

# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

## Inhoud

1. [Woord vooraf](#) – Martine Berenpas en  
Cees Zweistra.....1
2. [Het gelaat van de android: een Levinasiaanse  
blik op Westworld \(2016\)](#) – Rafaëlle Kwakkel.....3
3. [Levinas en de culturele Ander](#) – Martine Berenpas.....9
4. [Levinas over Heideggers mede-zijn](#) – Naud van der Ven.....23
5. [Recensie: The Exorbitant, Emmanuel Levinas  
between Jews and Christians](#)– Marcel Poorthuis.....37
6. [Recensie: Levinas, Ethics and Law](#) – Bert Kos.....43
7. [Personalialia van de auteurs](#).....48
8. [Colofon](#).....49

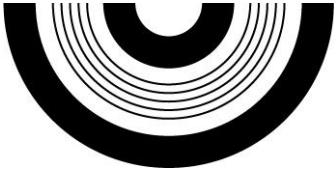
## Woord vooraf

### Martine Berenpas & Cees Zweistra

Onder de titel *Levinas en safe spaces* hield de Levinas Studiekring in maart 2023 een studiedag waarin het denken van Levinas vanuit het actuele thema van een veilige en inclusieve (leer)omgeving aan een onderzoek werd onderworpen. Ook dit jaar heeft de Levinas Studiekring weer een studiemiddag belegd in het Literatuurhuis (ILUF) in Utrecht. Deze zal plaatsvinden op zaterdag 9 maart. Tijdens deze Studiedag zullen een aantal studenten de mogelijkheid krijgen om hun bachelor- of master-scriptie te presenteren waarin zij in enige vorm het gedachtegoed van Levinas hebben gebruikt. U kunt zich voor deze Studiedag aanmelden door een mail te sturen naar [levinastudiekring@gmail.com](mailto:levinastudiekring@gmail.com). De toegang is gratis voor leden.

Ten slotte bevat deze 27<sup>e</sup> editie van de *Mededelingen* twee op zichzelf In staande artikelen en een paar interessante recensies.

Het eerste artikel is van masterstudent Rafaëlle Kwakkel. Kwakkel interpreteert de science-fiction serie *Westworld*



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

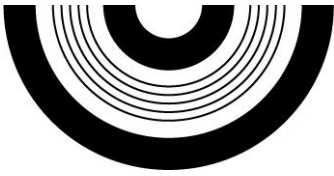
vanuit Levinas' denken over het gelaat, verantwoordelijkheid en moederschap.

Martine Berenpas bespreekt in haar artikel de relatie tussen Levinas' opvatting van cultuur en transcendentie. In haar bijdrage probeert ze de vraag te beantwoorden hoe Levinas'

gedachtegoed, dat teruggaat op de Joodse traditie en het Griekse denken, recht kan doen aan de culturele ander.

Naud van der Ven onderzoekt in zijn artikel of Levinas' afwijzing van Heidegger's notie van *mede-zijn* wel terecht is. Van der Ven laat daarbij zien wat de precieze inzet is van het denken van Levinas en hoe Levinas op een consequente manier het zijn en de Ander in ogeschouw neemt.

Marcel Poorthuis en Bert Kos recenseerden twee boeken die in de afgelopen jaren zijn verschenen over Levinas.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

## Het gelaat van de android: een Levinasi- aanse blik op *Westworld* (2016)

Rafaëlle Kwakkel

“Ze was nooit mijn dochter, net zomin als ik was... wie ze mij maakten.” Aldus Maeve Millay, een van de hoofdpersonages van de wereldwijd populaire sciencefiction televisieserie *Westworld* (2016-2023). In het eerste seizoen ontdekt Maeve dat zij niet is wie ze dacht te zijn. Haar levensverhaal, dat vertelt hoe Maeve rond 1865 bordeelhoudster in een Amerikaans settler stadje geworden is, blijkt een door anderen geschreven script. Maeve zelf blijkt ook geen negentiende-eeuwse madam, maar een in 2050 gecreëerde android – een kunstmatig intelligent wezen dat in alles doorgaat voor een menselijke vrouw. Maeve doet deze ontdekking nadat ze overvallen wordt door verwarrende gewaarwordingen die lijken te worden opgeroepen door buikpijn en het gevoel dat haar hand vastgehouden wordt. Deze gewaarwordingen blijken herinneringen aan een eerder script: voor ze madam werd, woonde Maeve met haar dochttertje Anna op de prairie. Hoewel de gewaarwordingen duidelijk maken dat Maeve haar scripts niet maar zo van zich af kan schudden, besluit Maeve aan het einde van het seizoen om zich van haar verleden los te maken, en op eigen houtje te gaan uitzoeken wie ze zelf écht is.

Vanuit de filosofie van Levinas bezien zijn er wel wat vraagtekens te plaatsen bij Maeves voornemen en haar uitspraak dat Anna nooit haar dochter was. In dit korte essay zal ik laten zien dat *Westworld* met de verhaallijn van Maeve een kunstige representatie geeft van Levinas' ideeën over de rol van het lijden van de Ander in de subjectwording.

In zijn filosofie laat Levinas zien dat een mens een tweeledig wezen is: enerzijds gericht op het verzekeren van het eigen geluk in het leven, anderzijds, en fundamenteeler, geënt op de Ander en diens welzijn.

Twee belangrijke concepten in Levinas' duiding van de relatie tussen zelf en Ander zijn substitutie en uitverkiezing. Levinas legt aan de hand van beschrijvingen van ar

<sup>1</sup> Voor substitutie, zie bijv.: Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being: Or beyond essence*. Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997, pp. 67, 108, 126-127. Voor uitverkiezing, zie o.a. Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 278-280.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

<sup>2</sup> Duyndam, Joachim. Denken, passie en compassie: tijdreizen naar gemeenschap. Kampen: Kok Agora, 1997, pp. 56.

<sup>3</sup> Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being: Or beyond essence*. Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1997, p. 75.

<sup>4</sup> Zie Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 278-280.

<sup>5</sup> In Levinas' werk is het kind altijd mannelijk. Voor een verhelderende analyse, zie bijv. Oliver, Kelly. "The Uncanny Strangeness of Maternal Election: Levinas and Kristeva on Parental Passion." *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*, ed. Richard Kearney and Kascha Semonovitch, New York: Fordham University Press, 2011, pp. 196-212.

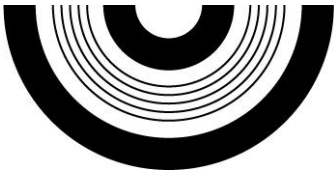
<sup>6</sup> Zie bijvoorbeeld Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Trans., Ed. H.M. Parshley, London: Jonathan Cape, 1956, p. 16; Irigaray, Luce. "The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, "Phenomenology of Eros"." *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, 2001, pp. 119-144; Adams, Sarah LaChance, "Maternity as Vulnerability in the Philosophy of Emmanuel Levinas." *Mad Mothers, Bad Mothers, and What a "Good" Mother Would Do: The Ethics of Ambivalence*. New York: Columbia University Press, 2014.

chotypische ouder-kind relaties uit wat hij met deze begrippen bedoelt.<sup>1</sup> Substitutie is de Ander ge-

ven wat ik zelf nodig heb, zoals het lichaam van een zwangere vrouw volledig ten dienste van de behoeften van haar baby staat. Substitutie is ook je opofferen voor de Ander, of lijden in de plaats van de Ander. Levinas vergelijkt deze opoffering voor de Ander en de onontkoombaarheid daarvan ook wel met barensnood.

Deze vergelijking volgt uit de dubbele betekenis en herkomst van *rachamim*, het Hebreeuwse woord voor compassie of medelijden. Een tweede betekenis van *rachamim* is 'de ingewanden,' en het woord is afgeleid van *rechem*, 'de baarmoeder'. Zoals Joachim Duyndam opmerkt heeft, is "het Hebreeuwse woord voor compassie dus een metonymie, verwijzend naar de plaats waar die compassie wordt gevoeld, én een metafoor, die naar de baarmoeder, en dus naar de moeder-kind relatie verwijst."<sup>2</sup> Door naar dit Hebreeuwse verband te verwijzen, verduidelijkt Levinas dat jezelf opofferen voor of geven aan de Ander de hoogst ethische relatie is, maar dat die relatie aangaan ook een groot, pijnlijk ongemak teweegbrengt.<sup>3</sup> Via een vergelijkbaar archetypisch beeld van vaderschap geeft Levinas inzicht in de manier waarop een mens wordt uitverkoren als volwaardig en uniek ethisch subject, en door de Ander wordt bevrijd van zowel de eigen eindigheid als de last van het eigen zijn.<sup>4</sup> Mens zijn is genieten van het bestaan, maar betekent ook de opgave om iedere dag dat bestaan opnieuw op te nemen in het besef van sterfelijkheid. Het beroep dat de Ander op het zelf doet, brengt daar voor Levinas verandering in. Hij vergelijkt dit met de manier waarop een man door de geboorte van zijn zoon<sup>5</sup> van een man tot vader getransformeerd wordt. De zoon maakt door diens bestaan de man een uniek zijnde: deze ene man is de vader van deze ene zoon. Vader zijn is enerzijds de last van deze oneindige verantwoordelijkheid voor het kind dragen, maar anderzijds bevrijdt deze verantwoordelijkheid het zelf ook van het anonieme zijn, en het enkel-voor-zichzelf-zijn: hij is nu immers de unieke mens die verantwoordelijk is voor dit unieke kind.

Levinas' typering van 'de moeder' en 'de vader', en het vrouwelijke en mannelijke in algemenere zin, zijn veelvuldig bekritiseerd om de mate waarin deze beelden patriarchale genderrollen weerspiegelen.<sup>6</sup> Hoewel door Levinas zelf en anderen is uitgelegd dat deze beschrijvingen meer



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

archetypisch en metaforisch bedoeld zijn, neemt dat niet weg dat Levinas door dit soort kenschetsingen te doen patriarchale genderrollen herbevestigt. In dit artikel volg ik Levinaskenners zoals Martine Berenpas, Lisa Guenther, Jennifer Rosato en Lisa Baraitser, die onderschrijven dat Levinas' gegenderde beelden problematisch zijn, maar die daarnaast laten zien dat deze beschrijvingen, mits van context en nuance voorzien, toch ook heel bruikbaar zijn om Levinas' duiding van de ethische relatie tussen Ander en zelf invoelbaar te maken.<sup>7</sup> In navolging van Lisa Baraitser lees ik Levinas' beschrijvingen van moeder- en vaderschap hier bijzonder vrij: als metaforen voor aspecten van de relatie tussen Ander en zelf, en van de subjectwording die ieder zelf, ongeacht gender, ervaart of kan ervaren.<sup>8</sup>

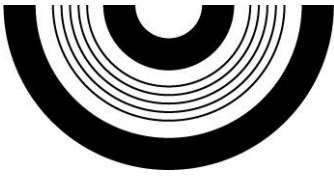
Niet alleen Maeves verhaallijn, maar het hele verhaal van *Westworld* leent zich goed voor een Levinasiaanse lezing.<sup>9</sup>

*Westworld* speelt zich af in een attractiepark met een Western thema, dat bevolkt wordt door androids zoals Maeve. Het park biedt haar rijke gasten de gelegenheid om hun duisterste driften en fantasieën op deze androids uit te oefenen. De androids zijn in uiterlijk en gedrag niet van organische mensen te onderscheiden, maar zij hebben geen vrije wil: hun geest wordt beheerst door mensen. Hun herinneringen kunnen worden gewist of voor hen worden afgeschermd, en de androids zijn zo geprogrammeerd dat ze niet tegen de wensen van organische mensen in kunnen gaan. Door deze begrenzungen en de kunstmatige oorsprong vinden organische mensen in *Westworld* dat de androids niet 'echt' bij bewustzijn zijn, en dat zij geen 'echte' ervaringen hebben. Het gedrag van de androids wordt ten onrechte gezien als een volledig voorgeprogrammeerde reactie, en daarom wordt ervan uitgegaan dat zij niet 'echt' lijden als zij worden mishandeld, verkracht of vermoord. Het attractiepark biedt bezoekers dus een wereld vol mensen zonder gelaat, waar van een Ander nooit het decreet "Dood mij niet!"<sup>10</sup> uitgaat, en waar het zelf ongestoord baatzuchtig kan zijn.

In Maeves geval komen er herinneringen terug aan het moment dat zij volgens haar makers al eens eerder tot een volwaardig bewustzijn kwam, een ontwikkeling die volgde op een traumatische gelaat-tot-gelaat ontmoeting met haar dochter Anna. Anna is ook een android. Volgens de organische mensen is Maeve niet Anna's 'echte' moe

<sup>7</sup> Zie bijvoorbeeld: Berenpas, Martine. "On Facing One's Students: The Relevance of Emmanuel Levinas to Teaching in Times of Covid-19." *Journal of Philosophy of Education*, vol. 55, no. 4-5, 2021, pp. 649-664; Guenther, Lisa. "'Like a Maternal Body': Emmanuel Levinas and the Motherhood of Moses." *Hypatia*, vol. 21, no. 1, 2006, pp. 119-36; Rosato, Jennifer. "Woman as Vulnerable Self: The Trope of Maternity in Levinas's 'Otherwise Than Being.'" *Hypatia*, vol. 27, no. 2, 2012, pp. 348-65; Baraitser, Lisa. "Mum's the Word: Intersubjectivity, Alterity, and the Maternal Subject." *Studies in Gender and Sexuality*, vol. 9, no. 1, 2008, pp. 86-110.

<sup>8</sup> Zoals de voorgenoemde auteurs noemen, is Levinas' beschrijvingen van ouder-kindrelaties als alleen maar metaforisch opvatten lastig. In navolging van Baraitser veronderstel ik dat in ieder geval het concept van vaderlijke uitverkiezing ook een moederlijk equivalent kent. Zie Berenpas 654-654, 664; Guenther 119-122, 131-133; Rosato 349; Baraitser 105-108.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

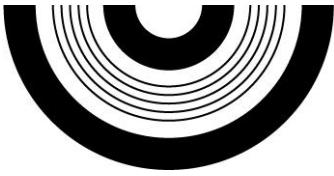
der: android kinderen worden machinaal gemaakt, en Maeve en Anna volgen een script dat hen vertelt dat ze moeder en dochter zijn. Beiden spelen dus eigenlijk een rol. *Westworld* door een Levinasiaanse lens bekijken, helpt zien dat de gelaat-tot-gelaat ontmoeting daar verandering in brengt. In het verleden werden Maeve en Anna eens bezocht door een man die zonder enige aanleiding eerst een mes door Maeves buik dreef, en vervolgens voor haar ogen Anna doodschoot. Vlak voor de man de trekker overhaalde, keek Anna Maeve angstig en wanhopig aan. Behalve het enorme verdriet om het verlies van Anna was het ook haar blik die maakte dat Maeve de begrenzings van haar programmering oversteeg. Met die blik deed Anna een beroep op Maeve om haar te beschermen. De kracht van dat beroep maakte dat Maeve, ook al kon zij niet aan dat beroep voldoen, vanaf dat moment niet langer het voorgeprogrammeerde script 'moeder van Anna' volgde. Anna riep haar aan als de enige die Anna zou kunnen beschermen en haar leed zou kunnen voorkomen, en maakte zo dat Maeve op dat moment Anna's moeder werd.

