

BAUMANS SOCIOLOGISCHE THEORIE VAN DE MORAAL: EEN ONTMOETING TUSSEN SOCIOLOGIE, PSYCHOLOGIE EN ETHIEK

Kristof Van Alboom

Abstract – Bauman has written an excellent analysis of the persecution of the Jews during World War II. He demonstrates convincingly that this extermination was possible, not in spite of, but thanks to the modernity. At the end of his writing, he questions the generally accepted sociological visions about morality and presents his own theory. In this paper we'll examine Bauman's sociological theory of morality. In particular we'll investigate the way in which Bauman uses the experiments of Milgram and the ethics and philosophy of Levinas. Both sources have problems in itself, moreover we'll prove that Bauman uses these theories in an odd, selective or even wrong way. At the end, we let Bauman speak for himself, ten years after the presentation of his ambitious project.

Inleiding

Bauman schreef een uitstekende sociologische analyse van de jodenuitroeiing die midden vorige eeuw plaatsvond. Hij toont er op overtuigende wijze aan dat dit niet mogelijk was ondanks de moderniteit, maar net dankzij de moderniteit. De unieke combinatie van de kenmerken van de moderniteit maakten zulke uitroeiing mogelijk, gekenmerkt door een aantal bijzondere karakteristieken. Zo was er onder andere een bureaucratische organisatie en werkten de toekomstige slachtoffers mee aan hun eigen ondergang. Dit artikel onderzoekt vooral het project dat wordt voorgesteld door Bauman: een sociologische theorie van de moraal. Hij steunt daarbij op de experimenten uitgevoerd door Milgram en op de ethiek en filosofie van Levinas. We zullen enerzijds deze theorieën bespreken en anderzijds analyseren op welke wijze Bauman zich bedient van deze ideeën en conclusies. Tot slot laten we ook Bauman aan het woord, tien jaar later. Daarbij zullen we zien hoe hij terugkijkt op zijn ambitieus project. Maar, zoals gezegd, willen we zijn sterke sociologische analyse aangaande de jodenuitroeiing niet minimaliseren of uit het oog verliezen. Daarom starten we dit schrijven ook met een korte bespreking van dit onderdeel.

1. De sociologische analyse van de judeocide

Bauman (1989) schreef met *Modernity and the Holocaust*¹ een belangrijke analyse aangaande de jodenuitroeiing midden vorige eeuw. Bauman wil de sociologie op de proef

¹ Wij zullen in onze bespreking deze term niet overnemen daar dit een begrip met bijbelse oorsprong is, met name 'brandoffer opgedragen aan God'. Wij prefereren de termen 'judeocide' of 'jodenuitroeiing'.

stellen door de judeocide te analyseren. Tot dan toe is men binnen deze discipline niet verder gekomen dan het te negeren, het als een uitzondering te zien of het als een spijtig bijproduct van de normaliteit te beschouwen. Op treffende en overtuigende wijze beschrijft hij het feit dat de jodenuitroeiing er niet gekomen is ondanks de moderniteit, maar juist dankzij de moderniteit. Hij beschrijft de opkomst van de moderniteit, het racisme, het antisemitisme en hoe het mogelijk is geweest dat deze vijandigheden uitmondde in een uitroeiing op grote schaal. Dat verklaart waarom deze gebeurtenis, naast haar uniciteit, ook een normaal karakter vertoont. Deze is normaal omdat alle factoren afzonderlijk, kenmerken zijn van de moderniteit. Haar uniciteit bestaat dan uit de combinatie van al deze factoren op een welbepaald moment. Het zijn factoren die op zich allen eigen aan de moderniteit zijn. Enkele van deze kenmerken zijn rationaliteit, planmatigheid, wetenschappelijkheid, de bureaucratische organisatie, deskundig en efficiënt bestuur, een goed geïnformeerde maatschappij,... Al deze factoren samen vormen een gevaarlijke cocktail. Bauman toont aan hoe onder andere de rationaliteit de slachtoffers heeft kunnen doen meewerken aan hun eigen dood. Zo voerde men deze uitroeiing stap voor stap door, waardoor vele toekomstige slachtoffers de illusie kregen dat er iets te redden viel. De rationaliteit van het zelfbehoud heeft het op die manier gehaald van het opkomen voor de ander of het in opstand komen tegen de 'vervolger'. Door beroep te doen op kenmerken van de moderniteit is het nazi-regime erin geslaagd de weerstand van slachtoffers tot een minimum te herleiden en bovendien hun eigen ondergang te bespoedigen.

