



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XX, december 2015**

ISSN 1385-4739

## Inhoud

1. Woord vooraf – *Joachim Duyndam en Renée van Riessen*.....1
2. A Hidden Motive of Suicide Terrorism; The Political Meaning of Levinas' Concepts of Escape and Election – Joachim Duyndam.....2
3. De betekenis van de recent gepubliceerde vroege notities van Emmanuel Levinas; het nazisme en de religieuze tegenkrachten – Marcel Poorthuis.....10
4. Hoe een Levinasiaanse ethiek de technologie kan 'begeleiden' – Cees Zweistra.....19
5. Het ethisch cultuurbegrip van René Girard & Emmanuel Levinas; een vergelijking – Dick van Biemen.....29
6. Personalia van de auteurs.....48
7. Colofon.....49

## Woord vooraf

*Joachim Duyndam en Renée van Riessen*

Voor u ligt – of straalt u vanaf een scherm tegemoet – de 20<sup>e</sup> jaargang van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Het nummer opent riskant, met een interpretatie vanuit begrippen van Levinas van zoiets verontrustends als zelfmoordterrorisme, een verschijnsel dat onze samenleving al geruime tijd ernstig ontregelt en onze rechtstaat op de proef stelt. In het tweede artikel bespreekt Marcel Poorthuis de vroege, destijds onuitgegeven teksten van Levinas, die recentelijk zijn gepubliceerd. In de derde bijdrage aan dit nummer onderneemt Cees Zweistra een poging vanuit de existentieel-ontologische analyses van (de vroege) Levinas te begrijpen welke plaats technologie in ons dagelijks leven kan hebben, maar ook vanuit diens 'ethiek' de grenzen van techniek in de (vorming van) moraal te verkennen. De laatste bijdrage aan dit nummer is een bewerking van de lezing die Dick van Biemen hield op een gezamenlijke studiedag van de Levinas Studiekring en de Girard Studiekring op 27 maart 2015 in Amsterdam, waarin hij een vergelijking uitvoert tussen Levinas en René Girard. De bijdragen van Roger Burggraeve en Klaas de Pater aan de studiedag van de Levinas Studiekring op 16 oktober 2015 over Levinas en zijn leeftijdgenoot de Russisch-joodse schrijver Vasily Grossman zullen in een volgend nummer worden gepubliceerd. 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

XX, december 2015

ISSN 1385-4739

## A Hidden Motive of Suicide Terrorism

### The Political Meaning of Levinas' Concepts of Escape and Election

Joachim Duyndam

#### Abstract

This paper discusses the political meaning of Levinas' concepts of escape and election in a phenomenological-philosophical way, in order to understand better the incomprehensible and incredible malice of suicide terrorism. Its purpose is to unveil some hidden religious motives that remain unseen in most current comments from sociological and psychological perspectives.

#### Introduction

One of the most striking facts about the perpetrators of the recent Paris attacks, and previously about the perpetrators of 9/11 and of the London terrorist suicide bombings, committed in the summer of 2005, is that most of them were ordinary citizens. Immigrants, but adjusted immigrants nonetheless, educated in the West, and apparently established. What causes such people to become suicide bombers, killing themselves and the largest possible number of bystanders in the process? Commentators were hasty to state that these acts could definitely not be religiously motivated, anxious to touch upon such a charged context. But is it true that religion does not play a role in such events? The fact that Islam is only used as a cover for these and other terrorist acts seems evident. However, could profound religious motives somehow play a role?

From the perspective of Emmanuel Levinas, particularly from Levinas' concepts of escape and election, a fruitful philosophical clarification can be given of some hidden motives behind these cruel actions. These motives could be called religious. They are, in my view, not exclusively Islamic, but may be specific to any monotheistic religion. The consciousness of being elected or chosen – well-known in Levinas' philosophy as my responsibility to the other – is both liberating and risky, and quite dangerous when detached from the other. Levinas' notion of escape (*évasion*), which was first presented in his early essay *On Escape (De l'évasion, 1935)*<sup>1</sup> and which refers in Levinas to the wish or need to escape from one's identity, from being oneself, provides the context of this consciousness of election, amidst contemporary western emphasis on the self and the current

1. Emmanuel Levinas, *On Escape (De l'évasion, 1935)*. Translated by Bettina Bergo. Stanford CA: Stanford University Press, 2003.



cultural demand to individuals to construct their own so-called authentic identity. By the concepts of election, identity and escape the hidden motive searched for can be denoted.

Using Levinas' early essay as a guideline, I will elaborate on the concepts of escape, identity, and election, in order to gain insight into the motive just mentioned that is so difficult to grasp, not apparently visible, but all the more effective. Surprisingly, Levinas' text appears to be of current interest, despite of the fact that it shows the obvious influences of the social climate of the nineteen thirties.

### *Escape*

*On escape* is one of the first independent works that Levinas wrote since the publication of his dissertation in 1930. In many ways, it is a remarkable text. For instance, the relation to the other, with which Levinas made such fame in his later writings, is not discussed. Neither does this text refer to an ethical or moral essence of reality. Yet, both in style and in reasoning the text is typical of Levinas' work. For instance, he starts by emphasizing what escape is *not*. This is a familiar characteristic of Levinas. When in his later work he discusses issues like the face, transcendence, division between self and other<sup>2</sup> – which are all non-existent in this early text – he tirelessly devotes the majority of his words to explaining what these subjects do *not* mean.<sup>3</sup>

*On escape* is no different. The need to escape, as Levinas calls it, does not constitute psychological or pathological escapism. Nor does it refer to a romanticism that expects real life to be elsewhere. It is not the need to transcend the boundaries of limitations, to rise from the slavery of the body or to break with social pressure of conventions. According to Levinas, these are all just variants of a more fundamental underlying need to escape, which can only be grasped through a philosophical analysis: the need to escape *being*.<sup>4</sup>

To escape *being*? It is not difficult to detect here Levinas' opposition to his teacher Heidegger. By the end of the nineteen twenties Levinas had become deeply impressed by Heidegger, whose lectures he attended. Moreover, he has always considered *Sein und Zeit* to be one of the most important works of philosophy.<sup>5</sup> Therefore, the Jew Levinas was deeply unnerved when Heidegger converted to Nazism in the early nineteen thirties. However understandable it

2. Especially in *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2000. First published in 1961).

3. Adriaan Peperzak, *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: North-western University Press, 1997.

4. *On Escape*, p. 53.

5. Emmanuel Levinas, 'Signature'. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976, p. 375.



# Levinas Studiekring

may be in this context, what is the philosophical meaning of the need to escape *being* (German: *Sein*)?

Levinas does not provide examples of situations in which the need to escape arises. Yet, *On escape* is without a doubt a phenomenological text, in the sense that it describes the experience in which this need manifests itself and from which the escape can be reconstructed philosophically. This experience is threefold: distraction, shame, and disgust. It illustrates the fact that the need to escape *being* is the seemingly impossible need to escape from who you *are*, yourself. To escape from the prison of *being*, Levinas says, is to escape the most radical and unavoidable chain: the fact that I am myself. It is the desire to escape from identity.<sup>6</sup>

At first sight, distraction seems to relieve or attenuate the pressure of *being*. Pleasure derived from different kinds of distractions seems to enable you to forget yourself for a while.<sup>7</sup> Yet, you will inevitably come across yourself again, since you are connected to yourself. This internal link manifests itself through shame. This is not shame about moral faults, which prohibits people from identifying with their own self-image. The acuteness of the shame, Levinas says, consists of the *impossibility of not* identifying with yourself. Shame is the impossibility to hide, not primarily from others, but mainly from yourself.<sup>8</sup> This entirety of discomfort and shame finally culminates in disgust. Our revulsion does not concern an external sickening obstacle, which can be overcome, or from which you can turn away, but it originates from within. It is the repugnance of *being*; of revoltingly being attached to oneself; of the unavoidable presence of oneself with oneself, which is, according to Levinas, *zum Kotzen*.<sup>9</sup>

## *Identity*

These are fierce words, which do not seem to fit with contemporary views, or so it seems. For do we not mainly see ideological emphasis and therapeutic reinforcement of identity these days? You can only be happy if you are yourself, can't you? Levinas holds quite another view, however, and his analysis is more topical than ever.

In an important, but little known essay called *A chapter of theology after 'the death of God'*<sup>10</sup>, the German liberation theologian Dorothee Sölle (1929-2003) distinguishes between two constructing principles of personhood: religious and post-religious identity. In the first, religious-metaphysical

6. *On Escape*, p. 55

7. *On Escape*, IV, p. 60-63.

8. *On Escape*, V, p. 63-65.

9. *On Escape*, IV, p. 66-68.

10. Dorothee Sölle, *Stellvertretung: ein Kapitel Theologie nach dem 'Tode Gottes'*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1982.



# Levinas Studiekring

construction, someone's identity is not determined by the roles he or she plays in society and in private life, but essentially through the unique relationship that he or she maintains as an individual soul with God. Behind the different roles a person fulfils in his or her life, and in which respect somebody is principally replaceable, God sees the irreplaceable 'me' to whom He as a casting-director, so to say, has assigned different roles. In this vision, it is ultimately not the replaceable and transient social functions, positions, statuses, and relationships that make up someone's identity, but it is the relation with God – being chosen by God –, which assigns a unique and irreplaceable quality to the person *behind* any such roles. (In the Protestant tradition one can speak of a direct relationship with God; for Catholics this relationship is traditionally mediated by the church).

Since the so-called death of God in Western culture, according to Dorothee Sölle, the religious construction of identity has gradually changed into the post-religious modern self-construction of identity. The modern individual's identity is not based upon his relationship with God but derives from what he or she creates and produces on her own: work, achievement, performance, status, hobbies, tastes and preferences, in short: the self-stylizing of his or her own life. These aspects show the authentic self of the modern individual. Regarding identity, authenticity is the assignment that post-religious humans have given themselves. One has to be authentic, and this authenticity is realized via self-construction of the individual identity. However, identity derived from work and performance is by definition conditional. Because it is in his work, performance and products that man can always be replaced or exchanged; it is in this that no man is indispensable.<sup>11</sup>

For this reason, in the transition to post-religious identity, however understandable and unavoidable from a historical point of view, something valuable has gone lost, which is the individuals' self-evident and unconditional aspect of being unique or irreplaceable. The great significance of this lies in the threat of the daunting opposite of uniqueness: redundancy or superfluity. In our globalizing mass culture, where *being* is massive mass *being*, redundancy is a hazard that touches the core of the individual. The notion of being redundant is unbearable for a human being, with all subsequent consequences. And authenticity can offer neither weapons against nor shelter from imminent redundancy,

11. Dorothee Sölle, p. 21-72.



# Levinas Studiekring

because any individual can in this sense always be replaced.<sup>12</sup>

Yet today, there is a massive call for authenticity. Both in the media and on the Internet, a steady stream of self-performance and self-praise files past, hoping to be seen and recognized. Culture philosophers have frequently remarked that in present times the eye of the camera has displaced the eye of God.<sup>13</sup> I suspect that at the base of this ostentatious pursuit of authenticity there is a yearning for being unique, irreplaceable, and irredundant. It is pitiable to which extent all these 'authentic' individuals align their choices and self-styling in order to obtain recognition by others, to fit in, and how this causes people to look increasingly like one another: in choice, in tastes, in life patterns, and most of all in echoing one another. It is quite a paradox that authenticity, so highly appreciated and defended in Heidegger and Sartre and ever since, is being turned down to its opposite today.<sup>14</sup> Authenticity is its own disproof. If authenticity is passed off as truly *being*, as it is these days, then in Levinas' words, *being* is disgusting. *On escape* is very much topical.

## *Election*

Yet, the current extensive craving for authenticity covers, to my opinion, a lack of uniqueness. Following the suggestion of Dorothee Sölle's intertwining uniqueness and being chosen, one may ask whether and how election or being chosen could fulfill the need of uniqueness today.

With this question in mind, I try to picture the identity of an established immigrant in Western society<sup>15</sup>. I try to imagine the self-perception of someone of a monotheist religious background, who is living and functioning in a post-religious culture. Monotheism means a relationship with a God who is either assumed or hoped to be seeing you, but whom you cannot see. The culture you are part of does not assign an authoritative or decisive role to God. He is, so to speak, dead. The response of culture to the question of who you are, or who you should be, is that you have to decide this for yourself. It is up to you to construct your own identity, as long as it is authentic. On top of that, our culture provides impressive idealized images, which is in itself remarkable – for is authenticity compatible with following leads? The media show, for example, startling exemplars such as women who effortlessly seem to combine a successful career in a creative profession with dedicated motherhood and an

12. Joachim Duyndam, Credible Fatherhood and Unique Identity: Toward an Existential Concept of Adoption. *The European Legacy*, Vol. 12, No. 6, 2007, pp. 729–735

13. For instance Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London: Verso, 1988 and *Spheres (Sphären)*, 1998-2004, not published in English)

14. René Girard, *Mimesis and Theory*. Stanford CA, Stanford University Press, 2008

15. I am discussing here the situation in Western Europe, which has been confronted with immigration only since several decades, whereas America has been familiar with immigration since the days of Christopher Columbus.



# Levinas Studiekring

interesting circle of friends, and who in addition to all of this are also attractive spouses. The modern man should also be an all-rounder who combines his challenging and creative work with caring fatherhood, an extensive circle of friends, sports, nights out and holidays, and naturally also a thriving sex life.

Such ideals can only be realized by a happy few, if at all. To most people who are landed with the empty shell of authenticity, they are sickening. If it causes natives to become *burnt out*, which effects does it have on immigrants? Adaptation and naturalization require the acquisition of the currently ruling notion of authenticity, but our culture leaves immigrants – even more so than natives – out in the cold at this point. A different and longer history since the Age of Enlightenment and the diminishing meaning of God and religion in the West have caused us to slowly evolve towards the self-construction of identity and authenticity, while adapting immigrants are confronted with this radical notion all at once. This means that the authenticity requirement is much more threatening to them than to most modern Westerners, who quite simply tail along after the notion. Authenticity throws the individual completely back to his own resources, it isolates and ties you down to who you are. But as an ‘adaptee’, who are you then at all? Now, the experiences of distraction, shame and disgust become very predictable. There is no escape from yourself, you nearly suffocate, are disgusted with yourself. And let us not forget that shame and disgust go hand in hand with rage. If you are subsequently able to tie your own small story of shame, disgust and rage in with a greater picture, even if this is old and crumbled, then this could seem to be liberating, particularly when the greater picture points out an external cause of the misery. The combat of ‘non-believers’ can assume the appearance of divine task, a task for which you are chosen.

As we have seen, a sense of uniqueness is derived from the notion of election or being chosen. This should not be underestimated. It is a powerful remedy against the burden of shame and disgust caused by authenticity. Since you have been called (invisibly) from above, the prison inside of you is opened. It offers an escape. And by channeling the rage, it also helps to counter distraction. The fact that you have been chosen can be both liberating and perilous at the same time, because it enables you to perform any task that is perceived to be divine. Even if this quality requires you to pay the highest possible prize, i.e. your life? Yes, it is also true –



# Levinas Studiekring

and probably *mostly* true – in the suicide terrorist. Because however paradoxical it may seem, the ultimate self-sacrifice confirms the fact that you are irreplaceable.

## Conclusion

Does this mean that Levinas would support suicide terrorism? Let us first underline that *On Escape* does not connect the need to escape with the concept of being chosen. It is my interpretation, influenced by Dorothee Sölle, which combines Levinas' early notion of escape with his later idea of being chosen. Moreover, *On Escape* explicitly rejects death as an escape option.<sup>16</sup> On the other hand, after *On Escape* (1935) Levinas has introduced his idea of transcendence, for the first time in *Time and the Other* (1948), as a response to the need of escape.<sup>17</sup> Escape from *being* has developed to transcendence of *being* in Levinas. And the paradigms of transcendence in this period of his work are: death and eros, not yet the Other in the moral sense whom Levinas has argued for throughout his oeuvre since the 1950s.

In the major part of Levinas' oeuvre, however, particularly in his magnum opuses *Totality and Infinity* (1961) and *Otherwise than Being* (1974), the subject, the I, is conceived as being chosen by the other to be responsible for the other. This responsibility is infinite and unique, according to Levinas. Uniqueness means that I cannot pass my responsibility to someone else, I am the only one charged with this never-ending duty. Being chosen to responsibility, though seemingly far from being pleasant ('obsession', 'persecution', 'trauma' – according to Levinas' wording in *Otherwise than Being*), makes me irreplaceable, which is quite the opposite of redundancy and superfluity. *Voilà* the parallel with Dorothee Sölle's analysis.