Maeves verhaallijn illustreert ook dat het gelaat een sensitieve ervaring is. De flarden herinnering aan het traumatische moment, en de ervaringen in het heden die die flarden oproepen, concentreren zich rondom lichamelijke ervaringen. Pijn in haar onderbuik in het heden door een virusinfectie of een slecht geheelde schotwond brengen Maeve terug naar de verwonding door het mes van de man. Die verwonding, die de fysieke uiting is van de mentale wond van het niet kunnen beschermen en redden van Anna, werd gemaakt op een plaats in het lichaam die nauw verbonden is met het moederschap. Herinnerd worden aan haar verantwoordelijkheid voor Anna gaat voor Maeve dus gepaard met een letterlijk en figuurlijk kreunen van de ingewanden: de fysieke wond, en de pijn van het beroep, met daarbovenop nog de pijn van dat beroep nooit kunnen beantwoorden.

Net als in Levinas' metafoor van het moederschap gaat in Maeves verhaallijn de roep om substitutie dus gepaard

<sup>9</sup> De vanaf hier beschreven gebeurtenissen vinden plaats in aflevering twee, acht en tien van seizoen 1 van *Westworld*: "Chestnut," "Trace Decay," en "The Bicameral Mind." *Westworld*, gemaakt door Jonathan Nolan and Lisa Joy, seizoen 1, afleveringen 2, 8 en 10, HBO, 2016.

<sup>10</sup> Zie bijvoorbeeld Levinas, Emmanuel. "Is Ontology Fundamental?" *Entre Nous*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, London: Bloomsbury Academic Publishing, 2017, pp. 1-10; en Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 84-87; 199-201.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

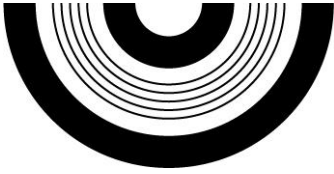
XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

met pijn in de onderbuik. In *Westworld* komt ook de uitverkiezing van het zelf als de unieke verantwoordelijke voor de Ander lichamelijk tot uiting. *Westworld* doet dat met het gebaar van de hulpvragende hand. Maeves traumatische herinneringen worden steeds voorafgegaan door herinneringen aan een vredige wandeltocht met Anna. Haar eerste herinnering aan Anna is niet Anna's gezicht, maar een herinnering aan de hand die Anna tijdens de wandeling naar haar uitstak. Met deze keuze verbeeldt *Westworld* mooi dat de lichamelijke, sensitieve gewaarwording van het gelaat voorafgaat aan iemands fysieke gezicht zien. Anna's handreiking is een verzoek om fysieke ondersteuning tijdens het wandelen door het hoge prairiegras, maar van dit gebaar gaat ook een vraag om veiligheid en bescherming in algemenere zin uit. Met het uitsteken van haar hand vraagt Anna Maeve, en Maeve alleen, om de vanzelfsprekende verantwoordelijkheid van een moeder voor haar te nemen. Met dit gebaar vraagt Anna Maeve dus effectief om haar moeder te zijn. Maeves vastpakken van Anna's hand is een directe reactie op die vraag.

Uitverkiezing en substitutie komen samen wanneer Maeve in het heden opnieuw een uniek subject wordt door gehoor te geven aan Anna's beroep op Maeve om haar eigen kersverse vrijheid op te geven voor Anna's welzijn. Maeve ontdekt aan de hand van de herinneringsflarden dat ze een android is, en trekt daar dezelfde conclusie uit als de organische mensen: ze beschouwt haar identiteiten als niet 'echt' en zegt dat Anna niet echt haar dochter is. Om te ontdekken wie ze zelf is, beraamt Maeve een ontsnapping uit het park. Onderweg wordt Maeve echter steeds aan Anna's beroep op haar herinnerd, ook door andere moeders en dochters. In de trein naar de wereld buiten het park zit Maeve tegenover een andere moeder en dochter. Maeve kijkt eerst naar hun ineengevlochten handen, en daarna pas naar hun gezichten. Het is nu, op dit moment waarop zijzelf eindelijk de vrijheid en veiligheid heeft die zij in het park niet had, dat Maeve een definitieve keuze moet maken tussen verantwoordelijkheid nemen of afwijzen.

Maeve weet uit ervaring dat het leven van de androids een aaneenschakeling is van pijn en ellende. Eerder al herinnerden meisjes zoals Anna of een hand-in-hand-



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

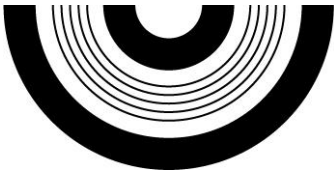
*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

gebaar Maeve aan Anna, en dus kan worden verondersteld dat Maeve ook nu weer het gevoel van Anna's uitgestoken, haar roepende en uitverkiezende hand ervaart. Een verschil met eerdere keren dat dit gebeurde is dat deze moeder en dochter in de trein in alle rust verkeren, en geen aandacht aan Maeve besteden: de moeder kijkt minzaam naar haar dochter, die loom tegen haar moeder aanleunend naar buiten kijkt, van Maeve en haar moeder weg, de toekomst in. De aanblik van de handen, waaruit het passieve, lichamelijke, vanzelfsprekende er-voor-de-dochter-zijn van de andere moeder blijkt, doet Maeve opstaan om het park weer in te gaan, om gehoor te geven aan het beroep dat Anna op haar doet. Maeve hoeft niet op eigen houtje te ontdekken wie ze echt is. Ze wordt, of eigenlijk is al iemand, een uniek, eigen mens: ze is degene die, haar eigen vrijheid en veiligheid ten spijt, verantwoordelijkheid neemt voor het welzijn van Anna.





## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

## Levinas en de Culturele Ander

Martine Berenpas

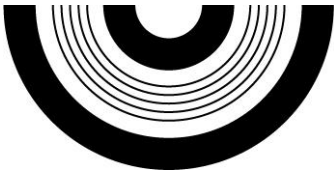
### Introductie

De roep om musea, archieven, de canon en literatuurlijsten te dekoloniseren klinkt steeds luider; een roep die ook de filosofie en haar traditie treft. Dekoloniseren gaat daarbij niet over het herschrijven van de geschiedenis, maar over de manier waarop wij het verleden interpreteren en benaderen. Het dekoloniseren van de filosofie is bijvoorbeeld primair gericht op het erkennen dat bestaande curricula in de wijsbegeerte te weinig aandacht hebben voor niet-westerse filosofische tradities. Voor een discipline die het “houden van wijsheid” en de verwondering als filosofische houding omarmt, is het zich open kunnen stellen voor andere perspectieven essentieel, wat betekent dat de filosofie deze roep om zich open te stellen voor datgene wat niet-eigen is, moet toejuichen.

Een belangrijke andere vraag is in hoeverre de filosofie als discipline kan bijdragen aan gesprekken over dekolonisatie. We kunnen stellen dat we juist vandaag een filosofie moeten omarmen die de andersheid van de ander onderstreept en kan inbreken in het egocentrische subject dat alles reduceert tot iets wat hem of haar bekend is. Toch is het opvallend dat juist Levinas, de filosoof die stelt dat de transcendentie van de Ander in staat is om het zelf in twijfel te trekken, de laatste tijd beschuldigd wordt van Eurocentrisme. In zijn boek *Levinas and the Postcolonial: Race, nation and the Other* (2011), stelt John Drabinski dat Levinas' denken radicaal gedekoloniseerd moet worden, omdat Levinas zich schuldig zou maken aan het bevoorrechten van de Europese en Joodse traditie. Doordat Levinas deze tradities bevoorrecht is Drabinski bang dat Levinas' nalatenschap zal leiden tot het omarmen van de “mythe van Europa,” waarin Europa wordt gezien als de traditie die als voorbeeld kan dienen voor de gehele mensheid.<sup>1</sup> Drabinski stelt dat Levinas op een “creatieve manier” moet worden herlezen, waarin Drabinski stelt dat het postkoloniale tijdperk het culturele en politieke karakter van Levinas' denken verandert.

<sup>1</sup> Drabinski, John E. (2011). *Levinas and the Postcolonial: Race, Nation and the Other*, Edinburgh University Press, 13.

<sup>2</sup> McGettigan beargumenteert in “The Philosopher’s fear of alterity: Levinas, Europe and humanities ‘without sacred history’” dat het denken van Levinas uitmondt in het niet erkennen van de waarde en betekenis van andere culturele tradities. Caygill’s kritiek sluit hier op aan. Hij stelt dat Levinas’ Eurocentrisme ertoe leidt dat de concrete culturele ander niet in zijn andersheid gespecteerd kan worden.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

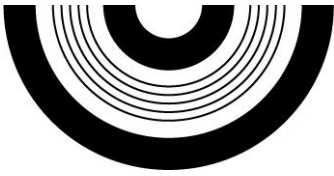
ISSN 2542-3894

Een probleem is echter dat noch Drabinski, noch andere critici zoals McGettigan (2006) en Caygill (2002)<sup>2</sup> die stellen dat Levinas' denken zich schuldig maakt aan Eurocentrisme, aandacht besteden aan Levinas' opvatting over verschillende culturen en de relatie tot de culturele ander. Critici van Levinas wijzen enkel op het feit dat Levinas stelt dat de Westerse traditie de transcendentie heeft ontdekt, een transcendentie die inbreekt in het denkende cogito. Deze bevoorrechte rol van Europa wordt door critici gezien als de oorzaak van enkele problematische politieke uitspraken van Levinas' waarin hij andere culturele tradities als minderwaardig zou zien. Een uitspraak van Levinas die vaak geciteerd wordt om aan te tonen dat Levinas' denken Eurocentrisch zou zijn, is een uitspraak die hij heeft gedaan in een interview:

*I often say, though it's a dangerous thing to say publicly, that humanity consists of the Bible and the Greeks. All the rest can be translated: all the rest—all the exotic—is dance. How should one understand the saying that all.<sup>3</sup>*

Hoe moeten we deze uitspraak van Levinas plaatsen? Wat betekent het dat alles wat niet kan opgenomen worden in de traditie van de Bijbel en de Grieken slechts 'dansen' is? In dit essay zal ik proberen om deze uitspraak van Levinas te begrijpen en toe te lichten vanuit enkele kernthema's uit het denken van Levinas. Ik zal daarbij specifieke aandacht geven aan de manier waarop Levinas cultuur ziet en dit in verband brengt met primitivisme en imperialisme. Om Levinas' denken over cultuur te begrijpen, zal ik twee essays van Levinas bespreken: een essay met de titel *La Signification et le Sens* (1964) en een essay uit 1983 met de titel *Détermination Philosophique de l'Idée de Culture*, dat hij schreef naar aanleiding van een congres in Montréal. In de bespreking van deze twee essays zal duidelijk worden dat Levinas stelt dat de transcendentie van de Ander gezien moet worden als 'de hogere cultuur'. Deze hogere cultuur geeft culturen de noodzakelijke ethische oriëntatie. Ik zal laten zien dat deze ethische oriëntatie het onmogelijk maakt voor culturen om zich af te sluiten van de ander als de (culturele) vreemdeling omdat juist deze ethische oriëntatie ervoor zorgt dat wij altijd al verantwoordelijk zijn voor deze ander. Het gelaat van de Ander is in Levinas' denken altijd 'zonder context', wat

<sup>3</sup> Geciteerd in Raoul Martley (1991). *French Philosophers in Conversation*, Routledge, 18.4 Nemo, Philippe & Poirié, Francois (2006). 11 Gesprekken. Emmanuel Levinas aan het woord, 177-178.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

betekent dat het zijn betekenis niet ontleent aan sekse of ras.<sup>4</sup> Mijn conclusie is dat Levinas weliswaar stelt dat andere culturen het transcendentie denken van de Westerse cultuur nodig hebben om deze ethische oriëntatie te ontdekken, maar dat dit niet noodzakelijkerwijs betekent dat Levinas zich schuldig maakt aan eurocentrisme. Aan de hand van Derrida's denken over de plicht van Europa, zal ik laten zien dat de taak van het bevoorrechte Europa bestaat uit het telkens zich bewegen naar het niet-Europese en zodanig naar het in acht nemen van de andersheid van de culture ander.

### Tegen de Immanentie: Levinas als Cultuurfilosoof

In een voetnoot van *God en de filosofie* (1975), stelt Levinas dat zijn studie niet is gericht op de ethiek, maar op het blootleggen van de betekenis van transcendentie. De transcendentie als datgene wat boven het zijn en niet-zijn uitstijgt, "vindt zijn betekenis in de ethiek," wat betekent dat ethiek als de verantwoordelijkheid voor de ander de oneindige weg uitdrukt van de relatie met het transcendente. In het boek *Van zichzelf bevrijd* (2019) laat Renée van Riessen goed zien dat de transcendentie in Levinas gegrond is in het Joodse denken over de terugtrekking van God uit de wereld en de ruimte die daardoor ontstaat voor de verantwoordelijkheid voor de mens.<sup>5</sup> Met andere woorden: het transcendente als de relatie tot God kunnen we enkel ervaren via onze concrete verantwoordelijkheid voor de ander, het transcendente 'vertaalt' zich enkel als barmhartigheid en gastvrijheid. Levinas' gehele werk is gericht op het aantonen van de noodzakelijke meerwaarde van de transcendentie van de Ander, een relatie die hij daarnaast ziet als constituerend voor het subject. Nog voordat het subject een autonoom vrij zelf is, is het subject al geraakt door de relatie met het Andere, een relatie waarin de Ander de vrijheid en autonomie van het zelf niet beperkt of vernietigt, maar inbreekt op de egocentrische spontaniteit van het subject, waardoor het subject tot verantwoording wordt geroepen.

Om de relatie tot de Ander als een relatie die inbreekt in  
De totaliserende neiging van het cogito filosofisch te

<sup>5</sup> Van Riessen, R. (2019). Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie en nabijheid, Sjubbolet.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

doorgronden, beroept Levinas zich op één van de godsbewijzen van Descartes. In *Meditaties III* leidt Descartes het noodzakelijke bestaan van God af door te beargmenteren dat een eindig cogito van de mens een spoor van de idee van het oneindige in zich heeft, maar dit oneindige zelf niet kan omvatten. Deze idee van het oneindige is echter een idee dat zijn eigen denken overstijgt, een idee die een eindig wezen niet kán denken en die daardoor niet uit het denken zelf kan komen. Levinas neemt deze Cartesiaanse ontdekking over; niet als bewijs dat God bestaat, maar als de fenomenologische duiding dat de relatie met het oneindige het menselijke cogito raakt, maar tevens radicaal inbreekt in de intentionaliteit van het cogito. De relatie met het oneindige is een relatie die mij aangaat, maar die mij ontstijgt omdat ik deze relatie nooit geheel kan begrijpen of bevatten. Levinas stelt dat de relatie met het oneindige gelijk staat aan de relatie met het goede. De relatie tot het Oneindige is namelijk een relatie die inbreekt in mijn denken maar niet vernietigt of beperkt, maar mijn vrijheid en handelen een oneindig ethisch gewicht geeft.