Bauman slaagt in zijn opzet de judeocide sociologisch te analyseren. Hij doet dit op een voortreffelijke wijze: hij gaat genuanceerd te werk en analyses worden ondersteund door voorbeelden. Toch gaat Bauman verder dan dit oorspronkelijke plan. Hij wil een sociologische theorie van de moraal ontwikkelen en steunt daarvoor op twee auteurs, een psycholoog en een filosoof, met name Milgram en Levinas.

2. Bauman en de experimenten van Milgram

2.1. Het experiment en haar resultaten

Milgram stelde begin de jaren zestig en ten tijde van het Eichmann proces, een experiment op. Hij plaatste een advertentie waarbij hij mensen uitnodigde om aan een leerexperiment, tegen betaling van vier dollar en gedurende een half uur, mee te doen. Men kwam aan en wachtte samen met een andere proefpersoon, die in werkelijkheid een handlager was van de proefleider. Door middel van doorgestoken kaart was de eigenlijke proefpersoon steeds weer de ondervrager en de andere proefpersoon, de handlager, was steeds de leerling. Men kreeg te horen dat de leerling woordparen uit het hoofd diende te leren. Wanneer hij een fout zou maken bij de ondervraging, die bestond uit het vermelden van het eerste woord waarna de handlager het ontbrekende woord van het paar moest zeggen, zou hij een schok toegediend krijgen. De eigenlijke proefpersoon kreeg een schok van vijftien volt om te ervaren wat hij later in het experiment zou toedienen. Tijdens de ondervraging moest de leraar bij de eerste fout vijftien volt toedienen, bij iedere volgende fout zou de intensiteit met vijftien volt verhoogd worden, tot vierhonderdvijftig volt maximum. Bij de hendels stonden ook verbale aanduidingen

van 'lichte schok' tot 'ernstige schok'. Bij de maximale intensiteit stonden drie kruisjes. In werkelijkheid gaf de leerling geen antwoorden, pijnkreten of smeekbeden om te stoppen. Alles was op voorhand opgenomen en bij ieder nieuw experiment werd dezelfde band afgespeeld, dit in het belang van de standaardisatie van het experiment. De enige variatie binnen het experiment was dus het gedrag van de eigenlijke proefpersoon. De leerling zit fysiek en visueel gescheiden van de ondervrager, die zich met de experimentleider in een andere ruimte bevindt. Wanneer de ondervrager twijfelt door te gaan mag de experimentleider deze met vier standaardzinnen (Ga alstublieft verder; de proefleider wilt dat u verdergaat; het is absoluut noodzakelijk dat u verdergaat; u hebt geen andere keuze, u moet verdergaan) aansporen het experiment verder te zetten. Blijft de eigenlijke proefpersoon na vier aansporingen weigeren, dan is het experiment afgelopen.

Alvorens dit experiment te bespreken, vermelden we eerst nog enkele resultaten. Alle proefpersonen gingen door tot driehonderd volt, twee op de drie personen gingen door tot de maximale schok van vierhonderdvijftig volt. Deze resultaten werden ook bekomen wanneer de handlanger melding maakte van hartklachten en na driehonderd volt geen antwoorden meer gaf. Wanneer er geen klachten te horen waren, ging iedereen door tot het maximum. Was de handlanger naast hoorbaar ook zichtbaar, dan ging veertig procent tot het uiterste. Wanneer men de hand zelf op de plaat moest leggen, weigerde zeventig procent. Milgram varieerde ook met de instelling waar het experiment werd afgenomen. Werde het experiment niet afgenomen aan de prestigieuze Yale-universiteit, dan ging een op de twee tot het maximum door. Werden de orders via telefoon gegeven, dan ging nog een op vijf tot het maximum door. Wanneer er twee experimentleiders aanwezig waren en deze openlijk discussieerden over de mogelijkheid om het experiment al dan niet verder te zetten, gehoorzaamde niemand nog. De resultaten werden op algehele verontwaardiging onthaald, niet in het minst omdat toen de mening overheerste dat de daders mensen met een autoritaire persoonlijkheid waren, naar het idee van Adorno. Milgram lijkt echter aan te tonen dat het om niet meer gaat dan het uitvoeren van opdrachten en het uitvoeren van bevelen.

2.2. *Problemen aangaande de experimenten van Milgram*

We zullen nu enkele bedenkingen uiteenzetten aangaande het experiment en de mogelijkheden en moeilijkheden die hier voor Bauman (1989: 151-168) verschijnen.

