



Erasmus Student Journal of Philosophy

#7 | December 2014

Editorial

The publication of the seventh issue of the ESJP marks the fourth year of the journal's existence. Nonetheless, it is an issue of 'firsts'. We are delighted to publish a paper based on a bachelor thesis for the very first time: *Deleuze en het Zijn* by David van Putten. Special thanks to David are in order for undertaking the effort of reworking his thesis into a paper. We are also happy to publish, for the first time, a paper by an author who has already published in the ESJP: *Cultural Difference and Human Rights* by Julien Kloeg. Moreover, we are quite pleased that articles published by the ESJP are now indexed on Google Scholar. Finally, we decided for the first time to only publish two papers out of the substantially larger number of papers that were nominated, in order to uphold our quality standards. Students should not interpret this as a discouragement, but rather as a challenge. We strongly encourage you to keep on writing excellent papers with an original contribution. We also hope that professors and lecturers continue to nominate such papers.

The editorial board of a student journal such as ours is continuously in transition. This issue benefited from the work of five new guest editors: Fabian van Dijk, Matthijs Geleijnse, Dyonne Hoogendoorn, Floris van der Pol, and Stefan Schwarz. I am impressed by their diligence and ability to provide high quality comments. Some editors come, others go. This issue is the last to have profited from the relentless hard work of Tim van Dijk. We will miss his detailed, excellent commentary on nominated papers. Finally, there is a change in the allotment of board positions: Stefan Schwarz will take over the role of secretary from Elina Vessonen. I would like to thank Elina for her excellent work as secretary. She is a continuous source of great ideas for improvement of the journal and was very efficient, precise, and punctual in her secretarial work. I am happy that she will stay on as an editor during the next edition.

There are many people to thank for the coming about of this issue and the promotion of the ESJP. First of all, I thank the professors and lecturers at the Faculty of Philosophy for nominating a large number of papers and providing

us with very good reviews. When it comes to the promotion of the journal, I would like to specifically thank Dr. Patrick Delaere for giving us the opportunity to present the ESJP to new bachelor students during his *Filosofisch Atelier I* course, Dr. Attilia Ruzzene for allowing us to present the journal during her *Introduction to Philosophy of Science* course, and Dr. A.W. Prins for challenging students to write an article that could be published in the ESJP as part of the honors track for philosophy students.

I am very grateful to Peter van Huisstede of Erasmus University's institutional repository for all the work he has done to make sure that our articles are now indexed by Google Scholar. Moreover, I thank Jasper van den Herik, Julien Kloeg, and Myrthe van Nus for their help and advice. The editorial board benefited greatly from their wisdom and experience as former editors of the journal. In addition, I am thankful to Ceciel Meiborg for helping us with maintaining the website of the ESJP and giving the journal a prominent place on the website of the Faculty of Philosophy. Last but not least, I thank all the editors of the ESJP: for their great comments, their insightful contributions during the editorial board meetings, and their unabating willingness to check draft versions of the journal for mistakes.

Editors tend to want to make their own mark. I will work hard to ensure that the ESJP's mission to bring the articles we publish to the attention of a larger audience is realized to an even greater extent. Indexation on Google Scholar was a first step, but there is still much that can be done in terms of promoting the journal on social media and at other universities.

Huub Brouwer
Editor-in-chief

About the Erasmus Student Journal of Philosophy

The Erasmus Student Journal of Philosophy (ESJP) is a double-blind peer-reviewed student journal that publishes the best philosophical papers written by students from the Faculty of Philosophy, Erasmus University Rotterdam. Its aims are to further enrich the philosophical environment in which Rotterdam's philosophy students develop their thinking and bring their best work to the attention of a wider intellectual audience. A new issue of the ESJP appears on our website every June and December.

To ensure the highest possible quality, the ESJP only accepts papers that (a) have been written for a course that is part of the Faculty of Philosophy's curriculum and (b) nominated for publication in the ESJP by the teacher of that course. Each paper that is published in the ESJP is subjected to a double-blind peer review process in which at least one other teacher and two student editors act as referees.

The ESJP encourages students to keep in mind the possibility of publishing their course papers in our journal, and to write papers that appeal to a wider intellectual audience.

More information about the ESJP can be found on our website:

www.eur.nl/fw/esjp

Contact: esjp@fwb.eur.nl

ISSN: 2212-9677

Editorial Board

Huub Brouwer (Editor-in-Chief)

Elina Vessonon (Secretary)

Tim van Dijk

Thijs Heijmeskamp

Roel Visser

Fabian van Dijk (guest editor)

Matthijs Geleijnse (guest editor)

Dyonne Hoogendoorn (guest editor)

Floris van der Pol (guest editor)

Stefan Schwarz (guest editor)

Advisory Board

Daan Gijsbertse

Jasper van den Herik

Julien Kloeg

Myrthe van Nus

Supervisory Board

dr. P.J.J. Delaere

prof. dr. F.A. Muller

prof. dr. J.J. Vromen



All work in this issue of the Erasmus Student Journal of Philosophy is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 Unported License. For more information, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/>

Disclaimer

Although the editors of the Erasmus Student Journal of Philosophy have taken the utmost care in reviewing the papers in this issue, we cannot exclude the possibility that they contain inaccuracies or violate the proper use of academic referencing or copyright in general. The responsibility for these matters therefore remains with the authors of these papers and third parties that choose to make use of them entirely. In no event can the editorial board of the Erasmus Student Journal of Philosophy or the Faculty of Philosophy of the Erasmus University Rotterdam be held accountable for the contents of these papers.

In this issue

The seventh issue of the ESJP features contributions that generate new and promising perspectives on grounding.

In 'Deleuze en het Zijn', David van Putten argues that despite the fact that Deleuze barely discusses Heidegger in his *Difference and Repetition*, he ultimately addresses the same philosophical problem as Heidegger. Both Deleuze and Heidegger try to get away from the Aristotelian system of *species* and *genera* because it does not do justice to reality. Van Putten argues that the point where they depart from each other is how to approach this problem: Deleuze disagrees with Heidegger's decision to approach it only from the question of Being.

In 'Cultural Difference and Human Rights', Julien Kloeg claims, with Pablo Gilabert, that theoretical attempts to justify human rights should move beyond the dichotomy of providing either a humanist or a political justification. Kloeg demonstrates how philosophical anthropology could ground an attempt to combine both types of justifications. In order to provide such a combination, he develops both a new conception of culture based on Plessner's thinking on spatial finitude, and a Rancièrian conception of human rights.

Table of contents

Deleuze en het Zijn

De aanwezigheid van Heidegger in Verschil en Herhaling

David van Putten

6-19

5

Cultural Difference and Human Rights

A Philosophical-Anthropological Approach

Julien Kloeg

20-30

Deleuze en het Zijn

De aanwezigheid van Heidegger in Verschil en Herhaling

David van Putten

Gilles Deleuze (1925-1995) heeft in zijn filosofische carrière over veel filosofen geschreven, maar nooit uitgebreid over Martin Heidegger (1889-1976). Dat is om twee redenen verrassend. Ten eerste noemt Deleuze zichzelf een metafysicus (Villani, 1991, p. 130) en lijkt het voor de hand liggend dat hij zich expliciet tot Heideggers kritiek op de metafysica zou willen verhouden. Ten tweede gebruikt Deleuze opvallend vaak begrippen die Heideggers signatuur dragen. Dit is vooral zichtbaar in Deleuzes *doctorat d'état: Verschil en Herhaling* (1968, hierna *V&H*), het boek waarin Deleuze zijn metafysica in haar meest uitgebreide vorm formuleert. Voor het ontplooiën van zijn systeem gebruikt Deleuze een aantal concepten waarvan het gebruik zeer nauw verwant is aan dat van Heidegger. Begrippen als 'verschil', 'herhaling', 'grond', en 'gebeuren' krijgen daar doorgaans een soortgelijke invulling als ze bij Heidegger krijgen. Daarnaast besteedt Deleuze zelfs een lange passage aan Heideggers meest centrale concept – het Zijn. Niettemin blijven de expliciete verwijzingen naar Heidegger opvallend beperkt. Deze overeenkomst in thematiek tussen Deleuze en Heidegger heeft sommige commentatoren ertoe verleid om over een zekere overeenstemming tussen de twee filosofen te spreken. Zo stelt Alain Badiou dat Deleuze altijd veel dichter bij Heideggers positie was dan hij zelf dacht (1999, p. 20) en spreekt Giorgio Agamben in dit verband van een 'onbewust heideggerianisme' (*heideggerianisme inconscient*) in Deleuzes werk (1998, p. 188/noot 13). Badiou en Agamben werken dit verband echter niet uit.

Het blijft de vraag of deze bondige duidingen van het verband een juiste weergave bieden van de relatie tussen Deleuze en Heidegger. Is het zo dat Deleuze zich, al dan niet bewust, heeft gelieerd aan het heideggeriaanse project? Zelf zag hij dit in ieder geval niet zo. In een discussie over een

voordracht over Nietzsche zegt Deleuze terloops: "Als ik je goed begrijp, zeg je dat er redenen zijn om mijn trouw aan het heideggeriaanse gezichtspunt te betwijfelen. Daar ben ik blij om." (vert. van Deleuze, 2004a, p. 260). Als Deleuze zichzelf in ieder geval begrijpt als 'ontrouw' aan het gezichtspunt van Heidegger, vanwaar dan het gebruik van Heideggers concepten? We kunnen hier moeilijk denken aan een soort onbewuste intellectuele diffusie, zoals Agamben suggereert. Deleuze was geschoold in het Frankrijk van halverwege de 20ste eeuw, een tijd waarin Husserl, Hegel en Heidegger – de roemruchte 3 H's – sterk aanwezig waren in het Franse universitaire onderwijs. Deleuze was onder meer via zijn docent Jean Wahl vertrouwd genoeg geraakt met Heideggers denken om Heideggers invloed te herkennen. Ook het commentaar bij de bibliografie van *Verschil en Herhaling* maakt duidelijk dat Deleuze zich terdege bewust was van Heideggers invloed. Hij schrijft daar Heidegger op een alluderende manier te hebben beschreven (*V&H*, p. 445). Maar hoe moeten we in dat geval Deleuzes opmerkingen over het heideggeriaanse standpunt begrijpen? De inleiding van *Verschil en Herhaling* geeft een aanwijzing. Daar schrijft Deleuze:

Een filosofisch boek moet deels een zeer specifiek soort politieroman zijn [...]. Met politieroman bedoelen wij dat de concepten, binnen de zones waarin zij zelf aanwezig zijn, zouden moeten ingrijpen om een lokale situatie op te lossen. (*V&H*, p. 13)

Mijn voorstel is: laten we dit serieus nemen en *Verschil en Herhaling* deels als een politieroman lezen. Als concepten binnen het oeuvre van Deleuze verschijnen om een lokaal probleem op te lossen, dan gebruikt Deleuze Heideggers concepten niet onbewust of toevallig. Als het inderdaad Heideggers concepten zijn die in *Verschil en Herhaling* worden

gebruikt, dan wijst dit op een confrontatie met een heideggeriaans probleem: dat van het Zijn. Dit artikel is een poging om te laten zien hoe deze probleemstelling van Heidegger doorwerkt in *Vershil en Herhaling*. Het nut van een dergelijk onderzoek is tweeledig.

Ten eerste wordt op deze manier een aantal aspecten van Deleuzes filosofie duidelijker. Waarom acht Deleuze het mogelijk en nodig een metafysisch traktaat te schrijven in de twintigste eeuw? Waarom werkt hij zijn filosofie uit in talloze discussies met kunst, wetenschap en de geschiedenis van de filosofie? Deleuze legt dit nooit uit, maar een blik op een verhouding tot Heideggers probleemstelling maakt dit duidelijker. Ten tweede maakt dit onderzoek het mogelijk om het historische verband tussen Heidegger en Deleuze te zien. Door deze twee filosofen expliciet te laten communiceren, wordt het tevens makkelijker om een oordeel te vellen over het ‘gelijk’ van de ene of de andere filosoof. Evaluatie blijft onmogelijk zolang het onduidelijk is hoe Deleuze en Heidegger vertrekken vanuit een gedeelde probleemstelling. Niettemin zal dit stuk zich niet wagen aan het vellen van een dergelijk oordeel.

Om te demonstreren hoe Heideggers probleemstelling doorwerkt bij Deleuze, is het allereerst nodig de algemene inzet van de metafysica van *Vershil en Herhaling* te schetsen. Ten tweede wijs ik op de manier waarop Deleuzes filosofie, zoals die van Heidegger, vertrekt vanuit een probleem met de aristotelische metafysica. Ten derde leg ik uit hoe Heidegger reageert op deze probleemstelling. Daarna laat ik zien hoe Deleuze Heideggers filosofie met zijn oplossing van het probleem probeert te overtreffen

1. De inzet van *Vershil en Herhaling*

Deleuze omschrijft *Vershil en Herhaling* als zijn eerste poging om “zelf filosofie te doen” (vert., 2012, p. xiii). Het boek presenteert een ontologie en een daaruit voortvloeiende methode: een ontologie van verschillen en een methode die het denken moet bevrijden van de abstracties die deze verschillen afvlakken. Deleuze geeft zijn systeem de naam ‘transcendentiaal empirisme’, wat Levi Bryant bondig omschrijft als een onderzoek naar de “reële in plaats van louter mogelijke voorwaarden” van de ervaring (Bryant, 2008, p. 3). Een transcendentiaal empirisme is nodig omdat

Deleuze de tot dusver dominante ‘filosofie van de representatie’¹ (de bron van eerder genoemde abstracties) niet kritisch genoeg acht. Een filosofie die vertrekt vanuit concepten is namelijk niet in staat om rekenschap te geven van de grond van representaties. *In concreto* betekent dit dat een denken in termen van representaties geen antwoord kan geven op de vraag die het grootste gedeelte van *Vershil en Herhaling* doorwaart: hoe worden dingen bepaald? Oftewel: wat maakt dat we geconfronteerd worden met een gestructureerde wereld van objecten en predicaten waar we over kunnen denken en spreken? In Deleuzes termen: waar komen verschillen en herhalingen vandaan? Deleuze wil de filosofie van de representatie in een ‘genetisch’ perspectief zetten – hij wil laten zien hoe deze structuur wordt *gegenereerd* door processen die zelf niet kunnen worden gerepresenteerd.