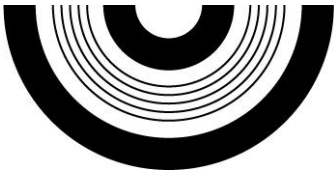
De relatie tot het Oneindige als de relatie tot het goede is de ethische oriëntatie die culturen mogelijk maakt, maar ook de verantwoordelijkheid geeft om de ander in ogen-schouw te nemen. Voor Levinas kunnen culturen zelf nooit een moraal articuleren die recht kan doen aan de andersheid van de ander. Hoewel Levinas geen cultuurfilosoof is, heeft hij in twee essays wel degelijk zijn gedachten uitgewerkt over culturen. Het eerste artikel waarin Levinas uitgebreid ingaat op cultuur en de culturele ander is in *La Signification et le Sens* (1964), in het Nederlands vertaald als *Betekenis en Zin*. In dit essay bekritiseert Levinas de anti-Platoonse houding van de moderne filosofie en bekritiseert hij theorieën die de nadruk leggen op de overeenstemming tussen “begrijpen” en “waarnemen”.<sup>6</sup> De overtuiging van Levinas is dat een filosofie die enkel betekenis toekent aan datgene wat immanent is, - een denken dat betekenis gelijkt stelt aan waarnemen, een “primitieve” wereld is die in de kern gewelddadig is. Sterker nog, een geheel immanente filosofie kan enkel een ethiek leveren als “geweld dat verpakt is als het goede”; de filosofie zal dan enkel een ethiekkunnen leveren waar

<sup>6</sup> Levinas, E. (2003). “Betekenis en zin”, In: *Het Menselijk gelaat*, Ambo, 168. Hierna: MG

<sup>7</sup> Levinas, E. (1961). *Totaliteit en oneindigheid*. Vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers. Amsterdam: Boom, 11.

<sup>8</sup> MG: 170<sup>9</sup> Levinas, E., “Enigma and Phenomenon” (1996) In A.T. Peperzak, S. Critchley en R. Bernasconi (eds.), *Basic Philosophical Writings*, Bloomington, 65-77.

<sup>9</sup> Levinas, E., “Enigma and Phenomenon” (1996) In A.T. Peperzak, S. Critchley en R. Bernasconi (eds.), *Basic Philosophical Writings*, Bloomington, 65-77.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

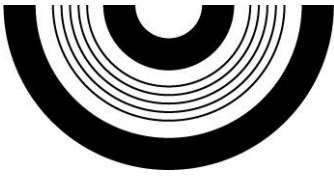
in we telkens ons de vraag moeten stellen of “we niet de dupe zijn van de moraal”.<sup>7</sup>

Cultuur is de menselijke expressievorm die berust op identiteit. Cultuur draait om datgene wat een volk bindt; het verwijst naar een gemeenschappelijke identiteit die historisch gevormd is en soms verworteld is in bloedverwantschap of ras. De culturele taal is daarmee nauw verwant met deze gemeenschappelijke identiteit; Levinas wijst in *Betekenis en zin* ook op het feit dat taal hier verwijst naar “de positie van de luisteraar en de spreker, dat wil zeggen naar de contingentie van hun geschiedenis.”<sup>8</sup> Levinas ziet de cultuur als menselijke praktijken en uitdrukkingen die alles wat anders is, reduceren tot iets dat begrepen kan worden vanuit de eigen culturele en symbolische horizon. De cultuur is daarmee totaliserend, omdat het probeert om alles onder één noemer te vatten. Een totaliserende cultuur geeft aanzet tot een denken dat geen ruimte kan geven aan datgene wat anders is.

In een geheel immanente filosofie wordt het lichaam gezien als scheppende activiteit van culturele uitingvormen en taal en wordt transcendentie opgevat als een vorm van kunst. De verscheidenheid van culturele expressies vloeit voort uit het creatieve en herscheppende karakter van het menselijk zijn. Levinas spreekt over transcendentie als een verstoring van deze immanente wereld van expressies; transcendentie is een raadsel, een betekenis die de immanente wereld van de fenomenen in twijfel trekt door de nabijheid van de Ander als Ander.<sup>9</sup> De nabijheid van de Ander trekt de intentionaliteit van het zelf in twijfel en plaatst het zelf in een staat van beschuldiging. Transcendentie heeft in Levinas een ethische connotatie; datgene wat boven het zijn uitstijgt is mijn naaste wiens gelaat mij aanspreekt en mij verbiedt hem of haar te doden. Het gebod “Gij zult niet doden” is daarmee de eerste betekenis, - het voorwoord van het gesprek, waarin het zelf te verantwoording wordt geroepen.

Levinas maakt een onderscheid in zijn essay *La Signification et le sens* tussen “betekenis” (*signification*) en “zin”

<sup>10</sup> MG:176



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

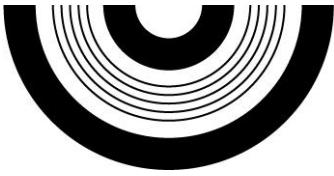
Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

(*sens*) en stelt dat zin absoluut noodzakelijk is om in dialoog te treden met de culturele ander. Betekenis van taal is volgens de moderne opvatting gelegen in de talige symbolische structuur van de cultuur. Ook kunstzinnige uitingen worden gezien als betekenisgevend en voortkomend uit de cultuur. Cultuur en artistieke expressies, schrijft Levinas, zijn daarmee “ontologisch bij uitstek, want zij maken het begrijpen van het zijn mogelijk”.<sup>10</sup> Betekenis is volledig verbonden met de eigen cultuur, waardoor culturen totalitaire structuren worden. Een wereld waarin betekenis enkel voortkomt uit de eigen cultuur, is een wereld die de andersheid van de (culture) ander volledig teniet doet. Het is een wereld waarin het vrije subject door niets of niemand in twijfel kan worden getrokken. In *Détermination philosophique de l'idée de culture* stelt Levinas dat cultuur bij uitstek berust op het “denken als equivalentie”, een denken waarin identiteit wordt bevestigd en het subject in zijn identiteit kan volharden zonder daarbij in ethisch in twijfel te worden getrokken door de ander. Cultuur kan enkel individuen zien als abstracte, gelijke dragers van rechten en plichten, individuen die allen autonomie en vrijheid beschikken.

De zorg van Levinas is dat wanneer we cultuur enkel opvatten als een collectiviteit van gedeelde praktijken en menselijke expressies, de cultuur geen enkele oriëntatie van buitenaf krijgt die de grondhouding van het zoeken naar identiteit in twijfel kan trekken. Levinas formuleert de ethiek als de ontmoeting met de Ander die inbreekt in mijn poging om de ander onder een bepaalde noemer te brengen. In de ethische ontmoeting wordt de egologische cultuur die gericht is op het samenbrengen van personen die een gezamenlijke identiteit of afkomst hebben, in twijfel getrokken. Het ik wordt dan geconfronteerd met de onherleidbare andersheid van de Ander. Er is geen gemeenschappelijke identiteit of cultuur die het zelf en de ander gelijk aan elkaar kunnen stellen; elke cultuur is fundamenteel open en herbergt het spoor van het religieuze. In de immanente cultuur draait alles om de waarneming van het actieve, intentionele subject, een subject dat nooit in zijn activiteit opgeschort kan worden. Levinas wil laten zien dat zonder de meerwaarde van de ethische relatie met de Ander, cultuur enkel gericht is op het beschermen van het vrije, autonome individu.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

Het vrije autonome individu is zich aan niets of niemand verschuldigd. Het lijden van de ander gaat dit zelf niet aan, enkel wanneer het lijden van de ander zijn vrijheid en mogelijkheden beperkt.

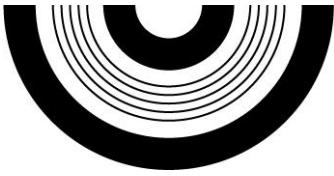
Juist in deze egologische cultuur is er geen ruimte voor een zuivere ethiek waarin het zelf in de kern geraakt wordt door het lijden van de Ander. De ander kan in dit egologische perspectief enkel mijn identiteit, mijn vrijheid en autonomie beperken of vernietigen. De egologische cultuur is daardoor een geweld vermomd als ethiek. Alleen de transcendentie als de oneindige verantwoordelijkheid voor de Ander is in staat om mijn vrijheid en autonomie intact te laten en kan het de noodzakelijke ethische oriëntatie te geven waardoor ik radicaal betrokken word op de Ander nog voordat ik er zelf een mening over heb gevormd. Het gelaat van de Ander, schrijft Levinas in *Détermination philosophique*, laat mij nooit met rust, maar houdt mij als unieke individu verantwoordelijk voor zijn lijden. Het verontrustende karakter van het gelaat geeft de egologische cultuur de ethische oriëntatie waardoor “het barbaarse karakter” van de immanente wereld opschoort kan worden.<sup>11</sup> Het zelf wordt dus bepaald door zijn geweten en de keuzevrijheid, waardoor het zelf heteronoom wordt. Het zelf is zowel een *zijn-voor-de-ander* als een *zijn-voor-zichzelf* en is daarmee al in de kern tegelijk zelf èn anders dan zijn. Of zoals Theo de Boer het beschrijft: “De Ander brengt de metafysische onrust in het bestaan, het besef dat er iets niet goed is, ook al stelt het recht van de redelijke samenleving mij nog zo zeer gerust.”<sup>12</sup>

### Levinas' Eurocentrisme

Is Levinas eurocentristisch wanneer hij zegt dat de mensheid bestaat uit de Bijbel en de Grieken? Wat bedoelt hij er eigenlijk mee? We hebben gezien dat Levinas de immanente, egologische cultuur als barbarisch of primitief ziet, omdat deze cultuur niet in staat is om het Andere toe te laten. De egologische cultuur die draait om de vrijheid en autonomie van het zelf, kan nooit een ethiek

<sup>11</sup> Levinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'Autre*, Grasset, 193-194.

<sup>12</sup> De Boer, T. (1988). *Tussen filosofie en profetie*, Ambo, 15.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

formuleren waarin het zelf zijn geprivilegieerde positie zonder enig voordeel opgeeft voor de ander. De transcendentie als de relatie tot het oneindige is de enige relatie die breekt met het denkende cogito; het oneindige denken kan nooit overeen komen met het *daadwerkelijke* oneindige. Levinas onderscheidt dus telkens de Totaliteit – de immanente egologische cultuur van het vrije, autonome subject – van het Oneindige.

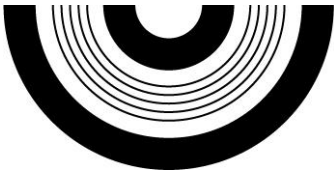
Levinas stelt dat de ontologie van het zelfde is ontstaan uit het Griekse denken en zijn definitieve richting gekregen heeft in Descartes' uitspraak van het "cogito ergo sum." Vanaf Descartes wordt het zelf binnen de filosofie telkens gezien als een autonoom, bewust subject dat enkel voor zichzelf bestaat. Levinas plaats tegenover deze "ontologie van hetzelfde", het oneindige als de relatie tot de Ander die nooit gedacht of begrepen kan worden. De transcendentie van het Oneindige is de relatie met God die enkel als spoor oplicht in het gelaat van de Ander. Het gelaat van de Ander is het Heilige waarin de transcendentie zich openbaart en de ethische relatie als het verantwoordelijk zijn voor mijn naaste is voor Levinas de beweging van het zelf naar het transcendente. Het transcendente is voor Levinas datgene wat voorbij het zijn zelf is en zich niet binnen de totaliserende tendensen van het zijn kan worden begrepen.

Levinas ethische relatie als de relatie tot het Oneindige is een hernieuwde poging om Plato's idee van het goede te denken. In *Denken, passie en compassie*, beschrijft Joachim Duyndam op een heldere manier de grootsheid van het Platoonse idee van het goede:

*De meest grandioze en diepzinnige gedachte van de filosofie – de idee die haar van begin tot einder voortdrijft – is Plato's idee van het goede. Plato's idee van het goede is de idee van de transcendentie van het goede. De idee dat het goede niet is, maar epekeina tès ousias ligt, buiten het zijn, of het zijn voorbij. De idee van het goede en haar transcendentie ten opzichte van het zijn vormen zoals bekend een centraal leerstuk in wat wel wordt beschouwd als Plato's hoofdwerk: de Politeia. De idee van het goede – of zoals Plato ook vaak zegt: het goede zelf – verschijnt*

<sup>13</sup> Duyndam, J. (1997). *Denken, passie en compassie*, Kok Agora, 11.





# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

*daar als de ultieme norm van onze kennis van de werkelijkheid, van ons denken, maar ook als de hoogste norm van de werkelijkheid zelf.*<sup>13</sup>

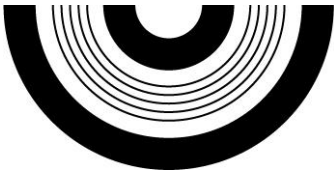
Voor Levinas kan de moraal in de verschillende culturen enkel voortvloeien uit de transcendentie van de relatie tot het Oneindige. Door de transcendentie die de macht van het denkende, kennende cogito in twijfel trekt, geeft deze relatie dit cogito de meerwaarde van het moreel geweten. De relatie tot het Oneindige geeft ook culturen de ethische oriëntatie waardoor culturen verantwoordelijkheid dragen voor alle anderen die zij buitensluit.

Hoewel Levinas de Westerse wijsgerige traditie bekritiseert om zijn anti-Platoonse karakter, ziet Levinas in deze traditie ook de mogelijkheid om de relatie tot het oneindige te denken als de relatie tot het goede. De waarheid van de relatie tot het oneindige goede heeft voor Levinas een heilig karakter omdat het de enige relatie is die ieder individu uniek en onvervangbaar maakt. Het gelaat van de Ander die mijn egocentrisch denken in twijfel trekt, maakt mij de uitverkorene om verantwoordelijkheid te dragen voor ieder ander.

In de literatuur wordt Levinas' gedachtegoed vaak een 'ethiek van de ander' genoemd. Dit lijkt soms te impliceren dat wij overgeleverd zijn aan de ander en geen vrijheid meer genieten om een autonoom, vrij persoon te zijn. Daarnaast wordt Levinas' gedachte van de oneindige verantwoordelijkheid vaak gezien als een onmogelijke opdracht die ons ontmoedigd en ons verslagen achter laat. De Nederlandse filosoof Paul van Tongeren zegt bijvoorbeeld dat het gaat om de belasting tot het zorgen voor de ander; een belasting die nooit ophoudt en die ik nooit van mij af kan schudden.<sup>14</sup> Ik denk dat deze opvattingen berusten op een onjuiste interpretatie van Levinas' denken. Levinas ziet de ethische relatie als de relatie die de totalitaire neiging van de egologische cultuur doorbreekt en daardoor *zin* geeft. Juist door de relatie met de ander en de ontmoeting met diens 'gelaat', waarin God als spoor tot ons komt, krijg ons bestaan het gewicht en de betekenis die ons uniek maakt.

<sup>14</sup> Van Tongeren, P. (1995). "De onmenselijke conditie: Rudi Visker in gesprek met Heidegger, Levinas en Lyotard," *Tijdschrift voor Filosofie*, 67(4), 757-766.