2.2.1. *Ecologische en externe validiteit*

Ten eerste, het klassieke argument van de ecologische validiteit, is er de moeilijkheid om een complexe werkelijkheid te vatten met een kunstmatig opgezet experiment. In welke mate kan een half uur durend experiment fungeren als de oorspronkelijke complexe werkelijkheid? Men dreigt belangrijke elementen zoals de propaganda, de economische situatie, de politieke overtuiging en de uitgebuite kenmerken van de moderniteit, zoals beschreven door Bauman, uit het oog te verliezen en niet in rekening te brengen. Bovendien is de waarde van een experiment afhankelijk van datgene wat men bestudeert. Sommige experimenten onderzoeken hypothesen die beter in een experiment

gevat kunnen worden. Zo kennen aandachts- en geheugenprocessen een grotere ecologische validiteit dan het willen vatten van de bereidwilligheid van daders ten aanzien van slachtoffers. We mogen ons echter niet tevreden stellen met deze terechte kritiek. We kunnen door de experimenten van Milgram beter inzicht krijgen in een bepaald aspect van deze complexe werkelijkheid. Uiteindelijk kan geen enkel kunstmatig opgezet experiment de complexe werkelijkheid volledig in rekening brengen. We mogen niet vergeten dat Milgram deze experimenten heeft opgezet ten tijde van het proces-Eichmann die in Jeruzalem zich steeds weer beriep op het argument “ik voerde enkel bevelen uit”. In dit opzicht kunnen we kijken hoe mensen reageren tegenover een overste wanneer deze bevelen geeft en in welke mate men zich nog verantwoordelijk voelt voor de gestelde daden. We stellen wel dat deze resultaten voor een zeer beperkt aantal mensen gelden, met name deze binnen een directe relatie tot een overste. Zoals reeds gesteld gaan bij een kortdurend experiment heel wat invloedsfactoren verloren en kan men bovendien, zoals we zullen aantonen (infra), deze resultaten zeker niet veralgemenen tot het handelen van vele mensen. Denken we maar aan de tienduizenden die ‘werken’ in de kampen of deel uitmaakten van moordcommando’s. Dit pleit niet in het voordeel van de externe validiteit van het experiment, dat de veralgemeenbaarheid naar subjecten buiten het experiment in vraag stelt.

2.2.2. *Milgrams verwachtingen en de sequentiële actie*

Milgrams belangrijkste conclusie was dat de daders geen psychopathologische of autoritaire persoonlijkheidsstructuur hadden, maar dat deze enkel bevelen gehoorzaamden van anderen. De experimentleider hoefde maar het experiment uit te leggen en de eigenlijke proefpersonen voerden uit, al dan niet door een van de vier standaardzinnen aangemoedigd. Milgram legde vooraf zijn experiment voor aan mensen uit verschillende beroeps categorieën en de meeste waren ervan overtuigd dat hooguit een uitzondering door zou gaan tot de maximale schoktoediening. Het zou interessant zijn te weten wat Milgram zelf verwachtte. In welke mate speelde het een rol dat hij mogelijk zou willen bewijzen dat het uitvoeren van zulk gedrag niet meer is dan het gevolg van een gehoorzaamheidsrelatie.

Het ganse experiment is zo opgebouwd dat men vrij vlug in een val zit waar men niet meer uit kan ontsnappen. Milgram spreekt van de sequentiële actie. Wanneer men start met het toedienen van vijftien volt, in de overtuiging dat het onschuldig is en men het bovendien zelf ervaren heeft, dan trapt men in een val waar men nog moeilijk uitraakt. Wanneer iemand bijvoorbeeld rond honderdvijftig volt problemen heeft met het toedienen van dat voltage, dan kan hij niet anders dan zichzelf onderuit halen wanneer hij wil stoppen. Waarom is plots dat voltage te hevig om toe te dienen? Men heeft namelijk ervoor een schok toegediend die slechts vijftien volt lichter was, vijftien volt die men zelf ervaren heeft, bovendien als verwaarloosbaar. Als men nu geen honderdvijftig volt meer kan toedienen wegens te ernstig, met welke verantwoording heeft men dan het vorig voltage toegediend, honderdvijfendertig volt, dat verwaarloosbaar minder erg was. Zo kan men terug redeneren tot de eerste vijftien volt die men heeft toegediend. Naar onze mening is de val reeds dichtgeklapt wanneer men in de wachtkamer zit te wachten met de handlanger. Alles lijkt normaal, men wacht om deel te nemen aan een