Binnen traditionele, representatieve systemen werd bepaling gedacht vanuit wat Deleuze het viervoudig juk van de representatie noemt: identiteiten, opposities, analogieën en gelijkenissen (*V&H*, p. 337). Representatieve filosofen denken in termen van een scherp onderscheid tussen een ordelijke wereld van concepten enerzijds en een chaotische wereld van verschijnselen anderzijds. De wereld van concepten medieert de verschijnselen en maakt ze zo behapbaar voor het menselijk denken en bewerkbaar voor het menselijk handelen. Een dergelijke manier van denken vinden we bij Kant, waar de vormloze wereld van zintuiglijke indrukken gestalte krijgt door de vormende werking van concepten, die eerst in de schemata en later in het oordeel al het actieve en structurerende werk doen. Kant gaat dus uit van een tweedeling tussen passieve zintuiglijkheid en actief begrip.

Deleuze vraagt bij dit soort denkers voortdurend: waar berust de relatie tussen deze twee werelden precies op? Dit is de vraag die Kant zelf ook stelt in de *Kritik der reinen Vernunft*: “quid juris?” (Kant, 1956, A84)², ‘met welk recht?’ De te beantwoorden vraag voor dit soort denkers is waarom concepten verbanden kunnen leggen tussen verschijnselen als deze verschijnselen niet al *uit zichzelf* met elkaar samenhangen.

In *Vershil en Herhaling* laat Deleuze zien dat dit probleem niet kan worden opgelost vanuit een representatieve filosofie. Bepaling moet ontstaan vanuit de werkelijkheid zelf. Niet vanuit *bepaalde* objecten (want dan komen we terecht in een regressie), maar vanuit processen van indivi-

duatie die noch vanuit een subject, noch vanuit een object vertrekken, maar zowel subject als object constitueren. Transcendentiaal empirisme is de naam voor dit onderzoek. Het gaat om een *empirische* filosofie, omdat Deleuze de ervaring als uitgangspunt neemt. Niet de ervaring van geïndividueerde objecten, maar onze ontmoeting met intensieve verschillen, met “datgene [...] wat alleen maar gevoeld kan worden, het wezen van het zintuiglijke: het verschil in potentieel, het verschil in intensiteit als grond van de kwalitatieve diversiteit” (*Ve&H*, p. 97). Deleuze noemt dit het *sentiendum*. Aan de andere kant gaat het om een transcendentiaal filosofie – een filosofie die vraagt naar (mogelijkheids)voorwaarden – omdat Deleuze niet bij het empirische blijft. Het is niet alleen een *voelende*, maar ook een *vragende* filosofie die probeert te verklaren waar de ervaring van intensieve verschillen precies vandaan komt. Met andere woorden, Deleuze vraagt wat voor processen we moeten veronderstellen om te verklaren dat we hier en nu dit soort ervaring hebben.

De uitwerking van het transcendentiaal empirisme vertrekt vanuit een herdefiniëring van het concept ‘verschil’. Deleuze levert kritiek op de filosofieën vanaf Aristoteles die verschil neerzetten als ‘extern’. Binnen de traditionele manier van denken over verschil zijn objecten X en Y alleen verschillend *voor zover* ze een andere identiteit hebben. Een object wordt dan onderscheiden van een ander object door het daartegen af te zetten middels negaties en limieten. Deleuze draait deze relatie om. Zijn voorstel is om het verschil *vóór* de identiteit te plaatsen. Er is namelijk, zo stelt hij, eerst een proces van differentiëring en pas daarna kunnen we spreken van object X en object Y. De waarneembare verschillen tussen X en Y zijn volgens Deleuze slechts een vertekende afspiegeling van dit proces. Deleuze zal bijvoorbeeld beweren dat er in werkelijkheid minder verschillen tussen een ploegpaard en een os bestaan dan tussen een ploegpaard en een renpaard, terwijl we in eerste instantie geneigd zullen zijn de paarden in een aparte categorie te plaatsen. Om dit te kunnen beweren, moet echter een methode worden ontwikkeld om dit soort ontologische verschillende bloot te leggen: een onderzoek naar de voorwaarden van reële ervaring. Door verschil ontologisch voorop te stellen, worden tegelijkertijd identiteiten – die niet direct ontologische verschillen vertonen – verdacht.³

2. Aristotelische metafysica

De onderwerping van het verschil aan identiteit begint bij de *Metafysica* van Aristoteles, een “onderzoek dat naar zijnden vraagt voor zover ze aan Zijn deelnemen”⁴ (vert. van Thomson, 2000, p. 301). Het is, anders gezegd, een onderzoek naar ‘Zijn *qua* Zijn’, een ontologie in engere zin. De *Metafysica* van Aristoteles geeft eveneens antwoord op het eerder genoemde probleem van bepaling: hoe komt het dat iets X is en niet Y? Aristoteles wil dit probleem oplossen door middel van concepten. Dit is het aristotelische systeem van *species* en *genera*,⁵ dat zijn oorsprong vindt in Plato’s *Sofist*.

Het *species-genera*-systeem dat Aristoteles in de *Metafysica* introduceert kan worden gezien als een taxonomie van alle zijnden. Bepalen wat iets *is*, wordt een kwestie van weten in welke van de kleinste onderverdelingen van de taxonomie het geplaatst moet worden. Deze onderverdelingen zijn de *species*, waarvan het klassieke voorbeeld ‘mens’ is. *Species* zijn deelverzamelingen binnen *genera*, zoals vakken binnen grotere vakken. En elk *genus* staat weer onder een ander *genus*. Zo staat ‘mens’ onder ‘dier’ en dit weer onder ‘levend wezen’, enzovoorts. Een zijnde krijgt bepalingen door het binnen deze taxonomie te plaatsen in één van de *species*. Dit gebeurt door *differentiae*, ‘specifieke verschillen’ die een tegenstelling creëren binnen *genera*. Zo creëert het specifieke verschil ‘rationaliteit’ binnen het *genus* ‘dier’ een onderscheid tussen mensen en niet-mensen. Elk *genus* heeft op zijn beurt weer een specifiek verschil dat het onderverdeelt. Bepaling van een specifiek zijnde is een kwestie van het plaatsen van dit zijnde binnen de taxonomie. Door te herkennen tot welke *species* een zijnde behoort, wordt dit zijnde gerelateerd aan alle *genera* waar deze *species* onder valt. Zo kunnen we Socrates bepalen als ‘mens’ door zijn rationaliteit te herkennen, om hem vervolgens als ‘dier’ te bepalen door zijn menselijkheid, enzovoort, enzovoort. Dit is een eindig proces. Helemaal bovenaan de taxonomie vinden we de categorieën. Dit zijn de hoogste vakken waarin verschillende zijnden kunnen worden ingedeeld en de meest algemene predicaten die op zijnden van toepassing kunnen zijn. Aristoteles onderscheidt er tien: substantie, kwantiteit, kwaliteit, relatie, actie, passie, tijd, hebben, plaats en toestand.

Mits het *species-genera*-systeem slaagt, creëert Aristoteles bepaling door een bemiddeling tussen het meest universele en het meest particuliere, tussen de categorieën en een individu. Een systeem van concepten vertelt ons wat

voor soort zijnde Socrates is. Deleuze laat echter zien dat Aristoteles tegen twee aan elkaar gerelateerde problemen aanloopt, aan elk uiteinde van de keten één. Deze problemen noemt Deleuze de problemen van het Kleine en het Grote (*V&H*, p. 58).

Het Probleem van het Kleine heeft betrekking op de onderkant van het systeem. We hebben gezegd dat Socrates wordt verbonden met de *species* ‘mens’. Maar wat heeft Socrates te maken met mens-zijn? Wat hebben deze twee entiteiten met elkaar te maken, opdat het mogelijk is ze te koppelen? Socrates is een mens, maar Socrates is niet hetzelfde als mens-zijn. Er is een kloof tussen de *thatness* van Socrates en de *whatness* van het concept ‘mens’, of tussen wat in het gelatiniseerd aristotelisme ‘existentie’ en ‘essentie’ is gaan heten.

Het Probleem van het Grote heeft betrekking op de bovenkant van het systeem. Als Aristoteles een representatieve theorie van bepaling wil geven, dan is het nodig dat de taxonomie een zijnde verbindt met alle bepalingen die op dit zijnde van toepassing zijn. Met andere woorden, elk predicaat dat aan een individu kan worden toegeschreven, moet boven dat individu staan in de taxonomie. Dit maakt het noodzakelijk dat Aristoteles uitlegt welke plaats universele predicaten als ‘Zijn’ in dit systeem innemen. We kunnen immers van alles zeggen dat het *is*. Daarom zou het voor de hand liggen om de taxonomie aan de bovenkant met één categorie af te sluiten, een categorie die op alle entiteiten van toepassing is (zoals ‘Zijn’ of ‘Eenheid’), en niet met meerdere. Aristoteles merkt echter op dat dit voor problemen zorgt. Een enkele categorie kan geen *genus* vormen, want “de verschillen [*differentiae*] van elk *genus* moeten zowel zijn, als eenheid hebben” (vert. van Aristoteles, 2009, boek III, deel 3).

Aristoteles wijst erop dat zo’n overkoepelend concept tot een regressie zou leiden. Als de taxonomie aan de bovenkant in een enkel concept uitmond – hetzij ‘Zijn’, hetzij ‘Eenheid’⁶ – dan is het niet meer duidelijk hoe de taxonomie wordt opgesplitst. Neem het *genus* ‘dier’, dat door het specifieke verschil ‘rationaliteit’ wordt verdeeld in rationale en niet-rationale dieren. Als het predicaat ‘dier-zijn’ ook van toepassing is op ‘rationaliteit’, dan is dit niet mogelijk. Het is dan alsof men een zwart vlak met een zwarte viltstift in tweeën probeert te delen. Dit is vergelijkbaar met het neoplatoonse probleem van hoe het Ene zich opdeelt in het Vele, of de paradox van Russell.

Het Probleem van het Grote betekent dus dat we bovenaan de hiërarchie meerdere categorieën moeten vinden. Niettemin is nog steeds onduidelijk welke plaats het Zijn dan inneemt in deze hiërarchie. Aristoteles schrijft hierover:

Er zijn verschillende manieren waarop je van een ding kan zeggen dat het ‘is’, maar alles dat ‘is’, is gerelateerd aan één centraal punt, één bepaald soort ding en wordt niet op een ambigue manier als zodanig benoemd. Alles dat gezond is, is gerelateerd aan gezondheid, het ene ding in de zin dat het gezondheid behoudt, het andere in dat het gezondheid bevordert, nog een andere in de zin dat het een symptoom is van gezondheid, nog iets anders omdat het tot gezondheid in staat is [...] Zo zijn er ook veel manieren waarop van een ding wordt gezegd dat het ‘is’. (vert. van *ibid.*, boek IV, deel 2)

Dit ‘centrale punt’ is de eerste categorie: substantie (*ousia*). Aristoteles maakt van Zijn een kwestie van substantie-zijn. Andere ontologische aspecten (kwaliteiten, kwantiteiten) *zijn* slechts, voor zover ze van toepassing zijn op een substantie. Zo heeft ‘roodheid’ een verminderde ontologische status: rood is altijd het rood van een object. Daarmee wordt *zijn* een kwestie van *analogia* (Grieks voor ‘proportie’). De tekortkoming van deze oplossing is dat Aristoteles een gat introduceert in zijn systeem. Als bepaling een kwestie is van het plaatsen van een zijnde binnen het systeem, dan valt er over de relatie tussen de verschillende categorieën niets te zeggen. *Wat* iets tot een substantie, een kwaliteit of een kwantiteit maakt, wordt niet door een concept verklaard en is dus onverklaarbaar en ondenkbaar. Over dit aspect van het aristotelische systeem merkt Deleuze op:

Het is alsof er twee soorten ‘logos’ zijn, die verschillen van natuur, maar onderling vervlochten zijn: er is de logos van de species, de logos van wat we denken en zeggen, die berust op de voorwaarde van identiteit of eenduidigheid van een concept in het algemeen opgevat als geslacht; en de logos van de genera, de logos van wat via ons wordt gedacht en gezegd, die zich vrij van voorwaarden voortbeweegt in zowel de meerduidigheid van het Zijn als de diversiteit van de meest algemene concepten. (*V&H*, p. 63)

Deleuze stelt dat Aristoteles de problemen van het Kleine en het Grote oplost in een korte passage in het tiende boek van de *Metafysica*. Daar geeft hij zijn definitie van het concept ‘verschil’. Aristoteles spreekt in deze passage van een soort verschil dat het grootst en het meest volmaakt is – *megiste en teleios*. Dit verschil is volgens Aristoteles de tegenstelling, omdat de tegenstelling zich op een gulden midden bevindt. Naast de tegenstelling hebben we volgens Aristoteles aan de ene kant de verschillen tussen dingen die te ver van elkaar aflaggen om met elkaar vergeleken te worden, waarmee hij doelt op de verschillen tussen de hoogste *genera*. En aan de andere kant zijn er contradicties of veranderende accidenten, die het volgens Aristoteles onmogelijk maken voor een zijnde om te blijven bestaan (Aristoteles, 2009, boek X, deel VII). Als het accident ‘jong’ bepaalt wat Socrates is, is Socrates immers zichzelf niet meer als hij oud wordt.

