

EXODUS-POLITIEK & HERHALING

Michael Walzer en Mark Dooley in vergelijking

Gerrienne Frens

s4555139

Onder begeleiding van Prof. J.P. Wils

14507 woorden

09-06-2021

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Gerrienne Frens, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nunspeet.

Datum: 08-06-2021.

Dank.

Veel dank aan mijn geduldige begeleider Jean-Pierre Wils. Streng maar rechtvaardig. Ik heb veel van u geleerd.

Hylmar, Jennifer, Anne Esther en Irene, bedankt voor jullie input en betrokkenheid.

Lieve oma's, dank jullie wel voor de vele uren opvang van de kinderen, waardoor ik ruimte had om te werken. Lieve Jeroen, Ninne en Eden. Dank voor de tweede en derde mijl en voor plakkerige knuffels achter de computer. Jullie zijn mijn utopische horizon.

Samenvatting.

Het Exodus-verhaal inspireerde al vele denkers in de vorming van hun filosofische gedachtegoed; zo ook Michael Walzer en Mark Dooley. Ze ontwikkelden beiden een theorie van Exodus-politiek en maakten daarbij gebruik van een herhalingsmotief. In deze scriptie wordt door middel van een vergelijkende studie zichtbaar dat de ogenschijnlijk sterk verschillende theorieën een belangrijke gemene deler hebben in hun verzet tegen de idee dat de geschiedenis afstevent op een eenduidig doel; een utopische horizon. De notie van herhaling wordt hierbij ingezet om ruimte te maken voor de particuliere behoefte van ieder nieuwe situatie, en daarmee te voorkomen dat waarheid verstart en verwordt tot een excluderend, superieur systeem. Uiteindelijk zal echter blijken dat Walzer deze vrijheid tot morele creativiteit weet te begrenzen, maar dat Dooley hier niet in slaagt.

Inhoud

| | |
|--|-----------|
| Inleiding..... | 5 |
| De inzet van het Exodus-motief. | 5 |
| Het doel en de opzet van deze scriptie. | 7 |
| Hoofdstuk 1 - Exodus en Revolutie door Michael Walzer..... | 9 |
| De Exodus-geschiedenis. | 9 |
| Politiek messianisme. | 16 |
| Exodus-politiek. | 19 |
| Herhalingsuniversalisme..... | 21 |
| Dunne en dikke moraal..... | 22 |
| Het recht op reïteratie..... | 25 |
| Herhalingsuniversalisme als de signatuur van Exodus-politiek. | 26 |
| Hoofdstuk 2 - De Exodus-politiek van Mark Dooley..... | 29 |
| Een antwoord op een hedendaags probleem..... | 29 |
| De rol van Hegel..... | 31 |
| Persoonlijke verantwoordelijkheid. | 33 |
| Herhaling. | 35 |
| De dubbele beweging van de herhaling..... | 37 |
| De Godmens als ethisch prototype. | 38 |
| De openheid naar de ander..... | 41 |
| Exodus-politiek: een gemeenschap van de emigré..... | 43 |
| Hoofdstuk 3 - Vergelijking en slotwoord. | 45 |
| Kaders van de vergelijking..... | 45 |
| De inzet van het Exodus-motief. | 46 |
| Een open deur naar de toekomst..... | 47 |
| Herhaling. | 49 |
| Slotwoord. | 51 |
| Bibliografie..... | 52 |

Inleiding.

Sinds de late middeleeuwen is er in het Westen een specifieke manier ontwikkeld om te spreken over politieke verandering¹. Dit spreken bestaat in grote lijnen uit dezelfde componenten. Er is sprake van onrecht en onderdrukking, waarop bevrijding volgt. Daarna volgt de zoektocht naar een nieuwe vorm van samenleven. Uiteindelijk ontstaat er een overeenkomst tussen de betrokkenen en komt men tot een nieuwe werkelijkheid.

Deze manier van het duiden van politieke veranderingen is in sterke mate gevormd door de Joods-Christelijke traditie. Het is dan ook direct gestoeld op het Exodus-verhaal zoals we dit terugvinden in het Oude Testament van de Bijbel. Het boek Exodus is het grote verhaal van de hoop. Jonathan Sacks noemt de geschiedenis 'het metanarratief van de Westerse cultuur'². Vaak herkennen we binnen politieke veranderingen de stadia die zichtbaar worden in het Exodus-verhaal. En wanneer we ze niet herkennen, dan creëren we ze. Het verhaal geeft ons de mogelijkheid om duiding te geven aan de betekenis en zin van politieke bewegingen.

De inzet van het Exodus-motief.

Het uittochtverhaal heeft door de eeuwen heen velen geïnspireerd die in naam van de vrijheid in opstand kwamen tegen onderdrukking en zich waagden aan de lange reis door de woestijn, op zoek naar het beloofde land³.

De kolonisten pasten de geschiedenis toe in de wijze waarop ze betekenis gaven aan het verzet tegen het imperialistische Europa en vonden in de woorden van het verhaal een blauwdruk voor de nationale beeldvorming die nog vorm moest

¹ Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985), xi

² Jonathan Sacks, *Exodus*; boek van de bevrijding, vertaald door Karl van Klaveren (Middelburg: Uitgeverij Skandalon, 2019), 5.

³ Ibid.

krijgen⁴. Zo gebruikten Thomas Jefferson en Benjamin Franklin het beeld van de uittocht toen ze het Grootzegel van de Verenigde Staten ontwierpen in 1776⁵.

In de jaren '60 kreeg deze vorm van politiek begripen een nieuwe impuls. Het Exodus-verhaal werd, op vergelijkbare wijze als dat het eerder was gebruikt door de kolonisten maar met een geheel ander doeleinde, ingezet in het postkoloniale discours en in het verzet tegen de kolonisatie. Op 3 april 1968 sprak Martin Luther King, in de laatste nacht van zijn leven, over Mozes die het beloofde land zag liggen in de verte⁶. James Cone schreef zijn 'Black Theology of Liberation' met behulp van de genoemde geschiedenis⁷ en de bevrijdingstheologie van Enrique Dussel steunt zwaar op hetzelfde model⁸.

De beweging zette zich voort. Niet alleen gekolonialiseerde groeperingen identificeerden zich met de onderdrukte Israëlieten. Allerlei minderheidsgroeperingen ontdekten in het verhaal een manier om zichzelf te duiden. Voorbeelden hiervan vinden we binnen de feministische stroming. Uit het werk van Mary Daly⁹ in 1972 en het latere werk van Suzanne Scholz¹⁰ blijkt dat ook zij zich door het Exodus-verhaal gesteund wisten in hun gedachtegoed.

Exodus was niet langer louter het stichtingsverhaal van het volk Israël. De subtekst van het verhaal¹¹, de onderliggende structuur, werd een model voor de wijze waarop men onderdrukking van minderheidsgroepen duidde, en een onderbouwing gaf voor het afschudden van die onderdrukking. De minderheid kreeg het recht aan haar zijde, en Exodus gaf de instructies voor haar bevrijding. De God van de Bijbel was

⁴ Brett, Mark G. "Exodus Politics and Colonial Contestation." *Journal of New Zealand Literature (JNZL)*, no. 36:2 (2018): 131-46. Accessed April 21, 2021. <https://www.jstor.org/stable/26565642>.

⁵ Sacks, *Exodus*, 13.

⁶ Sacks, *Exodus*, 14.

⁷ James Cone, *A Black Theology of Liberation* (New York: Orbis Books, 2010).

⁸ Frederick B. Mills, *Enrique Dussel's Ethics of Liberation: an Introduction* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).

⁹ Mary Daly, "The Woman's Movement: An Exodus Community", *Religious Education*, 5(1972), 327-335, geraadpleegd op 14-02-2021, DOI: [10.1080/0034408720670503](https://doi.org/10.1080/0034408720670503).

¹⁰ Athalya Brenner, *Exodus to Deuteronomy. The Feminist Companion to the Bible* (England: Sheffield Academic Press, 2000).

¹¹ Sacks, *Exodus*, 26.

niet afstandelijk, maar betrokken in zaken van sociale gerechtigheid. 'Politiek onderstreept het dat de soevereiniteit van God, de verdediger en garant van de rechten van de mens, alle menselijke machthebbers overstijgt¹²', zo stelt Sacks. Want, zo schrijft Robert McAfee: 'God takes sides¹³'. Farao, de Egyptische tiran, werd de personificatie van alle onrechtvaardige machthebbers en tiranniserende regeringen. Armen, onderdrukten en uitgestotenen vonden in Exodus de hoopvolle belofte van de bevrijding van het juk dat door de machten was opgelegd. 'Dat', schrijft Sacks, 'is de blijvende kracht van het boek Exodus. (...)Het beoogt een samenleving die het tegendeel is van Egypte. Een samenleving waarin rechtvaardigheid de boventoon voert, een mensenleven heilig is en elk individu gelijkwaardig als beeld en verbondspartner van God'¹⁴.

Vanwege de centrale plaats die de Bijbel inneemt in het Westers denken en de vele herhalingen van het verhaal, is het patroon diep verankerd in de politieke cultuur. Exodus-denken is, hoewel in afgezwakte vorm, ook na de secularisatie van de politieke theorie aanwezig gebleven. Het Exodus-verhaal biedt de woorden om verhalen van onderdrukking, verzet en bevrijding te vertellen.

Het doel en de opzet van deze scriptie.

Het Exodus-verhaal kan op allerlei manier worden ingezet in de politieke theorie, zo blijkt uit de veelheid van theorieën die door de jaren heen zijn ontwikkeld. Door op specifieke onderdelen van de geschiedenis nadruk te leggen kan men komen tot een geheel verschillende theoretische onderbouwing op basis van een zelfde narratief.

In deze scriptie zal ik twee denkers behandelen die op een, op het eerste gezicht, zeer verschillende wijze vormgeven aan hun politieke theorie. Ze maken echter beiden gebruik van het Exodus-motief en zetten daarbij ook allebei de notie van 'herhaling' in. Als eerste komt de filosofie van Exodus-politiek uit het werk van Michael

¹² Ibid., 34.

¹³ Robert McAfee Brown, *Unexpected News: Reading the Bible with Third World Eyes* (Philadelphia: Westminster, 1984), 33–48.

¹⁴ Sacks, *Exodus*, 28.

Walzer aan de orde. Hij schreef, aan de hand van een analyse van de diverse stadia in het Exodus-verhaal, een politieke theorie van graduele revolutie. Direct hieraan gelinkt ga ik in op zijn theorie van herhalingsuniversalisme; een universalisme dat ruimte maakt voor de particuliere behoefte van de situatie. Het werk van de tweede filosoof, Mark Dooley, bevat een theorie van Exodus-politiek die sterk gebaseerd is op het denken van Soren Kierkegaard. Hij begrijpt de politieke inzet van het Exodus-motief als een politiek van de emigré; een voortdurende openheid naar de singuliere belangen van hen die zich buiten de gevestigde orde bevinden.

In deze scriptie zal ik antwoord te geven op de onderzoeksvraag:

Wat zijn de overeenkomsten en verschillen in de Exodus-politiek van Michael Walzer en Mark Dooley, gelet op het herhalingsmotief?

Om antwoord te kunnen geven op deze vraag zal ik in de eerste twee hoofdstukken de politiek-filosofische theorie van respectievelijk Walzer en Dooley uiteenzetten. Vervolgens wijd ik een hoofdstuk aan de vergelijking van beide theorieën. Hierbij ga ik in op drie hoofdpunten. De vergelijking zal eerst worden getrokken op het gebied van de toepassing van het Exodus-motief en vervolgens op de wijze waarop beide denkers zich verzetten tegen de idee van een eenduidig politiek doel, een utopische horizon. Dit verzet is voor de auteurs een directe aanleiding tot de inzet van de notie van herhaling, zoals in het laatste deel van het derde hoofdstuk zal worden uitgewerkt. Ik sluit de scriptie af met een slotwoord.

Voor de uitwerking van het denken van Walzer maak ik gebruik van een drietal bronnen. Zijn boek *Exodus en Revolutie* is een uitgebreide studie van de inzet van het Exodus-verhaal in de politieke theorie. De werken *Thick and Thin* en *Nation and Universe* zullen daarnaast leidend zijn in de uitwerking van het herhalingsuniversalisme, dat hier direct aan gerelateerd is. Voor de uitwerking van de politieke theorie van Mark Dooley maak ik gebruik van diens werk *The Politics of Exodus*.

Hoofdstuk 1 - Exodus en Revolutie door Michael Walzer.

Michael Walzer ziet het spreken over revolutie in Exodus-termen als een belangrijk patroon in het Westerse politiek discours. Dit spreken moet volgens Walzer niet enkel worden begrepen als een retorisch gebruik. Culturele patronen vormen perceptie en analyse en ze zouden niet overeind blijven als ze geen weerklank vonden in de structuren die ze schetsen¹⁵. Ons paradigma is in sterke mate bepalend voor de wijze waarop we politieke veranderingen duiden en vormgeven.

Naast het spreken over politieke verandering in Exodus-termen, onderscheidt Walzer een tweede patroon in het politieke discours¹⁶. Dit patroon duidt hij als 'politek messianisme'. Het messianisme vindt zijn oorsprong in de Exodus. Toch betoogt Walzer dat er cruciale verschillen zijn tussen het messianistisch programma en dat van Mozes in de woestijn¹⁷. Door de verschillende fasen van de Exodus-geschiedenis te analyseren komt Walzer tot een interpretatie die een concreet alternatief vormt voor het messianisme: Exodus-politiek.