betaald experiment, het experiment vindt plaats aan een universiteit, er wordt door een toss beslist of men al dan niet de rol van de ondervrager op zich zal nemen en dit alles wordt geleid door een persoon van deze instelling die vertrouwen uitstraalt. Bovendien wordt een schok met een lichte intensiteit toegediend. Het experiment is zo opgesteld dat het te verwachten valt dat niemand zal weigeren aan het experiment te beginnen, dat doet trouwens de handlanger ook niet wanneer hij hoort schokken te zullen krijgen, en dan treedt inderdaad het mechanisme van de sequentiële actie in werking, maar de val van het experiment is reeds lang dichtgeklapt. Aan de vraag waarom niemand weigert met het experiment te beginnen, wordt zelden aandacht geschonken. De verklaring vinden wij in de omstandigheden die zo gecreëerd zijn dat men kan verwachten dat niemand zal weigeren. Hier blijkt ook de moeilijkheid om conclusies te trekken naar de werkelijkheid toe. De sequentiële actie suggereert dat men iets onschuldig kan laten oplopen tot een wreedaardig iets, waarbij de dader niet kan stoppen zonder zichzelf onderuit te halen. Ook hier komt de ecologische en externe validiteit naar voor. De vertaling naar de moordcommando's is moeilijk te maken. Vanaf het eerste nekschot dat men toedient, geeft men het slachtoffer de maximale intensiteit, daarna is er niets meer dat men in intensiteit kan laten toenemen. Enkel de kwantiteit loopt op, de intensiteit zit vanaf het begin aan haar maximum. Dat er veel alcohol genuttigd werd voor, tijdens en na de executies toont waarschijnlijk het intern conflict dat tot zwijgen moet gebracht worden. Getuigenissen van politiebataljon 101, die massa-executies in het oosten uitvoerde, dat het eerste schot het schokkendst was, tot het fysiek walgelijke toe. Na het eerste schot en na de eerste dag, raakte men meer gewend aan het doden. Het was met andere woorden niet langer zo traumatisch. (Browning, 1993: 106-116) Dit is nu niet het geval bij de sequentiële actie. Iedereen begint zonder probleem met het toedienen van vijftien volt wegens het onschuldig ervaren van de intensiteit. Hier moet men niets het zwijgen opleggen, er is geen intern conflict bij aanvang van het experiment.

2.2.3. *Interpretatie van de cijfers en de rapportage van Milgram*

Ook de interpretatie van de cijfers is voor discussie vatbaar en laat de mogelijkheid open dat men al te vaak in cijfers leest, wat men wil bewijzen. We zullen dit bespreken wanneer we Baumans sociologische theorie van de moraal bespreken, net als de afstand tot het slachtoffer die in relatie zou staan met de bereidwilligheid om de ander kwaad te doen (*infra*).

Een volgend probleem is de rapportage van Milgram wat betreft zijn experiment. Wanneer we de beelden zien van het experiment zien we heel vaak nerveuze proefpersonen die zenuwachtig heen en weer bewegen op hun stoel en regelmatig vragen of ze nog moeten doorgaan. Dan mag de proefleider na ieder antwoord zijn vier standaardzinnen gebruiken om de proefpersoon aan te sporen voort te gaan met het experiment. Wanneer de proefpersonen beslissen niet langer voort te doen, zien velen er, kijkend naar hun non-verbaal gedrag, gestrest uit. Het experiment wordt beschreven alsof velen zonder aarzelen tot een bepaald percentage doorgaan, maar de beelden laten iets anders zien. Spijtig genoeg heeft Milgram niet genoteerd hoeveel maal men de proefpersoon heeft aangespoord alvorens deze stopte met het experiment. Hij spreekt enkel in termen van percentages, maar bespreekt niet de weg die naar dat percentage is afgelegd. Nogmaals,

de vier standaardzinnen mochten niet eenmaal gedurende het ganse experiment worden gebruikt, maar na iedere schoktoediening. Ook heeft hij niet gevarieerd met kenmerken van de handlanger, zoals bijvoorbeeld geslacht, huidskleur, leeftijd,... Dit hadden bijkomende, interessante gegevens en cijfers kunnen opleveren.

2.2.4. *Wat te onthouden van de experimenten*

We kunnen van Milgrams experimenten verschillende zaken onthouden. Zo zijn mensen dus blijkbaar in staat om hun innerlijk conflict te negeren en te gehoorzamen aan een autoriteitsfiguur, dit binnen een setting die uitstraling heeft en binnen een context die op voorhand minutieus voorbereid is. Laat dit dan de bijdrage zijn van Milgram aan de ruime analyse die de jodenuitroeiing nodig heeft: mensen zijn in staat een innerlijk conflict te negeren wanneer ze, binnen een bepaalde context, een opdracht krijgen van een autoriteitsfiguur. We hebben evenwel aangetoond (supra) dat deze conclusie veralgemenen naar een complexe wereld en vele van haar leden, te verregaand is. Als extreem tegenvoorbeeld kunnen de moordcommando's gelden. Daar was er niet constant iemand die aanspoorde om door te gaan, daar werkte het principe van de sequentiële actie niet, daar was geen afstand tot het slachtoffer,...