Deze passage over verschillen is een noodgreep om de taxonomie te lijmen. Door ‘specifieke verschillen’ tot de grootste en meest volmaakte te verklaren, worden alle verschillen die *niet* representeerbaar zijn als onbelangrijk neergezet. Alles dat de constantheid van het systeem bedreigt, wordt verworpen. Dit is het aristotelische hylomorfisme, het precieze punt waarop hij de platoonse Ideeën ‘in de dingen zelf’ plaatst. Socrates wordt volledig bepaald door zijn specifieke verschillen. Zijn *thatness* wordt geheel opgeslokt door een *whatness*. Zo maakt Aristoteles het “mogelijk om van gelijke, verwante soorten over te gaan naar de identiteit van een geslacht waaronder ze worden ingedeeld, en dus om generieke identiteiten los te maken of af te zonderen van de stroom van een zintuiglijk waarneembare, continue reeks” (*V&H*, p. 66). Bovendien wordt het Probleem van het Grote opgelost door de verschillen die te groot zijn uit te bannen. Aristoteles maakt van het Zijn een substantie-zijn. Daarmee wordt de vraag of ‘substantie’ daadwerkelijk beschrijft wat Socrates *is* onder tafel geschoven.

Het maakt op deze manier niet meer uit dat er geen mediërend concept is om de categorieën te verbinden. Het verschil dat voor Aristoteles het ‘grootste en het meest perfecte’ is, is precies dat verschil dat het mogelijk maakt om bepaling binnen het *species-genera*-systeem te denken. Het aristotelisme wordt dus sluitend gemaakt, maar alleen door de begrippen ‘Zijn’ en ‘verschil’ op enigszins arbitraire wijze te herinterpreteren. Zijn is het zijn van een substantie en verschil is het specifieke verschil.

Daarmee weet Aristoteles een systeem te creëren dat weliswaar consistent en onveranderlijk is, maar dat ook tekortkomingen heeft. Want is Zijn wel voornamelijk het zijn van een substantie? Hebben accidenten niet ook iets te maken met wat het betekent om deze substantie te zijn? En wat garandeert überhaupt de juistheid van precies *deze* indeling van de wereld?

3. Heidegger en het Zijn

Heidegger pakt de vraag naar het Zijn opnieuw op in *Zijn en Tijd* (1927). Hij merkt in de inleiding op dat deze vraag sinds Aristoteles grotendeels onbehandeld is gebleven in de geschiedenis van de filosofie. De reden hiervoor hebben we zojuist gezien: Aristoteles verwijderd het Zijn uit het *species-genera*-systeem door het begrip *ousia* te introduceren en de relaties tussen de categorieën in termen van analogie te beschrijven. Om die reden schrijft Heidegger in *Zijn en Tijd* dat “zelfs Aristoteles niet in staat was de duisterheid van de verbindingen tussen categorieën op te klaren” (vert., 1927, p. 3).

Om deze duisterheid op te helderen en zo datgene wat door het aristotelisme wordt uitgesloten weer in de filosofie te kunnen integreren, moeten we volgens Heidegger terug naar de vraag naar het Zijn, een vraag die *ontologische voorrang* heeft op elke andere vraag. Heideggers hele filosofie vanaf *Zijn en Tijd* is een poging de *Seinsvergeessenheit*, het vergeten van deze vraag, tegen te gaan. Aristoteles en zijn bewuste of onbewuste navolgers (Descartes, Kant, Leibniz, ...) verkeren allemaal in de illusie dat we kunnen zeggen *wat* dingen zijn (substanties, objecten, monaden) zonder onder de loep te nemen wat het überhaupt betekent *om* te zijn. Maar zoals Heidegger in *Einführung in die Metaphysik* als voorbeeld geeft: evenals het onmogelijk is om iets als een boom te ervaren zonder reeds een begrip van het concept ‘boom’ te hebben, zo is het onmogelijk om iets als een zijnde te ervaren als men niet reeds weet wat het betekent om te zijn (1983, p. 85). Er bestaat een *ontologisch verschil* tussen Zijn en zijnden, tussen het Zijn en dat wat is. In alle metafysica en in al het dagelijks taalgebruik is een begrip van het Zijn werkzaam dat nooit expliciet ter sprake komt. Als bij het formuleren van een ontologie geen rekenschap wordt gegeven van dit impliciete begrip van het Zijn blijft deze “naïef en

ondoorzichtig” (vert. van Heidegger, 1967, p. 11). Zonder een onderzoek naar het Zijn blijft elke filosofie – en elk denken überhaupt – dus zitten met een niet-geëxpliciteerde vooronderstelling. Maar hoe voeren we een onderzoek naar het Zijn uit? De betekenis van het begrip lijkt te universeel, te ondefinieerbaar of te vanzelfsprekend om aan een onderzoek te onderwerpen.

In *Zijn en Tijd* denkt Heidegger dat de toegang tot een dergelijke vraag gevonden kan worden via een onderzoek naar de verhouding tot de wereld die aan iedere metafysica voorafgaat. Dit is een transcendentiaal, fenomenologisch onderzoek naar het zijnde voor wie het Zijn een vraag is. Heidegger noemt dit een onderzoek naar het *Dasein* (‘er-zijn’) om de filosofische ballast van begrippen als ‘mens’ of ‘subject’ te vermijden. Via een *Daseinsanalytik* (een ‘uiteenlegging’ van het *Dasein*), onderzoekt Heidegger de structuren die te allen tijde werkzaam zijn in onze verhouding tot de wereld. Heidegger tracht zo los te breken van het denken in termen van een subject dat tegenover een wereld van objecten staat – een erfenis van het aristotelisme. In deze ‘pre-metafysische’ verhouding tot de wereld is het *Dasein* geen subject dat losstaat van de dingen, maar iemand die ‘zorgend’ in de wereld is en vooral een handzame relatie heeft tot de dingen. Dat wil zeggen dat elke theoretische kenrelatie voortkomt uit betrokkenheid en affectiviteit. Vóór elke filosofie is er een ervaring waarin de mens helemaal niet bezig is met, bijvoorbeeld, de essenties van dingen vaststellen. Bovendien verschijnt het Zijn altijd binnen een horizon van tijdelijkheid: het *Dasein* begrijpt de wereld in het licht van zijn verleden en toekomst.

Het project van *Zijn en Tijd* wordt echter niet afgemaakt. Heidegger beseft dat de *Daseinsanalytik* niet adequaat is om naar het Zijn te vragen. Door de vraag via het *Dasein* te formuleren, blijft Heidegger het Zijn begrijpen op een gesitueerde manier. Heidegger kan niet uitsluiten dat de existentieelstructuren van het *Dasein* de structuren van een bepaald soort mens in een bepaalde tijd zijn. Vandaar de beroemde *Kehre* in het denken van Heidegger. Hoewel de vraag naar het Zijn na de *Kehre* centraal blijft staan, treedt Heidegger deze vraag op een andere manier tegemoet. De *Daseinsanalytik* maakt plaats voor een ‘epochale analytiek’, een historisch georiënteerd onderzoek. Het gaat niet langer over hoe het *Dasein*

het Zijn begrijpt, maar om wat Heidegger de *Ereignis* noemt, hoe *Dasein* en Zijn naar elkaar toe trekken in verschillende zijnsperken. De centrale vraag wordt: “*Wo sind wir? In welcher Constellation von Sein und Mensch?*” (Heidegger in Prins, 2013, p. 2). Het gedeelte van *Zijn en Tijd* waarin Heidegger aankondigt de metafysische beginselen van de geschiedenis van de Westerse filosofie te willen blootleggen wordt vanaf nu steeds belangrijker.

Dit komt door wat Heidegger “*die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*” noemt (Heidegger, 2006, p. 51), oftewel de ontotheologische constitutie van de metafysica. Ontotheologie is wanneer de studie van het zijn der zijnden (als “*phusis, logos, hen, idea, energeia, substantia-liteit, objectiviteit, subjectiviteit, wil, wil tot macht, wil tot willen...*”, vert. van Heidegger, 2006, p. 73) wordt vervlochten met de studie van een hoogste zijnde: een transcendentiaal subject, Hegels *Geist* of de christelijke God. Dit begint met het conceptuele schema dat Aristoteles heeft geïntroduceerd, maar neemt door de geschiedenis heen verschillende vormen aan. Heidegger stelt dan ook dat alle grote denkers ‘het zelfde’ (*das Selbe*) denken. Dat wil niet zeggen dat alle metafysische systemen in wezen op hetzelfde neerkomen (*das Selbe* is niet *das Gleiche*; dingen zijn alleen ‘het zelfde’ als ze ook van elkaar verschillen). Maar elk metafysisch systeem staat wel in een traditie die uitgaat van een *eenheid van Zijn en denken* die door Aristoteles werd geïntroduceerd, waarbij het Zijn der zijnden “bij voorbaat [wordt] gedacht als de grondende grond” (vert. van *ibid.*, p. 66). De hele Westerse metafysica is derhalve een fuga-achtige herhaling van eenzelfde opvatting van het Zijn.

Door de geschiedenis heen is het Zijn dus veeleer opgevat als een zijnde (bijvoorbeeld als *ousia*). Maar omdat het Zijn geen zijnde is, blijft elke metafysica die zich aan deze structuur houdt arbitrair en daarom ook tijdelijk. De elkaar afwisselende ontotheologieën vanaf Aristoteles gronden telkens een *epoche* – een woord dat etymologisch gezien niet alleen ‘tijdperk’, maar ook ‘oponthoud’ betekent. Het gaat om een oponthoud, omdat een hoogste zijnde (een identiteit) nooit de funderende rol kan spelen die de ontotheologie van hem vraagt. Het hoogste zijnde is noch een vaste fundering (een *Ur-grund*), noch het gebrek daaraan (een *Abgrund*), maar een *Ungrund*, een fundament dat altijd alleen maar tijdelijk kan blijken.

Het is immers het Zijn dat volgens Heidegger het zijn der zijnden bepaalt – als een *gebeuren* en niet als een *substantie*. Dit probleem wordt des te indringender met Nietzsches omkering van het platonisme. Wanneer Nietzsche zegt dat God is gestorven en de ware wereld een fabel is geworden, kan de ontotheologische structuur niet meer de funderende rol spelen die deze door de geschiedenis heen heeft gespeeld. Tegelijkertijd verdedigt Heidegger in zijn Nietzsche-lezingen de stelling dat Nietzsche zelf, ondanks zijn omkering van de metafysica, niet uit de ontotheologische structuur heeft weten te ontsnappen. Zijn duiding van de werkelijkheid als de eeuwige wederkeer van ‘wil tot macht’ blijft volgens Heidegger ontotheologisch: de koppeling van een ontologie (het zijnde als wil tot macht) en een theologie (het zijnde gefundeerd in de eeuwige wederkeer). Nietzsche luidt een tijdperk van nihilisme in. De theologische fundering is verdwenen, maar de *noodzaak* van een dergelijke fundering nog niet. Nietzsches wil tot macht heeft niets buiten zichzelf waar hij zich op kan oriënteren. De werkelijkheid verwordt in het nietzscheaanse wereldbeeld tot een oneindige roulering van krachten die geen vast punt van betekenis buiten zichzelf meer kunnen vinden. Waarden en betekenissen worden vloeiend. Nietzsche is daarmee de filosofische vertegenwoordiger van het technische denken waar de latere Heidegger zich tegen keert. Daarin wordt eveneens alles beschreven in termen van kracht en waarde. Technisch denken impliceert volgens Heidegger dat alles wordt beschreven in termen van wat het kan en waar het goed voor is. Een belangrijk begrip dat Heidegger gebruikt voor het Zijn is het eerder genoemde *das Selbe*. Waar Nietzsche denkt in termen van de eeuwige wederkeer van *das Gleiche*, stelt Heidegger dat het Zijn begrepen moet worden in termen van een eenheid die niet die van het identieke is, maar een toebehoren aan het ongelijksoortige. Met andere woorden, waar Nietzsche het Zijn als een gesloten systeem van roulerende krachten duidt, wil Heidegger naar een begrip van het Zijn als een open proces. Het is open, omdat het zich nooit volledig prijsgeeft aan het menselijk denken.

Voor zover het huidige tijdperk als nietzscheaans kan worden beschreven, bevinden we ons in een lastige positie. Aan de ene kant wordt hij steeds nihilistischer, omdat Plato en Aristoteles’ invulling van het Zijn (als ‘grondende grond’) haar funderende kracht heeft verloren. Aan de andere kant blijft een hernieuwd openstaan voor de vraag van het Zijn – het werkelijke principe van bepaling – voorlopig uit. In zijn latere geschriften onderneemt

Heidegger dan ook een *Schritt zurück*, een stap terug, tot vóór de metafysica van Plato en Aristoteles. Heidegger gaat op zoek naar de presocratische verhoudingen tot het Zijn. Zo geeft Heidegger in *Einführung in die Metaphysik* dan ook een inleiding in een ‘ander’ soort metafysica. Daarin wordt aan de hand van Parmenides en Heraclitus het Zijn gedacht als *physis* en *aletheia*, oftewel als een proces van ‘ontbergend verbergen’. In een dergelijke manier van denken speelt Zijn niet meer de rol van een hoogste zijnde, maar van een veranderlijk proces, waarin het Zijn, op elk moment dat het iets van zich laat zien, ook ons wegtrekt. Met andere woorden, het Zijn wordt een grond die voor de mens niet geheel transparant en aanwezig is.