The suicide terrorist who feels like being chosen to his 'holy duty', or who feels just longing for being chosen, trying to escape from (in)authenticity and superfluity, nevertheless does not act in accordance with Levinas. Not because he is committing suicide, but because he uses others, by killing them, as an instrument to his goal: disrupting societies by causing terror. By doing so, he is obviously neglecting the other as other. One could argue, however, that a suicide terrorist considers himself to be in a state of war, which would probably justify his killing. But although Levinas is not a pacifist, he states at the very beginning of *Totality and Infinity*:

16. *On Escape*, with some hesitation at p. 57, clearly at 67.

17. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (1947). Paris : Presses Universitaires de France, 1983, p. 55-68.





# Levinas Studiekring

The state of war suspends morality. (...) In advance its shadow falls over the actions of men. War is not only one of the ordeals – the greatest – of which morality lives; it renders morality derisory.<sup>18</sup>

And that is exactly what it is: derisory, pitiful, insulting, disgraceful, irresponsible – not to mention the evidently terrifying cruelty of its effects. The powerful illusion of being chosen is still an illusion as long as it is not being chosen to responsibility, face to face with the other.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XX, december 2015

ISSN 1385-4739

## De betekenis van de recent gepubliceerde vroege notities van Emmanuel Levinas

### Het nazisme en de religieuze tegenkrachten

Marcel Poorthuis

In de tweede aflevering van het *Tijdschrift voor Filosofie*, we schrijven februari 1940, schreef de filosoof en pater Karmeliet Amandus van der Weij een verhandeling over 'De filosofische inslag van het nationaalsocialisme'.<sup>1</sup> Zijn benadering is interessant: hij waarschuwt voor de ideologie van het nationaalsocialisme zoals meerderen deden, maar laat tevens de filosofische grondslag ervan zien. Hij stelt zich niet tevreden met een verwijzing naar zoiets als een barbaarse terugval in de irrationaliteit, maar analyseert de componenten, een drietal:

1. Naturalisme: het nazisme wijst de fundering in een openbaarde waarheid van de hand.
2. Monisme: het radicale onderscheid tussen God en wereld zoals het christendom dat leert, denk aan *creatio ex nihilo*, wordt afgewezen ten gunste van emanatiemetaforen: de eindige werkelijkheid en de oneindige werkelijkheid van het goddelijke vallen samen. Het kosmische is edel, want 'gotthaltig und gottdurchatmet'. Erfzonde is verminking van het zuiver Arische dat weer uitgezuiverd moet worden.
3. Racisme: de notie van uitverkiezing is getransformeerd naar een raciale categorie: het Nordisch-Deutsche ras is superieur aan het Oosters-Semitische ras.

In de *Katechismus der Deutschreligion* van nazi-ideoloog Ernst Bergmann ziet Van der Weij een streven om religieus te zijn en zich tevens diametraal tegenover het christendom op te stellen. Tegenover de transcendente God stelt Bergmann de natuur, tegenover de bovennatuurlijke openbaring het eenheidsgevoel dat in de Deutschreligion, maar ook bij bepaalde christelijk-Duitse mystici te vinden is.<sup>2</sup> Het gaat om een positief christendom dat eer en trots in de plaats stelt van 'joodse elementen' als lijdzaamheid en kruisdood, schuld en vergeving.<sup>3</sup> Het bloed is het goddelijk wezen van de mens, leert ook Alfred Rosenberg.

Er schuilt een onmiskenbare christelijke apologetiek in deze aanval van Amandus van der Weij op wat hij nieuw-

1. A. van der Weij, 'De filosofische inslag van het Nationaal-Socialisme', *Tijdschrift voor Philosophie* 2 (1940), 21-210. Men lette op de omvang van dit artikel!

2. Het gaat hier om een nazistische annexatie door nazificatie van meester Eckhart.

3. Invloed van een vulgaire Nietzsche-lezing waarin de bijbelse priesters een schuld- en strafmechanisme invoeren en Paulus deze denaturering van het goede leven nog verdubbelt door het hierna-maals is duidelijk te herkennen. Positieve teksten van Nietzsche over het jodendom ontbreken in de nazi-receptie. Zie mijn essay: 'Nietzsche en het jodendom', in: P. van Tongeren (red.), *Nietzsche als arts van de cultuur*, Kampen: Kok Agora, 1990, 107-126.



heidendom noemt.<sup>4</sup> Deze apologetiek wordt nog versterkt door zijn anti-modernistisch affect. Toch laat dit onverlet dat hier een fundamentele kwestie aan de orde wordt gesteld: het nazisme als complete ideologie en zelfs als filosofie, die niet als primitief of achterhaald kan worden afgedaan, maar deels zijn oorsprong in het Duitse idealisme zou vinden. Wat meer is, de aanval van deze ideologie op centrale noties van het christendom toont aan dat de nazi-ideologen heel goed beseften dat het christendom zich radicaal tegen hen zou kunnen keren. Vandaar hun pleidooi voor een 'positief christendom', gereinigd van 'joodse smetten' zoals schuld en vergeving en van anti-lichamelijke noties als ziel en eeuwigheid. Welnu, het lijkt me dat Levinas in de dertiger jaren voor dezelfde uitdaging heeft gestaan: tegen de nazistische ideologie en de banden die het onderhoudt met toenmalig moderne tendensen in de filosofie in denken.

Het moderne van deze ideologie schuilt in de wending tot het lichamelijke en het afwijzen van zowel idealisme als dualisme tussen geest en lichaam alsook van de relativisering van het aardse bestaan ten gunste van een eeuwig hierna-maals. Het gehoor geven aan de stem van het bloed, van het volk en van de totaliteit zou de mens bevrijden van individualisme en rationalisme en hem de weg wijzen naar het heil, zou schuldgevoel plaats laten maken voor trots, elan en geestdrift.

De ongepubliceerde aantekeningen van Levinas alsook zijn nog eerdere *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* van 1934 verraden hier en daar een poging om tegen deze *filosofie van het hitlerisme* in te denken.<sup>5</sup> Dat is niet eenvoudig. Met name de christelijke religie zou met zijn afzijdigheid van de wereld ten gunste van een bovennatuurlijke wijkplaats een tegenhanger kunnen bieden tegen de macht van collectieve krachten van volk en ras, ware het niet dat die afzijdigheid de kritiek aan het adres van het christendom heeft opgeroepen van een *Verleumdung der Welt*, een kritiek die goeddeels kan worden beaamd. De claim van een verhouding tot de transcendentie die categorieën van bloed, ras en volk overstijgt, zou de vrijheid van het individu kunnen redden, ware het niet dat die religieuze verhouding zelf onder verdenking staat het individu van zijn vrijheid te beroven. Het is fascinerend om te zien op welke wijze Levinas in de dertiger jaren nadenkt over de betekenis van de religie in dezen. Het *hitlerisme* is daarbij meer zijn intellectuele tegenstander dan commentatoren later hebben aangegeven. Deze gingen uit van de eerste filosofische wer-

4. Zie de weergave en analyse van alle geschriften van Amandus van der Weij over het nationaal-socialisme in: M. Poort-huis & T. Salemink, 'Katholieke kritiek op het nationaal-socialisme. De cruciale rol van de Nederlandse filosoof Amandus van der Weij O. Carm. (1903-1988)', in: *Trajec-ta* 10 (2001), n.4, 310-332.

5. Dit artikel verscheen in *Esprit* 1934, n° 26, 199-208 en zou enkele malen wor-den heruitgegeven: *Emmanuel Le-vinas*, L'Herne, Paris, 1991, en in: *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, het laatst in 1997 bij Rivages/poche (Pa-rijs) in boekvorm, voorafgegaan door een essay van Miguel Abensour.



ken die vanaf 1945 verschenen en dan vaak nog met terugwerkende kracht, aangezien Levinas pas met *Totalité et Infini* uit 1961 de aandacht op zich had gevestigd. De kiem van deze werken is echter al in deze aantekeningen uit de dertiger jaren te vinden.

*De onsterfelijkheid van de ziel en het vermogen tot berouw*  
Levinas ziet in twee gegevens uit de religie een mogelijk verzet tegen de notie van de mens als louter biologisch wezen.

1. de onsterfelijkheid van de ziel. Daarmee zou de mens zijn ontheven aan de natuurlijke loop der dingen.
2. het vermogen van de mens tot omkeer, waardoor de mens als het ware de terzijde van de loop der dingen staat en zelfs een omkeer van de tijd zou weten te bewerken, een nieuwe geboorte, een nieuw begin, door met het verleden te breken.

De notie van de onsterfelijkheid van de ziel kan ons bij Levinas verrassen. Immers, deze notie loopt licht het risico van het verwijt van heilsegoïsme en van onderwaardering van het concrete lichamelijke bestaan. Deze notie zou onvermijdelijk een dualisme van lichaam en ziel introduceren. Levinas zelf zegt later dat de profeten zich niet zozeer bekommerden om de onsterfelijkheid van de ziel, als wel om het onrecht dat een samenleving verscheurt. Op welke wijze kan deze notie dan van betekenis zijn om de vrijheid van de mens te waarborgen? De notie klinkt bovendien meer christelijk dan joods. De ongepubliceerde noties uit de dertiger jaren laten evenwel een grote belangstelling bij Levinas voor het christendom zien. Deze belangstelling is in het licht van latere distantie opmerkelijk en is ook wel door commentatoren geminimaliseerd, ten onrechte denk ik.<sup>6</sup>

Tevens treedt hier een spanning op tussen de gedachte bij Husserl dat het bewustzijn vrij staat ten opzichte van de wereld en de notie bij zijn volgelingen dat de lichamelijke aan het bewustzijn voorafgaat en het conditioneert. Het volgende citaat van Levinas uit 1937, uit de recent gepubliceerde nalatenschap, brengt in dit verband de notie van wedergeboorte in het spel:

De vrijheid van mij ten opzichte van de wereld en ten opzichte van mezelf – is niet het Zijn, maar ontsnappen aan het Zijn – de mogelijkheid te zijn alsof men er nog niet is geweest. Wedergeboorte. (Fenomenologische reductie – ascetisme?). De geschiedenis overwinnen –

6. De suggestie dat de katholieke signatuur van het blad *Esprit* de reden is voor Levinas' positieve duiding is niet het bespreken waard en wordt bovendien gelogenstraft door de ongepubliceerde aantekeningen die eveneens een grote belangstelling voor het christendom verraden. Het blad *Esprit* stond in het teken van de 'renouveau catholique', een herbronning met openheid naar de cultuur met mensen als Jacques Maritain, die door Levinas intensief werd gevolgd. M. Delhez, 'La 'Kehre levinassienne', *Revue philosophique de Louvain* 100/1 (2002), 129-148, veronachtzaamt de verwijzingen naar het christendom goeddeels. Anders Georges<sup>1</sup> De suggestie dat de katholieke signatuur van het blad *Esprit* de reden is voor Levinas' positieve duiding is niet het bespreken waard en wordt bovendien gelogenstraft door de ongepubliceerde aantekeningen die eveneens een grote belangstelling voor het christendom verraden. Het blad *Esprit* stond in het teken van de 'renouveau catholique', een herbronning met openheid naar de cultuur met mensen als Jacques Maritain, die door Levinas intensief werd gevolgd. M. Delhez, 'La 'Kehre levinassienne', *Revue philosophique de Louvain* 100/1 (2002), 129-148, veronachtzaamt de verwijzingen naar het christendom goeddeels. Anders Georges Hansel, « Levinas et le christianisme », *Cahiers du judaïsme*, vol. 13, 2003, p. 96-114; Joëlle Hansel, 'Paganisme et philosophie de l'hitlerisme', *Cités* 25 (2006/1) 25-39. Vgl ook: Marie-Anne Lescourret, *Emanuel Levinas*, Parijs: Flammarion 1994, 115-116, 268-303.



# Levinas Studiekring

maar overwinnen wat in de geschiedenis aan Zijn en eeuwigheid is – niet door te grijpen naar de eeuwigheid, maar door te ontsnappen. (...)

*Wiedergeburt* staat tegenover eeuwigheid. *Wiedergeburt* triomf van het tragische. Frisheid van het bestaan.<sup>7</sup>

Levinas is geboeid door de notie van wedergeboorte, die overigens in jodendom en christendom met name staat voor de mogelijkheid van vergeving en opnieuw beginnen, in het christendom uitgedrukt in het sacrament van het doopsel dat als een bad van wedergeboorte is. Het gaat Levinas kenmerkend om een gebeuren waarin de historie niet wordt verlaten ten gunste van een wijkplaats in de eeuwigheid, maar om een wedergeboorte *in het bestaan zelf*, met de frisheid van een nieuw begin.

Hoe staat het dan met de filosofische kritiek op het christendom als alibi voor verantwoordelijkheid en als belasting van het menselijk bestaan? Het volgende citaat heeft daarop betrekking:

De kritiek van Nietzsche en Heidegger op de religie betreft alleen de pretentie een wijkplaats en alibi te kunnen bieden in de eeuwigheid, niet deze notie van nieuw beginnen (p. 60).

Levinas had deze gedachten al uitgewerkt in *Quelques réflexions*: Hij ziet in het hitlerisme een fundamentele aantasting van de menselijke vrijheid zoals de Westerse beschaving die verdedigt:

De tijd als conditie van de mens is vooral conditie van het onherstelbare. Het voldongen feit, meegebracht door een wijkend heden, ontsnapt voor altijd aan de greep van de mens, maar weegt op zijn lot. Achter de melancholie van het eeuwige verstrijken van de dingen van het illusoire heden van Herakleitos is er de tragedie van de onwrikbaarheid van een onuitwisbaar verleden die het initiatief veroordeelt tot niet meer te zijn dan een voortzetting. De ware vrijheid, het ware begin zou een werkelijk heden vereisen; dat voortdurende hoogtepunt van het lot, dat het heden telkens vernieuwt.

De onvermijdelijke en onomkeerbare gang van de tijd veroordeelt de mens tot een fatum, tot een lot waarop zijn vrijheid geen vat heeft. Het is echter de religie die hier een ander perspectief biedt, aldus Levinas.

7. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, Oeuvres 1, Parijs: Grasset 2009, 59. Hierna is de verwijzing hiernaar alleen in mijn tekst door vermelding van de pagina's tussen haken.



# Levinas Studiekring

Het jodendom brengt deze magnifieke boodschap. De wroeging – smartelijke uitdrukking van het radicale onvermogen om het onherstelbare te herstellen – kondigt het vernieuwende berouw van de vergeving aan die herstelt. De mens vindt in het heden hoe het verleden te veranderen en uit te wissen. De tijd verliest haar onomkeerbaarheid zelf. Ze legt zich uitgeput neer aan de voeten van de mens als een gewond dier. En de mens bevrijdt haar. (...)<sup>8</sup>

Hiermee heeft Levinas het jodendom als eminente bron voor de vrijheid van de mens tegenover de totalitaire ondermijning ervan door het nazisme naar voren gebracht. Hij ziet evenwel in het christendom een aan het jodendom verwante maar verschillende optiek die op analoge wijze het subject losmaakt van de onherroepelijke loop der dingen:

Deze oneindige vrijheid ten opzichte van elke verbinding, waardoor uiteindelijk geen enkele verbinding definitief is, ligt aan de basis van de christelijke notie van de ziel. Terwijl ze de meest concrete realiteit blijft, uitdrukking van de diepste realiteit van het individu, bezit ze de strenge zuiverheid van een transcendente adem. Doorheen de onbestendigheid van de concrete geschiedenis geeft het vermogen tot vernieuwing aan de ziel een noumenale aard, beveiligd tegen de aanvallen van een wereld waarin de mens nochtans concreet is gevestigd. Deze paradox is slechts schijnbaar. Het los zijn van de ziel is geen abstractie, maar een concreet positief vermogen om zich te distantiëren, om zich te onttrekken. De gelijke waardigheid van alle zielen, onafhankelijk van de materiële en sociale positie van mensen, vloeit niet voort uit een theorie die onder de individuele verschillen een analogie zou ontdekken van een 'psychologische constitutie'. Zij is te danken aan het feit dat de ziel zich kan bevrijden van wat is geweest, van alles wat hij heeft gedaan en begaan – om zijn aanvankelijke maagdelijkheid terug te vinden.<sup>9</sup>

Het kan als een verrassing komen dat de christelijke notie van onsterfelijkheid van de ziel die gemakkelijk als apolitiek en wereldvreemd kan worden opgevat, integendeel een tegengif zou vormen tegen de ideologie van het nationaalsocialisme. Dat is echter precies de claim die Levinas in deze jaren naar voren brengt, onder erkenning van de apolitieke duiding die deze concepten ook kunnen krijgen. In het licht van wat Van der Weij hierboven naar voren heeft gebracht over de nazistische poging om een 'positief christendom' te

8. 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme', *Esprit* (1934), 200.

9. 'Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme', 201.



# Levinas Studiekring

ontwerpen dat zou kunnen harmoniseren met hun eigen ideologie is deze gedachte van Levinas echter minder uitzonderlijk dan het schijnt.