2.3. *Milgram als basis voor een sociologische theorie van de moraal*

2.3.1. *Het kwaad als product van het sociale of van de persoonlijkheid?*

Bauman wil een moraal ontwikkelen die gebaseerd is op de sociale afstand. Hij voelt zich daarbij gesteund door de experimenten van Milgram. Hoe verder we van iets of iemand af zijn, hoe minder deze situatie of persoon ons raakt. Op zich lijkt dit geen onaardig idee wanneer we de dagdagelijkse reacties bekijken op conflicten die zich op afstand van ons bevinden. Maar geldt ook het omgekeerde, met name dat we ethisch gevoelig zouden zijn voor wat zich nabij ons bevindt. Is het zo dat er een “*inverse ratio of readiness to cruelty and proximity to its victims*” (Bauman, 1989: 155) is? Hier verschijnt meteen de moeilijkheid van de algemeen toepasbaarheid van zulke uitspraken. Wat moeten we met name denken van de moordcommando's die duizenden mensen met een nekschot hebben afgemaakt, de slachtoffers evenwel met de ogen naar de grond gericht. De blik van het slachtoffer is te confronterend, maar van een sociale afstand kan geen sprake zijn. Ook de gewelddadigheden op straat kunnen zo geïnterpreteerd worden: men moet niet actief hebben deelgenomen aan brutaliteiten op straat, maar hoe valt het te verklaren dat zo weinig mensen in opstand zijn gekomen of geprotesteerd hebben? Men kan opperen dat ze uit angst niets durfden doen, maar dan nog brengt het de geciteerde uitspraak in moeilijkheden.

Baumans uitgangspositie is dat het kwaad niet voortkomt uit persoonlijkheidseigenschappen, maar dat dit geproduceerd wordt door het sociale. Het sociale wordt dan meer

specifiek ingevuld door de afstand of nabijheid. Hij groter de afstand, hoe groter de bereidheid zou zijn tot het plegen van kwaad.

Een eerste probleem hebben we reeds bij Milgram (supra) even aangestipt, met name de interpretatie en het gebruik van cijfers. Twee op de drie proefpersonen gaat in de standaardconditie tot het uiterste, veertig procent gaat door wanneer de handlanger hoor – en zichtbaar is en dertig procent gaat door wanneer men deze zijn hand op een plaat moet leggen. Wanneer we de absolute cijfers bekijken, is er inderdaad sprake van een daling. Of dit evenwel kan dienen ter ondersteuning van Baumans ethiek is zeer de vraag. Dertig procent gaat gewoon door met schokken toedienen wanneer men een hand rechtstreeks op een plaat dient te leggen. Bauman noemt dit ‘only 30 percent’ en ziet hierin bewezen dat er een omgekeerde relatie is tussen nabijheid en bereidheid wreedheden te begaan. We kunnen ons evenwel afvragen welke sociale afstand er in alle condities aanwezig is. In de standaardconditie, waar men enkel de gestandaardiseerde opgenomen versie hoort en de handlanger niet ziet of aanraakt, heeft men vooraf samen met de handlanger in de wachtzaal gezeten, is men samen geïnformeerd en heeft men de handlanger achtergelaten in een ruimte waar hij woordparen uit het hoofd moest leren. Wanneer men de hand op een plaat moet leggen, is er een grotere nabijheid en bovendien fysiek contact, maar men kan niet stellen dat er in de standaardconditie een echte fysieke afstand is. Bauman stelt ook dat wanneer er een grotere afstand is, men de eigen verantwoordelijkheid en het aandeel in de misdaden kan negeren. We zien echter niet in hoe we binnen dit experiment van een sociale, fysieke afstand kunnen spreken, die het subject in staat zouden stellen om zijn eigen verantwoordelijkheid te ontkennen. Men heeft in een wachtkamer gezeten met het slachtoffer, men hoort hem,... enkel een muurwand scheiden ‘dader’ en ‘slachtoffer’. De aanblik van het lijden wordt de dader bespaard, men ziet de blik niet. Uiteraard gaat men moeilijker bevelen uitvoeren als men het ziet wat er teweeg wordt gebracht of als men het slachtoffer moet aanraken. Maar spreken in termen van sociale afstand of verklaringen zoeken in het negeren van de eigen verantwoordelijkheid zijn in deze conditie minder van toepassing. Men zit op enkele meter van zijn slachtoffer, evenwel zonder deze te zien, maar men drukt hendels omhoog en hoort het slachtoffer kreten pijn uitbrengen en in vele condities smeken om te stoppen. De afstand en mogelijkheid tot negeren van de verantwoordelijkheid moeten dus sterk gerelativeerd worden. Bovendien is de daling van de cijfers in bepaalde mate relatief. Er is namelijk in absolute cijfers een daling maar de cijfers op zich zijn in alle condities nog steeds hoog. Zo is bijvoorbeeld dertig procent bereid om iemand hand op een plaat te leggen om schokken toe te dienen. Deze bevinding biedt meer verklaring voor bijvoorbeeld de moordcommando’s dan de daling van de cijfers die de sociale afstand zouden moeten ondersteunen.

