence and Religion (1998-2002), and as its President (2003-2007). He teaches and has written widely in the various fields of Jewish Studies (Hebrew Bible, Holocaust studies, medieval and modern Jewish philosophy and hermeneutics, and contemporary Jewish American fiction), in dramatic literature (Greek tragedy, Shakespeare, and modern drama), and in modern and contemporary French critical theory (structuralism and poststructuralism). He serves on the editorial boards of *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, *Shofar, An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, *Modern Fiction Studies*, and *Philip Roth Studies*. His graduate students at Purdue University founded the North American Levinas Society (NALS), an organization that has been meeting annually since 2006. Prior to coming to Amsterdam in 2012 to present the paper included in this issue of the Mededelingen, he co-organized with Benoît Chantre at the Bibliothèque Nationale de France and the École Normale Supérieure the first ever joint conference on the work of René Girard and Emmanuel Levinas.

Renée van Riessen is bijzonder hoogleraar Christelijke Filosofie aan de Universiteit Leiden. Voorts is zij verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit (Groningen en Amsterdam). Naast haar wetenschappelijke werk publiceert zij poëzie. In de zomer van 2013 verscheen bij Uitgeverij Sijbolet (Amsterdam) haar boek-essay *De ziel opnieuw. Over innerlijkheid, inspiratie & onderwijs*.



Levinas Studiekring

Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the
Dutch-Flemish Levinas Society*

XVIII, december 2013

ISSN 1385-4739

Colofon

De Levinas Studiekring geeft sinds 1995 twee maal per jaar, of eenmaal per jaar in een dubbelnummer, het wetenschappelijke tijdschrift *Mededelingen van de Levinas Studiekring* uit. Vanaf 2010 verschijnen de *Mededelingen van de Levinas Studiekring* als e-journal op: www.levinas.nl.

Redactieraad

Prof. dr. Th. de Boer, *VU Amsterdam*
Prof. dr. R. Burggraeve, *KU Leuven*
Prof. dr. J.F. Goud, *Universiteit Utrecht*
Drs. L. Levy, *Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur*
Prof. dr. A. Peperzak, *Loyola University Chicago*
Prof. dr. M. Poorthuis, *FKT Universiteit van Tilburg*
Dr. A. Schulte Nordholt, *Universiteit Leiden*

Hoofdredactie

Prof. dr. J. Duyndam
Prof. dr. R.D.N. van Riessen

Correspondentieadres

Prof. dr. J. Duyndam
Universiteit voor Humanistiek
Postbus 797
3500 AT Utrecht
j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen – artikelen en recensies – en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. Teksten dienen te worden aangeleverd in Word als e-mail attachment.

De *Mededelingen* worden gratis ter beschikking gesteld aan de leden van de Levinas Studiekring. Losse (oude) nummers zijn verkrijgbaar door storting van € 25 op de ING/Postbankrekening van de Levinas Studiekring: 5179094. Op www.levinas.nl staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 1385-4739
Houten (Nederland)