4. Deleuze en het verschil

Heidegger tracht dus uit het stramien van de aristotelische metafysica te ontsnappen door het door Aristoteles ondergeschoven concept ‘Zijn’ te herwaarderen. Deleuze probeert hetzelfde te doen, maar richt zich in *Verskil en Herhaling* niet alleen op het Zijn, maar ook op de manier waarop het concept ‘verschil’ door Aristoteles wordt verwrongen. Zoals we hebben gezien verklaart Aristoteles het specifieke verschil tot het hoogste en het meest volmaakte. Maar tegelijkertijd wordt daarmee de invloed van het accidentele verwaarloosd en wordt substantie op arbitraire wijze tot het hoogste zijnde verheven. Het ontstaan van een ‘subject’ dat ergens in een *species* thuishoort en waar bepaalde predicaten aan kunnen worden gehangen valt buiten filosofische beschouwing: “[Het] aristotelische procedé ontbeert zelf niet alleen een ‘grond,’ maar ook een reden waarom iets tot de ene in plaats van de andere soort gerekend zou moeten worden” (*V&H*, p. 101). Zijn *species-genera*-systeem kan niet verklaren waar deze verdelingen vandaan komen en waarom ze toepasbaar zijn op de werkelijkheid. Dit is vergelijkbaar met de poging een biologische taxonomie te formuleren zonder evolutieleer.

In de fout van Aristoteles ziet Deleuze “reeds een nieuwe kans voor een differentiefilosofie” (*V&H*, p. 63). Maar de aanzet tot deze nieuwe differentiefilosofie die Deleuze geeft, bevat niet alleen een ander concept van ‘verschil’, maar ook van het Zijn. Dit noemt hij, met een begrip van de Middeleeuwse filosoof Johannes Duns Scotus, de ‘univociteit van het Zijn’.

‘Univociteit’ is een term die betrekking heeft op de betekenis van woorden. Het begrip verscheen in een Middeleeuws debat over de betekenis van predicaten met betrekking tot God. De betekenis ervan is vrij eenvoudig: een woord is univoocaal, zolang het woord in elke context op dezelfde manier kan worden gebruikt. Een univoocaal woord kan dus nooit tegelijkertijd van iets worden gezegd en ontkend, omdat het maar één betekenis heeft. Dit is met een equivoocaal woord wel het geval (een bankgebouw is tegelijkertijd wel een bank en niet een bank). Deleuze schrijft over Duns Scotus:

Er is altijd slechts één ontologische propositie geweest: het Zijn is [univoocaal]. Er is altijd maar één ontologie geweest, die van Duns Scotus, die het zijn met één enkele stem liet spreken. We noemen Duns Scotus omdat hij het eenduidige zijn tot de hoogste graad van subtiliteit wist te brengen, al ging dit ten koste van een hoog abstractieniveau. Maar van Parmenides tot Heidegger hoort men telkens dezelfde stem weerklinken, als een echo die in zijn eentje het hele bereik van het eenduidige zijn vormt. (*V&H*, p. 66)⁷

Niet voor niets brengt Deleuze de betekenis van het begrip ‘Zijn’ ter sprake. Als hij hier zegt dat er maar één ontologische propositie bestaat – een univocale –, dan is dat omdat elke andere propositie theologisch is.⁸ *Eo ipso* betekent dit dat Deleuze gelooft dat als Zijn als univoocaal wordt begrepen, er geen sprake is van ontotheologie. Er wordt dus rekening gehouden met Heideggers kritiek op de metafysica.

Deleuze treft dit univoocaal denken voornamelijk aan bij Duns Scotus, Spinoza en Nietzsche. Als hij kan laten zien hoe hun filosofieën een uitzondering zijn op de ontotheologische structuur van de metafysica, dan heeft hij de materialen gevonden om een metafysica te creëren die niet in de problemen raakt waar Heidegger op wijst. Een metafysica die rekening houdt met univociteit, zou een metafysica zijn die ontsnapt aan het door Heidegger geconstateerde failliet van de metafysica. Dit zou betekenen dat Deleuze een metafysica formuleert die het Zijn niet denkt in termen van het zijnde.

De hiervoor kort aangestipte discussie tussen Duns Scotus en de school van Thomas van Aquino draaide, in verkorte vorm, om de volgende vraag:

als we zeggen dat God X is, passen we dit predicaat dan op dezelfde manier toe op God als op andere zijnden? Een bevestigend antwoord houdt in dat je, zoals Duns Scotus, uitgaat van de univociteit van predicaten; een ontkennend antwoord gaat uit van equi-vociteit. De dominante oplossing in de Middeleeuwen was die van Thomas van Aquino, die het predicatenprobleem oplost door het een kwestie van ‘analogie’ te maken. Hij zegt in de *Summa Theologiae*:

Deze manier van woorden gebruiken [analogie] ligt ergens tussen pure equivocatie en simpele univociteit, want het woord wordt noch met dezelfde betekenis gebruikt, zoals bij univoocaal gebruik, noch met een volstrekt andere betekenis, zoals bij equivocatie. (vert. van Thomas van Aquino in Kenny, 2007, p. 139)

Duns Scotus wijst erop dat deze oplossing geen stand kan houden. Om over een analogie tussen deze twee soorten predicaten (predicaten-zoals-van-toepassing-op-dingen en predicaten-zoals-van-toepassing-op-God) te kunnen denken en spreken, hebben we namelijk een overkoepelend begrip nodig om de relatie tussen deze twee soorten te kunnen denken (Somers-Hall, 2013a, p. 31). Duns Scotus stelt daarom dat de betekenis van de predicaten wél als univoocaal moet worden begrepen. Zo wordt ook het Zijn een univoocaal begrip dat in gelijke mate van toepassing is op zowel God als zijn schepping. Dit draagt de ketterse implicatie in zich dat God eveneens een schepsel is. Om hier niet van te worden beticht, introduceert Duns Scotus een nieuwe manier van denken over verschil.⁹ Verschil wordt bij Duns Scotus een kwestie van intensiteit. God is niet God vanwege een extensief verschil, vanwege de representeerbare eigenschappen die Hij draagt (eigenschappen die anders zijn dan die van mensen); maar vanwege een intensief verschil, door zijn graad van Zijn. Zijn andere *aard* wordt verklaard door een verschil in *graad*.

Hoewel dit argument wordt geïntroduceerd in een theologische discussie, is dit filosofisch gezien een uitzonderlijke manier van denken over Zijn en verschil. Als ‘Zijn’ univoocaal is, volgt de bepaling van zijnden niet uit één bepaald zijnde. Duns Scotus maakt van Zijn een transcendentiaal begrip, een begrip dat zowel op God als op mensen van toepassing is (Kenny, 2007, p. 140). Zijn wordt daarmee weer het meest universele

begrip, zonder dat het hoeft te worden opgedeeld door een specifiek verschil. Toch schrijft Deleuze dat Duns Scotus' filosofie "ten koste ging van een hoog abstractieniveau" (*V&H*, p. 66). Duns Scotus probeert weliswaar "de krachten van de analogie in het oordeel te neutraliseren", maar "neutraliseert allereerst het zijn in een abstract concept. Daarmee heeft hij het eenduidige [Z]ijn alleen maar gedacht" (*V&H*, p. 72). Dit is een probleem, omdat het Zijn in Deleuzes beoogde oplossing voor de ontotheologie geen neutraal begrip moet zijn: wil een ontologie van univociteit het eerder genoemde probleem van bepaling oplossen, dan moeten de zijnden *in zichzelf* verbonden zijn met het Zijn. Anders rijst de vraag hoe dit verband tot stand gebracht wordt. Deleuze is op zoek naar een manier van denken waarin universalia en particularia in elkaar overvloeien.¹⁰ Bij Duns Scotus blijft het dus bij een zeer schetsmatige aanzet tot een univoocaal begrip van het Zijn.

Spinoza zet hier een tweede stap in door, in tegenstelling tot Descartes,¹¹ te beweren dat er maar één substantie bestaat. Spinoza doet dit in de vijfde stelling van de *Ethica*, welke luidt: "in de wereld van de dingen kunnen niet twee of meer substanties van dezelfde aard of met eenzelfde attribuut bestaan" (Spinoza, 2005, stelling I.5). Er kan slechts één substantie bestaan, omdat substanties alleen kunnen worden onderscheiden door attributen en modi (oftewel door eigenschappen en affecties). En deze attributen en modi hebben alleen een betekenis *binnen* een substantie. Bovendien zijn de onderscheiden tussen attributen louter formeel.

Het lijkt voor de hand liggend om dit wederom een ontotheologie te noemen. De modi lijken immers hun grond te vinden in Spinoza's ene Substantie. Dit is binnen Deleuzes lezing echter niet het geval. De relatie van de Substantie tot haar modi is er namelijk niet een van een hoogste zijnde dat andere zijnden grondt. De bepaling van wat de modi zijn, komt niet vanuit de substantie. *Ze geven uitdrukking* aan een substantie die niet geheel van die modi onafhankelijk is. De Substantie is alleen een horizon voor een wereldbeeld waarin er geen hoogste modus is.

Daarbij geeft Spinoza ook een nieuwe invulling aan het begrip 'verschil'. Een ding is voor Spinoza een *modus*. Dat wil zeggen: wat een ding bepaalt, is de manier waarop dit ding wordt geaffecteerd. Het is een kwes-

tie van welke 'krachten' op dit ding inwerken. Dit betekent dat, evenals bij Duns Scotus, de aard van dingen wordt bepaald door een proces, niet door conceptuele eigenschappen.

Zo staat ook de filosofie van Spinoza haaks op het ontotheologisch raamwerk van Aristoteles. Maar ook Spinoza gaat voor Deleuze niet ver genoeg, de filosofie van univociteit is nog niet af:

Niettemin is er nog steeds sprake van een zekere onverschilligheid tussen de substantie en de modi: de spinozistische substantie lijkt onafhankelijk te zijn van de modi, terwijl de modi afhankelijk zijn van de substantie, zoals zij het van andere dingen zijn. Substantie zou zelf *voor de* modi en uitsluitend *voor de* modi moeten gelden. (*V&H*, p. 74)

Spinoza ontsnapt niet geheel aan het formuleren van een ontotheologie, omdat er een afhankelijkheidsrelatie blijft bestaan tussen de ene Substantie en de modi. Substantie is weliswaar geen 'grond' voor de modi, maar blijft iets weg hebben van een in zichzelf rustende identiteit die meer typerend is voor een *genus*. Het spinozistisch systeem blijft een totaliteit *waarbinnen* de modi zich aftekenen, maar de totaliteit zou – om aan de ontotheologie te ontsnappen – een totaliteit moeten zijn die modi *door* hun aftekening vormen. De modi vormen binnen het spinozisme een gesloten geheel, terwijl ze een open geheel zouden moeten vormen (een proces van differentiëring waar Deleuze naar op zoek is). Maar dit "kan alleen worden vervuld ten koste van een meer algemene *categorische* omkering, waarbij het zijn voor het worden, identiteit voor datgene wat verschilt, het ene voor het vele, enz." zou gelden (*V&H*, p. 74).

Deleuze ziet bij Nietzsche een volledige weergave van de mogelijkheid om de grond van bepaling op een andere manier te denken dan Aristoteles doet. Wat gebeurt er bij Nietzsche? Nietzsche ontkent het bestaan van een ware wereld als tegendeel van de wereld van schijn en verklaart dat God dood is. In tegenstelling tot Heideggers constatering dat Nietzsche het platonisme slechts omdraait, ziet Deleuze hier een definitieve afrekening met de ontotheologie. Deleuze interpreteert Nietzsche als een denker van het verschil. Nietzsche denkt verschil los van een tegenstelling tussen identiteiten. Een voorbeeld van dit denken vinden we in de *Genealogie van de moraal* als Nietzsche het heeft over een uitspraak als 'het

bliksemt'. Bij bliksem is er in feite alleen sprake van een gebeurtenis, een 'expressie' van verschil. Er is een potentiaalverschil tussen lucht en grond, dat door een bliksemschicht plotsklaps wordt geëgaliseerd. Maar door de grammatica vindt er een soort verdubbeling plaats tussen de bliksem en dat wat bliksemt. De taal gebiedt ons een subject te denken, een 'het' dat het bliksemen zou uitvoeren (*het* bliksemt). Maar: "In feite verdubbelen mensen de handeling. Als ze de bliksem laten bliksemen, is dat een 'doen-doen'; ze maken hetzelfde fenomeen eerst een oorzaak en dan, ten tweede, het gevolg van die oorzaak" (vert. Nietzsche, 2003, p. 26). Nietzsche zegt dat er in feite slechts bliksemen is.