In dit hoofdstuk zal worden uiteengezet hoe deze Exodus-politiek tot stand komt, en op welke wijze Walzers theorie van herhalingsuniversalisme hierin een rol speelt.

De Exodus-geschiedenis.

De kracht van het Exodus-verhaal ligt in het einde van het verhaal, hoewel Walzer benadrukt dat het einde aan het begin aanwezig moet zijn als belofte en bron van hoop. Dat wat beloofd wordt is radicaal anders dan wat is¹⁸. De Exodus is een reis voorwaarts, niet alleen in tijd en plaats. 'It is a march toward a goal, a moral progress, a transformation¹⁹'. De cruciale termen die het begin van het Exodus-verhaal

¹⁵ Ibid., 135.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., 136.

¹⁸ Ibid., 11.

¹⁹ Ibid., 12.

kenmerken zijn onderdrukking en corruptie²⁰. Egypte wordt niet alleen achtergelaten; het wordt veroordeeld. Dit oordeel is alleen mogelijk vanwege de belofte; diens morele kracht vereist een idee van een leven dat niet corrupt en onderdrukkend is. De belofte genereert een gevoel van mogelijkheid: kennelijk is de wereld niet alleen maar Egypte. De morele kwaliteit van de status quo hangt af van het bestaan van andere mogelijkheden in het hier en nu²¹.

De significantie van Egypte ligt echter niet alleen in de onderdrukking²². Geen oud regime is uitsluitend onderdrukkend. Het is ook aantrekkelijk, anders zou het veel gemakkelijker zijn om eraan te ontsnappen. In meerdere passages van het Exodus-verhaal zien we dat het leven in de woestijn de complexe relatie blootlegt die de Israëlieten hadden met hun onderdrukkers²³. Egypte was het middelpunt van weelde en het goede leven. Het is dus niet meer dan logisch dat veel Israëlieten opkeken tegen de mensen die hen onderdrukten, en de Egyptische manieren overnamen. Ze werden aangetrokken tot het Egyptische leven en de Egyptische aanbidding, en hebben er tegelijkertijd niet volledig en in vrijheid in gedeeld. De belofte van God wordt overschaduwd door het oude, de melk en honing van het beloofde land door de rijk gevulde tafels in Egypte. 'The new ideas are shadowed by their older opposites; the sense of injustice by resignation, revulsion by longing'²⁴. Dit is het realisme van het bijbelse verhaal. Het is echter door de kracht van het nieuwe idee dat dingen tot stand worden gebracht. Het nieuwe morele inzicht en de afkeer van onrechtvaardigheid zijn bepalend voor de richting van de Exodus. Elke stap terug naar Egypte is dan ook "a going back" in moral time and space²⁵. Dit moet volgens Walzer niet begrepen worden als een cyclische herhaling, maar als een terugglijden naar slavernij en corruptie. 'The slide is not incomprehensible, for Egypt is a complex reality. But it is a defeat. It is the

²⁰ Ibid., 21.

²¹ Ibid., 22.

²² Ibid., 33.

²³ Ibid., 39.

²⁴ Ibid., 40.

²⁵ Ibid.

paradigm of revolutionary defeat²⁶.

Na de bevrijding uit Egypte volgt een episode die wordt gekleurd door een sentiment dat al voortdurend door het verhaal heeft geklonken: Angst²⁷. Deze angst is bepalend geweest voor de tijd dat het volk als slaaf in Egypte was en blijft nog lang aanwezig in het verhaal van de Israëlieten. Walzer betoogt dat het volk door hun angst psychologisch minder capabel was tot verzet en leed onder een slavenmentaliteit. Het verhaal beschrijft een volk dat niet alleen fysiek is onderdrukt, maar ook psychisch gebroken is door angst en gebondenheid.²⁸ Onderdrukking ontnemt een volk de voorwaarde tot opstand. Het ontnemt mensen de kwaliteiten van initiatief, zelfrespect, boosheid om onderdrukking en strijdlust. Walzer benadrukt dat niet gesteld kan worden dat de Joden hun staat van onderdrukking compleet hadden geïnternaliseerd²⁹. Er staat in het verhaal dat ze uitroepen naar God, en dus waren ze kennelijk het idee van zichzelf als potentieel vrije mannen en vrouwen nog niet helemaal verloren. Het gevaar van politiek die er vanuit gaat dat een onderdrukte klasse geen enkele wil heeft, is dat men door de bevrijders net zo behandeld wordt als door de onderdrukkers. Hegel suggereert bijvoorbeeld dat de Joden volledig willoos waren geworden door hun slavenmentaliteit, en dat de bevrijding dus enkel gezien kan worden als gift van God³⁰. Walzer weerlegt deze aanname door te stellen dat mensen die in staat waren zich te verzetten tegen bevrijding, zoals ze hebben gedaan, ook in staat zijn geweest om bevrijding te bevorderen³¹.

Het gevolg van de slavenmentaliteit, al dan niet gepaard gaand met een zekere mate van zelfrespect en geestkracht, vinden we in het gemurmel van het volk. Het pad naar de nieuwe werkelijkheid is gecompliceerd. De heimwee naar het comfort van het oude, de onzekerheid over de belofte die voor hen ligt, en het discomfort van de status quo eisen hun tol. Er ontstaat een situatie die begrepen zou kunnen worden als een

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 46.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 48.

³⁰ Ibid., 49.

³¹ Ibid.

conflict tussen het materialisme van het volk, en het idealisme van haar leiders³². In vele rabbijnse geschriften en latere verslagen van momenten van revolutie komt dit argument naar voren. Er wordt gesuggereerd dat het volk alleen maar bezig is met het comfort van het alledaagse leven, en niet in staat is verder te kijken dan dat. Walzer betoogt echter dat dit een te simpele uitleg is van de murmeringen. Hij stelt dat het niet alleen de moeilijkheden van de bevrijding zijn die hier aan het licht komen, maar de complexe essentie van vrijheid zelf. Het volk, gewend aan de slavenrol, was daarmee ook altijd vrij geweest van alle verantwoordelijkheid. Deze vrijheid verviel om op het moment dat ze bevrijd werd van slavernij. Wetten, verplichtingen en verantwoordelijkheid zijn het juk van de vrije mens. Mozes 'brought them what is currently called "positive freedom" that is, not so much (not at all!) a way of life free from regulation but rather a way of life to whose regulation they could, and did, agree³³'. De nieuwe verantwoordelijkheid die komt met het afschudden van de onderdrukking, vraagt om een adaptatie van denken die tijd nodig heeft en met horten en stoten verloopt. Het vraagt tijd om te veranderen van een volk met een slavenmentaliteit naar een politieke samenleving die verantwoordelijkheid kan nemen voor haar gezamenlijke standaard. 'This (...) was Moses' great achievement; he transformed a herd of "wretched fugitives" who lacked both virtue and courage, into "a free people"³⁴. Walzer betoogt dat dit de reden is dat de Israëlieten zoveel tijd doorbrachten in de woestijn³⁵. Het proces naar vrijheid verloopt met een 'inevitability of gradualness³⁶'. Dit, stelt Walzer, is de sociaal-democratische versie van de Exodus³⁷. De weerstand onder het volk komt tot een climax in de episode met het gouden kalf. Op het eerste gezicht lijkt het proces hier verre van gradueel te verlopen. Het volk maakt een gouden kalf, en grijpt daarmee terug op de afgoden van de Egyptenaren. Opnieuw wordt zichtbaar dat, hoewel de fysieke bevrijding uit Egypte plotseling en

³² Ibid., 51.

³³ Ibid., 53.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 54.

glorieus verloopt, de politieke en spirituele bevrijding meer tijd nodig heeft. Als straf geeft Mozes namens God de opdracht aan de Levieten om alle afgodendienaars te doden. Deze passage wordt vaak begrepen als een zuivering van het volk en heeft een significante invloed gehad in het Westerse politieke denken. De vraag die hier direct aan gelinkt is, betreft de vraag naar de legitimering van geweld in het bestrijden van onrecht. Lincoln Steffens vond in de Exodus-geschiedenis bijvoorbeeld een complete rechtvaardiging van Lenins politiek van dictatorschap en terreur. 'Whenever a nation is setting up a new system of laws and customs, it has a red terror; whenever it is defending an old system, it has a white terror'³⁸. Leninisme lijkt inderdaad een oud verhaal. Het is het verhaal van de revolutionaire leider die van buitenaf komt om de onderdrukte bevolking te bevrijden. Het legitimeert de selectie van leden van de groep die worden uitverkoren om een rol te spelen in het bereiken van het ideaal. Het verhaal past zo goed in de Exodus-tekst dat het niet verwonderlijk is dat men zich hierdoor gesterkt voelde.

Maar het verhaal kan ook anders worden verteld, namelijk vanuit een sociaal-democratisch gezichtspunt³⁹. Dit perspectief kunnen we innemen wanneer we Mozes niet zien als degene die de opdracht gaf tot doodslag, maar juist als de man die bij God pleitte voor zijn mensen. Mozes is in staat tot boosheid, maar hij is tegelijkertijd ook de zachtmoedige Mozes. Hij is de leraar van de Israëlieten, en hun pleitbezorger. Hij leert de Israëlieten de nieuwe wetten en rituelen van hun nieuwe religie. Door zijn pleidooi gaat God akkoord met de veertig jaar in de woestijn, als alternatief voor hun volledige uitroeiing na de zoveelste ongehoorzaamheid. Als gevolg hiervan zien we dat het volk na veertig jaar in de woestijn klaar is voor het beloofde land. Ze zijn in staat om verantwoordelijkheid te nemen en hun eigen strijd te strijden. Het volk dat het beloofde land binnen trekt, is - als gevolg van het onderwijs van Mozes - een heel ander volk dan die Egypte verliet. Ze zijn een politieke gemeenschap geworden, die toegewijd zijn aan elkaar en aan het verbond dat hen samenbindt.

³⁸ Ibid., 65.

³⁹ Ibid., 66.

Het verbond is dé politieke uitvinding van het boek Exodus. Het is een oprichtingsakte die, naast de oude gemeenschap van stammen, een nieuwe natie vormt van bereidwillige, vrijwillige leden. Het verbond introduceert in het Exodus-verhaal een radicale vrijwilligheid die niet strookt met het beeld van de oorspronkelijke bevrijding - waar God, absoluut en almachtig, alle beslissingen neemt en de mensen, zoals Hegel schreef, niets voor zichzelf doen. Alleen door middel van het verbond vormen de Israëlieten zich tot een volk dat een morele en politieke geschiedenis kan opbouwen. Het volk had anders kunnen kiezen. 'But this combination of divine willfulness and popular choice, providence and covenant, determinism and freedom is characteristic of Exodus politics and of all later versions of radical and revolutionary politics too'⁴⁰. De Hegeliaanse en Leninistische lezing van de Exodus hebben geen plaats voor het verbond. Het ideaal heeft geen tijd om te wachten op de visie van het volk. Het staat echter centraal in de Joodse traditie en in veel later revolutionair gedachtegoed. 'The vanguard of the faithful', zo schrijft Walzer, 'must always wait for the agreement of the people'.

Het verbond, en de voorschriften die eraan verbonden zijn, hebben een directe relatie met de belofte voor de toekomst. Het is een expliciete aansporing tot actie. 'You are committed: now do what God requires'⁴¹. Wanneer de Joden het beloofde land bereiken, blijkt er namelijk een clause verbonden te zijn aan de totstandkoming van de belofte⁴². God had beloofd ze te brengen in een land vloeiende van melk en honing. Hij had echter ook gezegd dat het volk voor hem 'een koninkrijk van priesters en een heilige natie'⁴³ zou zijn. De eerste belofte is direct verbonden aan de tweede. Het complexe, tweeledige karakter van de belofte lijkt goed te passen in de Leninistische lezing van de tekst⁴⁴. In zijn theorie van revolutie identificeerde Lenin twee vormen van bewustzijn. De menigte van werkers die was gefocust op een beter

⁴⁰ Ibid., 80-81.

⁴¹ Ibid., 96.

⁴² Ibid., 101.

⁴³ Ex.19:6.

⁴⁴ Ibid., 102.

leven enerzijds en de voorhoede van de politieke beweging die zich richtte op een nieuwe samenleving anderzijds. In de Exodus lijkt een gelijksoortig dualisme aan de orde te zijn. De belofte van melk en honing gaat echter, zo stelt Walzer, verder dan puur materialistische behoeften. Ook het volk droomt van recht en vrijheid. Het materiële en ideële zijn niet zo gemakkelijk te scheiden. Feit blijft echter dat een samenleving vol van melk, honing, recht en vrijheid voorwaardelijk blijkt. Heiligheid is de voorwaarde; de belofte vraagt om menselijke medewerking⁴⁵. 'The land would never be all that it could be until its new inhabitants were all that they should be'⁴⁶. De suggestie van de belofte van melk en honing was dat het land zelf alle goede dingen in zich droeg die het volk kon wensen. Er zijn tendencies in het Joodse gedachtegoed die dit idee ondersteunen. Een territoriaal ideaal dat suggereert dat het leven op het land de garantie is voor zegen. Maar het diepere argument van de Exodus is dat rechtschapenheid de enige garantie is. 'Conceived in territorialist terms, the promise of milk and honey has a temporal end point: sooner or later, the people will cross the Jordan and enter the land. Conceived in ethical terms, the promise is temporally uncertain, for its achievement is not a matter of where we plant our feet but of how we cultivate our spirit'⁴⁷.