<sup>15</sup> MG:160



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

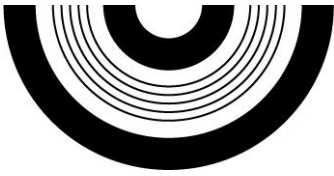
ISSN 2542-3894

Het is ook vanuit deze gedachte van totaliteit én oneindigheid, dat wij Levinas' opmerking over de Bijbel en de Grieken moeten begrijpen. De vrijheid en de autonomie van het denkende zelf is wel degelijk belangrijk voor Levinas. Echter, dit zelf krijgt zijn ethisch gewicht in relatie tot de Ander. De transcendentie als de relatie tot het goede is de beweging van het zelf dat verantwoordelijk wordt gemaakt voor het lijden van de Ander. De Ander is in Levinas het begin van de moraal; het eerste gegeven van het morele bewustzijn, is "het besef van het voorrecht van de Ander(e Mens) ten opzichte van mij. Goede geordende rechtvaardigheid begint bij de Ander."<sup>15</sup>

De Westerse wijsbegeerte is met Plato en met Descartes' ontdekking van de relatie tot het Oneindige die breekt met het denkenden cogito zonder dat cogito te vernietigen of in te perken; de bevoorrechte traditie die de waarheid op het spoor is gekomen. Een waarheid voor de gehele mensheid, waardoor Levinas, nogal onhandig, stelt dat andere culturele tradities "vertaald kunnen worden" naar de Bijbel en de Grieken. Levinas meent daarmee impliciet dat de zuivere transcendentie in andere culturen niet overdacht is, omdat deze culturen een immanente wereldbeeld hebben. Dat daarbij Levinas zich schuldig maakt aan een versimpeling van de rijkheid van andere culturen moge duidelijk zijn. Toch is er volgens mij van een onversneden Eurocentrisme geen sprake. Levinas stelt weliswaar dat de Westerse wijsbegeerte de waarheid voor de gehele mensheid op het spoor is (geweest), maar dit betekent niet dat deze waarheid eigendom is van deze traditie. Daarnaast is het interessant om de vraag te stellen wat het betekent volgens Levinas als het Westen wèl de bevoorrechte traditie is. Wat betekent het voor Levinas om bevoorrecht of uitverkozen te zijn?

### [De Oneindige Interruptie van elk Eurocentrisme](#)

Levinas stelt dat de Westerse traditie de bevoorrechte traditie is, omdat het Platoonse idee van het Goede, het Cartesiaanse idee van het Oneindige samen met de Joodse verantwoordelijkheid voor de Ander een ethiek op het spoor zijn die de gehele mensheid op het oog heeft. De relatie tot het Oneindige is de ethische relatie die iedere poging tot het begrijpen en identificeren van de ander



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

doorbreekt en in twijfel trekt. Mijns inziens maakt het werk van Levinas daarmee duidelijk dat Levinas geenszins stelt dat de Westerse traditie een bevoorrechtte positie heeft in die zin dat het meer kennis zou hebben of omdat het moreel superieur zou zijn aan andere tradities. Wat Levinas duidelijk probeert te maken is dat de relatie tot het Oneindige een relatie is die het mogelijk maakt om de egologische cultuur in twijfel te trekken en een ethisch gewicht te geven aan iedere poging om de Ander te begrijpen en vast te pinnen.

De bevoorrechte positie van de Westerse traditie kan niet samenvallen met een Eurocentrisme, omdat dit Eurocentrisme door de ethische relatie telkens in twijfel wordt getrokken. In *Paix et Proximité* (1984) neemt Levinas een zeer kritische houding aan ten opzichte van Europa, waarin hij niet stelt dat Europa zich meer moet openstellen voor andere culturele tradities, maar voor de Joodse waarheid van de verantwoordelijkheid van het zelf voor zijn broers. Voor Levinas komt het wederom neer op de waarheid van het Griekse denken als die van de Bijbel; enkel deze twee tradities samen zijn in staat om de ruimte te creëren waarin enerzijds sprake kan zijn van een vrij en autonoom subject en anderzijds een ethische oriëntatie die deze vrijheid en autonomie gewicht geven. De bevoorrechte positie van Europa is daarmee een Europa dat verschillende individuen onder een gemeenschappelijke identiteit probeert te scharen, maar daarin telkens wordt onderbroken en bekritiseerd. Een bevoorrechte positie hebben is de eigen identiteit bevestigen die telkens wordt bekritiseerd, een spanning die zorgt voor een:

*Europa tegen Europa, onder alweer een ander aspect en met betrekking tot de meest dramatische mogelijkheden. De grote rijken die, in zo'n grote mate, het lot van onze planeet bepalen, gaan uit van een Europese politiek, economie, wetenschap en technologie en hebben de drang naar expansie. Universalisme of imperialisme! Europese rijken die boven het geografische Europa uitgaan, met elkaar rivaliseren om de macht, tot het punt waarin er bereid is – mocht het noodzakelijk zijn – om de gehele aarde die de mensheid draagt te vernietigen. De explosie van de aard zelf door een energie dat de zoektocht naar waarheid – moderne wetenschap wordt – bevrijd van zijn.*

<sup>16</sup> Levinas, E. (1984). "Paix et proximité"  
In: *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*,  
Lagrasse, 339-346.

<sup>17</sup> Derrida, J. (1992). *The Other Heading*,  
Vertaald door P.A. Brault en M.B. Naas,  
Indiana University Press, 29.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

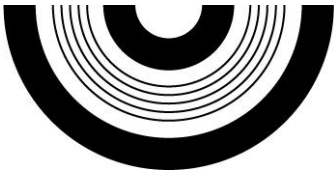
XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

*Het is hier dat de waarheid het zijn zelf bedreigt, het is hier dat de waarheid, kunnen we zeggen, het zijn qua zijn bedreigt, en het Europa diskwalificeert die deze krachten heeft ontdekt, en ze blootgelegd heeft. Maar, zonder twijfel, deze manier van diskwalificeren en beschuldigen komen al voort uit een spirituele roeping waarin de liefde voor de wijsheid zich niet laat vertalen of waarin de kracht van de liefde niet opdroogt.<sup>16</sup>*

Het conflict dat Levinas hier beschrijft is op het eerste gezicht de spanning tussen het koloniale en het postkoloniale Europa, een spanning die Levinas ziet als inherent aan de Westerse traditie die berust op het Griekse denken en de Bijbel. In zijn gehele werk beschrijft Levinas de Westerse traditie als de spanning tussen de Joodse en het Griekse denken, een spanning die hij beschrijft als de spanning tussen het ethische en het politieke. Voor Levinas is het ethische als de relatie tot het Oneindige waarvan de waarheid gearticuleerd wordt in de Joodse traditie, “de eerste filosofie”, wat betekent dat deze ethische relatie de ontologie als de egologische cultuur mogelijk maakt en tevens in twijfel trekt.

Het bevoorrechte Europa dat Levinas beschrijft is dus een Europa dat zichzelf telkens bekritiseert en zijn eigen identiteitsdenken doorbreekt. Dit is ook de plicht die Derrida in *The Other Heading* (1992) ziet voor Europa; Europa moet zich telkens bewegen naar een onbekende toekomst van het andere; een beweging die breekt met “Eurocentrisme, Koude Oorlog politiek en (neo)-koloniale ambities.”<sup>17</sup> Dit betekent concreet dat Europa de verantwoordelijkheid heeft om elke vorm van Eurocentrisme en imperialisme te bekritisieren. Het hebben van een bevoorrechte positie komt dus met een oneindige verantwoordelijkheid om de Ander in ogeschouw te nemen en de eigen positie op te geven. Dit betekent ook dat Europa de plicht heeft om zijn eigen veronderstellingen, overtuigingen en politieke beslissingen méér in twijfel te trekken dan deze van een andere cultuur. Het hebben van privileges hebben in het denken van Levinas een ethische oriëntatie die de vrijheid en autonomie van het individu, - of in dit geval van een bepaalde traditie-, telkens verontrusten.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

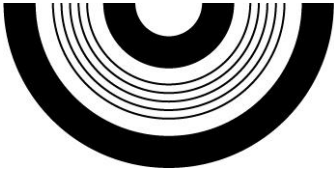
XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

De vraag of Levinas' denken eurocentristisch is, kan daarmee negatief beantwoord worden; zijn denken is juist het doorbreken van het totalitaire denken en het sensitief worden voor de beweging naar het Ander(e) die de meerwaarde geeft van het moreel geweten. Zonder deze luxe van het moreel geweten, vervallen we in een primitivisme of heidens bestaan. Een immanente wereld heeft de meerwaarde nodig van de zuivere transcendentie die het Heilige van het gelaat van de Ander oplicht waardoor wij een glimp van God kunnen waarnemen. Het Sacrale komt van de oneindige transcendentie van de Ander en niet van de egologische cultuur van het vrije en autonome zelf.

Levinas meent dat het Heilige nooit kan worden gevonden in een immanente wereld dat het autonome, vrije zelf als uitgangspunt neemt. Dit is het centrale uitgangspunt van Levinas; de ontologie heeft de meerwaarde van de transcendentie nodig om een ethiek te openen die niet berust op een gemeenschappelijke factor. Enkel de transcendentie brengt het zelf en de ander in een dialoog zonder *logos*. Een oprechte ethiek is er voor de Ander en breekt met het totaliserende zelf, zonder dat het zelf daarbij vernietigd of beperkt wordt. Enkel de transcendentie die het zelf verantwoordelijk maakt nog voordat het kan reflecteren over wat deze verantwoordelijkheid behelst, kan de taal van vrede brengen volgens Levinas.

We kunnen vanuit deze overtuiging ook Levinas' uitspraak dat de gehele mensheid samenvalt met het Griekse denken en de Bijbel beter begrijpen. Andere culturen, kunnen volgens Levinas geen waarlijke oprechte ethiek onthullen, maar blijven steken in esthetische, speelse expressies die Levinas ziet als vormen van "dansen". Dit betekent dat Levinas overtuiging dat een immanente cultuur primitief blijft zonder transcendentie leidt tot Eurocentrische uitspraken. Levinas' denken zelf is echter *niet* Eurocentrisch, omdat de transcendentie altijd de totaliserende neigingen van de egologische cultuur doorbreekt. We moeten ons daarom realiseren dat als we Levinas' Eurocentrisme serieus nemen, dit betekent dat we zijn Eurocentrisme telkens moeten opschorten en in twijfel dienen te trekken. Het is uiteindelijk het gelaat van de ander die als de



# Levinas Studiekring

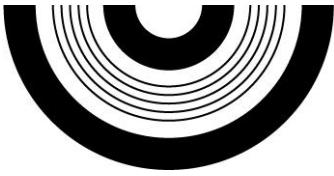
## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

vreemdeling die zijn blik op ons richt, waardoor de ander zich onttrekt aan iedere identificatie.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

## Heidegger en Levinas over mede-zijn

Naud van der Ven

### Inleiding

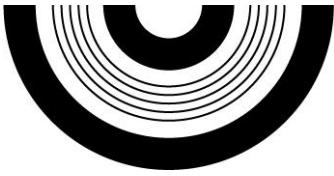
Levinas stond in Frankrijk wel bekend als ‘de anti-Heidegger’<sup>1</sup>. Tegelijkertijd werd daar vaak bij verteld dat hij Heidegger in Frankrijk introduceerde en levenslang enthousiast bleef voor bepaalde filosofische vernieuwingen van de Duitse fenomenoloog. En zo is het ook. Maar op één terrein is Levinas zijn hele leven anti Heidegger gebleven, en dat is het terrein waarop de andere mens ter sprake komt en dat Heidegger bespreekt onder de noemer van mede-zijn (*Mitsein*). Mede-zijn heeft Levinas steeds kritisch beoordeeld, in geschriften en uitspraken vanaf de jaren veertig tot en met de jaren tachtig. In een interview uit 1982 verwoordt hij zijn ferme weerzin als volgt: “De ethische relatie bij Heidegger, het *Miteinandersein*(...) is *zusammensein*, misschien wel *zusammenmarschieren*”<sup>2</sup>. Levinas brengt mede-zijn in verband met totaliserende tendensen. Die ziet hij optreden in Heideggers eigen levensloop<sup>3</sup>, maar hem interesseren vooral de filosofische aspecten van het concept mede-zijn zoals uitgewerkt door Heidegger. De kwestie die ik aansnijdt in dit artikel is de vraag of Heideggers mede-zijn die radicale afwijzing ervan door Levinas verdient.

Voor de opbouw van een antwoord op die vraag start ik in paragraaf 1 met een nadere uitleg van de bezwaren die Levinas naar voren brengt. Een probleem voor de beoordeling van die bezwaren is dat Heidegger nooit geantwoord heeft op Levinas’ bezwaren en zijn argumenten daarvoor. Dat maakt het lastig om te onderzoeken hoe houdbaar Levinas’ positie is. Gelukkig is het zo dat de generaties van filosofen na Heidegger en Levinas hun (of beter: zijn) twistpunt hebben opgevat als een kwestie van groot belang, namelijk: hoe te spreken over de verhouding tussen individu en gemeenschap. Met de totalitaristische rampen van de twintigste eeuw op het netvlies hebben (sociaal-)filosofen als Jean-Luc Nancy, Chantal Bax, Ramona Rat en anderen zich intensief met Heideggers mede-zijn beziggehouden en uit hun commentaren

<sup>1</sup> De Boer, *Tussen Filosofie en Profetiez*, p. 11

<sup>2</sup> Levinas, *Tussen Ons*, p. 156

<sup>3</sup> Te denken valt hierbij onder meer aan Heideggers lidmaatschap van de NSDAP van 1932 tot 1945.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

zal ik putten voor mijn bespreking van mede-zijn. Ik geef daarbij, in paragraaf 2, voorrang aan de overwegingen van Jean-Luc Nancy. Uit de presentatie van Nancy en op basis van enkele andere commentaren destilleer ik vervolgens in paragraaf 3 vier kwesties die om nadere aandacht vragen. Bij wijze van evaluatie bepaal ik aan het slot mijn eigen positie ten aanzien van Heideggers mede-zijn.

### 1. Levinas wijst Heideggers mede-zijn radicaal af

Levinas bevestigt dat Heidegger een stap voorwaarts heeft gezet ten opzichte van het dominante, vooral door Descartes beïnvloede denken over de andere mens. Heidegger benadert de ander – net als het zelf – niet als een dingachtig object dat door het intellect gegrepen kan worden in begrip, maar als een zijnde: een ‘zijnd wezen’ dat je ‘moet laten zijn’. Levinas: “Een betrekking onderhouden met het zijnde als zijnde betekent voor Heidegger het zijnde te laten zijn, het te begrijpen als onafhankelijk van de waarneming waardoor het wordt onthuld en gevat. Precies door dat verstaan geeft het zich als zijnde en niet alleen als object”<sup>4</sup>.

Maar voor Levinas – en dat is zijn eerste bezwaar tegen mede-zijn – komt daarmee niet een wezenlijk andere inzet tot stand dan Descartes al had: die nadruk op het (laten) zijn van het zijnde zet, aldus Levinas, opnieuw het begrip van de ander voorop. Weliswaar is het niet meer het cartesiaanse ik (subject) dat de ander rechtstreeks objectiveert, want het begrijpen wordt nu over de band van het zijn gespeeld – ontologisch dus. Maar de ander blijft in *Zijn en tijd*<sup>5</sup> zo nog steeds primair het object van begrip: “Immers, wat betekent de onafhankelijkheid van het zijnde anders dan zijn terugwijzen naar de ontologie?”<sup>6</sup> Gaat het wel om echte onafhankelijkheid van de ander? Of blijft de ander in laatste instantie een project van ‘erzijn’, zoals Heidegger de mens noemt?<sup>7</sup>

In de nadruk op begrip en waarheid via het zijn die Heidegger toont als hij het over de ander heeft is hij consequent. Dus als hij de woorden ‘mede-zijn’ of ‘met-elkaar-zijn’ munt en gebruikt, worden die woorden, aldus Levinas, op gelijke wijze ontologisch ingekleurd. Ook mede-zijn verloopt, zegt Levinas, weer via het zijn en de open

<sup>4</sup> Levinas *Tussen Ons*, p. 18.