Dit is de filosofie van verschil waar Deleuze naar op zoek is. Als Nietzsche zegt dat er alleen bliksemen is en dat het subject dat hierbij gedacht wordt van secundair belang is, effectueert hij een ontologie van het verschil. Het verschillen – het gebeuren – volgt niet uit de identiteit van het subject, maar die identiteit wordt naderhand pas gecreëerd, als een spookachtige verdubbeling van wat alleen maar een proces van verschillen is. Volgens Deleuze is Nietzsche sterk verwant aan Spinoza, met het verschil dat er bij Nietzsche geen totaliteit meer heerst. Hij leest Nietzsches gedachte van de eeuwige wederkeer dan ook niet als een kosmologische cirkel, maar als de gedachte dat identiteiten geen functie hebben bij bepaling. Wat eeuwig terugkeert, is niet dezelfde *toestand*, maar het *proces* van verschillen dat identiteiten doet ontstaan. De identiteiten hebben een kortstondig, spookachtig bestaan. Het is alleen het proces van verschillen – de wil tot macht, in Deleuzes lezing – dat eeuwig wederkeert. Dit is wat Deleuze verstaat onder de 'univociteit van het Zijn'.¹² Bij Nietzsche resteert alleen nog een verschil dat univoocaal gedacht moet worden. Er is geen hoogste zijnde, slechts een bepalingsproces dat niet in termen van identiteit gedacht kan worden. Dat wil niet zeggen dat identiteiten niet bestaan, of dat representatie nutteloos is: in het derde hoofdstuk van *Vershil en Herhaling* karakteriseert Deleuze representatie als een onontkoombare illusie, waarmee we wel *moeten* denken. Het betekent echter wel dat we die identiteiten altijd moeten wantrouwen. Concepten zijn een noodzakelijk kwaad, maar hebben een uiterst beperkt domein van toepassing. Zoals Nietzsche stelt in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, is het nu zaak constructies te scheppen die zijn als een spinnenweb: licht genoeg om meege dragen te worden op de golven, zwaar genoeg om niet weggeblazen te worden door elke wind.

Volgens Deleuze presenteren Duns Scotus, Spinoza en Nietzsche dus, met verschillende graden van succes, een manier van denken die zich losrukt uit de ontotheologie en filosofie van de representatie. Bepaling wordt bij hen niet langer gedacht vanuit een identiteit, maar vanuit een univoocaal proces van verschillen. We hebben gezien dat Deleuze het probleem van de ontotheologie aansnijdt door in het eerste hoofdstuk van *Vershil en Herhaling* Aristoteles en diens begrip van het Zijn in termen van analogie naar voren te brengen. Daarnaast hebben we gezien dat Deleuze naar een oplossing voor dit probleem zoekt door filosofen te vinden die het Zijn op een andere manier hebben begrepen. Dit is waar Badiou en Agamben op wijzen als ze zeggen dat Deleuze niet zo ver bij Heidegger vandaan zit als vaak wordt gedacht: Deleuze neemt de vraag naar het Zijn op. Maar waar verschilt Deleuze nu precies van Heidegger?

Het belangrijkste verschil is dat Deleuze zich niet tot de vraag naar het Zijn beperkt. De ruimere context van het tweede deel van *Vershil en Herhaling* is een herwaardering van het concept 'verschil'. En ook dit verschil is niet Deleuzes centrale concept. Hetzelfde thema dat Deleuze met deze concepten probeert uit te drukken wordt met vele begrippen in de andere hoofdstukken in talloze contexten 'verschillend herhaald': in termen van herhaling, in termen van *ideas* of ideeën (Hume/Plato), in termen van het actuele en het virtuele (Bergson), in termen van voorwaarden (Kant), in termen van de differentiaalrekening (Maimon en Leibniz), in termen van individuering (Simondon) en in termen van vragen en antwoorden (Blanchot).

Hier tekent zich een duidelijk verschil af tussen Heidegger en Deleuze. In Deleuzes discussie over wat het betekent om een vraag te herhalen, schrijft hij:

Grote hedendaagse schrijvers hebben dit peilloos diepe verband tussen de vraag en de herhaling in hun werk behandeld (Heidegger, Blanchot). Niet dat het volstaat om een zelfde vraag (die ten slotte ook intact blijft) te herhalen – zelfs al zou het gaan om de vraag 'Hoe staat het met zijn?' (*V&H*, p. 300)

Wellicht is dit het meest centrale strijdpunt. Zowel Deleuze als Heidegger zijn erop uit een praxis te ontwikkelen om het denken weer op

gang te brengen. Ze willen ontsnappen aan representaties en aan de metafysica voor zover deze ontotheologisch is. Hun aanpak bestaat telkens uit het nemen van een *Schritt zurück*, het opnieuw opnemen van een vraag om de niet uitgewerkte mogelijkheden die in die vraag schuil gingen naar boven te brengen. Maar bij een dergelijke praktijk is het volgens Deleuze *niet* voldoende om zich bij een anti-representationeel systeem tot één vraag te beperken, al is dat dan (een binnen het oeuvre van Heidegger veranderende) vraag naar het meest universele begrip: het Zijn.¹³ Om werkelijk te ontsnappen aan de ontotheologie probeert Deleuze in *Vershil en Herhaling* een veranderende aanpak te ontwikkelen, die het probleem van de ontotheologie niet op één front aanvecht (dat van het Zijn), maar op talloze fronten, dwars door de filosofische traditie, de wetenschap en de kunst heen. Door in het boek te beginnen met een vraag naar ‘verschil’, geeft Deleuze een antwoord op de vraag waar bepaling vandaan komt. Niet (uitsluitend) uit het Zijn, maar uit de verschillen. Bepaling is een immanent proces dat zich aftekent in allerlei verschillende concepten en domeinen. Het Zijn is slechts één concept (alhoewel uitzonderlijk in zijn relatief grote draagwijdte). De nadruk in de ‘ontologische differentie’ had bij Heidegger moeten liggen op de *differentie* – en niet op ontologie.

In een ‘noot over Heidegger’ in *Vershil en Herhaling* waardeert Deleuze Heidegger als een denker van ‘differentie’. In dit denken is Heidegger grotendeels geslaagd, het Zijn wordt immers nooit in termen van identiteit gedacht. Maar Heidegger gaat volgens Deleuze de mist in op het moment dat hij het Zijn niettemin in termen van *das Selbe* blijft formuleren: “is het tegenover elkaar stellen van het Zelfde en het Identieke bovendien genoeg om het oorspronkelijke verschil te denken en het aan elke bemiddeling te ontrukken?” (*V&H*, p. 110). *Das Selbe* is niet *das Gleiche*, maar het blijft een horizon waarbinnen de hele geschiedenis van de filosofie wordt gedacht. Daardoor kan Nietzsche alleen maar verschijnen als een ontotheologisch denker, een denker van de (weliswaar ongelijksoortige) eenheid van een opvatting van het Zijn, die ten grondslag ligt aan de hele Westerse ideeëngeschiedenis. Daarmee verliest Heidegger elke andere manier van denken over Nietzsche, elke ‘vluchtlijn’ die van Nietzsche een denker van het verschil zou maken.

Deleuze gaat verder:

Maar bewerkstelligt [Heidegger] de omwenteling waarbij het eenduidige zijn slechts geldt voor het verschil en in die zin rond het *zijnde* draait? Vat hij het zijnde op als iets wat werkelijk onttrokken is aan elke onderworpenheid ten opzichte van de identiteit van de representatie? Als we kijken naar zijn kritiek op de nietzscheaanse eeuwige wederkeer, lijkt het daar allerminst op. (ibid.)

Door de vraag in termen van verschil te stellen, wordt het probleem van het nihilisme voor Deleuze iets heel anders dan het voor Heidegger is. Dat het huidige tijdperk nihilistisch is ontkent Deleuze niet, maar hij interpreteert dit symptoom anders. In *Nietzsche et la Philosophie* beschrijft hij het nihilisme in termen van een krachtenstrijd tussen actieve en reactieve krachten. Daarin heeft het nihilisme niets meer te maken met het wegvallen van de betekenisgevende of -bepalende horizon van het Zijn, maar is het een kleinschaliger proces geworden waarin metafysisch denken ervoor zorgt dat affirmatieve impulsen (instincten, levenslusten) het onderspit delven tegen negatieve impulsen (repressieve instanties, levensbedervers). Om dit proces te lijf te gaan, is het niet nodig het Zijn opnieuw te laten spreken, het volstaat simpelweg om de onwerkelijkheid van identiteiten aan te tonen. Zonder identiteiten om de werkelijkheid tegen af te waarden, heeft het nihilisme geen kans. Nietzsches eeuwige wederkeer is volgens Deleuze daarom niet de vervolmaking van de metafysica, maar juist datgene wat haar onwerkelijk verklaart.

Deleuzes filosofie van verschil neemt dus Heideggers probleemstelling in acht, maar probeert daar tegelijkertijd aan voorbij te gaan. De taak van het denken wordt om te vertrekken vanuit het verschil. Alleen zo kan denken haar grond hervinden, door een voortdurend uitdagen van gestolde contexten in velerlei contexten, van filosofie tot wetenschap. Deleuze schrijft in een tekst over presocraten:

Omdat we denken zonder oorsprong en zonder bestemming, wordt verschil de hoogste gedachte, maar we kunnen het verschil niet tussen twee dingen denken, tussen een vertrekpunt en een aankomstpunt, zelfs niet tussen het Zijn en het zijnde. (Deleuze, 2004b, p. 159)

Dit is de manier om aan repressieve denksystemen te ontsnappen: denken zonder oorsprong en zonder bestemming. Daarvoor hoeven we niet *per se* terug naar de prescoraten, maar kunnen we net zo goed beginnen in het ‘midden’ van de geschiedenis – bij Spinoza, Leibniz en Hume – of bij willekeurig elk ander probleem, elke andere vraag, elk ander ‘Idee’. Op deze manier laat Deleuze zijn anti-representationele systeem woekeren en blijft het niet beperkt door de draagkracht van één concept.

Het verschil tussen Deleuze en Heidegger heeft uiteindelijk dus te maken met Heideggers trouw aan een enkele vraag.¹⁴ Deleuzes gebruik van Heideggers concepten in *Vershil en Herhaling* geeft rekenschap van Heideggers invloed en van het feit dat Deleuze zich tot hetzelfde aristotelische probleem probeert te verhouden. Maar tegelijkertijd vindt Deleuze bij Duns Scotus, Spinoza en Nietzsche de materialen om de vraag naar het Zijn een plaats te geven binnen een systeem dat een omvattender oogpunt heeft. En hij vindt het onnodig om bij een enkele vraag te blijven. Dit verklaart de zwervende aard van Deleuzes oeuvre.

Is Deleuze dus een heideggeriaan, zoals Agamben en Badiou suggereren? Ja en nee. Door de Zijnsvraag in *Vershil en Herhaling* te hernemen, positioneert Deleuze zich binnen het heideggeriaanse project. In zijn lezing over Kant zegt hij: “Men kan zichzelf prima als een discipel van een filosoof beschouwen. Als je zo gesitueerd bent dat je zegt dat die en die filosoof een stempel heeft gedrukt op de concepten waarvan jij voelt dat je ze nodig hebt, dan word je een kantiaan of een leibniziaan, enzovoort” (vert. van Deleuze, 2007). Aangezien Deleuze in *Vershil en Herhaling* getoond heeft behoefte te hebben aan Heideggers concepten, kan hij een heideggeriaan worden genoemd. Maar tegelijkertijd is hij niet *uitsluitend* een heideggeriaan, hij gebruikt immers wel meer concepten. Want al staat Deleuze in het ‘project’ van de latere Heidegger, zijn methode om de ontotheologie en representatie te omzeilen, wijkt danig af van die van Heidegger.

Maar als Deleuze een confrontatie aangaat met Heidegger, waarom wordt deze dan zo weinig genoemd? Waarom vindt hij het nodig om Heidegger, zoals hij het zelf zegt, slechts op ‘alluderende’ wijze te bespreken (*V&H*, p. 445)? Wellicht kunnen we de aanzet tot een antwoord vinden in Deleuzes *Dialogen*. Hier schrijft hij over Heidegger: “De ‘Heideggervraag’ lijkt me niet ‘Is hij een beetje een nazi?’ (natuurlijk, natuurlijk), maar

‘Wat voor rol speelde hij in deze nieuwe nadruk op de geschiedenis van de filosofie?’” (vert. van Deleuze & Parnet, 1987, p. 12). Zoals we hebben gezien, denkt Heidegger de geschiedenis van het Westerse denken als een voortdurend heropnemen van *das Selbe*. Daaruit volgt dat hij de geschiedenis van het denken bij Nietzsche op de klippen ziet lopen. Daarmee zijn de mogelijkheden van de Westerse filosofie volgens Heidegger uitgeput, de filosofie is ten einde gekomen. Misschien speelt bij Deleuzes zwijgen over Heidegger dezelfde overweging een rol die hem deed zeggen dat we Hegel ‘moeten vergeten’ en ervoor zorgde dat hij in het *ABC*-interview weigert te spreken over Wittgenstein. Deze filosofen hebben met elkaar gemeen dat ze pessimistisch zijn over de filosofie en over haar mogelijkheden. De filosofie is uitgeblust geraakt. Dit is juist wat Deleuze als een symptoom van nihilisme verstaat. Het is dus zaak het denken opnieuw op te gang te brengen, met een voortdurend voortbewegend vragen in verschillende contexten. Oftewel: denken zonder oorsprong en zonder bestemming.

Dankbetuigingen

Hartelijk dank aan mijn scriptiebegeleider S. van Tuinen en aan mijn scriptieadviseur F.A. Muller voor hun commentaar bij het schrijven van dit stuk. Ook gaat mijn dank uit naar de redactieleden van het ESJP, die veel werk hebben verzet bij het bewerken van de scriptie tot een goed lopend artikel.

David van Putten (1991) studeerde vorig jaar af aan de Faculteit der Wijsbegeerte met een bachelorscriptie waarop dit artikel is gebaseerd. Voor zijn masteropleiding is hij momenteel via de Erasmus Universiteit op uitwisseling naar de University of Warwick. Daar houdt hij zich nog steeds bezig met verschillende benaderingen van grond (van onder meer Heidegger, Deleuze en de Duitse idealisten).