Het lijkt ook zo dat Bauman alles in het werk stelt om de autoritaire karakterisering van Adorno onderuit te halen. Hij stelt dat de verklaring niet kan gevonden worden binnen de persoonlijkheid. Het waren namelijk mannen die een normaal leven leidden naast hun barbaarse activiteiten. Met volgende uitspraak (Bauman, 1989: 151) laat hij zien dat hij toch de moordcommando’s in rekening brengt:

They behaved much like all of us. They had wives they loved, children they cosseted, friends they helped and comforted in case of distress. It seemed unbelievable that once in uniform the same people shot, gassed or presided over the shooting and gassing of thousands of other people, including women who were someone’s beloved wives and babies who were someone’s cosseted children.

Bauman gaat net als vele anderen ervan uit dat men onmogelijk een persoonlijkheid kan hebben die zo vredelievend is, terwijl men zulke misdaden pleegt. Toch is het niet uitzonderlijk dat mensen die bepaalde misdrijven plegen, ernaast een doorsnee leven leiden, een leven dat we als normaal zouden kunnen bestempelen. We zien hier dus een illustratie van twee uitersten: zij die de oorzaak volledig binnen de persoonlijkheid lokaliseren en zij die deze volledig wegcijferen ten voordele van sociale relaties en de daaraan verbonden psychologische dimensies. Een autoritaire persoonlijkheid zou een blauwdruk moeten zijn voor alle daden die men stelt. Daar de wrede daden niet te verzoenen zijn met andere daden, zoekt men het antwoord in de omstandigheden en sociale relaties. Toch plaats Bauman (1989: 153-154) zich niet aan het extreme uiterste van het continuüm daar hij even verder een nuance aanbrengt:

while cruelty correlates but poorly with the personal characteristics of its perpetrators, it correlates very strongly indeed with the relationship of authority and subordination, with our normal, daily encountered, structure of power and obedience.

Even lijkt Bauman (1989: 154) de deur op een kier te laten voor de persoonlijkheidskenmerken, maar toch ziet hij Milgram als dé basis voor zijn sociologische theorie van de moraal:

In a nutshell, Milgram suggested and proved that inhumanity is a matter of social relationships.

We stelden zopas dat hij een opening lijkt te laten voor de persoonlijkheidskenmerken, door de toevoeging van ‘correlates but poorly’, maar erna lijkt hij (Bauman, 1989: 162) opnieuw resoluut voor de gehoorzaamheidsrelatie en het sociale te kiezen:

What we do know for sure, thanks to Milgram, is that the subjects of his experiments went on committing deeds which they recognized as cruel solely because they were commanded to do so by the authority they accepted and vested with the ultimate responsibility for their actions.

We erkennen inderdaad dat mensen binnen een ongelijke relatie, gehoorzamen aan gezag, maar we hebben reeds betoogd dat de situatie binnen het experiment zeer beperkt de realiteit dekt. Bovendien ligt het aan de persoonlijkheid van het individu in welke mate men de verantwoordelijkheid bij de ander legt, na een eenvoudige vermelding dat de experimentleider de volledige verantwoordelijkheid op zich neemt. We zouden kunnen zeggen dat het de verantwoordelijkheid van het individu is, met welk gemak men aanvaardt niet verantwoordelijk te zijn voor de eigen daden nadat iemand eenvoudig vermeldt dat hij de verantwoordelijkheid op zich neemt. Inderdaad, blijkbaar hebben veel mensen daar genoeg mee genomen, maar opnieuw mogen we de context niet uit het oog verliezen: we zitten binnen een experiment aan een universiteit, de experimentleider straalt gezag uit, men troost zichzelf dat het maar een half uur zal duren, alles is mooi opgebouwd zodat men alvorens het te beseffen in de val trapt,... en we brengen in herinnering dat de beelden laten zien dat het niet allemaal zo vlot is verlopen als de cijfers laten vermoeden.

De vraag die we bovendien aan Bauman zouden kunnen stellen is waarom het zo belangrijk is dat de experimentleider de volledige verantwoordelijkheid op zich neemt, wanneer het volgens Bauman zo is dat wanneer men het slachtoffer niet ziet, de link tussen (de verantwoordelijkheid voor) het eigen gedrag en het lijden van de ander, verdwijnt.