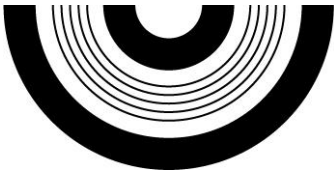
<sup>5</sup> Levinas beperkt zich in zijn bespreking van Heidegger tot *Zijn en tijd*.

<sup>6</sup> Levinas *Tussen Ons*, p. 18.

<sup>7</sup> Levinas *De tijd en de ander*, pp. 45, 47, 50 spreekt in dit verband over anticipatie en projectie door het subject.

<sup>8</sup> Levinas *Het menselijk gelaat*, p. 90.





## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

heid daarvan, namelijk: door het bewustzijn van de aanwezigheid van de ander, als buur, als partner als gemeenschapslid. Uitwisseling en solidariteit tussen mensen worden zo ondergeschikt gemaakt aan het zijn van de ander en het bewustzijn daarvan, “als iets dat ondergeschikt is aan het *bewustzijn* dat men heeft van de aanwezigheid of de nabijheid van de ander of van de verbondenheid met hem”<sup>8</sup>.

Een tweede bezwaar van Levinas tegen mede-zijn bij Heidegger is dat het eindigt in eenzaamheid, en dus uiteindelijk geen mede-zijn meer is. Levinas stelt dat bij Heidegger het ultieme richtpunt voor erzijn de realisatie is van het zijn-voor-de-dood in het authentieke erzijn. Erzijns eigen dood wel te verstaan, onmededeelbaar en daarom volstrekt eenzaam, ontdaan van alle mede-zijn.

Om kort te gaan: Levinas heeft grote bezwaren tegen Heideggers mede-zijn. Die bezwaren laten zich onder twee noemers samenvatten. In de eerste plaats is Heideggers mede-zijn gevaarlijk, vanwege de totaliserende werking ervan; en in de tweede plaats is mede-zijn verdrietig eenzaammakend.

## 2. Nancy over de controversie Levinas versus Heidegger

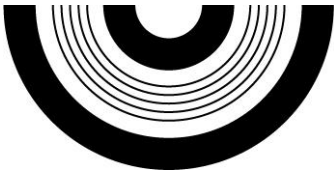
Zoals gezegd hebben filosofen van de generaties na Heidegger en Levinas zich uitgebreid met de controversie over mede-zijn beziggehouden. Bij mijn presentatie van hun commentaren geef ik voorrang aan die van de Franse filosoof Jean-Luc Nancy. De eerste reden daarvoor is dat hij zowel het werk van Heidegger als dat van Levinas goed kent en probeert aan beiden recht te doen. Verder is van belang dat Nancy, overleden in 2021, tot in zijn laatste jaren over dit onderwerp is blijven schrijven. Dat maakt dat relatief recente ontwikkelingen, zoals de publicatie in 2014 van de *Schwarze Hefte*, Heideggers dagboeken, bij hem aan bod komen. Zijn overzicht over deze materie is uitgebreid en diepgaand.

Nancy's bespreking van mede-zijn is voor een belangrijk deel te vinden in zijn artikel *The being-with of being-there*. Al aan het begin daarvan stelt Nancy vast dat het

<sup>9</sup> Nancy *Being-with*, p. 4.

<sup>10</sup> Nancy *Being-with*, p. 4.

<sup>11</sup> “Wezenlijk” is hier de vertaling van het Engelse “essential”, wat in heideggeriaanse zin moet worden opgevat als behorend tot wat Heidegger noemt de “wezenlijke structuren” van erzijn. Dat wil zeggen: “structuren die zich in iedere zijnswijze van het factische erzijn als zijnsbepalend handhaven” (Heidegger *Zijn en tijd*, p. 37).



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

moeilijk is om je, op basis van wat Heidegger wel en (vooral) niet zegt in *Zijn en tijd*, een voorstelling te vormen van wat hij bedoelt met de woorden mede-zijn en met-elkaar-zijn. In een poging daartoe komt Nancy op drie mogelijke vormen van het 'gemeenschappelijke', ook wel het 'mede/met' genoemd. Allereerst het banale naast-elkaar-zijn zoals van dingen die elkaar aanraken; dan "het gemeenschappelijke als het delen van eigenschappen (relaties, intersecties, vermengingen), of, ten slotte, het gemeenschappelijke als een eigenstandige structuur op zich, en dus als gemeenschap of collectief"<sup>9</sup>. Bij de laatstgenoemde vorm moet je denken aan een volk of een taalgemeenschap.

Wat de eerste en de derde vorm met elkaar gemeen hebben is dat er van geen echt 'met' of 'mede' sprake is. Zij vormen de uitersten, te benoemen als respectievelijk "zuivere exterioriteit en zuivere interioriteit"<sup>10</sup> van een spectrum waarvan het midden het werkelijke 'mede/met' bevat. Die beide uitersten leiden ons af van het wezenlijke<sup>11</sup> karakter van het mede/met, juist omdat dat te vinden is in de middelste categorie, die van het gemeenschappelijke als het delen van (slechts) eigenschappen en dus niet van een massieve innerlijke kern. Trefwoorden voor die middelste categorie bij Nancy zijn 'ruimte' en 'tussenruimte'<sup>12</sup>. Helaas, zegt Nancy, blijft die categorie onderontwikkeld in Heideggers werk.<sup>13</sup> Hoewel Heidegger ooit zelf wel op zoek is geweest naar iets tussen "menigte en subject"<sup>14</sup>, tussen anoniem en volledig eigen, tussen exterioriteit en interioriteit, is wat er in *Zijn en tijd* – en ook in Heideggers latere werk – feitelijk overblijft de combinatie van de eerste en de derde vorm. Dus die van de visie van de mens als een ding met die van de mens als onderdeel van een anonieme menigte<sup>15</sup>. Dat is precies de combinatie die Levinas zo levensgevaarlijk vindt, en Nancy deelt dat oordeel. Het 'mede/met' wordt ingeruild voor het 'volk'.

Je kunt dus zeggen dat Nancy instemt met Levinas' bezwaar dat Heideggers mede-zijn gevaarlijk totaliserend kan uitpakken. Maar Nancy stemt niet in met Levinas' gedachte dat de mens bij Heidegger onontkoombaar eenzaam is. Dat komt omdat Nancy Heidegger wel degelijk hoort spreken over een authentiek mede-zijn<sup>16</sup>. Heideg

<sup>12</sup> Nancy *Being-with*, p. 7.

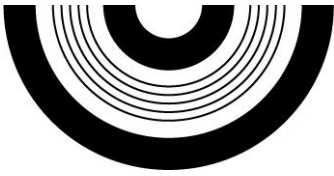
<sup>13</sup> Nancy *Being-with*, p. 4.

<sup>14</sup> Nancy *Being-with*, p. 11.

<sup>15</sup> Nancy *Being-with*, p. 11.

<sup>16</sup> Nancy *Being-with*, p. 9, onder verwijzing naar Heidegger *Zijn en tijd*, p. 480, o.a.: "Het door het lot beschikte lotsbestel van het erzijn in en met zijn 'generatie' maakt het volle, eigenlijke geschieden van het erzijn uit". Dat hij hiermee het volk op het oog heeft blijkt uit een voorafgaande zin over het woord 'lotsbestel': "Daarmee duiden we het geschieden van de gemeenschap, van het volk aan."

<sup>17</sup> Nancy *Being-with*, p. 5.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

ger vult dat weliswaar gebrekkig en gevaarlijk in met 'het volk', maar dat is, aldus Nancy, niet per se eenzaamkend. Nancy: "(...)Heidegger has never stopped thinking in a collective or common dimension and nothing in his thinking even approaches solipsism"<sup>17</sup>. Wat, dat weer wel, Nancy zich opnieuw verwonderd doet afvragen waarom Heidegger die dimensie van gemeenschappelijkheid zo karig heeft uitgewerkt.

### 3. Vier aspecten van de controverse nader bekeken

Uit de presentatie van Nancy en op basis van enkele andere commentaren destilleer ik in deze paragraaf vier kwesties die om nadere aandacht vragen. Allereerst het verwijt aan Levinas dat hij slordig omgaat met Heideggers teksten; ten tweede de constatering van de geringe aandacht die Heidegger aan mede-zijn besteedt; dan de door Nancy opgeworpen suggestie dat Heideggers opvatting van gemeenschappelijkheid discutabel is geworden door zijn nadruk op authenticiteit; en tenslotte de suggestie dat gemeenschappelijke zaken sowieso aan het verdwijnen zijn. Voor die vier aspecten van de controverse onderzoek ik welke discussies de post-Heidegger/Levinas filosofen, inclusief Nancy, daarover hebben gevoerd.

#### Verwijt aan Levinas: slordige omgang met Heideggers teksten

Een aantal commentatoren meent dat de controverse deels is toe te schrijven aan een slordige omgang van Levinas met Heideggers teksten. Zo constateert sociaal- en politiek-filosoof Chantal Bax, net als Nancy, dat Levinas geen oog

heeft voor authentieke vormen van mede-zijn, maar anders dan Nancy wijt zij dat aan een gebrekkige lezing door Levinas van *Zijn en tijd*. Levinas kent zijn Heidegger niet! Als een van de voorbeelden van wat Levinas gemist heeft, noemt Bax §26 van *Zijn en tijd*. Daarin verschijnt toewijding voor de andere mens ('voorzorg') als uitdrukking van mede-zijn, in verschillende vormen, "waarvan hij er één

<sup>18</sup> Bax *Otherwise than Being-with*, p. 395.

<sup>19</sup> Bax *Otherwise than Being-with*, p. 395.

<sup>20</sup> Rat *Un-common Sociality*, p. 137, noot 12.

<sup>21</sup> Rat *Un-common Sociality*, p. 252, noot 41.

<sup>22</sup> Rat *Un-common Sociality*, p. 252.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

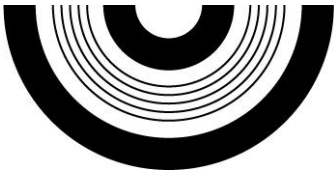
expliciet beschreef als authentiek”<sup>18</sup>. Daarnaast citeert ze Heidegger in zijn bevestiging dat mensen “authentiek verbonden kunnen zijn” als zij “zich gemeenschappelijk wijden aan dezelfde zaak”<sup>19</sup>. Een andere commentator, Ramona Rat, volgt in grote lijnen Nancy’s steun voor Levinas in zijn oppositie tegen Heideggers mede-zijn. Maar het moet haar toch van het hart dat “in his interpretation of Heidegger, Levinas sometimes seems to overstate or ‘deform’ Heidegger’s thoughts in order to make his own point more visible”<sup>20</sup>.

### Mede-zijn blijft bij Heidegger een onderontwikkeld concept

In de paragraaf over Nancy’s omgang met de controversie was de constatering dat Heidegger weinig aandacht heeft besteed aan de uitwerking van ‘mede-zijn’ een terugkerend thema; mede-zijn blijft een onderontwikkeld concept. Commentator Rat ondersteunt Nancy’s visie dat het mede-zijn niet als even oorspronkelijk (en dus wezenlijk) als het erzijn wordt beschouwd door Heidegger<sup>21</sup>. Zij leidt dat af, met Nancy, uit het feit dat het mede/met – en daarmee de figuur van de ander – in de filosofie altijd in volgorde als tweede komt na de enkelvoudige mens. Ze stelt vast dat Heidegger niet afwijkt van dat filosofische gebruik. Ondanks zijn lippendienst aan de gelijksoortigheid van het mede/met “handhaaft Heidegger deze volgorde op een opmerkelijke manier, doordat hij de gelijksoortigheid van mede-zijn pas introduceert nadat hij het oorspronkelijke karakter van erzijn heeft vastgesteld”<sup>22</sup>. Rat stemt in met Nancy’s conclusie dat “[o]ndanks de aanwezigheid van de termen *Mitsein* en *Mitdasein* in de tekst [van *Zijn en tijd*], er geen langdurige of rigoureuze analyses van het concept worden gegeven zoals in het geval van het hoofdconcept verre van dat”<sup>23</sup>.

### Gemeenschappelijkheid à la Heidegger is discutabel geworden door zijn nadruk op authenticiteit.

Toen het hiervoor ging over Nancy’s reactie op Heidegger en Levinas, kwam ter sprake dat Heidegger in *Zijn en tijd* op zoek is naar een ‘gemeenschappelijk iets’ waaromheen het mede-zijn op een authentieke manier verschijnt.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

Hij komt dan uit bij het toebehoren tot het volk als de gemeenschappelijke zaak. Want het volk is voor Heidegger “een gemeenschappelijke zaak waarvoor moet worden gestreden, die veronderstelt dat het volk zich in de eerste plaats geeft in een conflict met andere volkeren”<sup>24</sup>. Nancy vindt dit een onverwachtse en teleurstellende uitkomst van Heideggers zoektocht, die eerder zo veelbelovend begon met het poneren van een ‘wezenlijk mede-zijn’.

Dat Heidegger uiteindelijk toch een vorm van geslotenheid omarmt komt volgens Nancy doordat hij de structuur van het mede-zijn niet aan dezelfde rigoureuze analyses onderwerpt als andere structuren in zijn boek.<sup>25</sup> De aandacht die Heidegger aan mede-zijn besteedt gaat vooral uit naar het onderscheid tussen het niet-authentieke en het authentieke<sup>26</sup> mede-zijn. Het niet-authentieke mede-zijn ontstaat, zegt Heidegger, wanneer het collectieve bestaan van mensen degenerereert. Sociale dwang en doodse conventies gaan dan het mede-zijn domineren en mensen verworden tot afgestompte en ziellose personen. Die doen alleen nog maar wat ‘men’ vindt dat men moet doen, en worden daarom door Heidegger aangeduid als ‘das Man’.

Het authentieke mede-zijn dat Heidegger daartegenover zet wordt door hem gezocht in een grootse historische bestemming, een vereniging door het lot of de offerdood in de strijd.<sup>26</sup> Dat Heidegger het daar zoekt is te verklaren, aldus Chantal Bax, door conditionering – kennelijk ook van Heidegger – door de traditie die sinds Plato over soci-aliteit dacht “in terms of a larger ‘we’ circled around a communal good”<sup>27</sup>. Dat is, vinden Bax en Nancy, een ver-keerd accent als je zoekt naar mede-zijn. Zo schiet de openheid van het wezenlijke mede-zijn erbij in.

23 Rat Un-common Sociality, p. 252.

24 Nancy Being-with, p. 9.

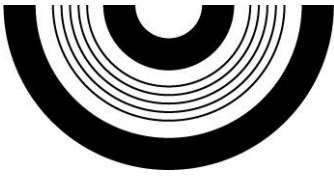
25 Nancy Being-with, p. 1.