In het vervolg van het verhaal zien we dat de Israëlieten Egypte, en daarmee ook de God die hen uit Egypte bevrijdde, vergeten. De onderdrukking die ze achterlieten bij de Faraon, blijkt echter al snel opnieuw aanwezig in de vorm van de Moabieten en de Filistijnen en uiteindelijk zelfs in hun eigen midden⁴⁸. De tekstuele uitleg voor de nieuwe onderdrukking is simpel en rechtlijnig: 'De kinderen van Israël deden wat slecht was in de ogen van de Heere'⁴⁹. 'Those who cannot remember the past' schrijft Walzer, 'are condemned to repeat it. And if oppression is repeated, so must liberation be'⁵⁰. Dit is de werkelijkheid van de belofte. Aangezien de wet nooit

⁴⁵ Ibid., 102.

⁴⁶ Ibid., 101.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., 114.

⁴⁹ Richt. 3:7.

⁵⁰ Ibid., 115.

helemaal gehouden zal worden, wordt het beloofde land nooit helemaal in bezit genomen. Kanaän wordt Israël, en blijft tegelijk het beloofde land. Heiligheid brengt vrijheid en rechtvaardigheid, maar het is alleen effectief als het vorm krijgt in een manier van leven, een religieuze en politieke cultuur. Dit is het koninkrijk van God, en eigenlijk is elke andere plaats Egypte⁵¹.

Politiek messianisme.

Het Exodus-verhaal heeft al eeuwenlang grote invloed op de wijze waarop politiek wordt begrepen en vormgegeven. Een vorm van politiek die hier direct uit voortkomt is het al eerder genoemde 'politiek messianisme'. Walzer ziet het messianisme als de grote verleiding van de Westerse politiek. Ze komt voort uit de schijnbare eindeloosheid van de Exodus-mars. Het verhaal van menselijke vooruitgang verloopt langzaam, en stuit voortdurend op menselijke fouten en worstelingen. De verleiding ligt op de loer om op te geven, óf te kiezen voor een veel radicalere hoop. 'Why be content with the difficult and perhaps interminable struggle for holiness and justice when there is another promised land where liberation is final, fulfillment complete? History itself is a burden from which we long to escape, and messianism guarantees that escape (...)'⁵².

De ontdekking van Egypte in Kanaän genereert een serie aan herinterpretaties van de Exodus. Men verlangt terug naar het moment van bevrijding, toen de eerste stappen naar vrijheid werden genomen en de hoop op het goede land de harten vulde. Maar hoe kan dat land worden beschreven als men er eenmaal is en de teleurstelling blijkt⁵³? Er ontstaat een hoop op een tweede Exodus. De belofte wordt uitgesteld, maar in het uitstellen verandert het doel. 'As the promise is postponed, so it is elaborated, heightened, and ultimately transformed. It loses its precise historical and geographical dimensions, but it shines all the more brightly in mental space. The

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 136.

⁵³ Ibid., 117.

promise becomes utopian'⁵⁴. Het was binnen het religieuze denken nog maar een korte stap om de overgang te maken van Kanaän naar Eden. Dit is de cruciale beweging in de ontwikkeling van messianisme uit Exodus-denken. Exodus wordt dan de allegorie voor de uiteindelijke verlossing van de mensheid.

In de Joodse en Christelijke eschatologie ontstond er, aan de hand van de apocalyptische doctrines van Daniël en Openbaringen, de idee van een kosmische geschiedenis die beweegt van wereldse tirannie naar een messianistisch koninkrijk⁵⁵. Deze beweging werd direct gelinkt aan de Exodus-geschiedenis. In de late middeleeuwen en de vroegmoderne tijd, en later in de achttiende en negentiende eeuw, ontstond een nieuwe opleving van deze gedachte. Ook de radicale politiek van onze tijd, die steunt op de gedachte van vooruitgang en de hoop op verlossing, wordt gezien als een seculiere variant van dit millenarianisme, oftewel: politiek messianisme. In de vroegmoderne tijd begint het woord revolutie de betekenis te krijgen die het heeft voor hedendaagse militanten: Een definitieve en radicale verandering van de politieke wereld. Ook binnen de Joodse traditie fungeert het Exodus-denken als een verwijzing naar de grote verlossing. 'The final redemption is the original redemption writ large'⁵⁶.

Politiek messianisme bevat een aantal eigenschappen die alleen bij een specifieke vorm van radicale politiek zichtbaar zijn. In de eerste plaats is er binnen het messianisme een buitengewone interesse voor apocalyptische gebeurtenissen. Men is zich voortdurend bewust van de apocalyptische periode die komen gaat voor de grote verlossing kan plaatsvinden. Vanuit deze bril worden gebeurtenissen in de wereld bekeken en beoordeeld. In de tweede plaats is er binnen het politiek messianisme een grote bereidheid om het einde te forceren. Men is bereid het tot politieke handelingen ten bate van het ultieme doel. Men claimt goddelijke autoriteit voor hun politiek, en gaat daarbij voorbij aan alle voorwaarden van moraliteit en gematigdheid. Er is geen

⁵⁴ Ibid., 118.

⁵⁵ Ibid., 15.

⁵⁶ Ibid., 16.

sprake van een gezamenlijke besluitvorming of ruimte voor inspraak vanuit het volk. Zelfs geweld wordt geheiligd wanneer het leidt tot het einde der tijden en kan daarom zonder schuld worden ingezet. Voorbeelden hiervan zijn zichtbaar in de extreem-rechtse politiek in Israël. Een overwinning van het Israëlische leger wordt gelijk gemaakt met een overwinning voor God, en een Israëlische nederlaag met een nederlaag voor God. Voor politiek messianisme is alle oppositie het werk van satan. Maar satan verschijnt helemaal niet in Exodus. In het Exodus-verhaal wordt een militaire nederlaag niet op deze manier begrepen. Het is niet God's verlies, maar Israël's falen. Iedere nederlaag komt voort uit de corruptie van het volk en de onderdrukking in haar midden en het functioneert als een herinnering aan het volk dat de beloftes voorwaardelijk zijn. Een derde eigenschap van messianisme is echter juist de claim van onvoorwaardelijkheid. Er is geen sprake van een discussie over de wijze waarop de belofte in vervulling zou moeten komen, en op welke manier moraliteit nagestreefd kan worden in de weg er naartoe. Walzer haalt hier een citaat van van Ernst Simon die in een kritiek op de rechterflank van de Zionisten reageert: 'The covenant is being interpreted(...)as A Bill of Rights, unconnected as it were, with the observance of religious duties.' Er is geen sprake van de noodzaak tot moraliteit in de aanloop naar de belofte, want moraliteit komt met de belofte. Beide zijn gegarandeerd.

De vertaling van messianistische fantasie naar wereldse activiteit is een gegeven van de moderne tijd. Idealisten en militanten hebben gedroomd en gereikt naar een seculier paradijs en naar de perfectie van de mensheid in een perfecte samenleving. Ze deden dit in de stellige overtuiging dat het paradijs het noodzakelijke en onvermijdelijke einde van onze geschiedenis in zou luiden, en dat deze desnoods met geweld verkregen moest worden. 'The end of history is also the abolition of history, the total destruction (...) of the familiar world and conceivably of most people in it - so that the surviving remnant can enter the new Jerusalem'. Walzer betoogt echter dat radicale politiek niet noodzakelijk deze vorm hoeft te krijgen. Hoewel Exodus de bron is van messianistische politiek, voorziet datzelfde Exodus in het voornaamste alternatief voor messianisme. Deze Exodus-politiek, die in de volgende

paragraaf uiteen zal worden gezet, vindt men niet in letterlijke tekst maar in diens interpretatie.

Exodus-politiek.

Het zijn niet de afzonderlijke gebeurtenissen die het belang van de Exodus bepalen, maar het verhaal zoals dit opnieuw en opnieuw is verteld, bediscussieerd, geciteerd en uitvergroot⁵⁷, stelt Walzer. De auteurs van het Exodus-verhaal benadrukken het belang van deze herhaling meermalen in de tekst. De Exodus behoort tot een genre van religieuze teksten dat is ontworpen om te worden gelezen en herlezen, om vervolgens analoog te worden toegepast.

Er zijn twee verschillende manieren waarop een historische gebeurtenis zoals de exodus van Israël uit Egypte kan worden begrepen. Het verhaal kan worden gezien als doorslaggevend in de universele geschiedenis, alsof de gehele mensheid, hoewel ze niet aanwezig was bij de zee of op de berg, op zijn minst daar werd gerepresenteerd. Dan behoort het moment van de bevrijding van Israël toe aan een ieder. De geschiedenis kan echter ook voorbeeldelijk begrepen worden en is daarmee enkel doorslaggevend in een specifieke context, en voor andere mensen in andere omstandigheden te herhalen op hun eigen manier. De exodus van Egypte bevrijdt alleen Israël, wiens bevrijding het was, maar andere bevrijdingen zijn altijd mogelijk. 'In this (...) view, there is no universal history, but rather a series of histories (which probably don't converge or only converge at the mythical end of time - like the many national roads to communism) in each of which value can be found.'⁵⁸

De Exodus begint met een concreet kwaad en eindigt met een gedeeltelijk succes. Dit gedeeltelijke succes is een probleem. Het Kanaän dat zou moeten vloeien van melk en honing blijkt uiteindelijk bijna onvruchtbaar. Het is deze contradictie die de teleurstelling veroorzaakt waaruit het messianisme ontstaat. Walzer betoogt echter

⁵⁷ Ibid.,7.

⁵⁸Michael Walzer, "Nation and Universe", in *Thinking Politically: Essays in Political Theory* (New York: Vail Ballou Press, 2007), 186.

dat de Exodus een eigen karakter draagt, dat leidt tot een politiek van hoop en vooruitgang. Deze Exodus-politiek onderschrijft dat het beter is om in Kanaän te zijn dan in Egypte. Maar tegelijk erkent het de kaders van de geschiedenis en menselijke mogelijkheden. Want Mozes is geen messias. Hij is een politiek leider die er in slaagt de Israëlieten uit Egypte te leiden, maar niet in staat is ze het beloofde land binnen te brengen⁵⁹. Ook is het beloofde land niet bepaald hetzelfde als een messianistisch koninkrijk. Exodus kan worden begrepen als een seculier en historisch verslag van verlossing, zonder dat daarbij de materiële wereld miraculeus getransformeerd hoeft te worden. Het brengt 'God's people marching through the world toward a better place within it'⁶⁰. De tocht leidt niet voorbij de geschiedenis en de leider is maar een mens. De Exodus is een gebeurtenis op menselijk niveau. En dus bestaat Exodus-politiek uit een lange serie van beslissingen, terugval en hervormingen. Er is geen ultieme strijd, maar een opeenvolging van momenten van keuze. Het absolutisme van het messianisme is, zo stelt Walzer, 'effectively barred (...) by the very character of the people. Frightened, stubborn, contentious and at the same time, members of the covenant'⁶¹. Was het de zuivering of de educatie die het doorslaggevende verschil heeft gemaakt in de vorming van een politieke samenleving die toegewijd is aan elkaar en aan het verbond⁶²? De tekst kan op beide manier gelezen worden. Over de jaren is het vooral vaak gebruikt door hen die de Levieten wilden imiteren en hun tegenstanders in het revolutionaire kamp wilden dwingen en doden. Zulke mensen hebben een grotere noodzaak voor religieuze en historische rechtvaardiging. De tekst maakt echter duidelijk dat contrarevolutie niet onderdrukt kan worden door macht alleen. Daarvoor heeft het te diepe wortels. God en de Levieten hadden gemakkelijk iedereen kunnen doden die terugverlangde naar de vleespotten van Egypte. Maar dan zouden de Levieten zo goed als alleen in het beloofde land aangekomen zijn, en dat zou niet de vervulling van de belofte zijn geweest. De belofte is voor het volk en het is

⁵⁹ Walzer, *Exodus and Revolution*, 17.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 147-148.

⁶² *Ibid.*, 69.

de onvermijdelijke aanwezigheid van dat volk die maakt dat revolutie vraagt om realisme. Het volk moet worden geleid, beschermd, ontwikkeld en er moet met hen worden gediscussieerd en gesproken. Het tempo van de reis moet worden aangepast aan hun gevoelens omdat er uit hun midden leiders moeten worden gekozen en de nieuwe wet vorm moet krijgen in hun gedachten. Ze zijn niet te verdelen in vriend of vijand. Toen de Israëlieten de Sinaï verlieten liepen ze richting het beloofde land, niet terug naar Egypte. Ze hadden hun eigen visie op het betere leven ontwikkeld, en soms hadden ze zelfs de moed die bij deze visie hoorde⁶³. Bevrijding moet niet worden begrepen als een beweging van onze gevallen staat naar een messianistisch rijk, maar van 'the slavery, exploitation and alienation of Egypt' naar een land waar het volk kan leven 'with human dignity'. Het land van melk en honing wordt gevonden naarmate rechtvaardigheid en vrijheid ingebed zijn in de religieuze en politieke cultuur⁶⁴. Deze beweging vindt plaats in historische tijd en als gevolg van de ijver en het doorzettingsvermogen van mannen en vrouwen. Steeds wanneer blijkt dat rechtvaardigheid en vrijheid geen plaats hebben, vraagt dit om een nieuwe beweging. Dit is een handeling van morele aard, uitgevoerd in een bepaalde context en met een specifieke behoefte. Het is een proces dat vraagt om realisme en herhaling. In de volgende paragrafen zal uiteen worden gezet hoe juist deze herhaling het graduele karakter van Exodus-politiek weergeeft. Het maakt ruimte voor de verschillen die er zijn tussen de wijze waarop we onze moraliteit vormgeven, en behoudt tegelijkertijd de gezamenlijkheid die ons bindt.