Levinas ziet vervolgens in de moderne nadruk op de rede als zetel van vrijheid en van het vermogen om terzijde van het bestaan te staan zoals het idealisme dat verdedigt, een voortzetting van de joods-christelijke notie van de vrijheid, zij het als autonomie, hetgeen mogelijk een (te) fragiele basis is voor die vrijheid. Welnu, het is deze drievoudige vrijheid van omkeer, onsterfelijkheid van de ziel en het primaat van de rede, die door het nazisme met zijn nadruk op lichaam, bloed en volk wordt ondermijnd. Het gaat hier immers niet om banden die zich toevoegen aan het subject dat reeds vrij zou zijn, maar om banden die het subject-zijn zelf uitmaken.

De nadruk op schuld en vergeving in de religies is voor Levinas dus een bewijs dat de mens hier in zijn vrijheid wordt getekend. In staat om te breken met de loop der dingen en zelfs in staat om de beweging van de tijd om te keren, als een geboorte en nieuw begin. Het verleden is – zoals heel de tijd – geen object los van de waarneming van de mens, maar ontplooit zich voor het bewustzijn in functie van de relatie met de ander, zal Levinas later stellen. Hier al is de mens in staat het verleden te veranderen door zich ervan los te maken. Hetzelfde geldt voor de notie van onsterfelijkheid van de ziel. In beide gevallen betreft het een relatie met de transcendentie die de mens ontrukkt aan de loop der dingen.

Opvallend in het bovenstaande is het ontbreken van een expliciete nadruk op de confrontatie met de andere mens als de concrete plaats waar die transcendentie zich openbaart. Pas daardoor krijgt de nadruk in de moderne filosofie op de lichamelijke een nieuwe zin die dan niet *tegenover* de notie van omkeer en onsterfelijkheid van de ziel komt te staan, zoals hier nog het geval is, maar zelf uitdrukking is van de verantwoordelijkheid van het subjeet voor de ander. Het vermogen tot omkeer en vergeving alsook de onsterfelijkheid van de ziel zijn ingeschreven in de lichamelijke van de mens zelf, in de confrontatie met het gelaat en in de blootstelling aan het lot van de ander door de huid zelf van de mens, zo leert ons Levinas in zijn filosofische werken. Maar in de dertiger jaren ziet hij de lichamelijke veeleer als een bedreiging voor de integriteit en vrijheid van het subject.



## *Felix culpa, een gelukkige schuld*

Een centrale notie bij Levinas is tenslotte de *felix culpa*, de 'gelukkige schuld'. We vinden deze uitdrukking in de aantekeningen uit de dertiger jaren, in de Messiaanse Talmoedcommentaren en in het hoofdwerk *Totalité et Infini*. Welk licht werpen de aantekeningen op deze wonderlijke christelijke uitdrukking?

De uitdrukking is afkomstig uit de Paasnacht waar van de Eerste Mens wordt gezegd – of liever: wordt uitgezongen – dat hij door zijn schuld de verlossing in Christus nodig heeft gemaakt. De vreugde om de verlossing is zo groot dat de hymne hier van een gelukkige schuld, 'felix culpa' durft te spreken. Levinas maakt dit begrip los van zijn directe christelijke context – al blijft de uitdrukking bij een joods denker niettemin opmerkelijk – en benadrukt met dit begrip de gedachte dat er in het bestaan van de mens zelf inclusief zijn behoefte en zelfs zijn lijden, een geluk schuilt. De honger die gestild moet worden is niet slechts een inbreuk op het bestaan, maar ook een gelukkig bestaan van genieten.

Het lijden als uitverkiezing is 'een positie van het leven, van de tijd en van de *'felix culpa'* die ze beheerst'. (64). Dat Levinas het bevredigen van behoefte ziet als een 'gelukkige schuld' blijkt ook even verderop. Er is geen ascese die de mens kan ontheffen van deze verwikkeling in het bestaan die dan ook gelukkig mag heten (71-72). Het gaat om een verbinding met de tijd die niet als een fataliteit weegt op de mens, maar als geluk:

'Felix culpa veronderstelt niet alleen de tijd. De twee akten van de tijd volstaan niet, want het hoogtepunt kan worden betwist. Voor *felix culpa* is het nodig dat er een hoogtepunt is dat niet kan worden overtroffen: de Messias. De tijd voltrekt zich op een bepaalde wijze en brengt iets mee dat de zwaarte van het heden vernietigt. De tijd van de voleinding' (81).

'De theorie van God kan zich alleen maar aan de hand van Jesaja<sup>10</sup> en de Messias ontwikkelen. Uitverkiezing, onbekendheid van de toekomst, het Mysterie. God is een bepaalde vertijdelijking van de tijd, een wezen dat niet subjectief is. In de noodzaak van de hoop voor het heden is er al God.'(82).

Na de oorlog horen we een distantie jegens het christendom, die we vervolgens in *Difficile Liberté* verder kunnen vervolgen. Tevens lijkt er sprake te zijn van een toenadering

10. In de tekst staat alleen de afkorting I. De tekstbezorger meent dat het wel om de profeet Jesaja ('Isaiah') moet gaan, maar ik acht de duiding Israël minstens zo waarschijnlijk. Messianisme en Israël zijn onontbeerlijk voor het denken over God, zou Levinas hier stellen. Invloed van Rosenzweig die Levinas vanaf 1935 leerde kennen, is hier waarschijnlijk.





tot het traditionele jodendom met de Talmoed, terwijl ook de Bergsoniaanse notie van evolutie als de vruchtbaarheid van het worden een belangrijke plaats inneemt. Het christendom zou uiteindelijk die notie niet voldoende recht doen:

‘De religieuze evolutie is in staat om heel de traditie te integreren (Talmoedisme en rabbinisme ook). Alleen het jodendom kan de geschiedenis begrijpen, want in het christendom is alles volbracht – bij ons is de Messias evolutie’. (197).

De *felix culpa* zal als gelukkige schuld worden hernomen om de vruchtbaarheid van de tijd zelf uit te drukken. In de mogelijkheid van vergeving waarvoor de relatie met de ander nodig is, blijkt niet alleen dat de tijd alleen maar in relatie van het subject tot de ander kan worden gedacht, maar tevens als surplus. Een relatie die hersteld is, een schuld die vergeven is, herstelt niet alleen de oude toestand maar lijkt zelfs een meerwaarde te bevatten: de relatie is hechter dan toen er nog niets was gebeurd. Vergeving verwijst zo naar het surplus van de tijd als breuk met het verleden en als radicaal nieuw begin, een wedergeboorte. Levinas laat niet na het christendom te verwijten dat de vergeving soms zo centraal wordt gesteld dat het zondigen er zelfs haast door van zijn ernst wordt ontdaan: we zouden direct kiezen voor de verloren zoon en niet voor de zoon die thuisblijft, voor degene die zondigt en vervolgens omkeer doet, liever dan voor degene die rechtvaardig blijft. ‘Onze smaak voor het pathetische, die gevoed is door christendom en Dostojevski’, roept Levinas ironisch uit.<sup>11</sup> Niettemin handhaaft hij zelf de uitdrukking *felix culpa* om de vergeving als constituen van de tijd te benadrukken.<sup>12</sup> ‘Het wezen dat vergeven is, is niet het onschuldige wezen. Dit verschil betekent niet dat we onschuld boven vergeving mogen stellen, het laat in de vergeving een surplus aan geluk onderscheiden, het vreemde geluk van de verzoening, de *felix culpa*, een dagelijks ervaringsfeit waarover niemand zich meer verbaast’.<sup>13</sup> De tijd zelf is discontinu vanwege het vermogen om te breken met het verleden en door vergeving de weg te openen door een nieuw begin.

## Slot

De ongepubliceerde aantekeningen in het eerste deel van de Oeuvres werpen een boeiend licht op de ontwikkelingsgang van Levinas. Zijn belangstelling voor het christendom, waarvan de *Quelques réflexions* getuigen, komt niet voort uit een concessie aan het katholieke tijdschrift *Esprit*, maar blijkt een constante te zijn bij Levinas vóór de oorlog. Deze

11. Zie *Difficile Liberté*, Parijs 1976<sup>2</sup>, 94; vgl. M. Poorthuis, *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedcommentaren van Emmanuel Levinas*. Vertaling, commentaar, achtergronden, Zoetermeer 1992, 48-49.

12. Zie: M. Poorthuis, *Het gelaat van de Messias*, 48-49, 60, 107, 253; *Difficile Liberté*, Parijs 1976<sup>2</sup>, 91, 94 en 188.

13. *Totalité et Infini*, Essai sur l’extériorité, Den Haag 1965<sup>2</sup>, 259.



## Levinas Studiekring

belangstelling zal na de oorlog niet verdwijnen, maar explicieter worden, zowel in zijn polemische distanties als in de toenadering. Inhoudelijk zet Levinas in op de vrijheid van de mens en stelt die centrale notie in religieuze – joodse en christelijke – context tegenover het nazisme, dat de mens ketent aan collectieve machten zoals ras en volk. De karakteristieken van het nazisme en in zekere zin de moderniteit ervan, zoals naar voren gebracht door Amandus van der Weij, bieden een verhelderende achtergrond voor de polemiek van Levinas. De ‘felix culpa’ tenslotte laat zien hoe Levinas deze christelijke notie telkens weer herneemt en transformeert tot een verwijzing naar het vermogen van de mens tot berouw en vergeving en daarmee de tijd zelf te onderbreken tot een nieuw begin.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XX, december 2015

ISSN 1385-4739

### Gebruikte afkortingen in de tekst:

IRB: is it Righteous to Be?

MG: het menselijke gelaat

1. Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat*, Ambo, Baarn, 1969, 65.

2. MG, 67.

3. MG, 68.

4. Emmanuel Levinas, *Totaliteit en Oneindigheid* [1961], Amsterdam, Boom, 2012, 155.

5. Emmanuel Levinas, *Is it Righteous to Be: interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford, 2001, 190.

## Hoe een Levinasiaanse ethiek de technologie kan 'begeleiden'

Cees Zweistra

*Introductie: Levinas als techniekfilosoof?*

In het moderne debat binnen de (post-fenomenologische) techniekfilosofie heeft Emmanuel Levinas niet of nauwelijks een plaats ontvangen. Dat is op het eerste gezicht niet zo vreemd want de bijdragen van Levinas aan de techniekfilosofie lijken (te) ambigu en gefragmenteerd te zijn om hem een plaats te geven tussen grote namen als Martin Heidegger en Jacques Ellul. Het essay *Heidegger, Gagarin en Wij*<sup>1</sup>, één van de weinige directe bijdragen van Levinas aan het debat, laat iets van die ambiguïteit zien. Het essay begint met een bevestiging van Heideggers' claim dat 'Technologie gevaarlijk is' (Heidegger noemt het zelfs het 'hoogste gevaar') maar bevat vooral een kritiek op diens romantisme dat volgens Levinas uitmondt in een *paganisme*; een vorm van heidense verering van 'heilige bossen' en 'moeder-aarde' verpakt in een filosofisch jasje. Technologie heeft de mythische benadering van de natuur ontmaskerd en dat is volgens Levinas maar goed ook, want daardoor zijn we in staat de natuur te zien als 'de Tamarinde'; bron van 'voedsel, drank en onderdak'<sup>2</sup>. De natuur is niet de geheimvolle ruimte waar Heideggers' *Geviert* van de aarde, hemel, stervelingen en hemelingen *verwijlt* maar 'een land dat overvloedt van melk en honing'.<sup>3</sup> De techniek geeft ons macht over de 'elementen' naar het beeld van 'de zeeman die gebruik maakt van zee en wind'<sup>4</sup> om zijn goederen te vervoeren. Blijft er in de benadering van Levinas nog iets over van 'het gevaar' van de Techniek? In de hiervoor aangehaalde tekst wordt dat niet duidelijk. De (positieve) duiding van technologie als instrument waarmee we de natuur kunnen temmen en inzetten voor ons 'genot' en – zoals nog blijken zal – daarmee ook voor de ander, blijft in ieder geval min of meer constant door het oeuvre van Levinas heen. Zo zegt hij in een interview uit 1990 dat:

Ik stel dat zonder technologie we niet in staat zouden zijn de wereld te voeden.<sup>5</sup>

Om de twijfel weg te nemen dat hier niet met Heideggeriaanse nostalgie gesproken wordt over klassieke, 'goede' technologie, past Levinas deze visie verderop in het interview ook toe op (moderne) Informatie- en Communicatie-Technologie (ICT):



# Levinas Studiekring

Ik heb geen weet van meer beangstigende beelden dan de scènes van het Afrikaanse bestaan die getoond worden op televisie; en die kinderen! Er is niets meer nobel dat het tonen van menselijk lijden.<sup>6</sup>

Uit de hier aangehaalde citaten kan voorzichtig de conclusie getrokken worden dat Levinas niet volledig meegaat in de anti-technologische 'retoriek' van Heidegger. In tegendeel. Technologie blijkt bijvoorbeeld een prima medium te zijn waarmee het ethische appél van de ander doorgegeven kan worden. Toch is er hier en daar ook ruimte voor een vorm van kritiek die op het eerste gezicht lijkt op de klassieke kritiek op techniek; de kritiek waarin aan technologie een zekere 'autonome' macht wordt toegekend die ons als *Gestell* zou overheersen en vervreemden van een authentieke wijze van zijns-verstaan:

We merken op dat technologische vooruitgang (...) die iedereen aan iedereen verbindt, komt met noodzakelijkheden die ieder mens laten in een toestand van anonimiteit.<sup>7</sup>

Dat deze opmerking niet helemaal op zichzelf staat blijkt uit een in 1989 gegeven interview waarin Levinas stelt dat in moderne media inderdaad 'aanmerkelijke ruimte is voor vervreemding'<sup>8</sup> zonder daarbij duidelijk te maken waar precies die vervreemding in bestaat en welke rol technologie daarbij gespeeld heeft. Deze bloemlezing zou voortgezet kunnen worden maar naar een echte coherente techniekfilosofie lijkt maar moeizaam afgeleid te kunnen worden uit het werk van Levinas. Waarom dan toch Levinas inbrengen in het actuele debat in de techniekfilosofie?

Dat heeft enerzijds te maken met de (Heideggeriaanse) oorsprong van de moderne techniekfilosofie en doorvertaling daarvan in existentiële benaderingen van mens-techniek relaties. Anderzijds liggen er aanknopingspunten in de wijze waarop inmiddels de zogeheten 'wending naar de moraal'<sup>9</sup> zich voltrokken heeft en het concept 'technologiebegeleiding'<sup>10</sup> als opdracht voor een techniek-ethiek. Ik zal deze gezichtspunten hieronder nader uitwerken tot een samenhangend voorstel over de wijze waarop mede met behulp van Levinas vroegere geschriften, actuele thema's in de techniekfilosofie van een nieuw perspectief voorzien kunnen worden.

6. IRB, 190.

7. Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic readings and lectures*, the Athlone Press, London, 1994, 69.

8. IRB, 176.

9. Peter-Paul Verbeek, *op de vleugels van Icarus: hoe techniek en moraal met elkaar meebewegen*, Lemniscaat, Rotterdam, 2014

10. *ibid.*



## *De werkelijkheid als verzameling 'werktuigen'?*

In zijn vroege werk *Sein und Zeit* analyseert Heidegger het *bezorgende* (Besorgende) omgaan met de 'dingen' in de wereld als één van de wijzen waarop het *erzijn* (Da-sein) zich vanuit een voor-theoretische *praxis* tot de werkelijkheid verhoudt. Wat betreft onze verhoudingen tot de dingen, merken we volgens Heidegger in de bezorgende omgang ermee, dat ze er voor ons niet zijn als voorwerpen van *beschouwing* maar als dingen die we *ter-hand* (zuhanden) nemen om de werkelijkheid (de *res extensa*) tot een wereld voor ons te maken. Zo kennen we de hamer niet primair met een de schouwende blik van de *res cogitans*, maar herkennen we het als *tuig* (Zeug) waarmee we ons een wereld scheppen. Voor Heidegger is de werkelijkheid – aldus Levinas – een 'een verzameling van werktuigen'<sup>11</sup> die uiteindelijk heen wijzen naar een veronderstelde oorspronkelijk 'hele' structuur van het *in-de-wereld-zijn*. De tuigen zijn daarbij middelen, verwijzingen naar een 'zorg om te zijn' en behoren als zodanig tot het geheel van on-eigenlijke, *verfallen* zijnswijzen. Desondanks – het is voor Heidegger immers maar een voorbereidende analyse – vormt de 'tuig-analyse' het startpunt voor een (hernieuwde post-) fenomenologie van 'de dingen':

De (Heideggeriaanse) notie van terhandenheid vestigt de aandacht op de manier waarop voorwerpen (bemiddelend) aanwezig zijn in de relatie tussen mensen en hun wereld en brengt de dingen daarmee precies in het domein van datgene waar het de postfenomenologie om gaat<sup>12</sup>

Het gaat de postfenomenologie uiteindelijk om de vraag *hoe* 'dingen' vormgeven aan enerzijds de wijze waarop we de wereld verstaan (hermeneutiek) en anderzijds vormgeven aan ons bestaan (existentieel). Inmiddels is daar een ethisch aspect bijgekomen waarbij de vraag gesteld wordt:

Wat willen wij maken van ons bestaan, van onze verwevenheid met technologie? Hoe gaan we verder verantwoord vormgeven aan de mens?<sup>13</sup>

11. Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, Duquesne University Press, Pennsylvania, 1987, 62.