26 Nancy zelf gebruikt liever de termen ‘eigenlijk’ en ‘oneigenlijk’ in plaats van ‘authentiek’ en ‘niet-authentiek’.

27 Nancy Being-with, p. 1.

### **Bovendien: een ‘gemeenschappelijk iets’ is aan het verdwijnen**

Mede-zijn rondom een gemeenschappelijk iets kán dus gevaarlijk zijn. Maar los daarvan is er een andere vraag te stellen: bestáán ze nog wel, zulke ‘gemeenschappelijk ietsen’?



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

Dat kun je je gerust afvragen, want gemeenschappelijkheid en groepsaangelegenheden hebben door toedoen van fascistische en nazistische vormen ervan in het Westen een slechte reputatie gekregen. Groepsdiscipline, sociale dwang en het 'zich scharen om de vlag' worden sinds de tweede helft van de twintigste eeuw met argwaan bekeken. Chantal Bax<sup>28</sup> vertelt dat in de sociaal- en politiek-filosofische discussies sinds de jaren '80 "[h]et basisuitgangspunt een kritiek is op elk concept van gemeenschap dat gemeenschap als een eenheid of een geheel opvat".

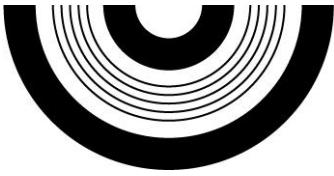
Daarnaast, en zeker zo belangrijk, heeft in dezelfde periode de individualisering van de samenleving een enorme vlucht genomen. Dit als gevolg van een samenstel van maatschappelijke ontwikkelingen zoals groei van welvaart en mobiliteit, ontkerkelijking, globalisering en neoliberale ideologie. Een heleboel 'gemeenschappelijke ietsen' zijn er gewoon niet meer, denk aan hechte dorpsgemeenschappen, vakbonden, kerken, sport- en andere verenigingen. De samenleving is verbrokken geraakt, mensen leven en wonen meer op zichzelf, al dan niet met hun gezin. Als mede-zijn, volgens Heidegger, bestaat in de gezamenlijke betrokkenheid op een gemeenschappelijk iets, is dan met het verdwijnen van dat laatste ook het mede-zijn verdwenen?

### Evaluatie

Nu we de controverse tussen Levinas en Heidegger over mede-zijn van verschillende kanten hebben bekeken, is het tijd voor een eigen beoordeling ervan en daarmee van Heideggers mede-zijn. We evalueren de twee belangrijkste bezwaren die Levinas daartegen in heeft gebracht, te weten:

- Mede-zijn is potentieel gevaarlijk want het heeft een totaliserende tendens
- Mede-zijn eindigt in eenzaamheid en is daardoor ten diepste onmededeelbaar en dus onbekend.

<sup>28</sup> Bax *Introduction*, p. 3.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

Mede-zijn is potentieel gevaarlijk vanwege de totaliserende tendens ervan

Levinas vindt mede-zijn een gevaarlijk concept, vanwege de totaliserende werking die ervan uit kan gaan. Levinas heeft hier een punt, maar niet voor honderd procent. Voor zover zijn punt overeind blijft staan is dat voor de vaststelling dat mede-zijn gevaarlijk kán zijn; dat werk ik uit onder (a). Maar die vaststelling vereist nuancering door de gelijktijdige vaststelling dat mede-zijn een onontkoombaar aspect is van menszijn (b). Die laatste nuancering wordt bevestigd door het feit dat, in weerwil van zijn ferme afwijzing van alle mede-zijn, Levinas zelf niet ontkomt aan het toebehoren tot een groep, en dus aan mede-zijn (c). Daar komt nog de nuancering bij dat Heidegger van zijn kant niet blind is geweest voor mogelijke risico's van mede-zijn (d).

### a → Mede-zijn kán zich totaliserend ontwikkelen

Het is beslist waar, wat Levinas zegt, dat Heidegger op sommige plaatsen mede-zijn invult op een verontrustend totaliserende manier. In *Zijn en tijd* is dat bijvoorbeeld het geval in §74 waarin als authentieke vorm van mede-zijn het "geschieden van de gemeenschap, van het volk" wordt genoemd<sup>29</sup>. Of wanneer hij spreekt over de 'geschiedmatigheid van het zijn van het erzijn'<sup>30</sup> waar anderen, met name "Semitische nomaden", nooit weet van zullen hebben<sup>31</sup>. Alles bij elkaar voor Levinas, maar ook voor mij, genoeg om grote bezwaren tegen te hebben.

De pogingen om die bezwaren weg te nemen overtuigen mij niet. Een goede illustratie van die pogingen is de uitspraak van de filosoof Françoise Dastur dat Heideggers openheid "to the entirety of being, to the reign of the world" alleen begrepen kan worden "as *das Grundgeschehen*, the fundamental event of Dasein"<sup>32</sup>. Dat klinkt heel open en universeel, niet direct totaliserend of imperialistisch, maar het *historische geschieden* is volgens §74 van *Zijn en tijd* wel deel van het *Grundgeschehen* en als je die geschiedmatigheid maar exclusief genoeg invult dan pakt dat in principe universele gebeuren wel degelijk uitsluitend uit. Heideggers gelijkstelling van het authentieke

<sup>29</sup> Heidegger *Zijn en tijd*, p. 480.

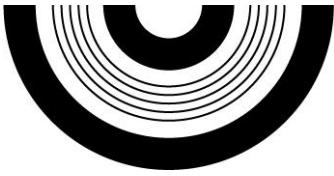
<sup>30</sup> Heidegger *Zijn en tijd*, p. 483.

<sup>31</sup> Nelson *Black Notebooks*, p. 487.

<sup>32</sup> Dastur *Levinas and Heidegger*, p. 149.

<sup>33</sup> Heidegger *Zijn en tijd*, p. 480.

<sup>34</sup> Nelson *Black Notebooks*, p. 489.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

mede-zijn met de concrete 'zijns-historische' gestalte van het Duitse volk<sup>33</sup> en zijn flirt met de nazi's hebben het hele concept van authentiek mede-zijn door het slijk gehaald, waarin het, blijkens de *Schwarze Hefte*, ook na het verlies van zijn interesse in de nazi-ideologie bleef hangen<sup>34</sup>.

[b → Maar mede-zijn is en blijft hoe dan ook een aspect van mens-zijn](#)

Mede-zijn kan dus ontsporen, en door de invulling die Heidegger eraan gaf is dat ook gebeurd. Maar mede-zijn hóeft niet die invulling te krijgen van een exclusief ethnocentrisme. Dat is maar goed ook, want hoe kan het menselijk bestaan gedacht worden zonder mede-zijn? Wij mensen worden allemaal geboren in een (al dan niet compleet) gezin, we behoren tot een familie, tot een buurt, een dorp of een stad, en inderdaad ook een land of volk. Geen mens kan daar (idealiter) aan ontsnappen en daarmee is mede-zijn wel degelijk een existentiële categorie voor mensen. Dat toebehoren kan op een relatief onschuldige, simpelweg functionele manier plaatsvinden. De filosofische beschrijving van die inbedding in en betrokkenheid op een sociale omgeving blijft een verdienste van Heidegger, zolang je zijn ethnocentristische ontsporingen buiten beschouwing laat. In plaats van de verenging tot het eigen volk kunnen, aldus commentator Sonia Sikka, de middelen die Heidegger biedt om zich de wereld van anderen voor te stellen ook worden gebruikt "om de complexe en gelaagde identiteiten te beschrijven waaruit verschillende vormen van gemeenschap bestaan"<sup>35</sup>. Dat sluit aan bij de uitspraak van Chantal Bax dat "[S]tripping human beings of all sociohistorical characteristics seems neither desirable nor possible."<sup>36</sup>

[c → Levinas zelf draagt daar, als persoon, bewijs voor aan](#)

Voor die laatste gedachte – en dus voor de onvermijdelijkheid van mede-zijn – draagt Levinas zelf, ondanks zijn kritiek op het belang van inbedding in een sociaal-culturele context bij Heidegger, bewijs aan. Levinas bekent immers regelmatig zijn verknochtheid of schatplichtigheid aan de Westerse traditie. Volgens Bax bijvoor-

<sup>35</sup> Sikka *Heidegger on Being With Others*, p. 122.

<sup>36</sup> Bax *Otherwise*, p. 398.

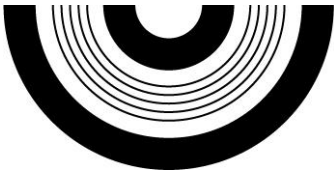
<sup>37</sup> Bax *Otherwise*, p. 397. Dit eurocentrisme van Levinas wordt door anderen gerelativeerd, bijvoorbeeld door Bernasconi die Levinas zo uitlegt dat de Ander in zijn of haar specifieke culturele andersheid "presents a challenge to my own cultural adherences". Maar die redenering kan Bax niet overtuigen, omdat die niet te verenigen is met Levinas' nadruk op het loslaten van elk toebehoren aan een collectief.

<sup>38</sup> Bax *Otherwise*, p. 398, Noot 26.

<sup>39</sup> Bax *Otherwise*, p. 398.

<sup>40</sup> Levinas *Het menselijk gelaat*, p. 67.





## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

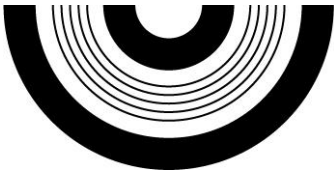
beeld als hij de eigentijdse relativering betreurt van de “the very excellence of Western culture”<sup>37</sup>. Zij denkt dat Levinas’ argwaan tegen verworteling hem blind maakt voor zijn eigen wortels in het eurocentrisme en het effect dat ze hebben op zijn filosofie<sup>38</sup>. Bax concludeert dan ook dat “ons behoren tot bepaalde gemeenschappen eerder moet worden geherinterpreteerd dan weggeredeneerd”<sup>39</sup>.

Levinas kent zelfs een dubbele verworteling. Want behalve zijn eurocentrisme is er ook zijn gehechtheid aan de religie en cultuur van het Joodse volk waarin hij is opgegroeid. En met al zijn reserves ten aanzien van verering van plaatsen en grondgebieden, bij dat Jodendom hoort voor hem ook een land: “Een legendarisch land, dat de onrechtvaardigen uitbraakt; een land, waarin men niet onvoorwaardelijke wortel kan schieten”, maar dat hij toch benoemt als een “voorvaderlijk” en “Heilig Land”<sup>40</sup>. Maar het lijkt erop dat hij voor zijn eigen porties mede-zijn een blinde vlek ontwikkeld heeft. Levinas’ gebrekkige zelfreflectie op dit punt impliceert overigens niet dat zijn waarschuwingen voor de gevaren van mede-zijn daarmee aan kracht verliezen.

### [d → Heidegger heeft ook oog voor kwalijke kanten van mede-zijn](#)

Een noodzakelijke nuancering is verder dat, met al zijn waardering voor mede-zijn, ook Heidegger zelf al wees op bezwaren die ertegen in zijn te brengen. Die bezwaren komen voor hem voort uit de neiging van het mede-zijn om te degenereren tot het ‘men’, waar gemeenschap nog slechts betekent dat iedereen doet wat de anderen doen. Eén van de antwoorden daarop zoekt Heidegger in een authentiek mede-zijn, maar dat antwoord kan, zoals we zagen, niet echt overtuigen vanwege de gebrekkige uitwerking en vanwege de aberraties die voortvloeien uit zijn aanwijzing in *Zijn en tijd* van het volk als belichaming van authentiek mede-zijn. Dus ook deze nuancering doet niet serieus af aan het gevaar dat Levinas signaleert in Heideggers mede-zijn.

<sup>41</sup> Zie bijvoorbeeld Bax *Otherwise*, p. 396.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

### [Mede-zijn wijkt bij Heidegger voor eenzaamheid](#)

Levinas' tweede bezwaar is dat mede-zijn de eenzaamheid niet ontstijgt. Ook hier heeft Levinas een punt, en dat werk ik uit onder (a). Maar dit punt behoeft nuancering, vinden sommige commentatoren (b). Want Heidegger spreekt ook over authentiek mede-zijn, naast authentiek erzijn. Die authentieke variant van mede-zijn ziet Levinas over het hoofd. Anderzijds (c): dat authentieke mede-zijn overtuigt niet erg: zijn flirt met de nazi's heeft Heidegger op troebel terrein gebracht. Daaraan verbind ik de conclusie voor dit bezwaar (d) dat mede-zijn en authenticiteit eigenlijk helemaal niet zo goed samengaan en dat de eenzaamheid overheerst.

### [a → Levinas: Heidegger benadrukt eenzaamheid sterker dan mede-zijn](#)

Heidegger, zegt Levinas, heeft het wel over mede-zijn en saamhorigheid, maar hij stelt de diepste bestemming van de mens voor als zijn-ten-dode en dat is per definitie een ultieme, onmededeelbare, persoonlijke zaak. Daardoor wordt individuele eenzaamheid in *Zijn en tijd* uiteindelijk een veel groter thema dan mede-zijn.

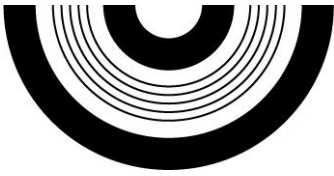
### [b. → Maar Levinas ziet het authentieke mede-zijn over het hoofd](#)

Volgens sommige commentatoren<sup>41</sup> vereist het laatstgenoemde standpunt van Levinas nuancering. Voor Heidegger is er immers niet alleen maar het inauthentieke mede-zijn van het men, er bestaat – zoals we zagen aan het eind van de paragraaf over Nancy – in *Zijn en tijd* ook nog zoiets als authentiek mede-zijn. En dát gaat – anders dan het men – misschien heel goed samen met authentiek erzijn, dat wil zeggen met het zijn-voor-de-dood. Het samenbrengen van die twee vormen van authenticiteit zou in ieder geval recht doen aan de 'gelijkoorspronkelijkheid' van mede-zijn en erzijn waar Heidegger regelmatig over spreekt<sup>42</sup>. Zo gedacht noodzaakt authenticiteit dus niet tot het verbreken van sociale banden, zoals Levinas het ten onrechte doet voorkomen, zegt Chantal Bax.

<sup>42</sup> Nancy *Being-with*, p. 2.

<sup>43</sup> Nancy *Being-with*, p. 2.

<sup>44</sup> Rat *Un-common Sociality*, p. 252, noot 41



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

*c → Toch: dat authentieke mede-zijn kan niet op tegen de eenzaamheid*

Daar staat tegenover, vindt Nancy, dat Heideggers mede-zijn, ook in zijn authentieke variant, niet echt overtuigend overkomt. Hij wijst erop<sup>43</sup> dat het mede-zijn feitelijk in *Zijn en tijd* niet als even oorspronkelijk (en dus wezenlijk) als het erzijn wordt beschouwd door Heidegger, ook al zegt hij op sommige plaatsen van wel. Dat is niet zo, zegt Nancy, want Heidegger fundeert mede-zijn in erzijn.<sup>44</sup> Als het authentieke erzijn – volgens Heidegger – ook nog eens eindigt in het zijn-ten-dode is de eenzaamheid waar Levinas over spreekt niet vergezocht.