Herhalingsuniversalisme.

Bevrijding is een ervaring die in iedere nieuwe situatie van onderdrukking moet worden herhaald op een wijze die passend is bij de omstandigheden⁶⁵, aldus Walzer. Hij citeert de profeet Amos die namens God schrijft: 'Heb ik Israël niet weggeleid uit

⁶³ Ibid., 70.

⁶⁴ Ibid., 114.

⁶⁵ Walzer, Nation and Universe, 186

het land Egypte, de Filistijnen uit Kaftor en de Syriërs uit Kir?’⁶⁶. Dezelfde God die het volk Israël bevrijdde, deed dit ook voor andere volken. Er is niet maar één bevrijding, maar ‘a particular experience, repeated for each oppressed people’⁶⁷.

Walzer noemt dit argument het reïteratief- of herhalingsuniversalisme. Hij positioneert zich hiermee tegenover het zogenaamde ‘covering-law’ universalisme⁶⁸. Het argument van covering-law universalisme heeft als uitgangspunt: ‘there is one law, one justice, one correct understanding of the good life or the good society or the good regime, one salvation, one messiah, one millenium for all humanity’. Deze vorm van universalisme gaat ervan uit dat sommige mensen of volken de wet en de waarheid kennen, en anderen niet. Sommige volken houden deze wetten, en anderen niet. Dit universalisme neemt het karakter aan van een missie en de verhouding tot naties die de wet niet houden is radicaal superieur⁶⁹. Uiteindelijk is dit universalisme erop gericht om te leiden tot een eindpunt waarop er sprake is van ‘an identical triumph of religious and moral singularity’⁷⁰. Dit is het paradijs van het politiek messianisme. Er is één bevrijding voor allen.

Wat het herhalingsuniversalisme onderscheidt van de covering-law variant is dat het ruimte maakt voor de particuliere focus en diens pluraliserende tendens⁷¹. De exodus uit Egypte bevrijdde alleen Israël, maar andere bevrijdingen zijn altijd mogelijk. Herhalingsuniversalisme werkt binnen de grenzen van ‘ours and theirs - not of Reason with a capital “R” but of our reason and their reason’⁷². Het vraagt om respect voor de ander als morele maker.

⁶⁶ Amos 9:7.

⁶⁷ Walzer, *Nation and Universe*, 186.

⁶⁸ *Ibid.*, 184.

⁶⁹ *Ibid.*, 185.

⁷⁰ *Ibid.*, 184.

⁷¹ *Ibid.*, 186.

⁷² *Ibid.*, 199

Dunne en dikke moraal.

Het herhalingsuniversalisme is gestoeld op de idee dat in onze morele handelingen een 'family resemblance' vindbaar is⁷³. Wanneer we worden geconfronteerd met een specifieke morele betekenis herkennen we hierin zowel onze perceptie van de betekenis als die van een ander. We verwijzen daarmee naar een onderliggende gezamenlijkheid.

Walzer begint zijn betoog in *Thick and Thin* met het voorbeeld van een demonstratie in Praag, waarbij de demonstranten borden dragen met daarop de woorden 'Waarheid' en 'Gerechtigheid'⁷⁴. Bij het zien van de borden is gelijk duidelijk wat ermee wordt bedoeld. En dat niet alleen; de waarden die op de borden staan zullen ook door (bijna) iedereen onderschreven worden. We herkennen de behoefte aan 'waarheid' en 'gerechtigheid', en kunnen ons vereenzelvigen met de demonstranten. Deze gezamenlijkheid die we vinden in ons moreel begrijpen noemt Walzer minimalistische of dunne moraal.

De minimalistische betekenis is normaal gesproken ingebed in de maximalistische, dikke moraal en wordt uitgedrukt in een maximalistisch idioom, delend in diens historische, culturele, politieke en religieuze oriëntatie. Alleen in specifieke omstandigheden wordt dunne moraliteit onthult⁷⁵. Deze vorm van moraal verschijnt, in diverse gradaties van 'dunheid', uitsluitend in het geval van een persoonlijke of sociale crisis of een politieke confrontatie⁷⁶. Wanneer er bijvoorbeeld sprake is van tirannie zoals in de Tsjechische casus, is er een breed gedragen idee over de betekenis van tirannie en waarom dit verkeerd is. De woorden van de demonstranten verliezen dan hun particuliere en taalafhankelijke betekenis en worden universeel toegankelijk. Ware er geen gezamenlijk begrip van tirannie, dan zou deze toegankelijkheid niet aan de orde zijn. Tegelijkertijd hebben deze woorden een

⁷³ Ibid, 195.

⁷⁴ Michael Walzer, *Thick and Thin: moral argument at home and abroad* (Notre Dame: Notre Dame University, 2019), 1.

⁷⁵ Ibid., 4.

⁷⁶ Ibid., 3.

breder betekenis voor de demonstranten. Over deze brede betekenis, de dikke moraal, zullen ze onderling discussiëren. Ook zullen er verschillen bestaan tussen de wijze waarop demonstranten in Praag deze betekenis invullen, of demonstranten in Parijs of New York.⁷⁷ Wanneer de demonstranten met hun borden zwaaien, zijn ze ervan overtuigd dat ze spreken over een universele morele betekenis waarmee een ieder kan instemmen. Wanneer ze echter een gezondheidssysteem of een schoolsysteem zouden moeten ontwerpen voor hun land of discussiëren over politiek, zijn ze niet langer universalisten. In dat geval zullen ze zich richten op wat het beste voor hen is en wat past bij de cultuur en de geschiedenis. Ze zullen dan niet verwachten dat alle anderen, die in eerste instantie instemmen met hun pleidooi voor waarheid en recht, dezelfde keuzes zullen maken.

De gezamenlijkheid in onze morele betekenissen lijkt te suggereren dat het startpunt voor de ontwikkeling van moraliteit voor een ieder hetzelfde is⁷⁸. Alsof er een soort gezamenlijk idee of principe is dat vervolgens op verschillende manieren wordt uitgewerkt uitwerken. Men begint dun, en vormt vanuit daar een dikke moraliteit die past bij de context. Dit zou veronderstellen dat er een objectieve code te abstraheren is⁷⁹; een ultiem objectief principe. Deze veronderstelling is echter incorrect. Minimalisme is niet fundamenteel⁸⁰. Het vormt een onderdeel van iedere dikke moraal, maar is geen objectief te denken eerste principe. Moraliteit is altijd dik vanaf het begin; cultureel geïntegreerd en onlosmakelijk verbonden aan tijd en plaats. We zijn niet in staat om morele oordelen te vellen los van onze contextuele interpretatie hiervan. Dit is, zo stelt Walzer, het dualisme van de morele realiteit en hieraan kunnen we niet ontsnappen⁸¹. De dikke moraal is de enige moraal die voor ons toegankelijk is. Het is door de ervaring die we opdoen in de ontmoeting met de ander dat we leren onze morele overeenkomsten te zien en erkennen. Die erkenning is

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., 4.

⁷⁹ Ibid., 7.

⁸⁰ Ibid., 18.

⁸¹ Ibid., 8.

additief en inductief, en behoeft dus geen extern standpunt of universeel perspectief. In de toepassing keren we echter onvermijdelijk altijd terug naar onze eigen, dikke moraal, die als gevolg van diens contextuele karakter divers van aard is.

In de volgende paragraaf zal worden uiteengezet hoe de erkenning van deze diversiteit kenmerkend is voor de essentie van het herhalingsuniversalisme.

Het recht op reïteratie.

In de kern van het herhalingsuniversalisme ligt het gegeven dat moraliteit '(is) plural in its incidence and differentiated in its outcomes⁸²'. Uit de geschiedenis blijkt dat er binnen een morele situatie een wijde selectie aan mogelijke reacties is, die allen zinnig en effectief blijken. Deze reacties passen bij de ervaring en de situatie, en ze voorzien in de behoefte van het moment.

Het is onvermijdelijk dat men een mening vormt over de wijze waarop andere morele makers hun moraal vormgeven. Gezien het feit dat we alleen bekend zijn met ons eigen moreel begrijpen, zijn er verschillen in voorkeur. De kritiek op het morele standpunt van de ander kan echter nooit worden tot een superieure claim. Herhalingsuniversalisme doet geen voorspellingen over de substantie van de opeenvolgende herhalingen. Er is geen enkele grond waarop wij ons moreel begrijpen kunnen classificeren als voorbeeldig. Alsof wij in het bezit zouden zijn van 'a body of knowledge and a legal code that one day will be universally accepted'. Deze houding zou ons immers terugbrengen bij een covering-law universalisme⁸³. Toch is morele creativiteit niet volledig gedifferentieerd, alsof 'the agents and subjects of alle moralities had no common kinship⁸⁴'. Men herkent zichzelf en de ander als morele maker. Walzer betoogt dat de kracht van deze minimalistische vorm van universalisme ligt in het feit dat 'it recognizes the value of what it admonishes⁸⁵'.

De enige grond waarop we een oordeel kunnen vellen over nationalistische

⁸² Walzer, *Nation and Universe*, 199.

⁸³ *Ibid.*, 210.

⁸⁴ *Ibid.*, 199.

⁸⁵ *Ibid.*, 213.

bewegingen, religieuze groeperingen of andere gemeenschappen, is op basis van de houding die ze aannemen ten opzichte van andere groeperingen. Walzer betoogt dat immoraliteit tot uiting komt wanneer de ander het recht op reïteratie wordt ontzegt. Dit is het recht op autonoom handelen en het recht om keuzes te maken op een wijze die strookt met iemands particuliere begrip van het goede leven⁸⁶. Het recht op reïteratie is in zichzelf universeel. Oftewel, immoraliteit wordt over het algemeen uitgedrukt in de manier waarop we de ander het morele eigenaarschap en de creatieve mogelijkheden ontzeggen die we claimen voor onszelf. We zien dit probleem op kleine schaal, maar zeker ook in de relatie tussen naties, bevolkingsgroepen en religieuze groeperingen.

Wanneer we ruimte maken voor het recht op reïteratie, betekent dit dat er geen inhoudelijke oordelen meer worden geveld over de wijze waarop de ander, die we herkennen als morele maker, zijn moraliteit vorm geeft. Wanneer we de ander beoordelen kan dat alleen plaatsvinden op basis van de mate waarin zij de reïteratieve rechten van de ander respecteren. Dat betekent niet dat we hun interne leven niet kunnen bekritisieren, maar 'reïteratieve rights don't wait upon ideological correctness⁸⁷'.

Herhalingsuniversalisme als de signatuur van Exodus-politiek.

Politiek is gericht op eenheid; 'from many, one'⁸⁸. Deze eenheid kan worden bereikt op veel verschillende manieren: door plaats te maken voor verschillen of door deze te onderdrukken, door inclusie of door assimilatie, door onderhandeling of door dwang, door gezamenlijke afspraken of door gecentraliseerde wetgeving.

Herhalingsuniversalisme verkiest van al deze paren de eerste optie. Deze vorm van universalisme stelt ons in staat om de grenzen tussen ons morele maken en dat van de ander te begrijpen en rechtvaardigen⁸⁹. Het maakt ruimte voor de verschillen die er

⁸⁶ Ibid., 201.

⁸⁷ Ibid., 214.

⁸⁸ Ibid., 215.

⁸⁹ Ibid., 214.

zijn tussen de manieren waarop we onze moraliteit vormgeven. Tegelijkertijd behoudt het de gezamenlijkheid die ons bindt. 'It is not incompatible with a common citizenship embracing a plurality of nations'⁹⁰. Dit in tegenstelling tot het covering-law universalisme dat zoekt naar manieren om te komen tot de triomf van religieuze en morele singulariteit, waarbij wordt gestreefd naar globale democratie, internationaal communisme, wereldregering of het rijk van de messias⁹¹. Deze singulariteit zou ons dwingen om de processen van culturele creativiteit en wederzijdse verbinding te veronachtzamen en onderdrukken. Hierbij schaden we onvermijdelijk de meest belangrijke universele code; het recht op moreel eigenaarschap. 'What human beings have in common is just this creative power, which is not the power to do the same thing in the same way, but the power to do many different things in different ways; divine omnipotence (dimly) reflected, distributed and particularized'⁹².

We moeten, zo stelt Walzer, niet willen proberen te ontsnappen aan het dualistische karakter van moraliteit⁹³. Het past immers bij het noodzakelijke karakter van elke menselijke samenleving: universeel omdat het menselijk is, particulier omdat het gaat om een samenleving⁹⁴. De dunne moraal is een universeel gegeven. Het brengt ons 'a certain limited, though important en heartening, solidarity'⁹⁵. Maar het is niet genoeg voor een volledige universalistische doctrine. Juist de dunheid rechtvaardigt ons terug te keren naar onze eigen moraliteit. 'So we march for a while together, and then we return to our own parades'⁹⁶. Dit is waar de herhaling plaatsvindt. Herhalingsuniversalisme is de signatuur van Exodus-politiek. Er is geen ultieme bevrijding. De minimale, dunne betekenis van bevrijding moet er zijn⁹⁷; het is onze universele gezamenlijkheid. We zijn echter vrij om het te herhalen op een manier die recht doet aan onze particuliere situatie. Bevrijding is geen beweging van onze

⁹⁰ Ibid., 215.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., 189.