12. Peter Paul-Verbeek, *De Daadkracht van de Dingen*, Boom, Amsterdam, 2000, 130.

13. Peter-Paul Verbeek, *Understanding and designing the Morality of Things*, University of Chicago press, Chicago, 2011, 121.

In deze benadering is de aandacht sterk gevestigd op het 'middellijke' karakter van de wijze van ons zijn in de werkelijkheid. Die werkelijkheid wordt voor de postfenomenologie pas tot (betekenisvolle) wereld via de bemiddelende tussenkomst van dingen; er bestaat geen wereld *an-sich*. Zo ontsluit de microscoop voor ons de wereld van de microben, verzamelt 'het ding' openhaard de wereld van de familie in



een geheel van praktijken om zich heen en toont de echoscoop ons de wereld van het ongeboren kind en vergroot daarmee het morele keuzespectrum. Maar de werkelijkheid voorstellen als een verzameling 'tuigen', middelen tot 'iets anders' en verschillende vormen van bemiddeling ziet volgens Levinas over het hoofd dat vóór deze benadering, de werkelijkheid als verzameling 'elementen' ons tot 'voedsel' wordt aangeboden waarmee de wereld van het genietende 'zelf' wordt ingesteld. Dit is een relatie met het zijn – Levinas typeert dit amorfe zijn als het 'ruisen' van het kale *er is* (Il y a) dat overblijft na doorvoering van zijn versie van de Cartesiaanse reductie – die op 'merkwaardige wijze'<sup>14</sup> in de analyses van Heidegger ontbreekt. Merkwaardig omdat volgens Levinas in de modus van het 'genot' een primaire structuur van *affectiviteit* zichtbaar wordt die ons laat zien dat we werkelijkheid niet primair *kennend* en ook niet *bezorgend* hanteren maar al 'levend' ontrukken aan het 'ruisende *er is*'. We zijn in dat leven-van-de-werkelijkheid niet in-authentiek bezig; in tegendeel:

Het leven is liefde voor het leven, relatie met de inhouden die niet mijn zijn vormen, maar dierbaarder zijn dan mijn zijn: denken, slapen, lezen, werken, zich koesteren in de zon<sup>15</sup>

In de modus waarmee we ons affectief, genietend verhouden tot het *er is*, bezien we ons bestaan niet als middel tot iets anders en ook ontmoeten we de werktuigen daarin nooit uitsluitend als *middel-tot*. Ook de werktuigen zijn ondergeschikt aan het 'genieten':

De dingen, waarvan wij leven, zijn geen gereedschappen, zelfs geen werktuigen in de zin zoals Heidegger deze term gebruikte (...) zij zijn steeds, in zekere mate – en dat geldt zelfs voor hamers, de naalden en de machines – objecten van het genieten, die, reeds versierd en verfraaid aan 'de smaak' geboden worden<sup>16</sup>

In de zijswijze van het genot ontmoeten we de werkelijkheid niet als een verzameling 'tuigen' die uiteindelijk *verfallen* zijswijzen van vermogen-tot-echtheid zijn maar wordt juist ontdekt dat het menselijk bestaan op authentieke samenvalt met de omringende werkelijkheid. We genieten van die werkelijkheid, ze geeft ons de substantie die we genietend 'verteren' en zo omzetten tot inhoud van ons bestaan:

Het hanteren en gebruiken van werktuigen (...) of het nu dient om andere werktuigen te vervaardigen

14. TO, 126.

15. TO, 100.

16. TO, 124.



# Levinas Studiekring

of om de dingen te hanteerbaar te maken, eindigt in het genieten.<sup>17</sup>

Wat Levinas hier laat zien is dat we in onze relatie met de werkelijkheid deze niet herkennen als een 'tuig-samenhang' maar als een zich via het genieten ontsluitende wereld 'die beantwoordt aan een geheel van autonome finaliteiten, die niet gekend worden'<sup>18</sup>. In dit genieten zonder 'nut' wordt iets zichtbaar van 'menselijkheid' of een 'onschuldig egoïsme' dat ons een onafhankelijkheid geeft met een waarde op zichzelf: 'het wanhopen heeft alleen zin, omdat het leven, oorspronkelijk, geluk is'<sup>19</sup>.

In de postfenomenologie is er – mijns inziens terecht – aandacht voor de vraag hoe bijvoorbeeld het middel magnetron de praktijk van het eten op een specifieke manier voor ons laat bestaan. Terecht wordt er op gewezen dat het technologische medium in deze relatie niet aanwezig is als 'dode materie' maar als actieve *mediator* die de magnetronmaaltijd op een andere wijze beschikbaar stelt dan het handgemaakte diner. Maar tegelijk laten de analyses van Levinas zien dat we de magnetron en het de praktijk van het eten niet uitsluitend instrumenteel kunnen beschouwen; ze vormen onderdeel van een genietende zijnsverhouding die als zodanig doel op zich is. De verschillende 'mediums' zijn niet alleen maar mediator maar ook – met een karakterisering van de Amerikaanse techniekfilosoof Albert Borgmann – het *focale* punt waaromheen een (kwaliteit van) leven vorm krijgt. Technologieën zijn de *brandpunten* waaromheen 'focal things and practises'<sup>20</sup> vorm krijgen die analoog aan de opvattingen van Levinas de *inhoud* van ons bestaan uitmaken. Hun tuig-zijn is daarbij ondergeschikt: '(...) de aansteker aan de sigaret die men rookt, de vork aan het eten, het glas aan de lippen'<sup>21</sup>. Dingen spelen voor Levinas een centrale rol in wat Borgmann de 'kwaliteit van leven' zou noemen. Levinasiaans vertaald onderhouden we zo een 'genietende' relatie tot de 'dingen' waarin zij niet aanwezig zijn als 'tuig' dat als doel heeft een bepaalde 'commodity' beschikbaar te stellen. Nee, onze relaties met en door dingen vormen *zelf* de inhoud en kwaliteit van ons leven zoals de vakman niet alleen werkt voor de commodity 'geld' maar eerst en vooral ook kan houden van wat hij doet. De analyse die aan de werktuigen een plaats toekent in een 'kwaliteit van leven' kan met de bijdrage van Levinas verdiept en bevestigd worden en tegelijk – als cruciale aanvulling – in verband met de ethiek worden gebracht. Want hoewel in het geluk een scheiding, een 'egoïsme', zichtbaar wordt, is deze scheiding tegelijk voorwaarde voor de ethiek:

17. TO, 123.

18. TO, 125.

19. TO, 105.

20. Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life: a Philosophical inquiry*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, 65.

21. TO, 124.



# Levinas Studiekring

Zijn voor de ander is slechts mogelijk in de vorm van het geven van het brood dat ik eet. Maar daarvoor moet men eerst genieten van zijn brood, niet om de verdienste van het geven te hebben, maar om er zijn hart mee te geven – om zichzelf te geven in het geven. Het genieten is een onmisbaar moment van de zintuiglijkheid<sup>22</sup>.

Deze boodschap laat komt volgens de Franse schrijver André Gide op het volgende neer: '(...) en toch kan niemand een ander geluk brengen, die niet zelf gelukkig te zijn weet'. Bij de ethiek aangekomen zal ik het tweede onderdeel bespreken, namelijk de vraag hoe de 'wending naar de moraal' in de techniekfilosofie vanuit Levinasiaans perspectief begrepen zou kunnen worden.

## *Een Levinasiaanse moraal als begeleider van de techniek?*

Hiervoor werd duidelijk dat in de postfenomenologische techniekfilosofie onze relatie tot de wereld nooit 'authentiek' is maar altijd technologisch *bemiddeld*. Vanuit deze analyse is inmiddels de 'wending naar de moraal' gemaakt. Want als de mens niet als vrije actor maar – met een karakterisering van de Franse filosoof-socioloog Bruno Latour – als onderdeel van een netwerk als *actant* in de wereld is, waarom zou de moraal dan aan de dans van deze verwevenheid ontspringen? In het (althans onder techniekfilosofen) beroemde artikel 'do artifacts have politics' (1986) van de hand van de Amerikaanse onderzoeker Langdon Winner, wordt deze verknoping tussen moraliteit en onze materiële leefomgeving blootgelegd. Als casus neemt Winner de 'laag hangende bruggen' die in de jaren '60 het strand van Long Island gescheiden hielden van de stad New York. De bruggen hingen zodanig laag dat de bussen die bruggen niet konden passeren zodat het armere en dus veelal per bus reizende Afro-Amerikaanse publiek van de stranden werd weggehouden. De boodschap die Winner met het artikel wilde afleveren is duidelijk: politiek is niet uitsluitend een zaak van ideeën – humanistisch – maar staat ook in relatie met een materiële 'infrastructuur' die haar vormt en mede helpt haar doelen te verwezenlijken. Dat is het uitgangspunt in de post-humanistische wending naar de moraal.

Met deze wending plaatst de techniekfilosofie zich in een post-humanistische traditie die begon in Heideggers' *Brief über den Humanismus* en zich via Peter Sloterdijks' *Regeln für den Menschenpark* vertaald heeft naar de techniekfilosofie. Waar draait het de post-humanisten om? Kern van Heideggers' brief is het verzet tegen Sartre's versie van het existentialisme. Deze versie laat het zijn in de wereld





vertrekken vanuit een solitair 'cartesiaans cogito'. Een zijnde *pour-soi* dat gedoemd is het onbeschreven blad van het zijn *en-soi* van betekenissen te voorzien. Deze typering van het existentialisme – en de associatie met zijn filosofie – is Heidegger een doorn in het oog. Het miskent immers het project van zijn filosofie volkomen en heeft er daarom 'niet het geringste verband mee'<sup>23</sup>. Het Franse existentialisme laat aan de mens het karakter van *animale rationale*, de 'heerser van het Zijn' terwijl het project van Heidegger nu juist is te laten zien hoe de mens geworpen is in 'de geschiedenis van het Zijn' van waaruit:

De toewijzingen komen van die aanwijzingen die voor de mens wet en regel moeten worden.<sup>24</sup>

*Wij* zijn het niet die het zijn van betekenis voorzien, het (geschieden van het) Zijn zelf spreekt tot ons via de taal en geeft ons daarmee de mogelijk ons te ontwerpen. De waardigheid van de mens – boven het zijn van een redelijk dier – is voor Heidegger vooral gelegen in de omstandigheid dat de mens over het vermogen beschikt zijn plaats in te nemen in de (talige) geschiedenis van het Zijn. In de 'brief' *Regeln für den Menschenpark* herneemt Sloterdijk deze vorm van post-humanisme maar legt in zijn benadering de nadruk op het lichamelijke aspect van het mens-zijn; we zijn volgens hem 'producten van een hypergeboorte die van de zuigeling een wereldling maakt'<sup>25</sup>. De mens definiëren vanuit diens 'lichamelijkheid' biedt aanknopingspunten voor een heraanuiding van 'vormingsmechanismen' in een steeds minder humanistisch en steeds sterker technologisch gevormde cultuur. De nieuwe, niet humanistische mechanismen zouden volgens Sloterdijk gevonden moeten worden in door filosofen gereguleerde toepassing van (gen) technologie. In deze – bij publicatie ondermeer door Habermas zwaar bekritiseerde – benadering zijn de grondtonen hoorbaar van de wending naar de moraal die zich in de techniekfilosofie voltrokken heeft:

Menselijkheid en ethiek ontspringen niet uitsluitend aan de cerebrale activiteit van een bewustzijn dat in een lichamenlijk omhulsel geplaatst is maar ook en vooral aan de praktische activiteiten waarbij mensen als lichamenlijke bewuste wezen bij betrokken zijn.<sup>26</sup>

We moeten deze constatering vooral zien als een poging voorbij een gevaarlijke vorm van 'naïviteit' te denken die doet alsof technologie 'neutraal' is en niet een actief medierende en constituerende plaats inneemt in onze (morele)

23. Martin Heidegger, *Over het Humanisme*, Damon, Budel, 2005, 53

24. idem, 121

25. Peter Sloterdijk, *Regels voor het Menschenpark*, Boom, Amsterdam, 1999, 20.

26. Peter-Paul Verbeek, *Understanding and designing the Morality of Things*, University of Chicago press, Chicago, 2011, 108



verhouding tot de wereld. Alleen wanneer we deze naïviteit laten varen en in plaats daarvan doordenken hoe onze moraal verweven is met technologie, zouden we er in slagen de technologie niet 'op zijn beloop te laten' maar te voorzien van een ethische 'begeleiding'.

Uit het bovenstaande kunnen we twee noties herleiden die – hoewel volstrekt afwijkend uitgewerkt – ook terugkeren in de ethiek van Levinas. In de eerste plaats de post-humanistische fundering van de ethiek en in de tweede plaats de rol van ethiek als 'begeleider'. Waar de hierboven geschetste post-humanistische benaderingen de moraal laten ontspringen in de 'materie', heeft zij bij Levinas een (humanistisch) fundament in 'de ander' om pas *daarna* terug te keren naar de materialiteit in de vorm van een ethiek van het *geven*: 'de ander gaat mij aan in zijn materiële nood'<sup>27</sup>. Deze benadering deelt met de posthumanisten de niet klassiek-humanistische fundering van de moraal en laat ruimte – zoals de citaten in de inleiding al lieten zien – dat onze materiële 'gewicht-volle'<sup>28</sup>, werkelijkheid op de één of andere manier een bemiddelende rol speelt in het tot stand komen van de moraal. Tegelijk is Levinas hier ook voorzichtig want 'de relatie met een Ander kan haar transcendentie verliezen door de gewoonten en gebruiken die de relatie regelen'<sup>29</sup>. Levinas heeft hier primair politieke instituties en het systeem van het recht op het oog maar technologieën – als uitingsvormen van *de Cultuur* – kunnen hier zeker onder geschaard worden. In relatie daartoe vervult de moraal de functie van 'begeleider':

De ethiek behoort niet tot de Cultuur (het geheel van filosofische, wetenschappelijke, morele, technologische systemen.): zij maakt het mogelijk deze te beoordelen.<sup>30</sup>

Hiermee zijn we weer terug bij de techniek-ethiek die aan de ethiek de rol van 'begeleider' wil mee geven. Naast het meer praktisch *embedden* van een vorm van ethische reflectie in ontwerp en gebruik van technologie, kan moraal ook de Levinasiaanse vorm van 'begeleiding' meekrijgen. Die rol heeft mijns inziens in hoofdzaak twee aspecten die ik bij wijze van conclusie zou willen aanstippen.

### *Naar een Levinasiaanse techniekbegeleiding*

Hoe ziet een Levinasiaanse techniekbegeleiding eruit? Vanuit de rol van technologie in onze genietende verhouding tot de werkelijkheid en de dingen daarin, vraagt deze benadering in de eerste plaats aandacht voor een 'ethisch bewustzijn' dat ons begeleidt bij al onze interacties met en via

27. IRB, 52.

28. IRB, 160.

29. Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le Temps*, Librairie générale française, Paris, 1995, p. 133

30. Emmanuel Levinas, *Tussen Ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991, 238.



# Levinas Studiekring

technologie. Het bewustzijn – de ethische *blik* – laat ons zien dat ‘ons leven van’ zowel een egoïstische als een altruïstische component in zich heeft. Het bestaan als ‘genot’ kan vanuit dit perspectief nooit ten koste gaan van de ander en moet bovendien bereid zijn een ander te laten delen in het geluk dat ons is toegevallen. Dit besef bestaat bij de gratie van de confrontatie met de ander waarin een natuurlijke dispositie in de richting van het goede herleeft of ‘wakker gemaakt’ wordt. Dit wakkere bewustzijn ziet de ander niet als een Heideggeriaans *Mit-dasein* maar als fundament onder en uiteindelijk doel van de moraal. In de tweede plaats is het daarom van belang te constateren dat bepaalde ‘gewoonten en gebruiken’ waaronder ik ook het ontwerp en gebruik van technologie schaar, het vermogen in zich hebben onze ontvankelijkheid voor ‘de transcendente Ander’ te *veranderen* en daarbij zowel te verdiepen als af te vlakken. Een Levinasiaanse techniekbegeleiding probeert aan het licht te brengen hoe deze verandering precies vormt krijgt en op welke wijze hiermee het intersubjectieve fundament en doel van de moraal in het *ge-ding* komt.