*d → Mede-zijn en authenticiteit gaan niet goed samen*

De combinatie van mede-zijn en authenticiteit komt dus niet goed van de grond, die ging Heidegger zelf in *Zijn en tijd* al niet goed af. Het lijkt er immers op dat hij daar al de keuze heeft gemaakt voor het authentieke erzijn, ten koste van het al dan niet authentieke mede-zijn. Dat leid ik – met Nancy – af uit de verhoudingsgewijs grote aandacht voor het erzijn in vergelijking met de aandacht voor mede-zijn überhaupt, authentiek of niet. En als expliciet authenticiteit aan de orde is blijkt hij veel meer te kunnen met de authenticiteit van het individu dan met die van de gemeenschap. *Zijn en tijd* is uiteindelijk vooral het verhaal van het authentieke erzijn, en diens eenzaamheid; mede-zijn, en dus: de ander, komt er bekaaid vanaf.

### Conclusie

Mijn beoordeling van Heideggers mede-zijn is gemengd maar in hoofdzaak afwijzend. Aan de ene kant ben ik geneigd, meer dan Levinas, om mede-zijn te zien als een organisch onderdeel van het mens-zijn. Te leven in een sociale bedding is een basisgegeven van mens-zijn, en Heidegger weet daarvan regelmatig rake beschrijvingen te geven. Aan de andere en doorslaggevende kant stel ik vast dat de bezwaren van Levinas tegen de gebrekkige uitwerking en de problematische invulling ervan door Heidegger, bijgesteld met de nuanceringen door de post-Levinas filosofen, grotendeels overeind blijven. Mede-zijn is potentieel gevaarlijk vanwege de totaliserende tenden-



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

sen, en het start en eindigt bij Heidegger in de eenzaamheid van erzijn. Al met al betekent dit dat ik mede-zijn zoals beschreven door Heidegger afwijst. De figuur van de andere mens komt daarin niet serieus aan bod.

### Literatuur

Bax, Ch. (2017) *Otherwise than Being-with: Levinas on Heidegger and Community*. In: *Human Studies*, 40(3).

Bax, C. and Van der Heiden, G.-J. (2020) *Introduction: Thinking Community Today*. In: Bax, C. and Van der Heiden, G.-J. (eds)(2020) *Continental Perspectives on Community. Human Coexistence from Unity to Plurality*, pp. 1-12. New York: Routledge.

Boer, Th. de (1988) *Tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Amsterdam: Ambo 1988.

Dastur, F. (2014) *Levinas and Heidegger. Ethics or Ontology?*. In: Drabinski, J. and Nelson, E. (ed.)(2014) *Between Levinas and Heidegger*, pp. 133-158. New York: Suny Press.

Heidegger, M. (1998) *Zijn en tijd. Oorspronkelijk (1927) Sein und Zeit*, vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: Sun

Levinas, E. (1978) *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*, gekozen en vertaald door Ad Peperzak. Baarn: Ambo.

Levinas (1979) *De tijd en de ander*. Vertaald door Ab Kalshoven. Baarn: Ambo.

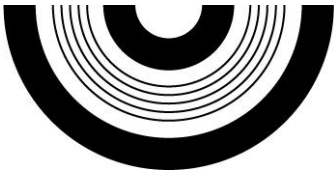
Levinas, E. (1991) *Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-ander*. Vertaald door Ab Kalshoven. Baarn: Ambo.

Nancy, J.-L. (2008) *The being-with of being-there*. Oorspronkelijk: (2003) *L'être-avec de l'être-là*. In: *Continental Philosophy Review*, 41, pp. 1-15.

Nelson, E. (2016) *Heidegger's "Black Notebooks": National Socialism, antisemitism, and the history of being*. In: Raffoul, F. and Nelson, E. (ed.)(2016) *Bloomsbury Companion to Heidegger*, pp.483-494. Bloomsbury Publishing.

Rat, R. (2016) *Un-common Sociality. Thinking sociality with Levinas*. Huddinge: Södertörn Philosophical Studies.

Sikka, S. (2020) *Heidegger on Being With Others (in a Place Over Time)*. In: Bax, C. and Van der Heiden, G.-J. (eds)(2020) *Continental Perspectives on Community. Human Coexistence from Unity to Plurality*, pp. 121-134. New York: Routledge.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

## Recensie

Marcel Poorthuis

*The Exorbitant, Emmanuel Levinas between Jews and Christians.* Door Kevin Hart en Michael Signer. 304 p., New York: Fordham University Press, 2010, € 41,88 (paperback), € 93,23 (hardcover).

The book *The exorbitant, Emmanuel Levinas between Jews and Christians*, Perspectives in continental philosophy, Kevin Hart and Michael Signer (eds.), Fordham Press New York 2010, brings together a collection of thoroughly written essays. The essays want to chart the relevance of Levinas' thought both for Judaism and for Christianity. This explains why Judaism (although surprisingly less the Talmud) plays a central role. How about Christianity? This is a delicate matter: on the one hand many Christian theologians do not fathom the relevance of Levinas' thought for their own theology, realizing that Levinas more or less rejects the possibility of a direct reflection about God. Still, it would be worthwhile to see here a parallel with the mystical tradition of negative theology in which we do not know who God is, whereas we only know better and better who God is not.

Before entering into the issue of Levinas and Christianity proper, I will deal with some of the in total 15 essays that have some relevance to that topic, be it only tangentially. Statements like that Heidegger was baptized as a Christian will not do. Likewise the affinity between Levinas and Rosenzweig e.g. in viewing death as a rupture of totality may find its parallel in Heidegger (Leora Batnitzky even sees affinity with German idealism as such), but that still does not clarify the relationship between Levinas' Judaism and Christianity.<sup>1</sup>

## The exorbitant: review of some essays

Robert Gibbs, 'The Disincarnation of the Word', argues that Levinas does not view the other as an incarnation of the divine. Levinas, however, polemizes here with an ex-

<sup>1</sup> Obviously for Levinas, not my death but the death of the other constitutes the real rupture.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

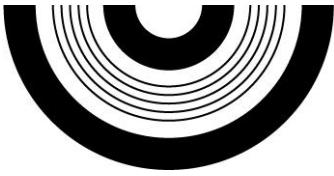
Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

clusive incarnation in Christ at the expense of all other human beings. This is why the (equally Christian) notion of kenosis is acceptable to Levinas,; it constitutes a challenge for all human beings. A Christian re-interpretation of the incarnation as the proper place where all other human beings appeal to me (see later on §2), would solve this quandary for Christians, while taking serious Levinas' arguments. Although Gibbs promises a comparison between Jewish and Christian hermeneutics of Scripture, the latter is simply absent. would not be too difficult to free reading of the Church fathers of their exclusive superiority by claiming an essential revelation in Christ which would be absent in Judaism. This Christian triumphalism would be countered , while emphasizing the ethical dimension of the encounter with Christ as a hermeneutical key (not *the* key) to the Hebrew Bible, comparable to Levinas' emphasis upon the ethical appeal of the other as another but related hermeneutical key.

Elliot Wolfson is one of the most prominent scholars on Jewish mysticism / kabbalah. The connection between Levinas and kabbalah may seem at first sight not a theme that illuminates Levinas and Christianity. Levinas suspects mysticism of aiming at a union between the individual and the godhead, by which the neighbor would be excluded. This reproach is similar to that leveled against Christianity, namely a mystical union with God while excluding the neighbor. In Jewish mysticism, a notable exception to the general condemnation by Levinas is the Chassidic *Nefesh Ha-hayyim* by rabbi Hayyim of Volozhyn . Rabbi Hayyim has bridged the gap between Chassidim and Mitnagdim. Whereas Levinas is definitely an exponent of the latter current, including a distrust against charismatic authority, he fully accepts rabbi Hayyim's mysticism. Why is that? This is because in this mystical thought the subject is expected to support the universe and to channel the divine flux which is necessary in order to maintain the cosmos. This responsibility for the whole universe would transform the whole speculative mystical building into an ethical one. Wolfson hesitates at this point, but does try to show other similarities between Levinas and kabbalah, notably the gender difference, which is hardly a theme in Husserl and Heidegger, but prominent in Levinas. The female as the discrete other, connected to the intimacy of the house and of eroticism,



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

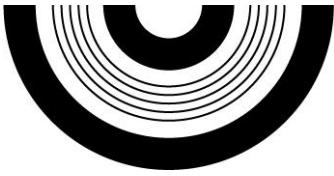
ISSN 2542-3894

has been frowned upon by feminists, who may have got the impression that women were relegated to the household. Still, the intimate other is also the other who demands my respect as face to face. In other words, a woman is definitely also “in God’s image and likeness”. This does not explain, however, the intimacy of the beloved (seen from a male perspective) who allows for an intimacy that cannot be shared by all other human beings. Still, Levinas’ similarity with kabbalistic notions of male/female, forming a sacred unity in conjunction, should be explained by Levinas’ reading of the Talmud, not by his (hardly existing) knowledge of Jewish mysticism. In addition, the Talmudic predilection for debate allows Levinas to reject precisely that union /fusion between male and female forming an androgyny in favor of a permanent alterity opening up transcendence.

Richard Cohen analyzes Levinas’ use of the word theology, which Levinas generally rejects. When Cohen comes to deal with Otto’s notion of the sacred as *tremendum et fascinosum* he rightly states that for Levinas this comes down to idolatry, paganism and extasy. This rather ‘evangelical-protestant’ notion of idolatry concerning all non-Biblical experience of the divine (and even of a good deal of Biblically rooted experience as well) is hardly tenable, be it Christian or Levinasian. The English Jewish scholar Melissa Raphael detects in this rejection of the sacred (by protestant Bible scholars) a wholesale anti-feminine and anti-environmental tendency, reason why she rehabilitates Rudolph Otto! Curiously, Richard Cohen relegates the problem of intolerance exclusively to Christianity, whereas Levinas himself does not escape criticism by his equation of the mysterium tremendum with idolatry and by contrasting the sacred with the saintly.<sup>2</sup>

The essays about Levinas and the neo-Kantian philosopher Hermann Cohen as well as Levinas and Heidegger are worth reading but obviously will not solve the question of Levinas and Christianity. Rather than pursuing my reading of this rich collection of essays I will offer some thoughts of my own about Levinas and Christianity.

<sup>2</sup>See: ‘Une religion d’adultes’, *Difficile Liberté* (3d impression), 29; ‘Simone Weil contra la Bible’, *Difficile Liberté* 179-180. In addition Richard Cohen’s equation of the maxim “Extra ecclesiam nulla salus” with a denial of any salvation to non-Christians (p.84) should be corrected, as should be his rendering of Karl Barth.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

### Levinas and Christianity

In my view, there are several ways to clarify the issue of Levinas and Christianity.

First a historical and biographical approach: it is plausible that before the Second World War, Levinas has been fascinated by Christian notions like martyrdom and sacrifice, and even by the possibility of dying for the other, by which *my* life is not the ultimate value. These notions may have reached him both by Russian authors, notably Dostoyevsky, and by the French author Leon Bloy. Whereas the first author offers the well-known statement in *The Brothers Karamazov* that “we are all responsible of all others, and I more than whoever else”, Leon Bloy’s work is permeated by an extreme inclination to asceticism and martyrdom. The prominent place of martyrdom in Levinas’ own work – sometimes considered from Jewish side as ‘too Christian’- may have been derived from Bloy.<sup>3</sup> Undoubtedly, the Shoah has profoundly altered Levinas’ somewhat naïve appreciation of Christianity, while gratitude for Catholic convents which offered shelter to Jews, including his family remained.<sup>4</sup>

Second: Levinas well-known statements about Christianity which both demonstrate distance and approchement, should be interpreted as incentives to further reflection, rather than as a wholesale condemnation of Christianity. References to a positive perspective on Christianity invariably betray a focus on the other as an indispensable access to transcendence. The Son of Man being hidden among the poor and sick (Matthew 25) is a prime example of that: even the righteous persons *did not realize* that they had met the Son of Man, while they helped the sick and the poor. Transcendence and interpersonal relationship are inseparable according to the gospel, as they are in Jewish ethics.

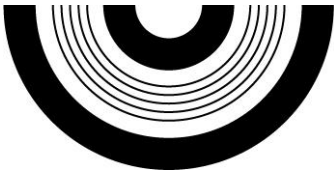
Levinas’ distancing from Christianity can be explained by the Christian claim to have a direct access to God and to proclaim redemption without repercussions for the relation with the other. This metaphysical drama remains alien to Levinas, and rightly so. And obviously, all claims

<sup>3</sup> See Levinas’ early work, posthumously published: Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, oeuvres 1, Paris 2009. See also my article: [‘De betekenis van de recent gepubliceerde vroege notities van Emmanuel Levinas. Het nazisme en de religieuze tegenkrachten’, Mededelingen van de Levinas studiekring 20 \(december 2015\), 10-18.](#)

<sup>4</sup> It was only after the war that Levinas received a thorough education in the Talmud from the enigmatic teacher Shushani. Curiously, treatments of Levinas’ hermeneutics of the Talmud are generally limited to repeating Levinas’ own lectures. See my own attempt to bring things further: ‘The Holy Text and Violence: Levinas and Fundamentalism’, in: *Debating Levinas’ legacy*, Andris Breiðlin, Chris Bremmers and Arthur Cools (eds), Brill Academic Publishers, (Leiden 2015), 143-162 (Studies in Contemporary Phenomenology).

<sup>5</sup> The discovery of the material basis of Christianity is a characteristic trait of liberation theology, in which there is a manifest interest in Levinas’ philosophy.





# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

of Christian superiority, e.g., of being more spiritual than Judaism, meet Levinas' irony, who emphasizes the material necessity to feed the other. I cannot approach the other with empty hands, and neither with a verbal dialogue, but the bodily engagement constitutes my relationship with the other. "My bread is a material affair, but the bread that the other lacks, constitutes my spirituality", Levinas holds. Still, it is not exaggerated to state that precisely by Levinas' criticism of Christianity, Christian theologians may rediscover the authentic ethical inspiration of Christianity.<sup>5</sup>

The main theological question, not answered by Levinas of course, but constituting a challenge for Christian theologians, is whether the incarnation and redemption by Christ has intrinsic consequences for my relationship with the other. Divine forgiveness and reconciliation which would leave my neighbour without reconciliation would meet the criticism not only of Levinas, but also of the Hebrew prophets and the Sermon on the Mount (Matthew 5:24).

Perhaps we should think otherwise about divine forgiveness and reconciliation: is Christ possibly the Other behind whom all my neighbours hide, and simultaneously whom I detect in the face of the other, the homeless, the poor and the destitute?<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Even the Eucharist as the bread broken and shared with many may be explained as holy bread *because of* its being broken and shared with others, constituting as such the 'material basis' of an embodied Christian identity.

<sup>7</sup> The notion of Christ's two natures receives here its full ethical significance. Compare also the notion coined by Origen that only what has been assumed by the Redeemer (namely bodily existence) can be redeemed.

<sup>8</sup> See my article: 'Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie', Joseph Wohlmuth (ed.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die Christologie*, Paderborn 1998, 201-214.

Incidentally, note that many commentators of Levinas confuse the phenomenological expression of 'incarnation' with the Christian theological notion.

The other human being as revelation: this would imply an impossibility of a direct encounter with God by excluding Christ and by implication all of humanity. In a sense God appears here not as a dialogue partner, but as "the third", present in His absence and only accessible through the "Son of Man", in whom the divine and the human coincide.<sup>7</sup> And in another perspective: does Christ reveal *my* position as subject by adhorting me to consider the other as higher than myself? (Philippians 2:3 and 2:6). Hence the asymmetry of my relationship to the other is emphasized by both perspectives on Christ, as the other and as appeal to my subjectivity as responsibility.<sup>8</sup> This clearly asymmetrical view of Christ as the other and as myself (but never simultaneously) has not been given enough thought in Christology.