⁹³ Walzer, *Thick and Thin*, 6.

⁹⁴ Ibid., 8.

⁹⁵ Ibid. 11.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

gevallen staat naar een utopisch paradijs, maar een beweging van onderdrukking naar menselijke waardigheid. Deze menselijke waardigheid is onlosmakelijk verbonden met het respecteren van een ieders recht op reïteratie. Er zijn vele vormen van bevrijding en in elk van hen kan waarde worden gevonden⁹⁸.

Onderdrukkende Farao's, bevrijding, Sinaï en Kanaän zijn nog steeds onder ons. Het zijn krachtige herinneringen die onze perceptie van de politieke wereld vormen. Dingen zijn niet wat ze zouden moeten zijn, de deur van hoop staat nog steeds open. Er is een betere plaats dan waar we nu zijn. En, zegt Walzer, 'there is no other way to get from here to there except by joining together and marching'⁹⁹.

⁹⁸ Walzer, *Nation and Universe*, 186.

⁹⁹ Walzer, *Exodus and Revolution*, 149.

Hoofdstuk 2 - De Exodus-politiek van Mark Dooley.

De Exodus-politiek van Mark Dooley komt tot stand met behulp van het denken van Søren Kierkegaard. Dooley maakt gebruik van diens filosofische gedachtegoed om te komen tot zijn politieke theorie. Hij maakt gebruik van filosofische concepten zoals Kierkegaard deze presenteerde en vertaalt deze naar de hedendaagse politieke context. Hiermee wil hij aantonen dat Kierkegaard niet moet worden begrepen als een filosoof van 'geïsoleerde subjectiviteit' en 'objectless inwardness'¹⁰⁰, zoals in de literatuur vaak het geval is, maar dat zijn denken een sterk sociale, politieke en ethische dimensie bevat. Om deze dimensie te vertalen naar het hedendaagse politieke discours maakt Dooley op meerdere punten gebruik van het werk van Jacques Derrida en John Caputo.

Het is niet mijn doel te onderzoeken in welke mate Dooley het denken van Kierkegaard recht heeft gedaan. Een studie die zich hierop zou richten zou ongetwijfeld kunnen leiden tot interessante inzichten, maar dat is niet wat hier ter discussie staat. Ook zal het onvermijdelijk zijn te verwijzen naar teksten van Kierkegaard om de filosofie van Dooley te verduidelijken, zoals hij dat zelf ook voortdurend doet. In de citaten die worden opgevoerd zal Kierkegaard zelf aan het woord komen, maar ook zijn pseudoniemen Johannes Climacus, Anti-Climacus en Vigilus Haufniensis¹⁰¹. Ik wil echter benadrukken dat het denken van Dooley, door de Exodus-politiek die hij extrapoleert, het onderwerp van de studie is.

Een antwoord op een hedendaags probleem.

Dooley betoogt dat een probleem van de hedendaagse maatschappij ligt in het feit dat men zich tot ethische waarheden verhoudt op basis van 'geritualiseerde normen en

¹⁰⁰ Theodore W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, vertaald door Robert Hullot Kentor. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 24 - 46.

¹⁰¹ Geert Jan Blanken, *Kierkegaard: inleiding in zijn werk en leven* (Amsterdam: Ambo Anthos, 2013), 195.

loze plicht¹⁰². Als zodanig nemen persoonlijke relaties de vorm aan van, om met Kierkegaard te spreken, 'a fossilized formalism which, by having lost the originality of the ethical, has become a dessicated ruin, a narrow-hearted custom and practice'¹⁰³. Individuen handelen volgens regels, programma's, wetten en gewoonten zonder de juistheid van deze structuren te bevragen. Men relateert zich tot de idee van waarheid en juistheid op een wijze die 'geobjectiveerd' is. Waarheid wordt dan benaderd als iets dat als object kan bestaan, losstaand van een denkend subject¹⁰⁴.

Dooley pleit, in navolging van Kierkegaard, voor een gemeenschap waarin individuen 'inwardness' praktiseren. Hiermee duidt hij op de beweging die het individu maakt van een onpersoonlijke objectieve reflectie naar een gepassioneerde subjectieve reflectie. Hij stelt dat individu gaat zich op persoonlijke niveau moet gaan verhouden tot de zogenaamde universele waarheden die onderdeel uitmaken van zijn realiteit. Dit vraagt van het individu om een kritische distantie tot de gangbare ethische, politieke en religieuze opvattingen die universaliteit claimen. Niet om deze per definitie te ondermijnen, maar om openheid te creëren tot het reageren op de roep van singulariteit. De subjectieve reflectie is zich ervan bewust dat waarheid altijd in wording is, en nooit als universeel gegeven geobjectiveerd kan worden. 'That is, truth, being related to particular beings in existence, is subject to the same degree of mutation and metamorphosis as the individual for whom it is an issue'¹⁰⁵.

Wanneer het individu zich op deze wijze gaat verhouden tot ethische, religieuze en politieke normen, komt het tot een besef van persoonlijke verantwoordelijkheid. De universele norm kan niet langer worden gebruikt als dekmantel voor ethisch handelen. Het thema verantwoordelijkheid heeft dan ook een belangrijke plaats in de Exodus-politiek van Dooley. Hij stelt dat verantwoordelijkheid in de politieke context zich altijd moet richten op het belang van hen wiens singulariteit niet wordt beschermd door de

¹⁰² Mark Dooley, *The Politics of Exodus: Kierkegaard's ethics of responsibility* (New York: Fordham University Press, 2001), 3.

¹⁰³ Søren Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age: A literary Review*. Vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1987), 65.

¹⁰⁴ Dooley, *Politics of Exodus*, 3.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 4.

heersende orde. Dit vraagt dat men, in het reageren op de ander, de eigen zekerheid in het bestaande paradigma moet opofferen met als doel de zaak van 'the poor existing individual' te verdedigen. Dooley betoogt dat dit een politieke daad is, omdat het bevragen van de dominante orde in naam van de singulariteit altijd een handeling is die de politiek uitdaagt. Daarom spreekt hij van een Exodus-politiek, of een politiek van emigré¹⁰⁶; een politiek die de belangen van het singuliere over het universele stelt, en die de zaak van de uitgeslotene en gemarginaliseerde op zich neemt.

De idee van ethische verantwoordelijkheid zoals Dooley deze met behulp van Kierkegaard voorstelt zet hij af tegen de wijze waarop hij het Hegeliaanse paradigma van gemeenschap en het ethische leven begrijpt. Ethische verantwoordelijkheid komt volgens Dooley tot stand door middel van de herhaling en is gericht op een ideaal. Vervolgens stelt hij dat een ethiek van verantwoordelijkheid kan functioneren als het fundament voor een radicaal nieuw idee van sociale relaties. Deze verschillende aspecten zullen in het komende deel van de tekst worden uitgewerkt. Om te beginnen zal in de volgende paragraaf uiteen worden gezet op welke wijze Dooley's pleidooi voor persoonlijke verantwoordelijkheid zich verhoudt tot de manier waarop hij verschillende aspecten van het denken van Hegel interpreteert.

De rol van Hegel.

Hegel betoogt dat, om ethisch te kunnen leven, subjectieve individuen de 'ethische orde' oftewel het instituut van de staat moeten handhaven. Alleen in en door deze orde kan het zelf harmonieus relateren aan de ander als subject onder de wet¹⁰⁷. Hij betoogt dat Gods plan voor de wereld wordt geopenbaard door 'the systematic history of laws that regulate the life of each self'. Het zelf is een voorbestemde identiteit, door de wijze waarop hij wordt gevormd als identiteit te midden van een geheel. Het is

¹⁰⁶ Ibid.,xxi.

¹⁰⁷ G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right: the Philosophy of History*, vertaald door T.M. Knox (London: Oxford University Press, 1967), 105.

langs deze weg, door de verbinding aan het goddelijke plan, dat het zelf tot waarheid kan komen. Aldus Dooley's interpretatie van Hegel.

Hegel definieert volgens Dooley moraliteit als de particularisatie van het universele standpunt. Het zelf alleen kan niet de standaard zijn van de legitimering van ethische zaken, aangezien het geen objectief of universeel criterium bezit om de waarheid van ethische oordelen te toetsen¹⁰⁸. 'Once self consciousness has reduced all otherwise valid duties to emptiness and itself to the sheer inwardness of the will, it has become the potential of either making the absolutely universal its principle, or equally well of elevating above the universal the self-will of private actions, i.e. it has become potentially evil'¹⁰⁹. Hegel betoogt in deze passage dat, zo stelt Dooley, wanneer het geweten wordt begrepen als een element van subjectiviteit zonder de toepassing van de universeel geldige wetten, het individu zal worden geleid door 'desire, impulse and inclination'¹¹⁰. Het is door middel van de staatswetten dat het individu toegang krijgt tot de tastbare manifestatie van Gods goddelijk ontwerp op aarde. Door hieraan te conformeren, beantwoordt men aan 'the disposition to will what is absolutely good'¹¹¹. Dooley betoogt dat het gehoorzamen van de wet als ingang tot het absoluut goede bij Hegel als zodanig de maat vormt voor een ethisch verantwoordelijk bestaan.

Hij verzet zich tegen deze idee van ethische verantwoordelijkheid en stelt dat verantwoordelijkheid altijd samengaat met een kritische houding ten opzichte van de wet en ten opzichte van de premissen waarop zij gebaseerd is. Ethische verantwoordelijkheid is voor Dooley een persoonlijke zaak, zoals zal blijken in de volgende paragraaf.

¹⁰⁸ Dooley, *Politics of Exodus*, 38.

¹⁰⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, 92.

¹¹⁰ Dooley, *Politics of Exodus*, 37.

¹¹¹ Hegel, *Philosophy of Right*, 105.

Persoonlijke verantwoordelijkheid.

Dooley betoogt dat tot op heden geen enkele staat bij machte is gebleken wetten te handhaven die niet, op wat voor manier dan ook, een bepaalde groep onderdrukten. 'Laws which serve as methods for justification in one state might act as tools of oppression in the next'¹¹². Ook acht hij, in verhouding tot Hegels standpunt, de diversiteit in wetgeving tussen de verschillende staten problematisch. Een homogeen goddelijk plan zou immers ook homogeniteit in wetten veronderstellen. Daarbij ontstaan er moeilijkheden op het gebied van de persoonlijke verantwoordelijkheid. Wanneer het individu de morele waarde van zijn beslissingen moet aflezen aan de mate waarin hij zich houdt aan de wet, dan zou de verantwoordelijkheid van zijn handelen ook liggen bij hen die deze wetten vormgeven.

Dooley betoogt dat verantwoordelijkheid altijd samengaat met een kritische houding ten opzichte van deze wet en ten opzichte van de premissen waarop zij gebaseerd is. Het is een zaak van het, op nauwkeurige wijze, bevragen van methodes die de staat hanteert om zijn handelen te rechtvaardigen¹¹³. 'When the state has no objective critical standard other than itself to justify its legitimacy, the freedom and liberty of its citizens, rather than being safeguarded, are indeed circumscribed and challenged'¹¹⁴. Deze idee van verantwoordelijkheid wantrouwt ieder normatief systeem dat claimt precies te weten wat de voorwaarden zijn voor de realisatie van het absoluut goede leven. Dooley betoogt dat in ethische zaken, 'we can never have certainty, only fear and trembling, trial and error'¹¹⁵. De subjectieve denker gaat begrijpen dat er in ethische, politieke en religieuze zaken geen sprake kan zijn van rigide criteria. De behoeften van subjectiviteit, van singuliere individuen in de tijd, zijn altijd in beweging en afhankelijk van de specifieke context waarin men zich bevindt¹¹⁶.

Hegels deïficatie van de instituties, zo stelt Dooley, leidt ertoe dat de rede een

¹¹² Dooley, *The Politics of Exodus*, 41.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, 43.

¹¹⁵ *Ibid.*, 42.

¹¹⁶ *Ibid.*, 6.

overtollige faculteit is geworden en het in grote mate zijn vermogen heeft verloren om zich dingen anders voor te stellen dan de stand van zaken¹¹⁷. Sociale groeperingen, zoals religieuze instanties, zijn sterk bepalend voor 'what is to count as Reason in any given context'¹¹⁸ zo betoogt hij met de woorden van Merold Westphal. De rede is dan geen vermogen dat vrijheid brengt, maar juist het middel waardoor individuen ertoe komen de autoriteit van de heersende orde te identificeren. Een maatschappij verwordt dan tot een gesloten systeem, waarin de rede voortdurend de gevestigde orde bevestigt en vice versa.