Noten

1. Deze filosofie van de representatie heet bij Heidegger 'metafysica'. Deleuze gebruikt deze term omdat, zoals we zullen zien, bij hem niet elke metafysica uit den boze is. Bij Heidegger is dit eigenlijk ook niet zo (cf. *Einführung in die Metaphysik*), maar hij gebruikt 'metafysica' desalniettemin doorgaans in pejoratieve zin.
2. Kant stelt deze vraag, maar lost hem zelf niet op. Hij probeert het actieve begrip met passieve sensibele te verbinden, maar zijn oplossing werkt alleen, zoals Deleuze opmerkt, omdat deze reeds op een wonderlijke wijze met elkaar gesynchroniseerd zijn. Zie *V&H* (p. 206).
3. Dit geeft ook een politieke dimensie aan het boek, die in dit stuk niet echt belicht kan worden. Zoals Bryant opmerkt, zijn de representaties waar Deleuze tegen ten strijde trekt alleen als repressief te begrijpen, als we eerst Deleuzes ontologie in acht nemen (Bryant, 2008, p. 4).
4. "Episkopei katholou peri tou ontos hei on"
5. *Species* en *genera* kunnen vertaald worden als 'soorten' en 'geslachten', maar in de secundaire literatuur zijn de latinismen het gebruikelijkst.
6. Aristoteles laat in het citaat het woord 'eenheid' vallen, een universeel begrip waarvoor hetzelfde probleem geldt als voor Zijn. Om de discussie niet ingewikkelder te maken dan nodig, heb ik het, net als Aristoteles in de rest van de tekst, alleen over Zijn.
7. In de Nederlandse vertaling van *Vershil en Herbaling* wordt het woord 'eenduidigheid' gebruikt als vertaling voor *univocité*, maar 'eenduidigheid' wekt de indruk dat het Zijn homogeen is en een vastgestelde identiteit heeft. Eenstemmigheid zou beter zijn. Hier gebruik ik echter 'univocaal', omdat dit de minst houterige tekst lijkt op te leveren.
8. Dit schrijft hij expliciet in *Logique du Sens* (Deleuze, 1969, p. 210).
9. Het begrip 'verschil' beweegt zich in deze discussie telkens in tandem met dat van het Zijn.
10. Dit hier nog schetsmatige voorstel wordt in *Logique du Sens* uitgewerkt op het niveau van taal, epistemologie, enzovoort.
11. Descartes is hier de vertegenwoordiger van het aristotelisme, waar hij zich helemaal niet zo duidelijk van onderscheidt. Hij heeft immers een substantie-ontologie!
12. Alain Badiou ontwikkelt in *The Clamor of Being* een kritiek op Deleuze. Volgens Badiou komt univociteit neer op een neoplatoons Ene. In zijn lezing is Deleuze een eenheidsdenker. Maar hier dient opgemerkt te worden dat univociteit verwijst naar verschillen die een bepalingsproces vormen voor identiteiten, *niet* naar een identiteit (het Ene). Zoals Daniel Smith opmerkt (2012, p. 287), zou Badiou er beter aan hebben gedaan zich te richten op zijn andere begrip van de wiskunde, wat een belangrijker strijdpunt maakt tussen zijn filosofie en die van Deleuze.
13. In *Nietzsche et la Philosophie* (1962) stelde Deleuze voor om het Zijn te vervangen door Worden. In *Vershil en Herbaling* komt het Zijn echter weer ter sprake. Later verdwijnt het

weer als Deleuze in *Dialogues* suggereert het koppelwoordje 'is' helemaal te kunnen vervangen met 'en' (Deleuze & Parnet, 1987, p.10).

14. Miguel de Beistegui heeft de verschillende verhoudingen van Deleuze en Heidegger ten opzichte van de wetenschap uitgewerkt in *Truth & Genesis: Philosophy as Differential Ontology* (2004).

Literatuurlijst

- Agamben, G. (1998). *Limmanence absolue*. In E. Alliez (red.), *Une Vie Philosophique* (pp. 165-188). Parijs: Essonne.
- Aristoteles (2009). *Metaphysics*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>
- Beistegui, M. de (2004). *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Bryant, L. (2008). *Difference and Givenness*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Crockett, C. (2013). *Deleuze beyond Badiou: Ontology, Multiplicity and Event*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. Parijs: Minuit Editions.
- Deleuze, G. (2004a). *Nomadic Thought*. In D. Lapoujade (red.), *Desert Islands and other texts 1953-1974* (pp. 252-261). Parijs: Minuit Editions/Cambridge: Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2004b). *The Fissure of Anaxagoras and the Local Fires of Heraclitus*. In D. Lapoujade (red.), *Desert Islands and other texts 1953-1974* (pp. 156-161). Parijs: Minuit Editions/Cambridge: Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2007). *On Leibniz*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via <http://deleuzelectures.blogspot.gr/2007/02/on-leibniz.html>
- Deleuze, G. (2011). *Vershil en Herbaling*. Amsterdam: Boom
- Deleuze, G. (2012). *Difference and Repetition*. London/New York: Continuum Press.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1987). *Dialogues*. New York: Columbia University Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *The End of Philosophy*. New York, Evanston, San Francisco, London: Harper Row.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). In A.W. Prins (red.), *Syllabus cursus 'Inleiding Fenomenologie en Hermeneutiek'*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Kenny, A. (2005). *A New History of Western Philosophy Volume 2: Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon.
- Nietzsche, F.W. (2003). *The Genealogy of Morals*. New York: Dover Thrift Editions.
- Nietzsche, F.W. (2011). *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via http://oregonstate.edu/instruct/phl201/modules/Philosophers/Nietzsche/Truth_and_Lie_in_an_Extra-Moral_Sense.htm
- Smith, D.W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Somers-Hall, H. (2013a). *Deleuze's Difference and Repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Somers-Hall, H. (2013b). Deleuze's philosophical heritage: unity, difference and onto-theology. In D.W. Smith & H. Somers-Hall (red.), *The Cambridge Companion to Deleuze* (pp. 337-356). Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza (2009). *Ethica*. Amersfoort: Uitgeverij Wilco.
- Thomson, I. (2000). *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*. International Journal of Philosophical Studies, 8(3), 297–327.
- Tuinen, S. van (2014). *Difference and Speculation: Meillassoux, Heidegger and Deleuze on Sufficient Reason*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via http://www.academia.edu/2221892/Difference_and_Speculation_Meillassoux_Heidegger_and_Deleuze_on_Sufficient_Reason_2014_
- Villani, A. (1999). *La guepe et l'orchidee*. Parijs: Belin.



Cultural Difference and Human Rights

A Philosophical-Anthropological Approach

Julien Kloeg

Mit der allmählichen Überwindung der Absolutsetzung des eigenen Volkstums, das gleichwohl seinen Absolutheitsaspekt hat – in der Sphäre seines sich je schon Erschlossenseins und Verstandenhabens – zivilisiert sich die Politik. Die Kampfmittel werden andere und die Ziele werden relativer. Aber der Kampf verliert weder seine Schärfe noch sein Gewicht für die letzten menschlichen Entscheidungen.

Helmuth Plessner (1981, p. 233)

Introduction

Human rights are in for some serious discussion in the decades to come.¹ In Pablo Gilibert's (2008) terms, much of the theoretical discussion on the subject has attempted to supply either 'humanist' or 'political' justifications of human rights. It seems that reliance on one of these in isolation creates a problem. When we cite only humanist justifications, we are missing that human rights are objects of political contestation; at the same time, they seem to apply to human beings in virtue of their humanity. Many of the debates about human rights concern the question which of these captures the essence of human rights. For instance, the question how the individual subject of rights relates to more collective-oriented political systems is central to many discussions about human rights in Asia (Hansen, 1994). I will attempt to explain how these aspects of human rights interrelate, using a method that follows Joachim Fischer's paradigm of philosophical anthropology (Fischer, 2009).

Since an important part of the conflict concerns the interpretation of rights, I first pose the question what it means to interpret something. Interpretation is a response to human finitude, in the sense that it allows us to act even when we do not have a God's-eye point of

view. Spatial finitude requires a particular kind of interpretation, most centrally a conception of what culture is. I draw on the work of 'spatial finitude theorist' Helmuth Plessner and philosopher of culture Wolfgang Welsch in order to show that an 'excentric' conception of culture is needed. But how does this connect to human rights? The work of Jacques Rancière offers a philosophical account of human rights that is compatible with my account of excentric culture. Having explored that account, I show that the contemporary practice of human rights can be explained in terms of Rancière's work. Circling back to Plessner's anthropology will help us to survey the landscape thus laid out, in particular the connection between spatial finitude and the conceptions of culture and human rights.

We need to come to grips with cultural difference, while not setting cultures apart in a way that foregoes future dialogue. The task I have set myself is *hermeneutical* in two ways: I argue for a particular interpretation of cultural difference (§1), and I provide a philosophical interpretation of human rights that is compatible with it (§2).

§1 Cultural difference re-interpreted

The contested justification of human rights

An important question within the theoretical discussion about human rights is under what conditions they can be said to hold. We can roughly distinguish between the 'humanist' and the 'political' perspectives. The difference between these two approaches is their proposed mode of justification, in particular their take on the relation between human

rights and institutions. According to the humanist conception, “human rights are pre-institutional claims that individuals have against all other individuals in virtue of interests characteristic of their common humanity”, whereas the political conception sees them as “claims that individuals have against certain institutional structures, in particular modern states, in virtue of interests they have in contexts that include them” (Gilabert, 2008, p. 440). Pablo Gilabert has argued that the two conceptions are best viewed as complementary: we need both to “make good normative sense of the contemporary practice of human rights” (ibid.), because human rights need to be understood as a combination of abstract rights, which are compatible with a humanist account of the subject of human rights, and specific rights, which have to be interpreted, weighed and assessed in particular (political) contexts. But both the scope and content of human rights are being actively contested. This leads us to a set of fundamental interpretative questions. Do human rights require us to override cultural and religious traditions, for instance? The Bangkok Declaration of 1993 offers a typical answer to this question:

[Human rights] must be considered in the context of a dynamic and evolving process of international norm-setting bearing in mind the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds. (cited by Hansen, 1995, p. 399)²

Seemingly innocuous statements along these lines may function as a subordination of abstract rights to the sovereignty of particular governments (Peerenboom, 2005, p. 82; Hansen, 1994, p. 340). From the standpoint of abstract rights, it is easy to object that abstract rights should entail individual liberties independent of legal or historical contexts. As a criticism of that objection, one nation’s commentary on another’s supposed failure to observe human rights counts as meddling in national politics – this has been China’s position (Peerenboom, 2005). This, in turn, can naturally be countered by claiming that sovereignty itself should be bound to the constraints set by the human rights framework. Rehashing the disagreement in this way shows how humanist and political aspects of human rights can be opposed to one another. However, as Gilabert noted, we need to take both aspects on board – somehow. But it seems

impossible to take any position without pre-empting the interpretative conflict: criticizing one position from the opposite point of view amounts to no more than a circular argument.

Consider a parallel quandary in the context of individual human affairs. Are human beings natural or cultural creatures? In Fischer’s (2009) description, pure naturalists argue that every aspect of human existence can be explained with reference to nature. On the other end of the spectrum, pure culturalists argue that the very discourse of naturalism should be understood as a cultural phenomenon – as one discourse among many others, as much a construction as anything else (see ibid.). The paradigm of philosophical anthropology has the virtue of being a third way: it takes into account the *Sonderstellung* of the human organism while simultaneously representing man as man-in-nature (ibid.).

Human rights, too, stand in need of a place in between societal convention (‘political’) and absolute status (‘humanist’), as this would fulfill Gilabert’s requirement of combining the political and humanist conceptions of their justification. I therefore propose to analyze human rights from within the framework of philosophical anthropology.

The role of interpretation

Conflicts of interpretation partly explain the existing disagreement on the subject of human rights. Because of the nature of abstract rights, agreement with respect to human rights will likewise arise out of a common interpretation. In both cases, proper understanding is not immediately given, but needs to be supplied by interpretation. But why would that be the case?

Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht: wozu – wenn man doch den Text hat – brauchte man sie sonst? Aber braucht man sie überhaupt? Was ist das eigentlich, was man da braucht, wenn man das Interpretieren, die Hermeneutik, braucht: wie muß, wie kann die Hermeneutik selber verstanden und interpretiert werden? (Marquard, 1981, p. 117)³

Odo Marquard here asks a question that is both fundamental and urgent, especially if we expand the scope of hermeneutics from texts to foreign cultures. What does it mean to invoke an ‘art’ or ‘ability’ [*Kunst*] that is not contained within the culture to be interpreted? Marquard answers his own question in two steps. Firstly, he refers to Collingwood’s and Gadamer’s claims that the understanding of a given expression arises when we know the question to which it is an answer (Gadamer, 2010, p. 375). Secondly, an interpretative act positively requires partial understanding. It has to find its proper place between the extremes of total knowledge and total ignorance. In the words of Wilhelm Dilthey:

Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihr nichts fremd wäre. Zwischen diese beide äussersten Gegensätzen liegt sie also. (cited by Marquard, 1981, p. 146)⁴

Marquard generalizes this situation of partial understanding to the quintessentially human condition of finitude, nonetheless coupled with the necessity to act (*ibid.*). The answer to Marquard’s question, then, is as follows: hermeneutics is a response to human finitude under conditions where we have to act. Interpreting across cultures poses a specific variant of this problem. Marquard’s own discussion is limited to finitude in the temporal sense, while he also mentions the idea of spatial finitude (*ibid.*, p. 120). Posing the question how humanist and political justifications of human rights relate to each other requires us to think about the meaning of cultural difference. This first requires a conception of what culture is, which in turn poses the question how one culture relates to another. As I hope to show, intercultural relations can be fruitfully analyzed in terms of spatial finitude.