Concluderend heeft een Levinasiaanse techniekbegeleiding tot doel aandacht te vragen voor de ethische laag in onze (genietende) interacties met technologie en bovendien kritisch na te gaan *hoe* technologische bemiddeling deze laag in alledaagse sociale interacties wijzigt.

## Literatuur

Borgmann, A., *Technology and the Character of Contemporary Life: a Philosophical inquiry*, University of Chicago Press, Chicago, 1984

Heidegger, M., *Zijn en Tijd*, Uitgeverij SUN, Nijmegen, 1998

Heidegger, M., *De vraag naar de techniek*, VanTilt, Nijmegen, 2014

Heidegger, M., *Over het Humanisme*, Damon, Budel, 2005

Ihde, D., *Technology and the Lifeworld: from Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington, 1990

Levinas, E., *Tussen Ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991

Levinas, E., *Het menselijk gelaat*, Ambo, Baarn, 1969

Levinas, E., *Totaliteit en Oneindigheid* [1961], Amsterdam, Boom, 2012.



# Levinas Studiekring

Levinas, E., *The Humanism of the Other*, University of Illinois Press, Illinois, 2006

Levinas, E., *Time and the Other*, Duquesne University Press, Pennsylvania, 1987

Levinas, E., *Existence and Existents*, Duquesne University Press, Pennsylvania, 1978

Levinas, E., *Beyond the Verse: Talmudic readings and lectures*, the Athlone Press, London, 1994

Levinas, E., *Is it Righteous to Be: interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford, 2001

Levinas, E., *Dieu, la mort et le Temps*, Librairie générale française, Paris, 1995, p. 133

Sartre, J.P., *Over het Existentialisme*, Contact, Amsterdam, 1972

Sloterdijk, P., *Regels voor het Mensenpark*, Boom, Amsterdam, 1999

Turkle, S., *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New-York, 2011

Verbeek, P.P., *Understanding and designing the Morality of Things*, University of Chicago press, Chicago, 2011

Verbeek, P.P., *De Daadkracht van de Dingen*, Boom, Amsterdam, 2000

Verbeek, P.P., *op de vleugels van Icarus: hoe techniek en moraal met elkaar meebewegen*, Lemniscaat, Rotterdam, 2014

Verbeek, P.P., *De Grens van de Mens: over techniek, ethiek en de menselijke natuur*, Lemniscaat Rotterdam, 2011



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XX, december 2015

ISSN 1385-4739

1. Bewerking van de 2<sup>e</sup> Evaluatie in Deel III van mijn nog niet gepubliceerde dissertatie, *Het cultuurbegrip van Emmanuel Levinas: betrokkenheid op de transcendentie als metafysica van de cultuur* – onder promotorschap van prof. dr. F.A. (Frans) Maas en dr. I.M.K. (Inigo) Bocken (Radboud Universiteit – Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen). De teksten waarin Levinas zijn cultuurbegrip uitgebreid expliciteert en die ik mijn dissertatie integraal behandel zijn:

- 'Détermination philosophique de l'idée de culture', in: *Philosophie et culture: actes du XVII<sup>e</sup> congrès mondial de philosophie* (Montréal, 1983), 73-82; heruitgave in: *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre* (Parijs, 1991), 199-208; vert. Ab Kalshoven, 'Filosofische bepaling van het begrip cultuur', in: *Tussen ons: essays over het denken-aan-de-ander* (Baarn, 1994), 229-238.

- 'La signification et le sens', in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (Parijs 1964), 125-156; heruitgave in: *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier, 1972), 17-63; vert. Ad Peperzak, 'Betekenis en zin', in: *Het menselijk gelaat* (Baarn, 1987), 152-191; *Humanisme van de andere mens* (Kampen, 1990), 37-99.

## Het ethisch cultuurbegrip van René Girard & Emmanuel Levinas – een vergelijking<sup>1</sup>

Dick van Biemen

We bestormen de interstellaire ruimte en ontwikkelen ongekende mogelijkheden tot nanotechnologisch ingrijpen in de biosfere ruimte, maar *hoe* het goede leven te leven op aarde richting 9.000.000.000 inwoners (VN-prognose 2050) blijft vooralsnog een immense kwestie. Hoofdoorzaak: de altijd en overal manifeste inzet op adequatie van en door, wat Levinas noemt, het 'zelfde' in termen van materiële en ruimtelijke bestaansverwerving en ideologische bestaansrechtvaardiging ten koste van het 'andere'. Immanente adequatie legt het initiatief en criterium van denken, handelen en oordelen bij het *ego*-gecentreerde subject, de clan, de incrowd, de eigen cultuur; die zich daarmee mimetisch – en alsoz potentieel gewelddadig – verhouden tot een object, *in casu* de medemens, de andere cultuur, de natuur. Waarmee deze wat gechargeerde schets van het samen-leven als menselijk bedrijf verwijst naar de problematiek van een mondiale multiculturaliteit die vandaag niet alleen politici, wetenschappers en bevlogen idealisten aangaat, maar evenzeer ieder ander als onlosmakelijk lid van een cultuur, en daarmee cultuurconsument alsook cultuurproducent. Het is tegen die dramatische achtergrond dat het Girardiaans begrip *conversion* en Levinasiaans begrip *substitution* beide niet alleen zeer 'oude papieren' hebben, maar ook voor het heden in veel opzichten uiterst betekenisvol zijn.

Fundamenteel behoren beide optieken tot de kerngedachten van wat we een 'universele spiritualiteit' zouden kunnen noemen, een spiritualiteit die zich aangaande de lichamelijke en geestelijke condition humaine in tal van tradities vertaalt in de Regula Aurea: *gelijk u wilt worden behandeld, doe dat ook anderen* (Luc 6:31). In deze regel vallen intermenselijke symmetrie en asymmetrie samen binnen een hiërarchisch verstaan dat de wederkerig autonome reflectie niet uitsluit maar ondergeschikt maakt aan de heteronome eis van wat Levinas beziet als ieders prealabele individuele, en als zodanig, sociale verantwoordelijkheid naar de ander. Waarbij het initiatief niet meer ligt bij het immanente Ik, maar bij het ethisch appèl dat uitgaat van de transcendente Ander die elke calculerende logica annuleert en zo het Ik sommeert tot oneindige ethische verantwoordelijkheid – tot aan mogelijke substitutie toe. En het is vanuit die optiek dat



2. En vervolgens: 'It would provide a responsible foundation for interhuman groups by refusing violence in an especially egregious fashion: by reversing sacrifice, by acknowledging in its place an infinite responsibility for the other human being, and by abiding an obligation or election that has been available to us in the West for some two thousand years now and that continues, in both the Jewish and the Christian traditions, to go by the unlikely name of love' – Ann W. Astell en Sander Goodhart, *Sacrifice, scripture, and substitution: readings in ancient Judaism and Christianity* (Notre Dame IN, 2011), 32.

3. De Franse filosoof Alain Finkelkraut spreekt van 'een groot woord', waarop zowel voor- als tegenstanders van het 'hogere / denkende' leven zich beroepen: 'Deze rangorde, het fundament waarop het Westen is gebouwd, is altijd broos en betwist geweest [...] De term cultuur heeft vandaag de dag dan ook twee betekenissen. De eerste bevestigt de verheven positie van het denkend leven, de tweede verwerpt die: is niet alles cultuur, van de simpelste handelingen tot de grootste scheppingen van de geest? Waarom dan voorrang geven aan het een ten nadele van het ander, [...] De klad zit in de cultuur. Niemand trekt tegenwoordig nog zijn pistool als hij het woord hoort. Maar steeds meer mensen trekken, als zij het woord 'denken' horen, hun cultuur te voorschijn' – Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée* (Parijs, 1987); vert. *De ondergang van het denken* (Amsterdam, 1989), 9. Finkelkraut refereert hier aan een theatertekst van dramaturg en nazipropagandist Hanns Johst: 'Wenn ich Kultur höre ... entsichere ich meinen Browning' (*Schlageter* acte 1, scène 1 – in 1933 opgevoerd ter gelegenheid van Hitlers verjaardag).

4. In hun nog altijd lezenswaardige en zeer informatieve standaardwerk *Culture: a critical review of concepts and definitions* (Cambridge MA, 1952), benadrukken de Amerikaanse cultureel antropologen Alfred L. Kroeber en Clyde Kluckhohn het conceptuele belang van de notie 'cultuur' voor sociaalwetenschappelijk onderzoek als volgt: '...few intellectuals will challenge the statement that the idea of culture, in

we deze ethisch voorwaardelijke condition humaine kunnen begrijpen in termen van:

- Conversie – het *niet* langer opofferen van de Ander voor eigen zijn, en
- Substitutie – het *wel* opofferen van eigen zijn in verantwoordelijkheid voor de Ander.

In de woorden van de auteurs Sandor Goodhart en Ann Astell: 'Such a constitution of an ethical would thus answer, if Girard is right, the oldest demands made upon our species: that we sacrifice another in order that human community become possible.'<sup>2</sup> Beide – *conversie* en *substitutie* – staan daarmee in een 'con-sequente' relatie: er dient in de ethische conversie ('by reversing sacrifice') afstand te worden genomen van ego-centrisme alvorens te kunnen komen tot ethische substitutie. Waarmee de Girardiaanse *conversie* in een consecutief perspectief staat tot de Levinasiaanse *substitutie* als evaluatief summum van ethische 'betrokkenheid op de Transcendentie' – wat ik in mijn dissertatie over 'Het cultuurbegrip van Emmanuel Levinas' benoem als 'Metafy-sica van de Cultuur' (zie noot 1). Maar nu eerst iets over *cultuur* in algemene zin.

### *Cultuurbegrip als opgaaf*

De brede aandacht vandaag voor het wezen van de cultuur in termen van *eigen* en *vreemd* en de daaraan gerelateerde maatschappelijke interesse voor al het *cultuurlijke* in zijn praktische en fenomenale verscheidenheid, plus het toene-mend aantal theoretische vragen daaromtrent – er wordt wel beweerd 'alles is cultuur'<sup>3</sup> – maakt een verheldering van ons cultuurbegrip vanuit de historische genese naar de actuele vraagstelling ervan om meerdere redenen niet alleen nuttig maar ook zeer wenselijk.<sup>4</sup> Zo'n verheldering scheidt bijvoorbeeld een belangrijke voorwaarde tot het beter kunnen begrijpen van een cultuur – om te beginnen de eigen cultuur – en heeft op die wijze niet alleen een academische maar zeker ook maatschappelijke meerwaarde. We kunnen dan ook stellen dat, daar waar de huidige interculturele confrontatie ons voor vragen stelt een juist cultuurbegrip de eerste opgaaf is waar politici en beleidsmakers, maar niet minder onderwijzers en zorgverleners, en wie al niet, zijn of haar voordeel mee kan doen. Dat met die begripsverheldering ook het zelfverstaan van de mens als *cultuurproducent* en *-consument* in het geding is mag vervolgens blijken uit de aanzwellende problematiek rond kwesties van maatschappelijke pluriformiteit, etnische multiculturaliteit en de aan elke cultuur inherent sociaal-maatschappelijke dynamiek



the technical anthropological sense, is one of the key notions of contemporary American thought. In explanatory importance and in generality of application it is comparable to such categories as gravity in physics, disease in medicine, evolution in biology [...] Philosophers are increasingly concerned with the cultural dimension to their studies of logic, values, and aesthetics, and indeed with the ontology and epistemology of the concept itself. The notion has become part of the stock in trade of social workers and of all those occupied with the practical problems of minority groups and dependent peoples' (Kroeber & Kluckhohn, *Culture: a critical review*, 3).

5. Veelbetekend in dit opzicht waren de woorden van de Amerikaanse politicoloog en filosoof Francis Fukuyama en de Franse diplomaat Jean-Marie Guéhenno die, in een tv-debat eind jaren-90 over 'de bedreiging van de eigen liberale ideologie voor de Westerse samenleving', verklaarden te geloven dat *de* politiek, als ideologisch machtsspel, aan haar einde was gekomen. Francis Fukuyama benadrukte dit met de woorden: 'Ik denk dat er een culturele strijd komt. De belangrijkste vraag wordt: hoe organiseren we ons morele leven?', waaraan Jean-Marie Guéhenno toevoegde: 'Wat belangrijk wordt zijn de waarden waarop maatschappijen zijn gegrondvest. Ik zie ethiek en waarden als het strijdpark van de toekomst' – VPRO, *Wachten op de barbaren. Grenzen van Europa*, vierdelig tv-debat (1996) van programmamaker en publicist Paul Scheffer.

6. *De totaliteit*, 97.

van traditie versus vernieuwing. Want dat zijn vandaag de incentieven die met hun urgentie op punt van conflicterende visies en handelingsmotieven met praktisch gevolg de vraagstelling omtrent de menselijke inrichting van de mondiale cultuurgemeenschap op scherp stellen.<sup>5</sup>

### *Cultuurgeneese en cultuurbesef*

Aldus vormt een dynamische onrust het latente wezen van alle cultuur in haar zorg over behoud en legitimatie van wat eigen is. In dit artikel ga ik in op die vooral door Girard en Levinas gethematiseerde *ethische* onrust, manifest in de hedendaagse cultuur, uit verlegenheid met een imperatief die het onmiskenbaar gevolg is van een ongemakkelijke indicatief. Te weten: een wereld die niet uit luxe maar uit noodzaak dringend toe is aan ethische evaluatie en morele (r)evolutie, of anders een regelrechte bedreiging vormt voor *alles* wat ons eigen en dierbaar is. En het is de redelijkheid van de uit dát perspectief opwellende kritische Rede, die ons nadrukkelijk gebiedt daar ernst mee te maken. Want, zoals Levinas in *Totalité et infini* (1961) stelt: 'Het wezen van de rede bestaat er niet in voor de mens een grondslag en vermogens veilig te stellen, maar hem onder kritiek te plaatsen en tot rechtvaardigheid te manen'<sup>6</sup>. Daarom willen we ons bezinnen op de bijdragen die het respectievelijk denken van René Girard en Emmanuel Levinas op dit vlak bieden. Alvorens echter beider cultuuroptiek te bespreken, nemen we notitie van enkele belangrijke aspecten van wat ik benoem als *cultuurgeneese* en het daaruit volgend *cultuurbesef*.

Cultuur in menselijke zin verstaan, als *bewerking en omvorming van de natuur*, duidt op menselijke activiteit: het manueel en mentaal ingrijpen van de mens in zowel zijn natuurlijke omgeving (*cultura-agri*), als vorming van de eigen menselijke natuur (*cultura-animi*). Hoe we dat ingrijpen en die vorming moeten opvatten en welke sturende factoren daarin een rol spelen is vervolgens de fundamentele vraag. Ofwel: hoe komt een 'cultuur', een door de mens bearbeide en gevormde werkelijkheid, tot stand en hoe wordt die werkelijkheid als menselijke leefwereld (*habitat*) onderhouden? Dat het hier om uiterst complexe processen gaat is voorstelbaar; processen ook die in hun oorspronkelijkheid niet meer te reproduceren zijn, maar niettemin om theoretische onderscheiding vragen en daartoe met voldoende evidentie geconceptualiseerd dienen te worden. In een gestileerde opzet gaat mijn onderzoek daartoe uit van de volgende onderscheidingen:



# Levinas Studiekring

- Cultuurgeneze – als *materiële* en *sociale* organisatie van de menselijke leefwereld;
- Cultuurbesef – als *ideologische* organisatie van de menselijke leefwereld.

Uit deze theoretische onderscheiding volgt een nadere definiëring van de noties cultuurgeneze en cultuurbesef in termen van een *formeel* en *positief* cultuurbegrip:

- Cultuurgeneze – als doelgerichte bewerking van de natuur door de mens, leidt tot een *formeel cultuurbegrip* dat een brede en descriptieve opvatting van cultuur voorstaat die elke materiële en sociale organisatie van menselijk samenleven tot cultuur bestempelt;
- Cultuurbesef – als doelgerichte realisatie van specifieke waarden door de mens, leidt tot een *positief cultuurbegrip* dat een smalle en normatieve opvatting van cultuur voorstaat die elke ideologische organisatie van menselijk samenleven tot cultuur bestempelt.

Waarmee we komen op een voor dit betoog fundamenteel onderscheid in termen van *verwervingsgrond* en *rechtvaardigingsgrond* van de cultuur. En wel als volgt:

- Cultuurgeneze – als materiële en sociale *verwervingsgrond* van menselijk samenleven;
- Cultuurbesef – als ideologische *rechtvaardigingsgrond* van menselijk samenleven.