Dooley benadrukt dat hij niet is gekant tegen de traditie of gemeenschapsbanden¹¹⁹. Hij is er van overtuigd dat er niet zoiets bestaat als een ruimte buiten de politiek. Waar hij zich echter tegen verzet is de neiging van gemeenschappen en politieke systemen om rigide grenzen te stellen, waarbij een cultuur van geslotenheid naar de ander wordt gevestigd. Zijn pleidooi is tegen hegemonie in alle vormen. Hij acht het noodzakelijk dat een maatschappij zich kenmerkt door een 'open model'. Het individu moet, om te komen tot een verantwoordelijke houding, gericht zijn op een idee, een ideaal dat de staat en haar instituties overstijgt. Hiermee vergroot het individu de reikwijdte van zijn of haar rationele potentieel door zelfreflectief te worden. Het individu gaat er dan niet langer van uit dat er een voorbestemde identiteit is, zoals dit bij Hegel het geval is. In een context geplaatst te zijn betekent dat men zich bevindt aan het einde van een reeks historische gebeurtenissen waarvan de beweging niet logisch gedetermineerd is en die dus niet kan worden begrepen als het resultaat van een goddelijk ontwerp¹²⁰. Identiteit en ethisch bewustzijn zijn niet van nature gelokaliseerd in de mens, maar moeten worden gerealiseerd door individueel streven en het overstijgen van de onmiddellijkheid.

¹¹⁷ Ibid., 129.

¹¹⁸ Merold Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society* (Macon: Mercer University Press, 1987), 23.

¹¹⁹ Dooley, *The Politics of Exodus*, 226

¹²⁰ Ibid., 164.

Ik zal later terugkomen op het ideaal dat voor Dooley leidend is in de wijze waarop het individu komt tot een ethisch verantwoordelijke positie. Om uit te kunnen leggen hoe het overstijgen van de onmiddellijkheid te werk gaat, is het nu echter eerst van belang om in te gaan op de notie van herhaling. In de volgende paragraaf zal worden uiteengezet hoe de idee van herhaling moet worden begrepen, en waarom deze zo'n essentiële plaats inneemt in de Exodus-filosofie van Dooley.

Herhaling.

Om een gemeenschap van ethisch verantwoordelijke individuen te realiseren, ziet Dooley een noodzakelijke rol weggelegd voor de notie van herhaling. Herhaling begrijpt Dooley als de beweging waarin er 'voorwaartse herinnering' plaatsvindt. Het is vorm van persoonlijke transcendentie, die wordt bereikt door een teleologische opschorting van wat tot dan toe als waarheid is begrepen. Hierbij wordt een beroep gedaan op een hoger ideaal, anders dan bij de logica van de herinnering, in het streven inzicht te verkrijgen in de waarheid¹²¹. Dit in tegenstelling tot het Griekse gedachtegoed waarin waarheid wordt gevonden door deze terug te halen door herinnering¹²². Deze transcendentie vraagt om een persoonlijke opschorting van de onmiddellijkheid met als doel diezelfde wereld opnieuw te beschouwen vanuit het ethisch oogpunt. 'We could say that repetition is the process of rethinking the past from the point of view of the future'¹²³.

Het Griekse zelfbeeld vroeg van het individu zich de waarheid te herinneren, terwijl het christelijk wereldbeeld stelt dat waarheid iets is wat het individu moet nastreven. Wanneer hij spreekt over herhaling, spreekt Kierkegaard volgens Dooley altijd over het opnieuw tot leven brengen wat door traditie is gevestigd. Een zelf te zijn begrijpt Dooley dan ook als het vervullen van de potentie tot het heroverwegen van de actualiteit met als mogelijkheid de vooringenomen oordelen af te leggen¹²⁴. Dit is een

¹²¹ Ibid., 79.

¹²² Ibid., 77.

¹²³ Ibid., 76.

¹²⁴ Ibid., 105.

ethische handeling, omdat het vraagt om oplettend en waakzaam te zijn naar dat wat anders is dan het zelf. Het vraagt om openheid naar dat wat buiten de veelvoud aan onmiddellijke ervaringen ligt. Het individu dat door middel van de herhaling tot een, om met Kierkegaard te spreken, 'ethical stance' is gekomen, leeft en beweegt als alle anderen te midden van het dagelijks leven. Het verschil is dat dit individu de geschiedenis heeft omarmd door het besef dat deze niet op goddelijke wijze is geregisseerd, maar het resultaat is van contingente gebeurtenissen. Het individu is gekomen tot dieper begrip van de werkelijkheid door een kritisch beeld te hebben gevormd van de wereld waarin hij of zij zich bevindt. Wat de huidige generatie als waarheid beleeft, kan door herhaling tot leven worden gebracht door de generaties die komen. 'When one says that life is a repetition, one says: Actuality which has been, now comes into existence'¹²⁵. Dit wordt niet bereikt door te blijven steken in normen en waarden zoals deze in het verleden zijn gehandhaafd, maar door open te zijn naar de toekomst en zich een andere waarheid voor te stellen.

Herhaling moet niet worden begrepen als een continue herhaling van hetzelfde, maar als een unieke handeling waarin het zelf afstand neemt van de heersende orde met als doel zichtbaar te maken wat nog niet herkend wordt door deze orde. Het maakt ruimte voor mogelijkheden die nog gerealiseerd moeten worden. 'Repetition, that is, does not threaten the established order or signal its downfall, it only seeks to keep such structures open, to prevent them from deifying their most sacred tenets and values'¹²⁶.

Deze openheid begrijpt Dooley als een 'dubbele beweging'; het bekende wordt tijdelijk op teleologische wijze opgeschort, om er vervolgens naar terug te keren met een nieuw perspectief. 'When the individual resigns from the existing order, it is with the objective of returning to the world with a more engaged and passionate disposition'¹²⁷. Deze dubbele beweging vinden we ook terug in het denken van

¹²⁵ Søren Kierkegaard, *Repetition: A venture in Experimenting Psychology*, vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983), 149.

¹²⁶ Dooley, *Politics of Exodus*, 117.

¹²⁷ *Ibid.*, 65.

Kierkegaard wanneer hij spreekt over het geloof. In de volgende paragraaf zal worden uiteen gezet op welke wijze Dooley in de religieuze houding van Kierkegaard een parallel ziet met de notie van herhaling. Dit inzicht is van belang om later te kunnen begrijpen hoe de God-mens voor Dooley fungeert als proto-type tot ethische verantwoordelijkheid.

De dubbele beweging van de herhaling.

In de taal van de pseudoniemen Anti-Climacus en Vigilus Haufniensis is elk individu een synthese van het tijdelijke en het eeuwige¹²⁸. 'To become oneself is to become concrete. But to become concrete is neither to become finite nor to become infinite, for that which is to become is a synthesis. Consequently, the progress of becoming must be an infinite moving away from itself in an infinitizing of the self, and in infinite coming back to itself in the finitizing process'¹²⁹. Het individu, dat van nature in de onmiddellijkheid leeft, heeft de illusie dat het zelf het vermogen heeft om te komen tot waarheid. Kierkegaard noemt dit een staat van zonde. Alleen door middel van een ontmoeting met het eeuwige, een ingrijpen van God, kan deze staat worden doorbroken. Men komt dan tot het besef dat de heersende orde, of het universele, altijd open is voor herziening en verandering. Door de ontmoeting met 'the eternal truth'¹³⁰ komt het individu voor het eerst tot ware redelijkheid¹³¹. Deze redelijkheid moet niet worden begrepen als een rationele positie, maar als een begrijpen van de wereld vanuit een nieuw perspectief. Door de transformatie van het bestaan, wordt de wereld geactualiseerd op een wijze die het individu nog niet eerder heeft ervaren. Kierkegaard noemt dit wedergeboorte. De wedergeboorte betekent een verlies van het onmiddellijke zelf dat thuis is in de externe wereld. Om een zelf te worden op de wijze die Kierkegaard bepleit, vraagt om een verloochenen of vergeten van wat het

¹²⁸ Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, vertaald door Reidar Thomte in samenwerking met Albert B. Anderson (Princeton: Princeton University Press, 1980), 85.

¹²⁹ Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong. (Princeton, Princeton University Press, 1980), 30.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Dooley, *Politics of Exodus*, 131.

individu als waarheid beschouwde toen deze zich in staat van zonde bevond.

Dooley stemt in met de idee van het zelf als een synthese van het tijdelijke en het eeuwige. Het eeuwige begrijpt hij als het vermogen van het subject om zich een andere werkelijkheid, een idealiteit, voor te stellen. Hierbij verwijst hij naar een andere passage waarin Kierkegaard stelt dat door de bemiddeling van realiteit en idealiteit, mogelijkheid ontstaat¹³². Het geloof in een andere realiteit, voortkomend uit het besef dat de actualiteit is ontstaan als gevolg van een serie contingente gebeurtenissen, geeft het subject een nieuw perspectief op de werkelijkheid. Door op te schorten wat men weet, komt men tot een nieuw perspectief op wat mogelijk is. De toekomst: 'is the incognito in which the eternal, even though it is incommensurable with time, nevertheless preserves its association with time'¹³³.

Deze teleologische opschorting van het ethische is een risicovolle aangelegenheid. Men zou immers kunnen stellen dat vanaf dat moment alles mogelijk en toegestaan is. Dit zou in theorie zelfs kunnen leiden tot zaken als fundamentalisme, genocide en immoraliteit¹³⁴. Dooley betoogt dat dit gevaar wordt ondervangen door het feit dat het voorstellingsvermogen dat gericht is op een andere werkelijkheid in deze context niet moet worden begrepen als een inhoudsloze notie, maar gericht is op een ideaal. Dit ideaal wordt tastbaar in het voorbeeld van de historische Christus; de God-mens. Dooley stelt, in navolging van Kierkegaard, dat deze God-mens voortdurend zoekt de gevestigde orde te ondermijnen in het belang van hen wiens stem niet worden gehoord in de universele zin.

De Godmens als ethisch prototype.

Wanneer Climacus in *Philosophical Fragments* spreekt over de staat van objectiviteit waarin het subject zich van nature bevindt, noemt hij dit een staat van zonde. Hij benadrukt dat 'de leerling', een leraar nodig heeft om zich van deze staat bewust te

¹³² Søren Kierkegaard, *The Omnibus Dubitandum Est*, vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985), 168.

¹³³ Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, 89.

¹³⁴ Dooley, *Politics of Exodus*, 115.

worden, en eruit te worden gered. Op de vraag hoe deze leraar genoemd zal worden, antwoordt hij: 'Let us call him a savior, for he does indeed save the learner from unfreedom, saves him from himself. Let us call him a deliverer, for he does indeed deliver the person who had imprisoned himself, and no one is so dreadfully imprisoned, and no captivity is so impossible to break out of as that in which the individual holds himself captive'¹³⁵. Met deze redder verwijst Climacus naar de persoon van Christus, de Godmens¹³⁶. Hij is voor Kierkegaard degene die voorziet in de voorwaarde om gered te worden van de staat van zonde. Om een zelf te worden op de wijze die Kierkegaard bepleit, vraagt om een verloochenen of vergeten van wat het individu dacht de waarheid te zijn toen deze zich in staat van zonde bevond, en te erkennen dat God het hoogste ethische criterium is. 'Having suspended certitude in the finite ethical criteria that serve only to maintain the order of the state, Kierkegaard's learner endeavors to become educated, in faith, in the extraordinary, in what is absurd to merely human comprehension'¹³⁷.

Anti-Climacus vertelt zijn lezer dat alles wat we moeten doen om ethisch te leven, is het voorbeeld te volgen van 'the abased one'. 'To have the life of Jesus as one's ideal, prototype, or paradigm-this is the ethical demand Christian responsibility imposes upon the individual. It is a matter of actualizing, through responsible decision, the possibility of doing the impossible, of becoming like the historical figure of Christ who gave comfort to the wretched and the miserable'¹³⁸. Dit is geen kwestie van een bewondering die van veraf plaatsvindt, maar een voortdurend streven om hem en zijn leven te imiteren.

De God-mens van Kierkegaard moet volgens Dooley niet begrepen worden als de patriarchale God van het Oude Testament. God wordt niet gepresenteerd zoals in traditionele metafysische of scholastische verslagen het geval is, waarin de nadruk ligt

¹³⁵ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments/ Johannes Climacus*, vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985), 122.

¹³⁶ Dooley, *The Politics of Exodus*, 115.

¹³⁷ *Ibid.*, 127.

¹³⁸ *Ibid.*, 140.

op de wijze waarop zijn bestaan kan worden bewezen. Het beeld van Christus moet daarentegen begrepen worden als zuiver historisch prototype¹³⁹. Het is immers alleen zijn historische leven dat praktisch geïmiteerd kan worden. Door de imitatie van die God is het individu in staat de soevereine claim van de actualiteit kritisch te benaderen.

Dooley betoogt dat de God van Kierkegaard toepasbaar is op een 'mainstream¹⁴⁰' filosofie. Met mainstream bedoelt hij in deze context dat het religieuze component zijn theorie niet minder bruikbaar maakt voor de gehele breedte van het politieke discours. Dooley begrijpt de God-mens als een historisch voorbeeld in de wijze waarop hij de gevestigde orde kritisch weerstand bood. Deze weerstand was geen doel op zich, maar stond altijd ten dienste van de onderdrukten en uitgesloten. 'He teleologically suspends the ethical (...) to respond to a higher calling, not from a God without form, but from "the poor and wretched"¹⁴¹. De Godmens streefde voortdurend naar het voorkomen van de verstarring van het goede en ware onder heersende gewoontes en rituelen. Zijn gedrag was aanstootgevend voor hen die de wet als maat van juist handelen zagen, en stond altijd in dienst van het singuliere belang.