Spatial finitude has long been a central topic in philosophical anthropology. Helmuth Plessner describes the multi-layered relations an organism [*Lebewesen*] can enter into in terms of its ‘positionality’. Plessner thinks of the anthropological reality of having borders as “the constitutive principle for all organic organization” (*ihre Realsetzung [bildet] das Konstitutionsprinzip für alle organische Formung*; Plessner, 2004, p. 35). Positionality describes “the form of [the organism’s] being

posed in opposition to its environment” (*die Form seiner Gestelltheit gegen das Umfeld*; *ibid.*, p. 10). By means of this concept, Plessner is able to emphasize both the continuity and the discontinuity between non-human and human life. According to Plessner, human organisms are different from animals and plants in that they do not only relate to their surroundings, but also to their own ‘center’. That is the core of man’s *excentric positionality*.

Der Mensch, in seine Grenze gesetzt, lebt über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt. Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben. (*ibid.*)⁵

As an expression of the paradigm of philosophical anthropology, this is not only a dispassionate analysis of consciousness of self and its rootedness in biology. Plessner also connects the framework of positionality to themes relevant to technology, religion and culture more generally, without reducing culture to nature or *vice versa*. According to Plessner, excentric positionality entails three anthropological laws, which will be important to us at a later stage (*ibid.*, pp. 15-64):

- (1) Humanity can only be realized by non-human means;
- (2) No human has unmediated access to himself;
- (3) While humans will always seek to overcome their excentric positionality, such attempts are doomed to fail.

While Plessner is mainly interested in biology, his analysis can be transposed to matters of culture as well. His work allows us to distinguish between various cultural possibilities with regard to ‘forms of being posed’ in relation to other cultures. As in Plessner’s biology, external relations determine the kind of cultural ‘organism’ we are describing – itself very much a finite creature. The relevance of applying the notion of positionality in a cultural context becomes especially clear if we realize, with Wolfgang Iser, that concepts of culture are not just descriptive, but also operative, in the sense that “our understanding of culture is an active factor in our cultural life” (Iser, 1999, p. 291). In other words, how we define culture helps to shape the culture we live in.

So far, we have seen that an interpretation is a response to finitude under conditions where action is called for. More specifically, interpretation in the context of human rights responds to spatial finitude, asking us to rethink the concept of culture. Plessner's philosophical anthropology provides a 'third way' between reductions to nature and culture, so that his concept of positionality is a promising way of thinking about human finitude.

Welsch's concepts of culture

The central question to be asked at this point is how cultures themselves should be understood: as we will see, this will determine their interrelation, or, in Plessner's terms, their 'form of being posed'. Welsch attributes what he calls the traditional concept of culture to Johann Gottfried von Herder, who had defined culture in terms of social homogenization, ethnic consolidation and intercultural delimitation (ibid., pp. 194-195).

Let us try to apply this idea. If we think of cultural difference in Herder's way, we are left to conclude that other cultures are irreconcilably alien. Consider the cultural 'divide' between China and the West. Herder's conception firstly makes it necessary for us to think of the Chinese people and its individuals as being governed by a kind of mould, "making every act and every object an unmistakable instance of precisely *this* culture" (ibid., Welsch's emphasis). Secondly, it promises that there is an ethnic component to the culture: it is 'folk-bound', so that Westerners are always part of the Western culture, and Chinese of the Chinese (ibid.). Thirdly and finally, "[e]very culture is, as the culture of one folk, to be distinguished and so remains separated from other folks' cultures" (ibid.).

As Welsch signals, "[w]hat is called for today is a departure from this concept and to think of cultures beyond the contraposition of ownness and foreignness" (ibid., pp. 195-196). The challenges of today's intercultural affairs cannot be met by a conception of culture that represents cultures as being "constituted in the form of islands or [autonomous] spheres" (ibid., p. 198). As a consequence of that conception, conflicts concerning human rights could then only be

addressed by policies of actively ignoring or even actively repressing the other party: an attitude of dynamic engagement is out of the question (Angle, 2002, pp. 57-65). This 'form of being posed' towards other cultures is clearly not something to be encouraged from a normative point of view, and it is not clear if it is descriptively accurate.

In reality, as Welsch points out, cultures are not homogeneous and separate in the way required by the Herderian conception of culture. "Cultural conditions today are largely characterized by mixes and permeations", to which the category of "transculturality" can be applied "insofar as this form of culture passes through classical cultural boundaries" (Welsch, 1999, p. 198). Transculturality implies a high degree of internal differentiation and a new kind of relation 'between cultures'. For instance, journalism and academic culture are not rooted in local traditions: rather, what it means to be a journalist or an academic is determined by European or even global criteria, because the relevant community is not determined by territorial or linguistic sameness, but by a self-determining culture that responds to a large amount of differing affiliations (ibid., p. 199). Because of this fact, supposedly fundamentally different cultures face the same basic problems today, although they sometimes surface in different ways – Welsch explicitly refers to "the human rights debate" as being "an active factor across the board culturally" (ibid.). Certainly, this does not mean that there is only sameness – it just means that foreignness is no longer geographically determined.

To Welsch, this warrants the claim that for every culture, "all other cultures have (...) come to be inner-content or satellites" (Welsch, 1999, p. 199). Economic dependencies, migrant populations and the exchange of information are three factors in this process of dissemination, but many more could be named. It is clear that even if there were once grounds in support of drawing an absolute line around state's borders and declaring those lines to be devices of cultural containment, this is now no longer the case. The national domains of China, the European countries and the United States of America are not home to isolated processes. The concept of globalization captures an undeniable reality about present international affairs. We may hazard

a general statement to the effect that human history of *Homo sapiens* is characterized by “an increasingly accelerated pace of globalization”, but this development has exploded out of all proportion over the last decade, so that “globalization has become a decisive phenomenon in the life of almost every world citizen” (De Mul, 2011, p. 63).

Henceforward there is no longer anything absolutely foreign (...) or exclusively ‘own’ (...). Today in a culture’s internal relations – among its different ways of life – there exists *as much* foreignness as in its external relations with other cultures. (Welsch, 1999, p. 199, my italics)

Welsch himself is adamant that the traditional conception of culture is descriptively false and that only an analysis of transculturality can do justice to the complex state of international affairs. But to many, this does not seem convincing (cf. Peerenboom, 2005, p. 72). Of course, this does not make cultural difference go away. Welsch’s concepts are themselves strategies for dealing with cultural difference. Still, it seems unclear what would follow from his proposed strategy. How to solve the interpretative conflict that is central to human rights? More fundamentally, it seems that the very meaning of politics is to insist on the worth of separate communities of value or peoples (Plessner, 1981, p. 233). On a purely human level, every political subject exists as a “contingent rupture”, unable to speculate in a truly pure and abstract fashion; on the level of political philosophy, “history [itself] has conquered the absolutism of plans [thought to be] definitive for history” (ibid., p. 234; p. 233). Paraphrasing Plessner, the plurality and particularity of cultures is of a fundamental nature, and the idea that cultural difference is necessarily part of cultural life follows from this.

The promise of excentric culture

To recapitulate, interpretation in the context of human rights offers a response to spatial finitude on the cultural level. For example, because Chinese culture is not familiar to us, interpretation is required if we are to relate meaningfully to it. Welsch has fielded two possible “interpretative perspectives” (cf. Honneth, 2000, p. 267).⁶ If we would

consider the Chinese case from the point of view of the Herderian conception of culture, there would be no point in trying to resolve the conflict: cultures are simply bound to clash with one another. By contrast, the transcultural approach does allow for communication between cultures, because it abolishes the opposing realms of the ‘own’ and the ‘foreign’. However, the experience of cultural otherness remains, including the seemingly fundamental disagreement about human rights. The transcultural approach does not offer a satisfying answer to that experience, which should not simply be discarded.

If we are to frame both the faults of the Herderian concept, the contrast between ‘centric’ and ‘excentric’ is a more promising starting point. These concepts were already introduced during our discussion of spatial finitude. In Plessner’s philosophical anthropology, the term ‘centric’ is used to describe the organization of animal life, and indeed, part of the organization of human life. What is centric distinguishes itself from less complex forms of life by relating to its own border: it is aware of its place within the world. While the animal lives ‘as a center’, it does not experience its own ‘being’ as an object: that distance with respect to its own center is reserved for the excentric positionality that characterizes humankind (“*Die Schranke der tierischen Organisation liegt darin, daß dem Individuum sein selber Sein verborgen ist (...) [es bildet ein Sich, aber es erlebt nicht – sich]*”, Plessner, 2004, pp. 9-10).

The Herderian culture has the centric feature of being unable to reflect on itself. A centric culture negates Plessner’s three anthropological laws: a centric culture (1) is complete in and of itself, (2) has unmediated access to itself, and (3) founds its own utopia. Any centric culture can be described as politically dangerous, precisely because other cultures can only appear to the former as irreconcilably alien. I have now repeated Welsch’s observation, but another framework informs it: for that reason, I will also propose a different solution.

Like human positionality in Plessner’s anthropology, excentric culture is layered: on the one hand, there is a core of common humanity; on the other, there are additional ‘layers’ that potentially obscure mutual understanding.⁷ We are all in a position to understand the predicament of our fellow human beings in certain respects: for instance, we aim

to be recognized by others and we worry about our impending deaths. However, there are also characteristics that tie us to specific groups, or even individual points of view. There are cultures whose norms I can only struggle to understand. To say this is to claim that the experience of otherness is no longer absolute, as it was in the Herderian concept of culture, but still captures an element of our experience that should not be ignored. A culture does have an identity, in the sense that it is recognizable as separate from others, but that is not all it is – in a sense that Plessner can help us grasp.

If we interpret culture as an excentric phenomenon, the opposition between cultures is not the result of a locally defined otherness that defies interpretation; nor is it a case of ‘mere diversity’. We understand each other sufficiently for interpretation to be possible, but not enough for it to be superfluous. The question that remains to be answered is whether there is a way of interpreting human rights that can incorporate the excentric concept of culture. What does the excentric conception of culture require of human rights?

§2 Excentricity and Human Rights

Human rights and dissensus

The reflexive nature of excentric culture reveals that the subject of human rights cannot be purely centric. For that reason, the ‘humanist’ and ‘political’ justifications of human rights both fall short. What the two have in common is that they entail a non-reflexive foundation of human rights. If human rights are only justified politically, we only have to consider human rights law; if they are only justified humanistically, then a determinate set of rights exists that apply to us in virtue of being human. On both versions, once we have established what human rights demand of us, that would be the final word. We have already seen Pablo Gilabert assert that we need both in order to make sense of human rights. Now we also know why that is the case: absolute focus on either justification forecloses excentric positionality on the cultural level. In order to be compatible with the excentric conception of culture, we need to assume a reflexive subject of human rights.

According to Jacques Rancière, human rights are meaningful insofar as they are political instruments of dissensus. Understood in that way, a human right is “a division inserted in a ‘common sense’: a dispute over what is given and about the frame with which we see something as given” (Rancière, 2010, p. 69). The women of the French Revolution could not be heard by the administrators, because women were not seen as the bearers of political subjectivity: and political subjectivity resides precisely in *acting* as a bearer of rights. In this way, two worlds are combined. The apolitical world of the feminine is suddenly seen to be indistinct from the world of the political. Rancière’s final insight is that there is no truly separate political sphere. Instead, we should think of it in terms of a division. On the one hand, there is the *police* or the elements of society that are undeniably a part of it (and help keep the social mechanisms as they are). On the other hand, there is the supplement of society, consisting of ‘the part of those without part’ (those who are excluded from political participation). True politics is always the struggle against the *police*. Even if a particular struggle succeeds, this development will repeat itself. Once members of a formerly excluded group have “acted as subjects that did not have the rights they had and that had the rights they had not” (ibid.). The group’s victory consists in taking part in society for the first time. The newly created society, however, will continue to exclude other minority groups. Compare the way a cultural reference that symbolizes resistance against capitalism, say a cap bearing the likeness of the communist Che Guevara, itself becomes part of capitalist circulation. There are always new battles to be fought. Remark that those battles will always be fought in terms of uniting separate worlds. Arguably, this is precisely what interpretation is about: consider that the etymological root of the word ‘hermeneutics’ is ‘Hermes’, the Greek God who connected the human world with the divine.

This is not an accidental commonality. Recall Rancière’s insistence on the importance of the dispute about what is given, and on the frames with which we determine what is given. Recall that according to Rancière, human rights are a division inserted in a common sense or a unification of separate worlds (Rancière, 2010, p. 69). In a sense, human rights are themselves interpretations, with the power to change the world.

Because of the essentially polemical nature of politics, it is impossible to say that human rights have a fixed subject. “Not only is there no [universal] man of the Rights of Man, there is no need for one. The strength of those rights lies in the back-and-forth movement between the initial inscription of the right and the dissensual stage on which it is put to the test” (ibid., p. 71). This is the inner logic of rights: the initial description or declaration enters into ever-new situations and thus requires an ever-new subject.

This approach to human rights presupposes equality. But this is not a metaphysical, ‘natural’ or even ‘humanist’ kind of equality: according to Rancière, equality is rather a political presupposition, in his specific sense.⁸ In this way, a follower of Rancière can avoid picking sides in the debate over what we have called ‘humanist’ and ‘political’ conceptions of human rights, because Rancière’s conception simply avoids the dilemma. This may seem to come at a price: Rancière’s political philosophy is often seen as radical and is not a mainstream position in the theoretical debate about human rights. But I argue that it *is* possible to combine Rancière’s analysis of human rights with their contemporary practice. If that argument succeeds, the ‘third-way’ interpretation of human rights has been secured.

Das mag in der Theorie richtig sein...