Genoemde onderscheidingen – in bijzonder die laatste – staan daarmee in directe functie van de cultuurfilosofische en cultuurkritische argumentaties. Waar bijvoorbeeld de materiële en sociale organisatie als *verwervingsgrond* van cultuur nog een vrij algemene gelding heeft – meerdere diersoorten vertonen in hun bestaansopbouw vormen van materiële en sociale organisatie – is de ideologische organisatie van de cultuur als *rechtvaardigingsgrond* zonder meer exclusief te noemen voor het menselijk bestaan in samenlevingsverband. Alleen het humanum geeft blijk van dát zelfbewustzijn waarin het complexe besef van eigen identiteit op basis van een verworven materiële en sociale status binnen de cultuurgemeenschap onlosmakelijk verbonden is met normatieve noties als *waarachtigheid*, *rechtmatigheid* en *uitnemendheid*, ofwel, het Ware, Goede en Schone. Waarmee die cultuurgeneze en het daaruit voortvloeiend cultuurbesef niet alleen in een ontische, maar bovenal esthetische en ethische betrekking tot elkaar staan. De cultuursociologie en cultuurfilosofie in algemene zin betreffen beide, zowel het *formele* van de cultuurgeneze als het *posi-*





*tieve* van elk eigen cultuurbesef; maar de wijsgerige cultuurkritiek in het bijzonder richt zich op de ideologische argumentaties als rechtvaardiging van de cultuur, waarmee ze in zekere zin tot *ideologiekritiek* wordt. Alle (post)moderne maatschappij- en cultuurkritiek laat zich dan ook begrijpen als fundamentele ideologiekritiek, gericht op de *a posteriori* rationalisaties en legitimaties van specifieke culturele en sociaalmaatschappelijke verworvenheden. En waar nu zowel Girard als Levinas de westerse cultuur kritiseren, valt op te merken dat beiden, zij het op onderscheiden wijze, ook precies doelen op diezelfde aspecten van de cultuur als *verwervingsgrond* én *rechtvaardigingsgrond*. Waarmee we toe zijn aan het benoemen van Levinas' expliciete cultuurbegrip.

### *Levinas' filosofische bepaling van het begrip cultuur*

Geprojecteerd op de geschiedenis van menselijke samenlevingen zegt Levinas in *De l'évasion* (1935): 'Elke beschaving die het zijn accepteert – met zijn tragische wanhoopsgedrag en de misdaden die het rechtvaardigt – verdient het om barbaars genoemd te worden'<sup>7</sup>. Waarin we de voor Levinas fundamenteel culturele tegenstelling treffen tussen een *ethische cultuur* en een *barbaarse beschaving*.<sup>8</sup> En die laatste is mogelijk, overal waar de vreemdheid van de andere mens als bedreigend wordt ervaren; evidentie van wat Levinas later in *Entre nous* (1991) benoemt als: 'de verleiding tot doden'<sup>9</sup>. Want de dreiging 'dreigt' vanuit de transcendentie als *vreemd* en *anders* tegenover de immanentie; door Levinas uitgelegd als '...de duizeling van het oneindige, die ons bevangt ten overstaan van de oprechtheid van het gelaat, die de moord mogelijk en onmogelijk maakt'<sup>10</sup>. Het is aldus de immanentie die, in verweer tegenover de transcendentie, voor de ethische keus staat zich al dan niet schuldig te maken aan de dood – *on-verschillig* te zijn tegenover de dood – van wat vreemd en anders is, de *andere* mens. Maar ligt – en 'licht' – daar niet precies dát 'wat uitnodigt tot een andere Cultuur' dan die van de immanentie? We citeren Levinas in het expliciteren van zijn cultuurbegrip:

Cultuur gaat niet boven transcendentie uit, schakelt deze ook niet uit; in de ethische verantwoordelijkheid en in het verplicht-zijn jegens een ander is cultuur: betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie. Wij kunnen dit liefde noemen. Deze komt op bevel van het aangezicht van de andere mens, die geen ervaringsgeven is, en niet van deze wereld.<sup>11</sup>

7. *Over de ontsnapping*, 71.

8. Levinas lijkt 'cultuur' en 'beschaving' als equivalent op te vatten, maar vanuit de achterliggende gedachte: *alle beschaving is cultuur, maar niet alle cultuur is beschaafd*. Alleen zo kunnen we spreken van twee soorten beschaving, een barbaarse- en een niet barbaarse beschaving. Een 'ethische cultuur' in termen van Levinas impliceert daarmee een niet-barbaarse beschaving, en een 'barbaarse beschaving' een niet-ethische cultuur.

9. *Tussen ons*, 237.

10. *De totaliteit*, 315.

11. *Tussen ons*, 238.



‘Cultuur gaat niet boven transcendentie uit en schakelt deze ook niet uit’, kan tweemaal betekenen: (1) transcendentie ‘lost’ niet op binnen een cultuur, waarom ze ook niet uitgeschakeld wordt, en (2) cultuur ‘schakelt’ transcendentie in, waarom ze ermee samenhangt. Het eerste duidt op transcendentie als absoluut, het tweede op cultuur als relatief. Waarmee de transcendentie *absoluut* en de cultuur *relatief* betrokken is op de Transcendentie – tot ‘op bevel van het aangezicht van de andere mens’, wiens transcendentie niet van deze wereld is, en daarmee geen *immanent* relatief ervaringsgegeven. Deze ‘in’-breuk van de transcendentie middels het gelaat van de ander, breekt de immanentie van de cultuur en initieert daarmee een *andere* betrokkenheid. Waarmee cultuur, in de ethische verantwoordelijkheid en het verplicht-zijn jegens de ander wordt tot: *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie*. Waarop Levinas vervolgt: ‘Wij kunnen dit liefde noemen’; wat gezien het precaire van die formulering niet zonder bedenkingen is. Maar ook dan is er sprake van minstens twee betekenissen als keerzijden van diezelfde transcendentie: (1) de transascendente betrokkenheid op het goddelijk Gebod in de ander – *je zult mij niet doden*, en (2) trans-descendente betrokkenheid op de menselijke Ander in mij – *ik zal jou niet doden*.<sup>12</sup> In *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) gewaagt Levinas in dit verband ook van: ‘...de een voor de ander, als niet-onverschilligheid *jegens* de ander – de filosofie: wijsheid van de liefde ten dienste van de liefde’<sup>13</sup>. In beide complementaire gevallen overwint de Liefde de Dood en doorbreekt het menselijke de barbarij van het zijn, gelijk voorgaand citaat vervolgt:

Doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn, zelfs al behoedt geen enkele geschiedfilosofie ons ervoor dat deze barbarij weer terugkomt.<sup>14</sup>

Ziedaar Levinas’ ‘Filosofische bepaling van het begrip cultuur’: *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie – doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn*. Maar, zonder garanties van welk geschiedfilosofisch vooruitgangdenken dan ook.

### *Vrijheid en verantwoordelijkheid*

Op dit punt gekomen benoem ik *vrijheid* en *verantwoordelijkheid* als grondaspecten van de hiervoor gethematiseerde wording en bewustwording van de cultuur, en wel om reden dat ook Levinas in meerdere teksten aan die cultuurlijke wordingsoorsprong refereert als *modus* van de westerse

12. Roger Burggraave merkt op: ‘Precisely because Wahl proceeds from the feeling for his idea of transcendence, and this in order to avoid all sour and deadly form of abstract intellectualism and totalising systemic thinking, he is able to link with the ascending intentionality of the feeling, namely the direct and intense contact with the Other, a descending movement into the subject itself. Insofar as the contact with the Other takes place as a shock, a shiver, a spasm, which precisely makes the experience of the Other a fundamental and foundational feeling, this contact likewise brings about something in the subject itself [...] The movement upwards and outwards implies – thanks to the feeling – a movement downwards and inwards at the same time: a movement that descends into the immanence of one’s own intimacy’ – Roger Burggraave, ‘Affected by the face of the other: the levinasian movement from the exteriority to the interiority of the infinite’, in: *Dialegesthai, rivista telematica di filosofia* (2009), 291. Zie Internet, <http://mondodamani.org/dialegesthai/t-levinas.htm>

13. *Anders dan zijn*, 231.

14. *Tussen ons*, 238.



vrijheidsidee. Wat bijvoorbeeld te denken van deze opmerking:

De vrijheid als betrekking van het leven tot iets *anders* waardoor het wordt gehuisvest en waardoor het leven *thuis, bij zich* is, is geen eindige vrijheid; ze is virtueel een nulgraad van de vrijheid. De vrijheid is als het ware het bij-product van het leven. Haar gehechtheid aan de wereld waarin ze het gevaar loopt verloren te gaan is juist – en is tevens – datgene waarmee ze zich verdedigt en waardoor ze thuis is.<sup>15</sup>

Hier wordt de *vrijheid* – onze vitale actieradius – door Levinas én als metafysisch uitgangspunt én als concreet culturele verworvenheid voorgesteld, want, zo vervolgt hij: ‘Vrij zijn betekent een wereld opbouwen waarin men vrij kan zijn’<sup>16</sup>. Maar dat is een vrijheid die vervolgens ook tot allerlei verwickelingen leidt. Want op de ‘nulgraad’, nog voor de greep naar de beschikbare wereld als levensverzekering, is die vrijheid (*liberté nulle*) haast absoluut: alles is nog mogelijk. Echter, elke toe-eigening in vrijheid verricht, valt onmiddellijk onder het regiem van het kritisch bewustzijn dat die vrijheid beziet en beoordeelt in het licht van de ethiek. Waarmee alle cultuurgene en elk cultuurbesef, zoals hiervoor gesteld, niet enkel in een ontologische maar eerst en vooral ethische betrekking tot elkaar staan. Immers: ‘Bewustzijn hebben betekent: in betrekking staan *met dat wat is*, maar dan wel zo alsof de tegenwoordigheid van *dat wat is* nog niet helemaal voltooid is, en nog pas de *toekomst* vormt van een tot zich ingekeerd zijnde’<sup>17</sup>. Waarmee Levinas duidt op een *toekomst* als ‘opening’ – ook een zekere nulgraad – naar een ‘tweede’ vrijheid, in verantwoordelijkheid voor een existentie waaraan het spreken door het gelaat van de Ander voorafgaat. Wat ons bepaalt bij Levinas’ notie van een ‘moeilijke vrijheid’ (*difficile liberté*) als verankerd in oneindige verantwoordelijkheid. En daarmee verwijst Levinas’ wijsgerige ethiek op intrigerende wijze naar diezelfde samenhang tussen *wording* en *bewust-wording* van de cultuur, én het agentschap van een ‘Ik’ als cultuursubject, dat al verantwoordelijk is nog voordat diens vrijheid zich van de nulgraad heeft losgemaakt. We gaan zien hoe Girard en Levinas deze cultuur-ethische controverse op onderscheiden wijze uitwerken.

15. *De totaliteit*, 193.

16. *ibid.*

17. *ibid.*

## *René Girard en Emmanuel Levinas over cultuur*

René Girard (1923-2015), historicus van origine, geldt als moeilijk te plaatsen denker (Van Beek: ‘een buitenbeentje in



de academische wereld'), wiens wijsgerig antropologische en cultuurkritische theorieën en inzichten aan meerdere disciplines raken.<sup>18</sup> Ik vat Girard's thematiek daarom op als 'een kritische analyse van de cultuurgenese met universele pretenties'. Zo ontwerpt Girard een cultuurtheorie waarin de mimetische driehoeksverhouding tussen de *een* en de *ander* centraal staat: het *subject* begeert dát wat de *ander* ook begeert, waardoor beiden in het 'teken' staan van een begeren waarvan de nabootsing – de *mimese* – de modaliteit vormt ('the mimetic mechanism'). Binnen de cultuur – voor Girard: binnen iedere cultuur – is sprake van een *triangulair* proces van begeren waarin de een zich mimetisch verhoudt tot de ander als model van de begeerte, want wat de één begeert is kennelijk de moeite waard, en daarmee ook voor de ander alle inspanning, het eveneens te begeren, desnoods met geweld. Dat het hier gaat om de natuurlijke grondtoon van menselijke gedragingen en daarmee in algemene zin van de menselijke cultuur als geheel, illustreert Girard met verwijzen naar de *Confessiones* van Augustinus ('the first thinker who marvelously defined this type of mimetic rivalry'), waarin deze de rivaliteit beschrijft tussen twee baby's die elkaar de moederborst betwisten, ook al is er voldoende melk voor ieder.<sup>19</sup> Begeerte, mimese en geweld vormen aldus de dynamische aspecten van de triadische verhouding tussen de *een* en de *ander* en beider *object* van begeerte, waarbij de comparatieve rol van de ander als *tertium* kan variëren van 'model' tot 'obstakel', gelijk de titel van Roel Kaptein & Pieter Tijmes' *De ander als model en obstakel* (1986). Alzo schetst Girard de ontstaansvoorwaarden voor het fenomeen 'zondebok' (*le bouc émissaire*) als de per definitie beschuldigde en vervolgde, en daarmee de uitgestotene én, slachtoffer van een verhulde 'oorzaak': 'de rivaliteit met betrekking tot een object', wat dat object ook wezen mag. In *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) ontvouwt Girard zijn cultuurtheorie van de op deze mimetische- en zondebokmechanismen gefundeerde cultuurgenese, waarvan de verhulde mechanismen middels de cultuur voortdurend worden geritualiseerd en gerationaliseerd. Maar, aldus Girard:

De oorzaak – laat ik het nog eens herhalen – is de rivaliteit met betrekking tot een object, de op bezitten gerichte mimese; hier moet men altijd zijn vertrekpunt kiezen. Wij zullen nu zien, dat men op dit mechanisme niet alleen de verboden, maar ook de rituelen en de hele structuur van het religieuze kan terugvoeren. Vanuit dit één punt van vertrek gaat zich dan een volledige the-

18. Wouter van Beek (red.) in het Voorwoord van *Mimese en geweld: beschouwingen over het werk van René Girard* (Kampen, 1988): 'Zijn theorieën en inzichten hebben betrekking op tal van vakken, zoals literatuurwetenschap, antropologie, theologie, filosofie en sociologie. Hij heeft op die terreinen zelfs nogal wat pretenties: zo stelt hij dat zijn theorieën die andere disciplines in wezen omvatten [...] De reacties vanuit de betreffende wetenschappen op Girard zijn daarom zeer gemengd en variëren van integrale afwijzing tot enthousiaste omhelzing' (p. 7).

19. 'Even though this example is mythical somewhat, it symbolizes very well the role of the mimetic rivalry, not only among infants but also within humanity in general. Mimetic conflicts are evident in children as well as in adults, although we always refuse to acknowledge that our actions are affected by this form of behavior' – René Girard, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture* (New York, 2010), 61



orie van de menselijke cultuur ontvouwen.<sup>20</sup>

20. *Wat vanaf het begin*, 30

21. Echter niet wat Girard betreft: '...voor het verwijt van reductionisme is Girard niet gevoelig. Hij vindt, dat hij zich daar helemaal niet tegen hoeft te verdedigen en verwijst naar Lévi-Strauss' standpunt, dat wetenschap qualitate qua reductionistisch is', aldus Jarich Oosten (Van Beek, *Mimese en geweld*, 220). Vgl. Girard, *Wat vanaf het begin*, p. 54.

22. Pieter Tijmes spreekt bijvoorbeeld van meerdere menselijke grondhoudingen waarbij de ander als bemiddelaar een belangrijke rol speelt: *begeren, beminnen en leren*, en stelt: 'Op grond van deze overwegingen heb ik bezwaar tegen de formulering dat mimese de menselijke bestaansvorm is. Liever zou ik zeggen dat de bemiddeling door de ander de menselijke bestaansvorm is' (Van Beek, *Mimese en geweld*, 37).

23. *Anders dan zijn*, 21. 'Intrige' (*intrigue*) en 'knooppunt' (*noue*) duiden voor Levinas het existentieel onvoorspelbare van de ethische uitkomst: opteren voor eigen vrijheid, of verantwoordelijkheid voor de ander. Levinas spreekt in dit verband van 'een zichzelf gelijkblijvend subject, dat naar men zegt [Heidegger] zijn plaats heeft in de ontsluiting van het zijn – als knooppunt van een dia-chronische intrige (die nog ontarring behoeft) tussen het Zelfde en het Andere' (*Anders dan zijn*, 47).

24. Het kernwoord hier is *desoriëntatie*. Tijmes beschrijft hetzelfde vanuit het denken van Girard: 'De van oorsprong vitale (*begeren*), affectieve (*beminnen*) en discursieve (*leren*) grondhoudingen raken gedesorienteerd. De mensen komen terecht in het doolhof van de mimese, waar de strijd om de macht en de rivaliteit floreren' (Van Beek, *Mimese en geweld*, 37).