De Christusfiguur representeert daarnaast het paradoxale voorbeeld van belichaamde goddelijkheid, waarin hij door zijn menselijkheid niet herkenbaar was als God. 'He is never present to consciousness, but only present in his absence¹⁴²'. Deze indirecte verschijningsvorm had een direct effect op zijn communicatie. Door de betwistbaarheid van zijn godheid, bleef voortdurend de vraag bestaan of hij wel recht van spreken had. Zo zijn ook de armen, de uitgestoten, de melaatsen en de verlamden, al degenen in wiens belang de God-man sprak, niet zichtbaar aanwezig in de gevestigde orde. Hij staat symbool voor 'the most wretched'. Hij vertegenwoordigt hen die niet worden gehoord. Ze zijn aanwezig, maar tegelijkertijd afwezig in het

¹³⁹ Ibid., 138.

¹⁴⁰ Ibid., 145.

¹⁴¹ Ibid., 135.

¹⁴² Ibid., 193.

systeem.

De openheid naar de ander.

Dooley stelt dat de tijd van het singuliere altijd non-manifest is. Het kijkt vooruit naar de toekomst, en stelt zich een andere mogelijkheid voor, maar is daarin nooit 'present'. Door afstand te nemen van de heersende orde, die manifest is, kan dat wat buiten die orde ligt zichtbaar gemaakt worden. Deze beweging moet echter voortdurend worden herhaald, omdat er met de includering van dat wat gisteren nog afwezig was in het systeem, vandaag een nieuw 'buiten de orde' ontstaat. Men kan niet stellen dat het moment van de waarheid 'nu' is, omdat dit opnieuw zou leiden tot een gesloten model. De effecten van een 'ethical stance' kunnen niet van tevoren worden berekend, en zijn altijd komende. 'Its time is a secret time.' Hieruit volgt Dooley's inzet van de notie van God, zoals hij deze met behulp van een citaat van Derrida weergeeft:

'If God is the completely other, the figure or the name of the wholly other, then every other (one) is every bit other. Tout autre est tout autre. (This) implies that God, as the wholly other, is to be found everywhere there is something of the wholly other. And since each of us, everyone else, each other is infinitely other in its absolute singularity, inaccessible, solitary, transcendent, nonmanifest, originally nonpresent to my ego...then what can be said about Abraham's relation to God can be said about my relation to every other (one) as every (bit) other. (...) in particular my relation to my neighbour or my loved ones who are inaccessible to me, as secret and transcendent as Jahweh. Every other (in the sense of each other) is every bit other (absolutely other)¹⁴³.

De naam van God staat volgens Dooley dus voor wat Caputo noemt 'the absolute

¹⁴³ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, vertaald door David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 78.

secret which is nestled within the heart of each individual¹⁴⁴'. De idee van God representeert voor Dooley 'het andere' dat het zelf, en dat wat het zelf denkt te weten, vraagt zich te openen voor heroverweging. 'Relating to God in this way, imitating him, obliges the individual to love every other, but especially those for whom the established order provided no welfare or security'¹⁴⁵. Het individu, dat zich vereenzelvigt met de God-mens, discrimineert niet tussen de anderen met wie hij of zij in contact komt. 'The neighbor is what thinkers call "the other", which means in effect that the neighbor is not anyone in particular, not one toward whom we show a particular predilection or personal preference-for "do not the pagans also do the same?"-but "all people"'¹⁴⁶, zo schrijft Kierkegaard in zijn boek *Works of Love*¹⁴⁷. De Godmens kwam niet om de kant te kiezen van een gekozen of uitverkoren volk, maar van allen 'irrespective of political or religious affiliation'¹⁴⁸.

Het subject komt door de beweging van de herhaling tot een 'ethical stance' waarin de Godmens het ideaal is dat geïmiteerd en nagevolgd wordt, door de voortdurende openheid naar dat wat buiten de onmiddelijkheid ligt, ten gunste van het singuliere belang van de gemarginaliseerde. Dooley betoogt dat deze gepassioneerde verantwoordelijkheid een middel is waardoor de idee van gemeenschap niet overboord wordt gegooid, maar veeleer wordt heroverwogen op originele en radicale wijze¹⁴⁹. Exodus-politiek is een politiek van overtuiging en verantwoordelijkheid die ruimte maakt voor de absoluut andere; het een is politiek van de emigré.

¹⁴⁴ John D. Caputo, "Instants, secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida.", in *Kierkegaard in Post/Modernity*, red. Martin J. Mastutík en Merold Westphal (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 222.

¹⁴⁵ Dooley, *Politics of Exodus*, 237.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 233.

¹⁴⁷ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995), 21.

¹⁴⁸ Dooley, *Politics of Exodus*, 233.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 144.

Exodus-politiek: een gemeenschap van de emigré.

In Hegel's teleologische concept van ethiek heeft elke handeling een doel in het algemene streven richting zelfkennis¹⁵⁰, zo stelt Dooley. Maar in de ethiek van verantwoordelijkheid is er niet zo'n horizon waarheen we ons bewegen. Bestaan betekent historisch gesitueerd te zijn, en als zodanig onderhevig te zijn aan contingentie, tijd en kansen. Rechtvaardigheid en waarheid zijn 'neither a telos nor a horizon that will become manifest in its fullness at some specific time in the future'¹⁵¹. Alles wat we kunnen doen, stelt Dooley, is streven naar dat wat de wet uitsluit en onderdrukt, want 'every situation that demands justice is singular and unique, justice has no single, unique form. This is why it is always to come, in that there will always be individual demands for justice'¹⁵².

Exodus-politiek streeft niet naar absolute eenheid of diversiteit, maar het zoekt naar een manier om de bestaande context alert te houden op singulariteit¹⁵³. Het zelf is onvermijdelijk verbonden aan de ander. Verantwoordelijkheid en ethische toewijding ontstaan alleen wanneer de 'andersheid' van de ander wordt erkend als niet-samenvallend met het zelf. Dooley betoogt dat 'the community to come'¹⁵⁴ vraagt om een uitbundige vorm van gastvrijheid waarin we reageren op het pleidooi van de ander om rechtvaardigheid en genade. Door actief los te laten wat het zelf bezit, denkt te weten en ook diens claim op retributie los te laten, ontstaat er ruimte voor een gemeenschap van gelijken¹⁵⁵. Door ruimte te maken voor de ander, kunnen zowel de ander als het zelf komen tot onafhankelijkheid. Het is een gemeenschap waarin universaliteit ruimte maakt voor de behoeften van singulariteit. Het is een politiek van de emigré. Het vraagt om voortdurend gericht te zijn op dat wat het systeem uitsluit, en open te staan voor dat wat ons 'vreemd' is. Losbreken uit het wereld-historische proces vraagt om respect voor hen die (nog) niet zijn waar het zelf is, voor de

¹⁵⁰ Ibid. 222.

¹⁵¹ Ibid., 224.

¹⁵² Ibid., 224.

¹⁵³ Ibid., 227.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid., 246.

vreemdeling, de absolute ander¹⁵⁶.

Becoming ethical and responsible means adopting a critical disposition in relation to the given order with the objective of identifying who the establishment has excluded in seeking to preserve and maintain itself'. This requires that one cultivates a sensitivity toward those who have been cast to the margins, those who are without a voice and sometimes without a name - the type of people, in other words, favored by the Christ-figure. Such, as I argued above, is what teleologically suspending the ethical in the name of a certain religious spirit is about - seeking justice for the least among us. (...) Repetition is precisely what keeps us alert to the voices of those "poor existing individuals" who have been crushed in the name of law and order'¹⁵⁷.

In een gemeenschap waarin universaliteit ruimte maakt voor de belangen van singulariteit, weerhouden recht, genade en compassie de wet ervan te verworden tot een genadeloos en wreed instrument¹⁵⁸. Dit is wat leidt tot een politiek van Exodus. Een politiek van overtuiging en verantwoordelijkheid in de naam van hen wiens enige hoop het is een plaats te vinden in de herberg.

¹⁵⁶ Ibid., 226.

¹⁵⁷ Ibid., 105-106.

¹⁵⁸ Ibid., 247.

Hoofdstuk 3 - Vergelijking en slotwoord.

In dit hoofdstuk wil ik trachten een inhoudelijke vergelijking te maken tussen de beide theorieën van Exodus-politiek die in het voorgaande zijn behandeld. Voor ik een antwoord kan geven op de vraag wat de overeenkomsten en verschillen zijn tussen het denken van Walzer en Dooley, zal ik eerst ingaan op kaders van dit onderzoek. Daarna zal ik de denkers vergelijken op diverse punten van hun theorie, waarna ik zal afsluiten met een slotwoord.

Kaders van de vergelijking.

In het doen van een vergelijkende studie tussen twee theorieën, is het wenselijk dat deze theorieën in grote lijnen hetzelfde onderwerp behandelen. Nu lijkt het op het eerste gezicht alsof dat in het geval van de behandelde auteurs ook zo is. Beiden schrijven immers een Exodus-politiek. Bij nadere beschouwing blijkt echter dat de auteurs hun theorie op een dusdanig verschillende manier hebben vormgegeven, dat een vergelijking vraagt om een flinke vertaalslag. Het grootste obstakel hierbij is wel het feit Walzer direct gebruik maakt van het Exodus-motief aan de hand van het bijbelse verhaal, terwijl Dooley uitsluitend gebruik maakt van de term Exodus-politiek, maar zijn theorie verder niet verbindt aan de geschiedenis.

Toch begeven de denkers zich op gezamenlijke grond. Dit wordt als eerste natuurlijk zichtbaar in het gebruik van het Exodus-motief, zoals uitgewerkt in de eerstvolgende paragraaf. Daarnaast zijn er echter ook duidelijke overeenkomsten in de wijze waarop zowel Walzer als Dooley pleiten tegen de idee dat de geschiedenis afstevent op een utopische horizon; een eenduidig doel. Hierop zal ik ingaan in de tweede paragraaf. Om ruimte te maken voor de openheid die noodzakelijk is op dit utopie-denken te voorkomen, delen de denkers een begrip dat in de kern van hun denken staat. Deze laatste belangrijke gemene deler is de notie van herhaling, waarvan de toepassing zal worden uitgewerkt in het laatste deel van dit hoofdstuk.

De inzet van het Exodus-motief.

In zijn werk maakt Walzer gebruik van het Exodus-verhaal en diens politieke significantie door het in te zetten als een paradigma voor revolutionaire politiek. Hij stelt daarmee niet dat het Exodus-verhaal begrepen moet worden als een theorie van revolutie, maar hij begrijpt de Exodus als een verhaal dat het mogelijk maakt om andere verhalen te vertellen. De Exodus ziet hij als een genre religieuze teksten die ontworpen zijn voor publieke lezing en herlezing en voor analoge toepassing. Walzer verzet zich expliciet tegen de letterlijke toepassing van het Exodus-motief. Hij stelt dat dit gebruik kan leiden tot messianistische politiek en het nastreven van een utopisch einde van de geschiedenis. Dit gebruik van de tekst leidt volgens Walzer al snel tot nieuwe onderdrukking, omdat moraliteit dan samenvalt met de vervulling van de belofte. Er is dan geen ruimte voor menselijkheid en realisme; het beloofde land is het enige doel. De waarde van de tekst en de manier waarop deze vormend is voor de politieke theorie van Walzer ligt dan ook niet in de letterlijke tekst maar in diens interpretatie. In de subtekst van het verhaal vindt Walzer een fundament om zijn theorie van graduele verandering en herhalingsuniversalisme uit te werken. Walzer begrijpt het Exodus-verhaal als een concreet voorbeeld van een politiek die vraagt om menselijkheid en realisme. Kanaän is beter dan Egypte, maar tegelijk laat het verhaal de kaders zien van de geschiedenis en menselijke mogelijkheden.

Dooley's theorie van Exodus-politiek maakt op een hele andere manier gebruik van het Exodus-motief. Zijn inzet van de term is niet concreet gelinkt aan delen van het Exodus-verhaal, maar wordt door Dooley begrepen als een begrip dat direct verbonden is aan emigratie of vertrek, dat wat zich buiten het systeem bevindt. Hij noemt zijn theorie ook wel: politiek van de emigré. Het gebruik van de titel Exodus-politiek is als zodanig te plaatsen binnen een vorm van politiek discours dat wel gebruikt maakt van Exodus-termen en de daaraan gelinkte connotatie van bevrijding en emancipatie, maar niet langer direct verbonden is aan de inhoud van de geschiedenis. De Exodus waar Dooley op doelt is een uittocht uit de heersende orde en de universele norm naar het singuliere belang van de uitgeslotene en gemarginaliseerde. Het ethisch verantwoorde subject schort het bekende op

teleologische wijze tijdelijk op, verlaat dit als het ware (exodus), om er vervolgens naar terug te keren met een nieuw perspectief. Daarbij verwijst de term naar hen die zich bevinden aan de rand van de samenleving; de emigré. Ze maken geen deel uit van het systeem en bevinden zich in een voortdurende staat van exodus.

De herhaling is bij beide denkers de motor achter hun visie op een samenleving die ruimte maakt voor de particuliere behoefte van de situatie en voor de open deur naar de bevrijdingen van morgen. Deze openheid is een belangrijk kenmerk van de Exodus-politiek van zowel Walzer als Dooley, zoals in de volgende paragraaf uiteengezet zal worden.

Een open deur naar de toekomst.