2.3.2. *Baumans kritiek op Milgram*

Bauman bespreekt zelf twee problemen bij de experimenten van Milgram. Enerzijds zijn ze van korte duur en ad hoc, anderzijds is er, met uitzondering van de discussiërende experimentleiders, slechts één superieur aanwezig.

Bauman is van oordeel dat de autoriteit van de experimentleider nog versterkt zou worden wanneer het experiment langer zou duren, onder andere door de solidariteit, diffuse wederkerigheid en wederzijdse verplichting. Dit hoeft volgens ons niet per se zo te zijn. Het is ook mogelijk dat wanneer men iemand beter kent, of wanneer de situatie minder nieuw is, dat men zich dan meer geplaagd weet om te protesteren. Nu is men zo onwennig, heeft men nog niet rustig alleen kunnen reflecteren over wat er gebeurt, dat men eigenlijk nog niet in staat is geweest om te protesteren. Bij het experiment van Zimbardo (infra) was de situatie echter anders. Dit duurde inderdaad langer, en het gedrag werd wreder, maar daar kreeg men geen bevelen of waren er geen rechtstreekse aanspreekpunten om te protesteren.

Bauman stelt vervolgens dat de situatie van één superieur te weinig overeenstemt met hoe het er in de werkelijkheid aan toegaat, wat dus niet in het voordeel is van de ecologische validiteit. De toevoeging van een tweede superieur die zich openlijk niet akkoord verklaart, deed de bereidwilligheid tot nul herleiden. We kunnen hier opnieuw een vraag aan Bauman stellen: als de proefpersoon zich niet verantwoordelijk voelt voor zijn daden, daar de proefleider deze op zich nam, waarom daalt de bereidwilligheid meteen tot nul wanneer er een proefleider verschijnt die de eerste proefleider afvalt? Het is onze mening dat men niet eenvoudigweg en binnen enkele minuten zijn verantwoordelijkheid zomaar verliest of er vrede mee neemt dat een ander zegt verantwoordelijk te zijn. Volgens ons heeft men zich gedurende het gehele experiment verantwoordelijk gevoeld, werden velen verscheurd door een innerlijk conflict, getuige daarvan het non-verbale gedrag dat op de videobeelden te zien is, maar werden zij te zeer overrompeld door de situatie. Een situatie die bovendien nieuw voor hen was en zo zagen zij geen mogelijkheid om uit de slim opgezette val te ontsnappen, tot de tweede proefleider op het toneel verschijnt.

2.3.3. *Anticipatie op kritiek*

Tot slot eindigt Bauman (1989: 168) met een opmerkelijke paragraaf zijn visie aangaande verantwoordelijkheid, gehoorzaamheid en de experimenten van Milgram.

Their moral conscience, dormant in the absence of an occasion for militancy but now aroused, was truly their own personal attribute and possession – unlike immorality, which had to be socially produced.

Pareert Bauman met deze laatste zinnen reeds op toekomstige kritiek? Is het ook daarom dat hij spreekt van ‘correlates but poorly with personal characteristics’ (infra)? Waarom is het goede, het geweten, een persoonlijkheidskenmerk en is het kwaad sociaal geproduceerd? Bauman bedoelt waarschijnlijk dat persoonlijke eigenschappen door het sociale kunnen overmeesterd worden. Toch blijft de vraag waarom sommigen actief het kwaad hebben gebotvierd, waarom kennen vele mensen een passieve verant-

woordelijkheid en waarom hebben sommige mensen zich actief verzet. Als we ervan uitgaan dat ze allen beïnvloed zijn door bepaalde factoren op maatschappelijk niveau, zijn het dan juist persoonlijkheidskenmerken die het verschil maken? Waarom luistert de ene persoon wel naar de sluimerende verantwoordelijkheid, naar het geweten, en de andere niet? Zit net daar ook geen persoonlijke verantwoordelijkheid, het eigen fluisterende of hard roepende geweten al dan niet negeren? Bauman werkt dit punt niet uit, doch is het zo dat deze laatste woorden zijn voorafgaand betoog ondermijnen. Wat met het sociale dat het kwaad produceert, wat met de sociale afstand die omgekeerd evenredig is met de verantwoordelijkheid, als blijkt dat er uiteindelijk een sluimerend geweten is dat tot verschillende resultaten leidt? Op maatschappelijk niveau leefde iedereen in dezelfde wereld, toch kan men een aantal verschillende gedragingen onderscheiden tussen mensen. Dit laatste doet ons besluiten dat het verschil juist wel in de persoonlijkheid en het persoonlijke geweten te zoeken is. Als het verrassende van Milgram is dat het niet ons had kunnen overkomen, maar dat wij het zouden kunnen doen, wat maakt dan net het verschil dat er mensen zijn die het niet hebben gedaan? Dit alles doet niets af aan Baumans conclusie dat er maatschappelijk een combinatie van factoren is voorgekomen die het kwaad heeft kunnen produceren. Maar voor de vraag naar de persoonlijke verantwoordelijkheid moet Bauman meer in rekening brengen dan de sociale afstand of de gehoorzaamheidsrelatie.