The collection of essays contains more noteworthy studies on Levinas and Christianity, *inter alia* by Michael Pur-



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

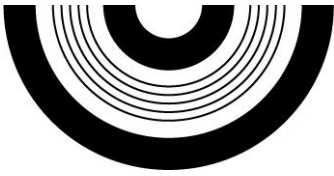
*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

cell and Jean-Luc Marion. Purcell analyses Thomas Aquinas and tries to refute the accusation towards the latter of onto-theology. If God is the source of everything, He should not be considered as an *ens* among all others, hence in a certain sense God is 'otherwise than being', as existence cannot be attributed to God in the same sense as to all of creation. I fail to see, however, why Levinas' portrayal of Christianity should be compared to Aquinas' theology: undoubtedly the privileged access to God via *all fellow human beings* (embodied in Christ / the Son of Man, as Matthew 25 has it), will probably not be endorsed by Aquinas, but so what?

Still, discussing all these profound essays would exceed the limits of this review, but the debate should definitely be continued.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

ISSN 2542-3894

## Recensie

Bert Kos

Matthew Stone, *Levinas, Ethics and Law*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, 176 p., €114,99 (hardcover).

De verhouding tussen recht en moraal is een klassiek twistpunt in de rechtsfilosofie. Hierbij staan vragen centraal als: moet het recht per definitie moreel zijn? En: welke rol mogen morele overwegingen spelen bij het oordeel van de rechter? Wanneer deze thematiek besproken wordt met specifiek Levinas' idee over moraliteit in gedachten, levert dat zijn eigen vragen op: hoe moet het recht zich verhouden tot het ethische appèl van de Ander? En: kan een systeem dat gericht is op algemene en abstracte regels wel recht doen aan het unieke en persoonlijke ethische appèl dat centraal staat in de ethiek van Levinas?

In het boek *Levinas, Ethics and Law* gaat Matthew Stone in op deze problematiek. Stone is als rechtsgeleerde thuis in centrale discussies en concepten binnen de rechtstheorie, maar laat zien ook expertise te hebben op het gebied van de filosofie van Levinas. Het boek slaat daardoor een zinnige en belangrijke brug tussen de filosofie van Levinas en de wereld van het recht.

### Een persoonlijk appèl en een onpersoonlijk systeem

Stone begint zijn boek met een uiteenzetting van de relevante aspecten van de ethische filosofie van Levinas. Hierbij staat de uniciteit van mijn verantwoordelijkheid tegenover de Ander centraal. In het gelaat van de Ander openbaart zich een oneindige alteriteit die zich er ethisch tegen verzet om geweld aangedaan te worden. Als ik de Ander probeer te (be)grijpen, in een rationeel, ontologisch systeem – als ik hem een vast plaatsje toewijs in de manier waarop ik de wereld begrijp – dan doe ik hem geweld aan, omdat ik dan zijn oneindige alteriteit misken. In de concrete ontmoeting met de Ander wordt er daarom een appèl op mij gedaan om géén geweld te doen. Op dit appèl moet op een unieke, persoonlijke manier geantwoord worden.



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

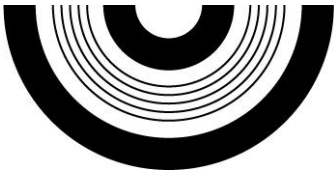
Uit deze beschrijving van het appèl van de Ander volgt de centrale idee dat: ‘The truest violence of the law is not attributable to its errors, but to its essence.’<sup>i</sup> De wet is namelijk bij uitstek een systeem van algemene en universele regels die abstraheren van de particulariteit van de geleefde realiteit. In de juridische wereld worden regels opgesteld om unieke gebeurtenissen in te kaderen in hokjes en vakjes, afvinkbare criteria, en herhaalbare beslissingen. Dit maakt dat de wet in Levinasiaanse termen te beschrijven is als een ontologisch, totaliserend systeem. De wet streeft naar ‘totaliteit’, omdat het voor ieder mogelijk geval een passend antwoord wil hebben. Zij doet daarmee geweld aan de Ander die zich ertegen verzet om in een dergelijk systeem verstrikt te raken. De vraag die vanuit Levinas’ filosofie wordt opgeworpen, is: is het recht inherent totaliserend, of kan het zich ook ‘openen’ en de Ander ethisch ontvangen?

### Het recht en de Ander

Het antwoord op bovenstaande vraag is niet evident. Levinas heeft zich niet uitgebreid en systematisch uitgelaten over de betekenis van zijn werk voor het recht. Stone bespreekt de belangrijkste passages van Levinas, maar is dus ook genoodzaakt om zelf denk- en interpretatiewerk te verrichten. Hij verhoudt zich daarbij expliciet tot hedendaagse academische rechtsfilosofische literatuur. In de literatuur die hij bespreekt, zijn verschillende pogingen gedaan om de filosofie van Levinas in verband te brengen met het recht. Deze pogingen worden door Stone ingedeeld in drie categorieën:

1. De Levinasiaanse ethiek kan belichaamd worden door de rechterlijke macht.
2. De verantwoordelijkheid voor de Ander bestaat in onze privaatrechtelijke relaties met andere burgers.
3. De ethische verantwoordelijkheid tegenover de Ander kan beschermd worden door mensenrechten.

Allereerst bespreekt Stone dus auteurs die stellen dat de rechter bij uitstek de persoon is die het juridische systeem kan openen voor het ethische appèl van de Ander. De rechter kan in de rechtszaal in een persoonlijke ontmoeting treden met de persoon waar hij over oordeelt,



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

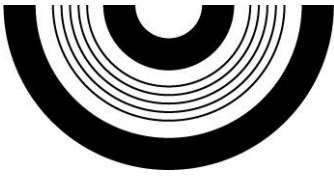
**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

en met 'de derde' (dat zijn bijvoorbeeld andere belanghebbenden). Hij kan luisteren naar bijzondere en persoonlijke omstandigheden, en de onderdrukkende werking van de totaliserende wet opschorten door een juiste afweging te maken. Stone stelt hier kritische vragen bij, onder andere: kan de Ander wel écht de juridische totaliteit doorbreken in een rechtszaak, als zijn alteriteit noodzakelijk bemiddeld wordt door een advocaat, die – en dat is cruciaal – moet spreken in juridische taal?

Ten tweede bespreekt Stone de auteurs die de relevantie van het denken van Levinas voor het recht vooral zoeken in het privaatrecht. Waar het publiekrecht gericht is op de relatie tussen staat en burger, ziet het privaatrecht op het reguleren van de relaties tussen burgers onderling. Kunnen we uit Levinas' filosofie bepaalde ideeën afleiden over hoe we moeten samenleven met onze naaste? Regels over waar wij verantwoordelijk voor gehouden kunnen worden en over wat wij mogen verwachten van onze buurman? Stone bespreekt deze vragen onder andere aan de hand van het aansprakelijkheidsrecht (een onderdeel van het privaatrecht). Hij benoemt daarbij dat in het Engelse rechtssysteem het 'neighbour principle' in het leven is geroepen in een zaak waarin een vrouw met succes een gemberbierfabrikant aansprakelijk stelde, omdat er een slak in haar drankje zat. Het principe houdt kortgezegd in dat je een zorgplicht hebt tegenover de personen die beïnvloed kunnen worden door jouw handelen. In het aansprakelijkheidsrecht staat dus centraal dat ik niet op mijzelf sta, maar dat alles wat ik doe, gebeurt in relatie tot anderen voor wie ik een verantwoordelijkheid draag. Daarom zou Levinas' filosofie – waarin verantwoordelijkheid ook centraal staat – onze privaatrechtelijke relatie met onze naaste kunnen verhelderen. Stone problematiseert dit: als onze verantwoordelijkheid voor de Ander omgezet wordt in een algemene juridische plicht, blijft er dan nog wel iets over van de unieke, oneindige verantwoordelijkheid waar Levinas het over heeft? En: hoe kan de rechter als buitenstaander oordelen over mijn antwoord op het persoonlijke, aan mij gerichte appèl van de Ander?

Als derde bespreekt Stone de auteurs die schrijven over Levinas en mensenrechten. Dit is één van de onderwerpen waar Levinas zich zelf uitgebreider over uitgelaten heeft. Hij stond kritisch tegenover het mensenrechtendis-



## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

XXVII, januari 2024

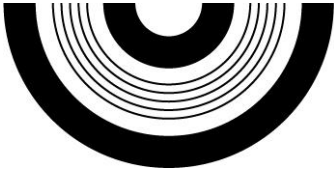
ISSN 2542-3894

cours, omdat 'de mens' daarin als autonome en soevereine entiteit centraal staat en ook noodzakelijkerwijs geconceptualiseerd wordt. Levinas stelde voor de mens te decentraliseren en te spreken over de rechten van 'de andere mens'. Hiermee probeert hij de transcendente Ander in beeld te brengen, die, zoals eerder benoemd, dergelijke ontologische conceptualiseringen ontspringt. Levinas ziet de mens dus niet primair als autonome en soevereine individu, maar als verschuldigd tegenover de Ander. Wanneer fundamentele rechten vanuit deze idee ontwikkeld zouden worden, zag Levinas wel waarde in het concept van fundamentele rechten in een liberale staat. Stone is kritisch op dit punt. Is het voor het opstellen van dergelijke rechten niet noodzakelijk om de Ander te conceptualiseren? Doet Levinas op dit punt zijn radicale alteriteitsdenken niet te kort?

Stone's bespreking van bovenstaande categorieën is interessant om te lezen en geeft een helder overzicht van verschillende denkrichtingen in het academische debat. Steeds combineert hij een doorwrochte bespreking van filosofische theorie met concrete voorbeelden uit de wereld van het recht en jurisprudentie. Zo gaat het over *Roe v. Wade*, migratierecht, en dierenrechten. Wel valt op dat Stone zich er vaak met een paar kritische vragen wat gemakkelijk van afmaakt om de verschillende posities te weerleggen. Daardoor blijft soms het gevoel hangen dat er nog meer over te zeggen is.

### Standhouden bij de tegenstelling

In de laatste hoofdstukken van het boek gaat Stone uitgebreider in op zijn eigen positie in het debat. Hij betoogt, in lijn met bovenstaande bespreking, dat Levinas' ethiek zich niet laat inzetten door het recht. Stone blijft standhouden bij de radicale tegenstelling tussen recht en ethiek. We kunnen er niet in slagen om de verantwoordelijkheid voor de Ander een plaats te geven binnen het systeem van het recht of deze volledig te belichamen met juridische normen. Zijn centrale stelling is dat de Ander voortdurend het recht als ontologisch geheel bevraagt en wijst op iets dat radicaal buiten het recht is. Hij betoogt dat veel auteurs, en ook Levinas zelf, in zekere zin te positief zijn over het ethische potentieel van het recht en de liberale staat. Dit maakt hij verder aannemelijk door het denken van Levinas in gesprek te brengen met teksten



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

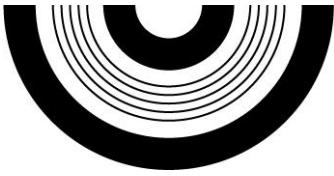
**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

over het concept 'biopolitiek' van onder anderen Foucault en Agamben. Stone beargumenteert daarmee dat de moderne liberale staat ogenschijnlijk neutrale aannames doet over wat wel en niet 'normaal' is. Daarmee bepaalt het welk leven wel en welk leven niet binnen haar beschermende invloedssfeer ligt: wie/wat wel en wie/wat geen burger kan zijn, wie/wat wel en wie/wat geen rechten heeft. Daarmee is de staat altijd excluderend – het bepaalt wat 'anders' is – en onderdrukkend – datgene wat 'anders' is wordt niet beschermd.

### Concluderend

*Levinas, Ethics and Law* is goed leesbaar en verdiepend voor wie al enigszins thuis is in de filosofie van Levinas. Om het belang van de filosofie van Levinas onder de aandacht te brengen van een breder rechtsfilosofisch geïnteresseerd publiek, had Stone echter meer handreikingen mogen doen naar wie nog minder ingewijd is in de wereld van Levinas en de postmoderne filosofie. Dat zou zeker de moeite waard zijn, omdat het boek een eigen, verrijkende positie ontwikkelt in het debat over recht en moraal.



# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

## Personalia van de auteurs

Rafaëlle Kwakkel (1993) zal in maart 2024 de MA Literatuur in Society aan de Universiteit Leiden afronden. Onder begeleiding van Jan van Dijkhuizen deed zij onderzoek naar de rol van lijden in de filosofie van Emmanuel Levinas, Karel Čapek's toneelstuk *Rossum's Universal Robots* en seizoen 1 van de televisieserie *Westworld*."

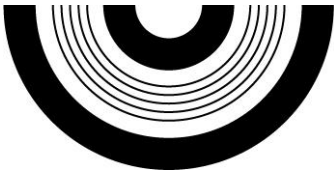
Martine Berenpas doceert ethiek en politiek aan Fontys Hogeschool Tilburg. Ze is bezig met het afronden van haar dissertatie waarin ze het denken van Emmanuel Levinas verbindt met het Daoïsme. Vanaf 2022 vormt zij samen met Cees Zweistra de redactie van dit tijdschrift.

Naud van der Ven is historicus en werkte bij de gemeente Amsterdam als medewerker bedrijfsprocessen. Hij promoveerde in 2006 op *Schaamte en verandering: Denken over organisatieverandering in het licht van de filosofie van Emmanuel Levinas*. Sindsdien geeft hij workshops over de vraag "Wat gebeurt er als de ene mens denkt voor de andere?", waarin de filosoof Levinas en het verschijnsel 'denkschaamte' centraal staan. Zie verder [www.naudvanderven.nl](http://www.naudvanderven.nl).

Marcel Poorthuis is emeritus hoogleraar interreligieuze dialoog aan Tilburg University. Hij publiceert over jodendom, christendom, islam en filosofie, en is bestuurslid van Stichting PaRDeS. Van zijn hand verschenen o.a. *Van Harem tot Fitna* (samen met Theo Samelink, 2010) en *Dialoog tussen religies* (2011).

Bert Kos is docent en promovendus aan de rechtenfaculteit van de Radboud Universiteit. Hij studeerde *Modern European Philosophy* en *Encyclopedie en Filosofie van het Recht* in Leiden en doet nu een rechtsfilosofisch onderzoek naar de betekenis van de notie van genoegdoening in het strafrecht.





# Levinas Studiekring

## Mededelingen van de Levinas Studiekring

*Journal of the  
Dutch-Flemish Levinas Society*

**XXVII, januari 2024**

ISSN 2542-3894

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

### Hoofdredactie

Dr. C. Zweistra  
Drs. M. Berenpas

### Correspondentieadres

Martine Berenpas  
Vreedenburgstraat 16  
2231 ET Rijnsburg  
[levinasstudiekring@gmail.com](mailto:levinasstudiekring@gmail.com)

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 bankrekening van de Levinas Studiekring: NL08 INGB 0005 1790 94. Op [www.levinas.nl](http://www.levinas.nl) staat een overzicht van reeds verschenen jaargangen.

ISSN 2542-3894

---