Beide denkers verzetten zich tegen de idee dat de geschiedenis afstevent op een eenduidig doel; een utopische horizon. Bevrijding moet niet worden begrepen als een beweging van onze gevallen staat naar een messianistisch rijk, maar van 'the slavery, exploitation and alienation of Egypt' naar een land waar het volk kan leven 'with human dignity', zo stelt Walzer. Steeds wanneer blijkt dat rechtvaardigheid en vrijheid geen plaats hebben, vraagt dit om een nieuwe beweging. 'We are thus far', citeert hij Cromwell, 'the door of hope is open'¹⁵⁹. Walzer duidt bevrijding als een handeling van morele aard, uitgevoerd in een bepaalde context en met een specifieke behoefte. Het is een proces dat vraagt om realisme en herhaling. Hij verzet zich tegen het utopie-denken van het politiek messianisme, en diens bereidheid tot het forceren van het einde. Dit denken leidt immers tot een legitimering van het dwingen, en zelfs doden, van hen die geen deel uitmaken van het revolutionaire kamp. Moraliteit en gematigdheid zijn dan niet langer iets wat moet worden nagestreefd, want moraliteit komt met de belofte. Politieke verandering is voor het volk en het is de onvermijdelijke aanwezigheid van dat volk die maakt dat revolutie vraagt om realisme, zo betoogt Walzer. Het volk moet worden geleid, beschermd, ontwikkeld en er moet mee worden

¹⁵⁹ Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, vertaald door J. T. Swann (New York: Herder and Herder, 1972).

gediscussieerd en gesproken. De betrokkenen zijn niet te verdelen in vriend of vijand. Er is geen eenduidige juiste weg.

Op dit punt ontmoet het denken van Walzer dat van Dooley. Ook Dooley is uitgesproken in zijn wantrouwen naar ieder normatief systeem dat claimt precies te weten wat de voorwaarden zijn voor de realisatie van het absoluut goede leven. Hij betoogt dat de subjectieve denker gaat begrijpen dat er in ethische, politieke en religieuze zaken geen sprake kan zijn van rigide criteria. De behoeften van subjectiviteit, van singuliere individuen in de tijd, zijn altijd in beweging en afhankelijk van de specifieke context waarin men zich bevindt. Dooley's pleidooi is tegen hegemonie in alle vormen. Hij acht het noodzakelijk dat een maatschappij zich kenmerkt door een 'open model'. Het zelf is onvermijdelijk verbonden aan de ander. Verantwoordelijkheid en ethische toewijding ontstaan alleen wanneer de 'andersheid' van de ander wordt erkend als niet-samenvallend met het zelf. Hij noemt dit dan ook de 'community to come'. Men kan niet stellen dat het moment van de waarheid 'nu' is, omdat dit opnieuw zou leiden tot een gesloten model. In het gesloten model waar Dooley over spreekt herkennen we het covering-law universalisme dat Walzer beschrijft. Daar waar het covering-law universalisme het eigen standpunt begrijpt als superieure claim, doet het herhalingsuniversalisme geen voorspellingen over de inhoud van de opeenvolgende herhalingen. Die openheid naar nieuwe bevrijdingen horen we terug in Dooley's woorden die luiden: 'every situation that demands justice is singular and unique, justice has no single, unique form. This is why it is always to come, in that there will always be individual demands for justice'¹⁶⁰.

Het is door middel van de herhaling dat beide denkers ruimte maken voor de verschillen die er zijn tussen de manieren waarop we onze moraliteit vormgeven en tussen de specifieke behoefte van van de situatie van vandaag en die van morgen. Hoewel er overeenkomsten zijn in de functie die herhaling voor beide auteurs heeft, zal in de volgende paragraaf blijken dat er ook wezenlijke verschillen zijn.

¹⁶⁰ Dooley, *The Politics of Exodus.*, 224.

Herhaling.

Zowel Walzer als Dooley zien herhaling als de manier om ruimte te maken voor de particuliere behoefte van de situatie. In de herhaling vindt de beweging plaats die noodzakelijk is om te voorkomen dat waarheid verstart en verwordt tot een excluderend, superieur systeem. Walzer stelt dat de herhaling die plaatsvindt in ons morele maken bestaat uit de gezamenlijkheid die ons bindt; de dunne moraal. Dit is wat steeds weer wordt herhaald en, in meerdere of mindere mate van dunheid, opduikt in ieder moreel begripen. Het is de anti-relativistische noot in het denken van Walzer. Morele creativiteit niet volledig gedifferentieerd. Door de aanwezigheid van de dunne moraal herkent men zichzelf en de ander als morele maker. Tegelijkertijd is het juist de dunheid van deze gezamenlijkheid die ons rechtvaardigt terug te keren naar ons eigen morele maken, binnen de kaders van de particuliere situatie en diens behoeftes. De kritiek die we hebben op het standpunt van de ander, kan dus nooit verworden tot een superieure claim over de wijze waarop de ander de herhaling van de dunne moraal toepast. De enige grond waarop we een oordeel kunnen vellen over nationalistische bewegingen, religieuze groeperingen of andere gemeenschappen is gebaseerd op de mate waarin zij het universele reïteratieve recht van de ander respecteren. Over de inhoud van elkaars morele betekenissen kunnen wij dus geen oordeel vellen, wij zijn immers niet in staat te ontsnappen aan onze dikke moraal. Dat oordeel kunnen we echter wel vellen over de reïteratieve ruimte die we elkaar bieden als morele makers. We kunnen stellen dat het universele recht op reïteratie tegelijkertijd functioneert als een begrenzend kader voor de toepassing van de herhaling. De grens die wordt getrokken binnen de vrijheid tot morele creativiteit, ligt daar waar mijn morele maken de ander beperkt in diens recht op reïteratie.

Dooley begrijpt herhaling als de beweging waarin er 'voorwaartse herinnering' plaatsvindt. Het is een vorm van persoonlijke transcendentie, die wordt bereikt door een teleologische opschorting van wat tot dan toe als waarheid is begrepen. Hierbij wordt een beroep gedaan op een hoger ideaal, in de vorm van het prototypisch handelen van de God-mens. Kenmerkend is hierbij de wijze waarop de God-mens voortdurend de gevestigde orde ondermijnde. Dit was voor hem geen doel op zich,

maar het was altijd gericht op het belang van hen wiens stem niet werden gehoord in de universele zin. In de herhaling is het individu voortdurend op zoek naar het singuliere belang van hen die door het systeem niet worden gediend. Het individu komt door de herhaling tot een dieper begrip van de werkelijkheid door een kritisch beeld te hebben gevormd van de wereld waarin hij of zij zich bevindt. Wat de huidige generatie als waarheid beleeft, kan door herhaling tot leven worden gebracht door de generaties die komen. Dit wordt niet bereikt door te blijven steken in normen en waarden zoals deze in het verleden zijn gehandhaafd, maar door open te zijn naar de toekomst en zich een andere waarheid voor te stellen. Herhaling moet niet worden begrepen als een continue herhaling van hetzelfde, maar als een unieke handeling waarin het zelf afstand neemt van de heersende orde met als doel zichtbaar te maken wat nog niet herkend wordt door deze orde. Het maakt ruimte voor mogelijkheden die nog gerealiseerd moeten worden.

In Dooley's toepassing van de herhaling stuiten we op een klein, maar wezenlijk verschil met het denken van Walzer. Het is namelijk, en Dooley ontkent dit niet, een risicovolle aangelegenheid om over te gaan tot een teleologische opschorting van het ethische. Men zou immers kunnen stellen dat vanaf dat moment alles is toegestaan. Bij Walzer deed zich een soortgelijk risico voor door de nadruk op de ruimte voor morele creativiteit op basis van de particuliere behoefte van de situatie. Walzer weet hierbij echter een kader te bieden waarbinnen deze creativiteit vorm mag krijgen. De grens die wordt getrokken binnen de vrijheid tot morele creativiteit, ligt daar waar mijn morele maken de ander beperkt in diens recht op reïteratie.

Dooley's antwoord op het risico van de teleologische opschorting (hij noemt hierbij zelf het risico op fundamentalisme, genocide en immoraliteit¹⁶¹) is de navolging van het ideaal van de God-mens. Hoewel deze beweging wel degelijk een doel geeft aan de teleologische opschorting, het kan immers niet meer alle kanten op gaan maar moet altijd gericht zijn op het singuliere belang van de gemarginaliseerde, bevindt zich in het denken van Dooley een hiaat dat hij mijns inziens niet weet in te vullen. In de

¹⁶¹ Dooley, *Politics of Exodus*, 115.

voetsporen van de God-mens vinden we namelijk niet alleen gezamenlijke maaltijden en liefdevolle gezangen, maar ook omvergeworpen tafels in de tempel, afwijzing van de geestelijke elite en harde oordelen over het 'adderengebroid'. Met andere woorden: Het ideaal is, in zijn zuiver historische situering, zoals Dooley meermaals benadrukt, niet per definitie eenduidig. De navolging van het ideaal resulteert dan ook niet vanzelfsprekend in de genadevolle, vergevende samenleving die Dooley schetst aan het einde van zijn werk. Het is maar net waar de accenten worden gelegd. Het ethisch verantwoorde subject, dat opkomt voor de belangen van hen wiens stem niet worden gehoord binnen het systeem, weet zich in het denken van Dooley niet geïnstrueerd in de wijze waarop hij deze belangen moet behartigen. Tegen welke prijs mag het systeem worden overtuigd? Dooley blijft ons het antwoord schuldig.

Slotwoord.

In het voorgaande is zichtbaar geworden dat de twee behandelde theorieën van Exodus-politiek meer gemeen hebben dan in eerste instantie het geval lijkt. Hoewel de auteurs op geheel onderscheiden wijze gebruik maken van het Exodus-motief, wordt het denken van beide filosofen gekenmerkt door een verzet tegen de idee dat de geschiedenis afstevent op een eenduidig doel; een utopische horizon. Ze stellen dat bevrijding en recht in de herhaling hun plaats krijgen. Deze notie van herhaling speelt bij beiden een belangrijke rol. Door de herhaling wordt voorkomen dat waarheid verstart, en verwordt tot een excluderend en superieur systeem. De auteurs vinden elkaar in hun wantrouwen naar ieder normatief systeem dat claimt precies te weten wat de voorwaarden zijn voor de realisatie van het absoluut goede leven. Er is voortdurend ruimte voor nieuwe bevrijdingen en een openheid naar de behoeften van de nieuwe situatie.

Toch stuiten we in de toepassing van de herhaling ook op een belangrijk verschil in het denken van de auteurs. Daar waar Walzer de herhaling inzet voor de mobilisering van de dunne moraal en diens particuliere toepassing, weet hij met het universele recht op reïteratie tegelijkertijd een kader aan te brengen waarbinnen de particuliere herhaling van de dunne moraal vorm mag krijgen. Dooley, die de herhaling

begrijpt als een heroverwegen van de status quo, weet echter geen begrenzungen te bieden om de teleologische opschorting van het ethische in het belang van de gemarginaliseerde te kaderen. De risico's die dit met zich meebrengt weet hij niet te ondervangen.

Bibliografie.

Adorno, Theodore W. *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Vertaald door Robert Hullot Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Blanken, Geert-Jan. *Kierkegaard: inleiding in zijn werk en leven*. Amsterdam: Ambo Anthos, 2013.

Bloch, Ernst. *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*. Vertaald door J. T. Swann. New York: Herder and Herder, 1972.

Brenner, Athalya. *Exodus to Deuteronomy: The Feminist Companion to the Bible*. England: Sheffield Academic Press, 2000.

Brett, Mark G. "Exodus Politics and Colonial Contestation." *Journal of New Zealand Literature*, 36. No. 2 (2018): 131-46. Geraadpleegd op 21 April 2021.
<https://www.jstor.org/stable/26565642>.

Caputo, John D. "Instants, secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida." In *Kierkegaard in Post/Modernity*, redactie Martin J. Mastustík en Merold Westphal, 216-38. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Cone, James. *A Black Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 2010.

Daly, Mary. "The Woman's Movement: An Exodus Community." *Religious Education*, 5(1972): 327-335. geraadpleegd op 14 februari 2021. DOI:
[10.1080/0034408720670503](https://doi.org/10.1080/0034408720670503).

Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Vertaald door David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Dooley, Mark. *The Politics of Exodus: Kierkegaard's ethics of responsibility*. New York: Fordham University Press, 2001.

Hegel, G.W.F. *Philosophy or Right*. Vertaald door T. Knox. London: Oxford University Press, 1967.

Kierkegaard, Søren. *Repetition: A venture in Experimenting Psychology*. Vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Kierkegaard, Søren. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age: A Literary Review*. Vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Kierkegaard, Søren. *The Concept of Anxiety*. Vertaald door Reidar Thomte in samenwerking met Albert B. Anderson. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Kierkegaard, Søren. *The Omnibus Dubitandum Est*. Vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Kierkegaard, Søren. *The Sickness unto Death*. Vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. Vertaald door Howard V. Hong en Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.

McAfee Brown, Robert. *Unexpected News: Reading the Bible with Third World Eyes*. Philadelphia: Westminster, 1984.

Mills, Frederick B. *Enrique Dussel's Ethics of Liberation: an Introduction*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

Sacks, Jonathan. *Exodus: boek van de bevrijding*. Vertaald door Karl van Klaveren. Middelburg: Uitgeverij Skandalon, 2019.

Sprigge, T.L.S. (2005) "Kierkegaard and Hegel." *British Journal for the History of Philosophy*, 13. No. 4 (2005): 771-778.

Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. New York: Basic Books, 1985.

Walzer, Michael. "Nation and Universe". In *Thinking Politically: Essays in Political Theory*. New York: Vail Ballou Press, 2007.

Walzer, Michael. *Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019.

Westphal, Merold. *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Macon: Mercer University Press, 1987.