The idea to be developed here is that human rights are tools that lend themselves to advancing the struggles of particular groups or individuals, without simultaneously being a tool of the *police*. Of course, much of the criticism that has been leveled against human rights, not only from Asia, but also from sources drawing on Islam and Western postmodernism, has taken this more politicized view of human rights as parts of Western imperialism (Ignatieff, 2001, p. 102). It seems adequate to suppose that “the substance of these rights (...) will always be contested and interpreted”, but that does not mean that human rights cannot be useful instruments for drawing attention to rights abuses all over the world (Appiah, 2005, p. 264). It is the on-going discussion about human rights itself that is essential to human rights. Taking that perspective can help us to explain why the practice of human rights need not reek of Western

imperialism at all. In Pakistan, for instance, human rights are being claimed not by external powers seeking to discredit or destabilize national sovereignty, but by women who have come to think of themselves as oppressed by their tradition (Ignatieff, 2000, p. 332).

Moreover, ‘rights talk’ is not only targeted at non-Western countries. In fact, some of the most pressing human rights concerns of today are articulated in response to acts of Western governments. Think, for instance, of the continued international upheaval surrounding Guantanamo Bay. Such occurrences are no incidents.

Whenever an asylum seeker is deported behind closed doors at an airport, whenever a ship carrying refugees capsizes on the crossing from Libya to the Italian island of Lampedusa, whenever a shot is fired at the border fence between the United States and Mexico, we, the citizens of the West, confront one more troubling question. (Habermas, 2010, p. 476)⁹

One of the important theoretical lessons to be drawn from the contraposition of human rights and Western practices is that the language of rights has a way of rebounding on the ones who formulated it, in a way that runs parallel to Rancière’s description of true politics and the ‘inner logic’ of rights. For the initial inscription of human rights, which was perhaps intended to secure the rights of Western elites or some other specific group, is not the end of the story. Human rights are always in the process of cutting through such boundaries, precisely because of their universal nature. Not that there are no differences between the rights claimed in different contexts: they start with the same set of (mostly abstract) rights and develop into more specific prescriptions as these abstract rights are applied to specific situations – which is to say, interpreted in specific ways. Human rights have ‘gone global by going local’: the various interpretations are going to reflect the specificity of the relevant contexts.

The back-and-forth between the ‘initial inscription’ and contemporary situations is not a new phenomenon, but can be witnessed in the 1948 drafts of the Universal Declaration of Human Rights, and perhaps much earlier.¹⁰

The international rights revolution was not led by states that already practiced what they preached. America and the European nations had not completed the juridical emancipation of their own citizens or subject peoples. Indeed, many of the states that contributed to the drafting of the Universal Declaration saw no apparent contradiction between endorsing international norms abroad and continuing oppression at home. They thought that the Universal Declaration would remain a pious set of clichés more practiced in the breach than in the observance. Yet once articulated as international norms, rights language ignited both the colonial revolutions abroad and the civil rights revolution at home. (Ignatieff, 2000, p. 289)

While human rights can certainly be used for political gain,¹¹ it does not seem persuasive in light of the above that they are *only* ‘political’ in nature. They are more than the rhetorical devices of the West or any other party, if only because their use as rhetorical devices has constraining consequences – they have a very real effect on the world of international relations.

Even if every political spokesperson of human rights is a partisan, resolved to further the cause of one group at the cost of another, the language of rights is invoked. It is important to add that because of the ‘enactive’ nature of the rights concerned, the dialogue cannot be evaded: for example, once Olympe de Gouges enacted her right as a female French revolutionary, the society in which she lived was involved in the dialogue as a direct result. Phrases like ‘language of rights’ should thus not be seen in propositional terms. Rights are not always manifested in documents: sometimes they are claimed on the level of action. What is really at stake is the unification of two separate worlds, to use Rancière’s hermeneutical phrase.

Such enactment, as we have seen, forces certain effects upon its users: human rights are a constraining framework. Human rights would never have seemed as promising to so many political actors if it did not enable them to advance their own aims. But, crucially, they can do so only if they pay equal attention to the rights of others.

The role of moral universalism is not to take activists out of politics, but to get activists to discipline their partiality – their conviction that

one side is right – with an equal commitment to the rights of the other side (...). (Ignatieff, 2000, p. 292)

[As a result], [h]uman rights [are] universal not as a vernacular of cultural prescription but as a language of moral empowerment. [Their] role is not in defining the content of culture but in trying to enfranchise all agents so that they can freely shape that content. (ibid. p. 334)

From this, it follows that even if conflict is essential to human rights (we are all activists), then the human rights framework has the means to regulate itself (rights talk constrains). So what are the constraints that the use of the human rights framework *itself* imposes on us? This answer, too, can be derived from what has already been said. Firstly, any particular content can be argued for or against, but, secondly, it can never be insisted on without the assent of those that are directly involved in the culture. In other words, no culture can claim values on behalf of another party, as that would skew the discussion: and the discussion is open with respect to its content, because it does not ‘discriminate’. Thirdly and finally, the discussion has to be animated by the presupposition of moral equality for all parties, in advance of political discussion. Equality as a condition for the contestation of rights is thus the element of humanist justification that is saved. This form of equality was Rancière’s presupposition, of course, and its point is clear: to avoid arbitrary preferences for particular values at the cost of others.

We began with the insight that hermeneutics is an answer to human finitude, which cannot be definitively overcome. Interpretation is, in the words of Wilhelm Dilthey, *eine unendliche Aufgabe* (see also Plessner, 1981, p. 185). Working out the implications of human rights and interpreting particular cultural differences both require an infinite life but – *vita brevis* – humans are bound to a limited range of perspectives, as we have already seen from Plessner’s remark. What is human remains bound to time and place, much like Rancière’s political subject. That is not to say that interpretation is fruitless. It is precisely the experience of finitude that calls upon our interpretative faculty, because we have to act within the constraints that we were born into.

Spatial finitude, human rights and hermeneutics

We are now in a position to consider what our discussion about rights implies for our understanding of the problem posed in this second part: how can the practice of human rights be connected to spatial finitude? Recall that the problem of spatial finitude received perhaps its most decisive treatment in the work of Helmuth Plessner. Making use of Plessner's anthropology once more will serve to invigorate the central notions of our present investigation.

This anthropological analysis confirms the dilution of the own and the foreign on another level. According to Plessner, excentric positionality entails three anthropological laws (see Plessner, 2004, pp. 15-64): firstly, that humanity can only exist by artificial, that is to say, by non-biological and in that sense non-human means; secondly, that we do not have unmediated access to ourselves because this artificial addition has a certain momentum of its own. This was recognized by Welsch's transcultural approach: our own culture is determined, in part, by how we relate to what is foreign, and *vice versa*. The third and final anthropological law concerns humanity's search to overcome its decentered relation with respect to itself. Rancière's polemic against the political equalization of society with the *police*, which foregoes the element of society that differentiates society from itself, can be seen as a quest against the anthropological need to search out the "utopian standpoint", as Plessner calls it (*ibid.*, pp. 60-64). Another way to put this is that human rights, which I have classed earlier as interpretations of what is given, oppose a tendency that is pervasive in man, namely his drive to be identical with himself. The utopian standpoint, which seeks to eliminate the self-distancing tendencies characteristic of excentric positionality, is simultaneously the attempt to relieve man of reflexivity. Human rights, at least as I interpreted them in this essay, are a reflection of the non-reality of the utopian standpoint. Life is short, our reach is limited and we must act. We are confronted not only with our temporal finitude, but also with our spatial finitude: human rights are interpretative perspectives that allow us to compensate the latter. While human rights may begin as attempts to secure our own rights, their language ('inner logic') constrains us to respect the rights of others as well. Their ideal limit would force us to be truly 'outside of oneself', in Plessner's sense.

While Plessner's utopian standpoint cannot be attained, the same is true of the equally utopian standpoint of fully realized human rights. Rancière theorizes that there will always be excluded groups, but still stresses the importance of politics. Hermeneutics teaches us a related lesson, which speaks both of limits and hopes.

Conclusion

Interpretation allows us to venture beyond the stalemate of a dispute about supposed facts: some of the most important political disagreements are about facts-through-frames. That insight allows us to engage in a dialogue in the true sense of the word. While we should not expect agreement to arise, whether immediately or in due course, human rights have been 'declarative' from their outset.

What seems clear is that the way in which the situation is framed or interpreted has real consequences for the conflict itself. If we see disagreements between various interpretations of human rights as a conflict between us and them, between what is own and what is foreign, then this starting point will only be reiterated, so that the conflict can never be resolved. Reflexivity offers a more promising point of departure. While it does not eliminate conflict, it ceases to interpret the conflict in 'bipolar' terms. This throws a completely new light on the human rights discussion. In order not to prematurely 'adjudicate' the conflict, moreover, human rights themselves have to be interpreted in a way that is not simultaneously a show of support for any position within the discussion. I have offered such an interpretation by introducing the excentric concept of culture and an interpretation of human rights that is compatible with it. While human rights facilitate a common language, it is not the case that all discussion is thereby at an end: rather, they provide a framework within which the discussion can be had on equal moral terms.

Acknowledgements

I am grateful to Jos de Mul for comments on an earlier version, to Chen Xin for an inspiring conversation on the topics relayed here, and to the editors of this journal for their insightful comments.

Julien Kloeg (1990) recently graduated from the Erasmus University Rotterdam, where he studied philosophy, with a thesis on the problem of dirty hands. He now teaches at the Erasmus University College.

'Cultural Difference and Human Rights - A Philosophical-Anthropological Approach' is an edited version of a paper that was originally written for the course 'Philosophy of the Humanities: Hermeneutics in the age of digitalization, interculturalization and naturalization' taught by prof. dr. Jos de Mul.

Editorial note

Since this essay was written by a member of the advisory board of the Erasmus Student Journal of Philosophy, it was subject to a more extensive review procedure. For more information, see <http://www.eur.nl/fw/english/esjp/submissions>

Notes

1. Quotes from the original German include an endnote, which contains my own translation.
2. See also Angle (2002, p. 1) for a related comment by Liu Huaqui.
3. "Hermeneutics is the art of getting out of a text what is not contained in it: why else would we need it, if the text is there? Do we, in fact, need it? What is it, really, that one stands in need of, when one needs to interpret, when one needs hermeneutics: how should, how can hermeneutics itself be understood and interpreted?"
4. "Interpretation would be impossible if expressions were fully alien. It would be unnecessary if expressions contained nothing alien within them. Therefore, it is contained within these two extremes."
5. "Man, set within his borders, which constrain him as a living thing, [yet] conducts his life beyond them. He does not only live and experience: he experiences his experience."
6. Honneth (2000, p. 267): "Interpretationsperspektive". Honneth uses this concept in the context of the crisis facing the West after the collapse of the Soviet Union: should we see

the civil wars of the nineties as a development towards democracy or as proof that centralized power is required to keep everyone in check? Honneth argues that this is a matter of interpretation: precisely the point I wish to make with regard to the present situation, which is characterized not by the disappearance of a power block (the Society Union), but by the emergence of one (China).

7. This Diltheyan idea was pointed out to me by Jos de Mul.
8. It is very important to note that it is not 'political' in the sense of the 'political' conception of human rights, which applies to the police instead of politics in Rancière's sense.
9. As an even more everyday aspect of Western culture, I could cite the Western way of dealing with the elderly, which contrasts poorly not only to human rights standards, but also to Confucian-inspired convictions and practice on that issue (see Appiah, 2005, p. 264).
10. See Hunt (2007) for a purely historical argument to the effect that the same 'inner logic of rights' described by Rancière has been a decisive normative factor since the French Revolution.
11. It can be argued that Western criticism of Chinese practice reveals a double standard (see Peerenboom, 2005).

Bibliography

- Angle, S.C. (2002). *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appiah, K.A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton & Woodstock: Princeton University Press.
- Fischer, J. (2009). *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Alber.
- Gadamer, H.-G. (2010). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gilbert, P. (2008). Humanist and Political Perspectives on Human Rights. *Political Theory*, 39(4), 439-467.
- Habermas, J. (2010). The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. *Metaphilosophy*, 41(4), 464-480.
- Hansen, C. (1994). Do Human Rights Apply to China? A Normative Analysis. *Hong Kong Law Journal*, 24(3), 397-415.
- Honneth, A. (2000). Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte. In: *Das Andere der Gerechtigkeit* (pp. 255-281). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hunt, L. (2007). *Inventing Human Rights: A History*. New York & London: W.W. Norton and Company.
- Ignatieff, M. (2000). I. Human Rights as Politics; II. Human Rights as Idolatry. *The Tanner Lectures on Human Values*, delivered at Princeton on 4.-7.4.2000. Available at: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/i/Ignatieff_01.pdf
- Ignatieff, M. (2001). The Attack on Human Rights. *Foreign Affairs*, 80(6), 102-116.
- Marquard, O. (1981). Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik das Antwort ist. In *Abschied vom Prinzipiellen* (pp. 117-146). Stuttgart: Reclam.
- Mul, J. de (2011). Horizons of Hermeneutics: Intercultural Hermeneutics in a Globalizing World. *Frontiers of Philosophy in China*, 6(3), 629-656.
- Peerenboom, R. (2005). Assessing Human Rights in China: Why the Double Standard? *Cornell International Law Journal*, 38, 71-172.
- Plessner, H. (1981). *Macht und menschliche Natur: Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (Gesammelte Schriften V)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2004). Der Mensch als Lebewesen. In *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie* (pp. 9-62). Stuttgart: Reclam.
- Rancière, J. (2010). Who is the Subject of the Rights of Man? In S. Corcoran (Ed. and transl.), *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (pp. 62-75). London & New York: Continuum.
- Welsch, W. (1999). Transculturality – The Puzzling Form of Cultures Today. In M. Featherstone & S. Lash (Eds.), *Spaces of Culture: City, Nation, World* (pp. 194-213). London: Sage.