25. *Wat vanaf het begin*, 45

We dienen hier echter te waken voor (te) reductionistische verklaringen van het complexe fenomeen *cultuur*.<sup>21</sup> Een kritische lezing van Girard vermag dan ook een aantal nuances aan te brengen;<sup>22</sup> wat onverlet laat dat alle natuurlijke en culturele verhoudingen altijd en noodzakelijk hun bemiddeling vinden binnen een met anderen gedeeld referentiekader waarin menselijke behoeften, ambities en verwachtingen onvermijdelijk leiden tot wat Levinas noemt 'een intrige met verantwoordelijkheid als knooppunt'<sup>23</sup>. En precies dat inherent onvoorspelbare, dat niet vooraf te berekenen en te beheersen van die verknoping, is wat de laatste woorden van Levinas' filosofische bepaling van het begrip cultuur omtrent een mogelijk niet te verhoeden barbarij evoceren<sup>24</sup>; waarom Girard én Levinas ook beiden voor een ethisch humanisme opteren. En zo ontmoeten we bij zowel Levinas als Girard een oorsprongsdenken omtrent de cultuur vanuit een centrifugale rivaliteit enerzijds (*egoïsme, mimetisch geweld, oorlog*) en centripetale ethiek anderzijds (*verantwoordelijkheid, solidariteit, universele broederschap*). Echter met dit onderscheid, dat Girard via de mimetische besmetting (*begeerte*) en het offer (*zondebok*) vooral de sociale adequatie met de ander, en Levinas vanuit de verantwoordelijkheid (*substitutie*) de ethische relatie tot de ander thematiseert. Waarmee zich op punt van menselijke behoeften, ambities, verwachtingen en diepere verlangens een fenomenologisch en transfenomenologisch meer dan interessante parallel toont tussen beider cultuurbeschouwing. Beiden kritiseren met eigen uitgangspunten, argumenten en uitkomsten, zowel de *materiële en sociale verwervingsgrond* van de cultuur en het daaraan inherente geweld, alsook de *ideologische rechtvaardigingsgrond* van de cultuur met haar zelflegitimerende cultische rituelen en agressieve rationalisaties. Want, aldus Girard:

*Alle moderne ideologieën zijn immense mechanismen die in de eerste plaats moeten dienen ter rechtvaardiging en ter legitimering van nu juist die conflicten, die in onze tijd in staat zijn werkelijk een eind te maken aan het bestaan van de mensheid.*<sup>25</sup>

Aldus thematiseert Girard het existentiële grondpatroon van *bezitsdrang* en *toe-eigeningsgedrag*; beide in functie van de verwerving van eigen bestaansmogelijkheden, en daarmee direct uitnodigend tot mimetische navolging en mogelijk gewelddadige rivaliteit. Waarbij hij benadrukt dat juist



26. '...en deze omissie ontgaat ons, doordat allen die na hem kwamen, te beginnen met *Aristoteles*, hem hierin zijn gevolgd. Het is *Plato* die de culturele betekenis van de nabootsing eens voor al heeft vastgesteld, en dat is een begrénde betekenis, ont-daan van een essentieel aspect, het aspect namelijk dat op verwerving is gericht en dat tevens een grote rol speelt bij de con-flicten' (Girard, *Wat vanaf het begin*, 18, 19).

27. In de optiek van Levinas garandeert het Goede aanschouwen geenszins het *goede* praktiseren. Waarom Levinas de latentie van oorlog en barbarisme situeert in een maatschappij die hij 'wezenlijk hypocriet' noemt, als 'zowel gehecht aan het Ware als aan het Goede, die voortaan elkaars tegenspelers zijn' (*De totaliteit*, 18).

28. Girard, *Wat vanaf het begin*, 19. En vervolgend: 'Alles wat ik hier naar voren breng, is heel eenvoudig, heel gewoon, weinig geschikt om de aandacht van onze tijdgenoten vast te houden: eenvoud en duidelijkheid zijn niet erg in trek', aldus Girard (*ibid.*, 20).

29. 'Om deze metafysische betekenis te vinden moeten we de bijzondere gevallen overstijgen naar het geheel [...] We moeten een algemene reden zoeken' (Girard, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, 52). 'De taak om deze verban-den te belichten, berust bij een 'fenomeno-logie' van het romaneske oeuvre. Deze fenomenologie hoeft zich niet te storen aan de grenzen tussen de diverse werken. In alle vrijheid beweegt ze zich van het een naar het ander, en probeert precies de beweging van de metafysische structuur samen te stellen. Ze tracht een 'topologie' van de begeerte volgens de *Ander* op te stellen' (*ibid.*, 87). Want: 'De begeerte volgens de *Ander* is altijd de begeerte om een *Ander* te zijn. Er is maar één metafysi-sche begeerte, maar de afzonderlijke be-geerten die aan deze oerbegeerte vorm geven, verschillen tot in het oneindige' (*ibid.*, 77).

dit laatste aspect – in navolging (!) van Plato – de moderne menswetenschappen ontgaat, want: 'In de manier waarop *Plato* het stelt, is nóóit sprake van gedrag dat zich richt op bezitten'.<sup>26</sup> Waarmee Girard impliciet duidt op de empirisch conflictueuze relatie tussen het Schone en Goede (door Levinas uitvoerig gethematiseerd), welke in hun essentiële onderscheidenheid garant staan voor de existentiële aporie van de immanente betrokkenheid van mens en wereld op beider transcendentie.<sup>27</sup> Girard spreekt dan ook van een opvallend gebrek aan nauwkeurigheid binnen het huidig wetenschappelijke denken, dat niet inziet welke fundamen-tele rol het mimetische bij de mens speelt in termen van 'een op verwerving gerichte nabootsing, of, als men liever wil, van een mimese van inbezitneming', waarvan het ver-volgens, 'de moeite waard is na te gaan waar ze toe leidt en de consequenties ervan te overwegen'.<sup>28</sup> En die consequen-ties zijn *in summa* niet gering, waarom we ze hier in kort bestek schematiseren volgens wat Girard noemt: 'een topo-logie van de begeerte', door hem ook wel 'oerbegeerte' ge-noemd. We doen dat in vier stappen van: (1) *cultuur* van de begeerte, via (2) *natuur* van de begeerte en (3) *metafysica* van de begeerte, naar (4) *consequenties* van de oerbegeerte.

## 1. Cultuur van de begeerte:

- van *niets* naar *iets* moet het menselijk bestaan in toe-eigening worden verworven, wat competitief leidt tot rivaliteit en geweld van de één tegen de ander;
- het aldus verworven *goede* is verweven met een *kwaad* dat moet worden bedreven en vervolgens verzoend, waartoe de mens / de menselijke gemeenschap zich be-roept op een transcenderende (overkoepelende) recht-vaardiging;
- alzo *heilig* elk (slacht)offer de eigen cultuurgeneze, en ontwikkelt het cultuurbesef zich middels een repetitief cultisch memoriseren en ritualiseren van de exclusief eigen ontstaans- en bestaanswijze.

Deze eerste opsomming betreft de *cultuurlijke* topologie van de begeerte die zich fenomenologisch uitdrukt in talloze cultuurvormen. Girard stelt in *Mensonge romantique et véri-té romanesque* (1961) echter nadrukkelijk dat we omwille van de inzichtelijkheid moeten abstraheren van de bijzon-dere vormen en particuliere gebruiken naar de algemene verbanden; in dit geval van het fenomenologisch naar het transfenomenologisch perspectief, geheel naar Girardiaans recept bedoeld om 'de metafysische structuur samen te stel-len'.<sup>29</sup> Waarmee we komen op de *natuur* van de begeerte als



de meer directe aanleiding tot bezitsdrang en cultuurverwerving.

## 2. *Natuur van de begeerte:*

- *Lichamelijk* zijn we *stof*, en staan daarmee in een directe stofwisselingsrelatie tot de ons omringende wereld. Die fysieke gesteldheid noodzaakt tot materieel toe-eigeningsgedrag, waarbij de tijdruimtelijke en energetische modus van die gesteldheid bepalend is voor de mogelijkheden en grenzen van toe-eigening.
- *Psychisch* bewust zijn we *stof* en *geest*, waarmee we bestaan in een fysiek én psychosociaal domein van Ik en de Ander. Bezitsdrang en toe-eigeningsgedrag, leidend tot mimetische begeerte en gewelddadige rivaliteit, compromitteren deze socialiteit welke daarmee intrinsiek ambivalent is in termen van strijd lustig en vredelievend.
- *Spiritueel* zijn we *geest*, en participeren als zodanig in een metafysisch domein van absolute waarden. Die ethische gesteldheid noodzaakt tot identificatie met hogere normen, waarom persoonlijke en culturele ambivalenties een rechtvaardigende legitimatie zoeken middels geboden en verboden aangaande denken, spreken en handelen.

Deze tweede opsomming betreft de *natuurlijke* topologie van de begeerte die verwijst naar de oorspronkelijke basisvoorwaarden van menselijk bestaan in termen van: (1) een gezond stofwisselings-functioneren van ons lichamelijk-zijn, (2) een betrokken sociaal-functioneren van ons psychisch-zijn en (3) ontvankelijk ethisch-functioneren van ons spiritueel-zijn, want: wij bestaan lichamelijk én sociaal én spiritueel. Waarbij geen van deze drie zich laat negeren of tot de ander reduceren. Waar dat wel gebeurt is kwaliteitsverlies in leven en beleven het onvermijdelijk gevolg. Waarom deze basisvoorwaarden de coördinaten vormen van zowel de kwantiteit als kwaliteit van leven. Uitgaand van die oorspronkelijke conditie komen we op wat Girard noemt 'de metafysische structuur' van de begeerte.

## 3. Metafysica van de begeerte:

- Ons fysiek-zijn streeft naar adequatie met de *fysieke dimensie*, die daarmee in termen van individuele en collectieve bezitsdrang en dadendrang tegemoet komt aan onze primaire behoeften en expansieve ambities en voorstellingen daaromtrent.
- Ons sociaal-zijn streeft naar adequatie met de directe



*sociale dimensie*, die daarmee in termen van acceptatie tegemoet komt aan onze identificatiedrang mét en door referente anderen, alsook onze onderscheidingsdrang van *andere* anderen.

- Ons spiritueel-zijn streeft naar adequatie met de *transcendente dimensie*, die daarmee in termen van rechtvaardiging tegemoet komt aan de individuele en culturele drang naar representatieve vertegenwoordiging van het Ware, Goede en Schone.

Deze derde opsomming betreft de *metafysieke* topologie van de begeerte, die als zodanig verwijst naar wat Girard noemt de 'oerbegeerte' van het ultieme verlangen te *zijn*, en waaraan de vele afzonderlijke en veranderlijke begeerten vorm geven naar de maat van 'metafysische waarde' van een begeerd object.<sup>30</sup> En hier toont het transfenomenologisch momentum zijn inherente evidentie middels de aldus geschetste diepere *metafysieke* motivatie van het immanent *fysieke-, sociale- en spirituele-zijn* van de mens en zijn cultuur, waar deze door 'zijnsvergetelheid' geen weet meer hebben van precies die metafysisch *fysieke-, sociale- en spirituele* transcendentie die alles draagt en omvat. Waarmee we via de metafysica van de begeerte raken aan de dramatische consequenties van deze gemankeerde 'oerbegeerte'.

#### 4. Consequenties van de oerbegeerte:

- De immanente zijns-modus van mens en cultuur is betrokken op de Transcendentie als immanentie (Levinas). Consequentie: immanent *fysiek* geweld tegen de transcendentie *fysiek* van de Aarde als materiële en natuurlijke levensbron – de kwetsbare Aarde wordt geofferd op het altaar van de wereldwijde ambitieuze machtsstrijd om levensruimte, grondstoffen en energie.
- Die immanente zijns-modus van mens en cultuur totaliseert elke transcendentie tot immanentie (Levinas). Consequentie: immanent *cultureel* geweld tegen de transcendentie *andersheid* van de Ander als sociale levensbron – de gemarginaliseerde Ander wordt geofferd op het altaar van de concurrentiestrijd tussen culturele en sociaal-economische waarden en normen.
- Deze immanente gewelddadigheid tegen de Transcendentie als transcendentie komt voort uit een gemankeerde zijnsbegeerte (Girard). Consequentie: immanent *metafysiek* geweld tegen het *metafysiek* Zijn / God als spirituele levensbron – een aldus gerelativeerde Transcendentie wordt geofferd op het altaar van zelflegitimatie.

30. 'En deze waarde hangt zelf weer af van de afstand die het object van de bemiddelaar scheidt' (Girard, *De romantische leugen*, 77). Waarbij Girard, verwijzend naar klassieke romanciers als Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust en Dostojewski, stelt: 'Hoe groter de rol van het *metafysische* wordt in de begeerte, des te kleiner wordt de rol van het *fysische* [...] Het *fysische* en *metafysische* variëren in de begeerte altijd ten koste van elkaar' (*ibid.*, 79, 80).





31. Het geldt hier de doordenking van complexe holistische kwesties die omwille van een noodzakelijk beperkte weergave vereenvoudiging vergen, met het risico dat zo'n presentatie op voorhand al verdacht is want, '...eenvoud en duidelijkheid zijn niet erg in trek', aldus Girard (zie noot 16). Hij vindt het daarom 'verontrustend om te zien hoe de mensen denken het vraagstuk af te kunnen doen met de gemeenplaats 'het zit te goed in elkaar om waar te zijn'. Moet je hieruit dan concluderen, dat de ideeën die overal om ons heen opgeld doen te slecht in elkaar zitten om onwaar te zijn? [...] Hoe wil men kiezen tussen elkaar tegensprekende theorieën? Moet je dan werkelijk de minst effectieve en de meest fragmentarische aanvaarden, de theorie die het minst in staat is om de gegevens tot één geheel samen te voegen? Hoé onsamenvattend moet een theorie wel zijn, wil ze de instemming krijgen van de deskundigen?' (Girard, *Wat vanaf het begin*, 58). Waarmee ook deze retorische questionnaire de dieperliggende fricties tussen het *wat* en *hoe* – analoog aan die van het Ware en Goede – van de existentiële zijnsverhoudingen verraadt (zie noot 15).

32. *De totaliteit*, 354

33. *Anders dan zijn*, 47. 'Daar is het dat de *wie-heid* van de *wie* zich buiten de ontologische *wat-heid* houdt van het *wat* waar het onderzoek zich op en naar richt. Het Zelfde heeft van doen met een Ander vóór – op welke titel dan ook – het andere aan een bewustzijn verschijnt' (*ibid.*, 47, 48). Levinas thematiseert hier de an-archische verknoping van het Andere in het Zelfde, als een subjectiviteit met 'de structuur van *het andere in het Zelfde*, maar in een andere *modus* dan die van het bewustzijn' (*ibid.*); wat verwijst naar de eerdere noties *trans-ascendentie* en *trans-descendentie*, als respectievelijk exterieure (ascenderende) beweging richting 'God in de ander' en interieure (descenderende) beweging richting 'de Ander in mij' (zie noot 7).

34. Sandor Goodhart, *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, 2012. *Mededelingen van de Levinas Studiekring* 18 (2013), p. 2-29.

rende ideologieën met absoluut religieuze en scientistische pretenties.

De vierde opsomming betreft daarmee de *consequentialistische* topologie van de oerbegeerte in het licht van de amfibologe zijnde-Zijn thematiek *immanent* versus *transcendent*. Waarmee dit *in summa* in alle 'eenvoud en duidelijkheid' verhelderd hoe de verhouding tussen de fenomenologische en transfenomenologische structuurmomenten van de immanente adequatie een wezenlijk ethische relatie op inter-individueel en intercultureel niveau frustreert.<sup>31</sup>

Levinas en Girard bepalen zich in hoofdzaak tot deze beide niveaus van sociaal verkeer: Levinas in termen van een 'totaliteit' die zowel de directe relatie van het Ik tot de Ander als die van het interculturele beheerst; Girard in termen van een 'rivaliteit' die eveneens de directe relatie van het Ik tot de Ander en die van het interculturele beheerst. Dit totaliseren en rivaliseren bewerkstelligen alzo de dieperliggende fricties tussen het *wat* en *hoe* van de intermenselijke zijnsverhoudingen, die we op dit punt moeten uitbreiden met een *wie*. Want de ambivalentie van *zijn* en *behoren* in de immanent sociale adequatie en transcendent ethische relatie manifesteert zich binnen de *kromming* van een driehoeksverhouding, en wel die van *wat*-heid, *hoe*-heid en *wie*-heid. Het gaat Levinas immers niet alleen om het theoretisch ware *wat* maar ook om het praktisch goede *hoe* van de bemiddeling door een ethisch verantwoordelijk *wie*. En die bemiddeling verloopt niet via de rechtlijnigheid van een immanente adequatie, maar via 'kromming van de intersubjectieve ruimte'<sup>32</sup> in de transcendent relatie; door Levinas benoemd als 'knooppunt van een diachronische intrige (die nog ontwarring behoeft) tussen het Zelfde en het Andere'<sup>33</sup>. Op punt waarvan we tot besluit willen refereren aan de 'ontwarrende' notities van Sander Goodhart, zoals hij die onder andere in een eerdere jaargang van dit tijdschrift heeft uiteengezet.<sup>34</sup>

*Sandor Goodhart over Girard, Levinas and Substitution*

In het zojuist genoemde artikel, getiteld 'From the Sacred to the Holy: René Girard, Emmanuel Levinas, and Substitution', analyseert en vergelijkt Sandor Goodhart de Girardiaanse en Levinasiaanse idee *substitutie* als de centrale focus van beider 'process of describing the passage from the sacred to the saintly or holy'.<sup>35</sup> Na een korte uiteenzetting van Girard's mimetische theori<sup>36</sup> komt Goodhart op het zondebok-



35. '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-interestedness,' 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' – Sandor Goodhart, p 3.

36. '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' (*Ibid.*).

37. 'Taken together these two, the surrogate victimage and its ritual duplication constitute what Girard calls the 'double substitution' at the heart of his system' (*Ibid.*, 5).

38. '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' (*Ibid.*, 6).

39. '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' (*Ibid.*, 6).

40. *Ibid.*, 7.

41. Voor de 'fasering' van Levinas' subjectdenken zie Roger Burggraeve, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God: de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas* (Leuven 1986), 184. Vertaler Ab Kalshoven wijst in de Ned. vert. van *Autrement qu'être* op de taalkundige verwantschap tussen het Griekse 'hypo-stase' en Frans/Latijnse 'sub-stitutie', begrepen als resp. 'ver-zelf-standingig' en 'ondersteuning'. 'In termen van Levinas:', aldus Kalshoven, 'de hypostase, die het zijn als 'er is' aanvaardt door zich ervan los te

mechanisme als 'oplossing' voor de Hobbesiaanse *bellum omnium contra omnes*; uitgangspunt van Girard's denken, waarin Goodhart meerdere vormen van substitutie herkent zoals: (1) de oorlog van allen tegen allen, die wordt gesubstitueerd door de oorlog van allen tegen één; waarna (2) het oorspronkelijke geweld en tegengeweld worden gesubstitueerd door (jaarlijks) herhaalde rituele representatie daarvan.<sup>37</sup> Vervolgens de (3) substitutie van een bepaald ritueel (menselijk) slachtoffer door een ander (dierlijk/plantaardig) slachtoffer, of (4) bij ontstentenis daarvan (een *sacrificiële crisis* die het culturele systeem kan ontregelen) door het vervangend spel van het tragedisch theater. En tenslotte (5) de substitutie-idee van een 'sacrifice to end all sacrifices', als motief herkenbaar in het veiligheid- en vrede-streven van politieke systemen met een geweldsmonopolie (*securitas et pax* tegenover extern en intern geweld).<sup>38</sup> Vergelijkbare 'substitutes to the ancient sacrificial system' ziet Goodhart – de Griekse tragedie voorbij – in het Platonisme en de Joods-rabbinale traditie van gebed en schriftlezing, alsook in de 'sacrifice to end all sacrifices' naar christelijk model.<sup>39</sup> Maar, zo besluit hij zijn exposé van Girardiaans substitutiedenken, hoe verhoudt dit alles zich tot Levinas' opvatting van substitutie?

Vertrekkend vanuit Levinas' subjectbegrip ('All of Levinas' philosophic writing is about the reconstruction of subjectivity'), komt Goodhart op een schematische typering van de Levinasiaanse subject-hypostase in termen van een voorafgaand ontologische adequatie en daarop volgende ethische relatie. Want: 'The ethical precedes the ontological as first philosophy, for Levinas.'<sup>40</sup> Wat, zoals hij formuleert, resulteert in een nieuw subjectbegrip dat Levinas in drie stadia ontwikkelt: (1) de hypostase van het subject als *zijnde* tegenover het *il y a*, het 'er is' van het *zijn* – eerst in *De l'existence à l'existant* (1947) gethematiseerd; (2) de hypostase van het subject in de verwerving van een zelfstandig bestaan, een genietend *zijnde* – zoals in *Totalité et Infini* gedefinieerd, en (3) de hypostase van het ethisch subject *het wezen voorbij*, als verantwoordelijk voor het bestaan van de ander tot aan mogelijke vervolging en substitutie toe – zoals uitgewerkt in *Autrement qu'être*.<sup>41</sup> Alzo komt Goodhart op verschil en overeenkomst tussen de Levinasiaanse en Girardiaanse opvatting van substitutie. Het verschil: die van Girard betreft in eerste aanleg de sociale logica van de adequate wederkerigheid – in Oudtestamentische termen: de substituerend gewelddadige orde van 'oog om oog' en 'tand om tand'; die van Levinas de persoonlijk ethische relatie van



maken en er positie in te kiezen, verwerft als zijnde een heerschappij over het zijn. Substitutie betekent juist géén aanvaarding van het 'er is', maar krijgt betekenis in ons verdragen van het onvermijdelijke gedruis daarachter' (*Anders dan zijn*, 267). Wat neerkomt op: 'Een gewond raken waarin het Goede het gewelddadige opvangt – ofwel goedmaakt – van de 'onvrijheid' (*ibid.*, 179).

42. 'Putting Levinas' 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 hence forth the position from which I necessarily speak' (Goodhart, 'From the sacred to the holy', 13).

43. 'The Girardian understanding of the sacrificial has no pre-determined ethical component or ethical consequence [...] 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' [...] 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' (*Ibid.*, 13, 14, 15).

44. Onder de noemer 'religieus atheïsme' typeert Roger Burggraave dit Levinasiaans onderscheid als 'de ontkenning van de mythisch-sacrale goddelijkheid of van het Numineuze, dat hoofdzakelijk geconcipeerd wordt vanuit de Natuur' – een noodzakelijke ontkenning als hypostasering van het subject tegenover het *il y a* – 'Dit brengt Levinas ertoe een scherp onderscheid te maken tussen het *sacrale* ('le Sacre') en het *Heilige* ('le Saint')' – Roger Burggraave, 'Als God mij te binnen schiet', in: E. Kuypers & R. Burggraave, *Op weg met Levinas* (Leuven, 1998), 142.

45. Goodhart, 'From the sacred to the

de individuele verantwoordelijkheid voor de ander. De overeenkomst: de individuele subjectwording bij Levinas stelt zich als substituut voor het slachtofferschap van Girard's zondebok als sociaal substituut van mimetisch geweld. Waarmee voor beiden het begrip *substitutie* een kritische functie vervult, en waarmee tot zover de vraag naar de verhouding tussen beider substitutiedenken is beantwoord.<sup>42</sup> Waaruit, in de optiek van Goodhart, een nieuw onderscheid volgt dat binnen deze verhouding in termen van *oneindige verantwoordelijkheid* aan Girard's theorie een ethische dimensie toevoegt die aanvankelijk door Girard zelf nauwelijks wordt uitgelegd, en in termen van *mimetische rivaliteit* aan Levinas' theorie een politieke dimensie die bij Levinas veelal onderbelicht blijft.<sup>43</sup>

### *From the Sacred to the Holy*

Welke consequentie heeft deze vergelijking tussen Girard's en Levinas' substitutiedenken? – zo besluit Goodhart zijn tekst. 'The Sacred' – het *sacrale* – is voor Girard alles wat te maken heeft met het sacrificiële geweld en tegengeweld binnen de cultuur, en 'the Holy', het *heilige*, met datgene of diegene – het *slachtoffer* – die het geweld beëindigt. Die laatste kan 'Ik' zijn, als substituut-'slachtoffer' in oneindige verantwoordelijkheid voor de ander – in Levinas' optiek het *heilige* als het ethische. Het *sacrale* voor Levinas geldt dan al wat mij vanuit het *il y a* tot hypostatische subjectiviteit heeft gebracht, in transitie 'from the sacred to the holy'; subjectiviteit met de gave – *het ver-mogen* – tot substitutie.<sup>44</sup> En precies daar complementeren beide zienswijzen elkaar. Girard's analyse van het anti-sacrificiële vindt zijn complement in Levinas' analyse van de ethische verantwoordelijkheid voor de ander – in de woorden van Goodhart: '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'.<sup>45</sup> En precies zo staat genoemde Girardiaanse *conversie* in consecutief perspectief tot de Levinasiaanse *substitutie* als evaluatief ethische grondcategorie van Levinas' wijsgerig cultuurbegrip in termen van *betrokkenheid op de transcendentie als transcendentie* en *doorbraak van het menselijke in de barbarij van het zijn*.

### *Samenvatting*

Binnen de sociale en ethische perspectieven van Girard, Goodhart en Levinas manifesteren de gethematiseerde adequate en inadequate van de onderscheiden termen diverse verwijzingsrelaties, waarvan de fenomenologische en



holy', 17. '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 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' (*ibid.*, 18).

transfenomenologische parallellie als volgt kan worden samengevat.

Girard's cultuur-theoretische inzet van de mimetische rivaliteit gaat uit van de mimetische driehoeksverhouding van de *een* tot de *ander* en beider *object* van begeerte, als fundament van de cultuurgeneze. Het daaraan inherente sacrale geweld vindt zijn sociale adequatie in het tegengeweld op de zondebok, die daarmee een 'heilige' status verkrijgt. Alzo thematiseert Girard via de mimetische begeerte en de zondebok de sociale adequatie van de cultuur. De ultieme oplossing 'to end all sacrifice' ziet Girard in de *conversion* als het individueel en collectief afzien van alle mimetische besmetting en gewelddadige rivaliteit.

Goodhart's comparatieve analyse van Girard's en Levinas' cultuurperspectief richt zich op de overgang van het sacrale naar het heilige. Zo komt Goodhart op verschil en overeenkomst tussen beider opvatting van substitutie. Het verschil: Girard's opvatting betreft de sociale logica van adequate wederkerigheid; Levinas' opvatting de ethische relatie in oneindige verantwoordelijkheid voor de ander. De overeenkomst: het ethisch subject bij Levinas is het equivalent voor Girard's zondebok als sociaal substituut van mimetisch geweld. In die functionele zin benoemt Goodhart Levinas' *subject* en Girard's *slachtoffer* als één en dezelfde.

Levinas' exploratie van de hypostatische subjectwording komt uit op het subject als substituut voor de ander. Daarmee is de positie van het Ik, zoals in *Humanisme de l'autre homme* (1972) gethematiseerd, 'door en door verantwoordelijkheid en diaconie, zoals in Jesaja 53'<sup>46</sup>. Dit maakt de *substitutie* tot functioneel-sociale grondcategorie van dienstbaarheid aan de Ander vanuit de driehoeksrelatie God, mens en medemens. Het is die praktische (géén pragmatische) spiritualiteit welke Levinas vanuit de ethische benauwenis vertaalt in termen van *zijn* en *anders dan zijn*; en daarmee een spiritualiteit waarin niet het ontologisch Wat? maar het ethisch Hoe? en Wie? fundamenteel zinsbepalend zijn. Waarmee deze substitutionële vergelijking tussen Girard en Levinas de volgende accenten toont:

- Eerst – *conversie* als het niet langer opofferen van de Ander voor eigen zijn;
- Vervolgens – *substitutie* als het opofferen van eigen zijn voor het zijn van de Ander.

46. *Humanisme van de andere mens*, 80



tief perspectief opvatten als uitkomst van 'een wijze van begrijpen, of verstaan'; 'cirkel die ons onherroepelijk op onszelf terugwerpt' (Girard); en 'kromming van de intersubjectieve ruimte'; 'omkering van het bewustzijn' (Levinas). Wat begrijpelijk maakt dat de latent aporetische inadequatie van de wederkerige socialiteit zich in eerste instantie manifesteert als besmettelijk gewelddadige uitsluiting van een 'derde'<sup>47</sup>, en in tweede instantie dat Levinas vanuit zijn ethische analyse het symmetrisch *wat?* van deze empirische impasse terugbuigt naar het asymmetrisch *hoe?* en *wie?* van de ethische relatie – wat bevestigt, zoals in *Le temps et l'autre* (1979) gesteld, 'dat de intersubjectieve ruimte niet symmetrisch is'<sup>48</sup>. En precies hier vinden we de ware zijnswijze van de functioneel-sociale rede die, zoals Levinas in *De l'existence à l'existant* verwoordt, in 'een ont-neutralisering van het zijn [...] uitzicht biedt op de ethische betekenis van het woord *goed* [...] oer-maat-schappelijkheid', van, 'het 'ten overstaan van een ander'<sup>49</sup> – en daarmee, stichting van de ware socialiteit in het *verantwoordelijk-zijn-voor-de-ander* tot substitutie toe.

Girard's 'oerbegeerte' en Levinas' 'oer-maatschappelijkheid' reveleren alzo 'onze oorspronkelijke verhouding', als, 'een allerminst toevallige verwikkeling die haar grond vindt in de innerlijke dialectiek van de relatie met de.<sup>50</sup> Waarmee de asymmetrische dialectiek van een inert *zich* (soi) wordt bedoeld, als innerlijk-gesteld tegenover een door de Ander genormeerd *ik* (moi).

## Literatuur

Astell, A.W. en S. Goodhart (red.), *Sacrifice, scripture, and substitution: readings in ancient judaism and Christianity* (Notre Dame IN, 2011).

Beek, W. van (red.), *Mimese en geweld: beschouwingen over het werk van René Girard* (Kampen, 1988).

Burggraeve, R., *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God: de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas* (Leuven, 1986).

Burggraeve, R., 'Affected by the face of the other – the levinasian movement from the exteriority to the interiority of the infinite', in: *Dialegesthai – rivista telematica di filosofia* (2009). Zie Internet, <http://mondodomani.org/dialegesthai/t-levinas.htm>

47. De 'derde' betreft in 'La signification et le sens' een complex begrip, in dit verband benoemd als 'een derde dimensie' (*Humanisme van de andere mens*, 74); 'een derde weg' (91); 'de Derde Persoon' en 'derde richting' (93); 'Hij en derde persoon' (97); 'de versterking zelf, die zich met een onloochenbare ernst in de wereld grift' (99); – ofwel, de Derde als ethische normering middels het Gelaat van de absolute Ander als Transcendentie.

48. *De tijd en de ander*, 53

49. *Van het zijn naar de zijnde*, 21

50. *De tijd en de ander*, 52.



# Levinas Studiekring

Finkielkraut, A., *La défaite de la pensée* (Parijs, 1987). Ned. vert., *De ondergang van het denken*, (Amsterdam, 1989).

Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Parijs, 1978). Ned. vert., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (Kampen, 1990).

Girard, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Parijs, 1961). Ned. vert., *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Kampen, 1986).

Girard, R., *Evolution and conversion: dialogues on the origin of culture* (New York, 2010).

Goodhart, S., 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, 2012. *Mededelingen van de Levinas Studiekring* 18 (2013), p. 2-29.

Kaptein, R. & P. Tijmes, *De ander als model en obstakel: een inleiding in het werk van René Girard* (Kampen, 1986).

Kroeber, A.L. & C. Kluchhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*; – appendices by A.G. Meyer (Cambridge MA, 1952).

Kuypers, E., & R. Burggraeve, *Op weg met Levinas* (Leuven, 1998).

Levinas, E., *De l'évasion* [1935] (1947). Ned. vert., *Over de ontsnapping, voorafgegaan door enkele beschouwingen over het hitlerisme* (Kampen, 2005).

Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant* (1947). Ned. vert., *Van het zijn naar de Zijnde* (Baarn, 1988).

Levinas, E., *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (Den Haag, 1961). Ned. vert., *De totaliteit en het Oneindige: essay over de exterioriteit* (Baarn, 1987).

Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme* (Paris, 1972). Ned. vert., *Humanisme van de andere mens* (Kampen, 1990).

Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Den Haag, 1974). Ned. vert., *Anders dan zijn of het wezen voorbij* (Baarn, 1991).



# Levinas Studiekring

Levinas, E., *Le temps et l'autre* (Paris, 1979). Ned. vert. *De tijd en de ander* (Baarn, 1989).

Levinas, E., *Entre nous* (Parijs, 1991). Ned. vert., *Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-Ander* (Baarn, 1994).



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XX, december 2015**

ISSN 1385-4739

## Personalia van de auteurs

Joachim Duyndam is hoogleraar Humanisme & Filosofie aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht

Marcel Poorthuis is als hoogleraar interreligieuze dialoog verbonden aan de Tilburg School of Catholic Theology

Cees Zweistra studeerde rechten en wijsbegeerte in Utrecht (UU). Naast zijn werk als zelfstandig gevestigd jurist is hij promovendus filosofie van mens en techniek aan de TU Delft

Dick van Biemen is beeldend kunstenaar en cultuurwetenschapper. Meer informatie over hem is te vinden op <http://denkweg.nl/>





# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XX, december 2015**

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](http://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](mailto: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](http://www.levinas.nl) staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 1385-4739  
Houten (Nederland)