2.3.4. *Het Stanford Prison Experiment: een solidere basis?*

Het is opmerkelijk dat Bauman slechts enkele regels wijdt aan het experiment van Zimbardo. Hij stelt er het bewijs in te zien dat ons gedrag afhankelijk is van onze omgeving en niet zozeer van onze persoonlijkheid. Het experiment is ook wel beter bekend als het Stanford Prison Experiment en werd uitgevoerd aan deze universiteit in de zomer van 1971. Studenten werden uitgenodigd mee te doen aan een experiment, waarbij ze bij toeval werden ingedeeld in de groep 'bewaker' of 'gevangene'. Om de echtheid zoveel mogelijk te benaderen werden de 'gevangenen' thuis gearresteerd door de politie en naar de gevangenis overgebracht. Deze was afgewerkt door de 'bewakers' en ook hun toekomstige kledij werd door de bewakers gekozen. Ze kregen geen bevelen tijdens het experiment, maar kregen enkel de opdracht de orde te bewaren in de gevangenis. De eerste dag verliep alles rustig, men leefde zich in zijn rol in. Na één dag echter volgden zware misbruiken en vernederingen. De gevangenen werden gedesindividualiseerd, gedehumaniseerd, behandeld als inferieure subjecten. Bovendien vonden de grootste misbruiken 's nachts plaats wanneer men dacht dat niemand ervan op de hoogte zou zijn. Bewakers die onbetaald overuren moesten doen, protesteerden niet en gedurende het ganse experiment, greep niemand in. Ook niet het ganse team van psychologen die het experiment op de voet volgden. Ook zij zaten in hun rol en het experiment moest en zou volbracht worden. Het was pas wanneer de aalmoezenier van een (echte) gevangenis langskwam en ook de vriendin van Zimbardo protesteerde en aanvoerde dat dit blijvende psychische schade zou opleveren, dat het experiment werd stopgezet. Blijkbaar wordt een situatie waar men macht over de ander krijgt, al gauw één waar normovertreding plaatsvindt. Men speelde zijn rol niet langer, ook de gevangenen niet, ze werden hun rol. Niemand die er aan dacht afstand te nemen van de situatie en te stellen dat dit

niet langer kon. Uiteindelijk had iedereen het recht te protesteren, men zat namelijk in een experiment. Degenen die er het meest buiten stonden, het psychologisch team, zaten zo in hun rol dat ook zij niet ingrepen. Men moest letterlijk van buiten het experiment komen om de ernst van de situatie in te zien. Dit experiment lijkt ons meer steun te geven aan de analyse van de jodenuitroeiing dan de experimenten van Milgram en kent bovendien een aantal problemen niet. Het experiment heeft uiteindelijk zes dagen geduurd, tegen betaling en de deelnemers werden ondergedompeld in een levensechte context, niets deed er nog aan denken dat men binnen een universiteit aanwezig was. Tijdens het experiment kreeg men geen instructies van een autoriteitsfiguur en kende men niet het gevoel een verplichting te hebben tegenover de experimentleider. De deelnemers werden bij toeval in een categorie ingedeeld en er is inderdaad, zoals Bauman terecht opmerkt, niets dat er op wijst dat een andere indeling tot andere resultaten zou geleid hebben. De bewakers stelden zich autoritair op en vernederden de gevangenen, die zich onderdanig en gehoorzaam opstelden. Wat Bauman echter niet vermeldt, is dat er binnen de twee groepen, verscheidene gradaties in gedrag waren. Binnen de bewakers was er de zogenaamde 'John Wayne', die heel grof te werk ging. De meeste waren autoritair en vernederend, een enkeling zag al eens wat door de vingers. Binnen de groep van de gevangenen zien we hetzelfde patroon. De meerderheid gehoorzaamde, slechts enkelen kwamen in opstand, enkelen gingen er volledig onder door. Deze nuance laat het interessante aspect zien dat we inderdaad binnen een bepaalde situatie onze rol toe-eigenen, maar dat er toch nog variatie zit in de ze extreemheid waarmee men dat doet. Hier komt de persoonlijke factor om de hoek kijken die een essentieel verschil kan maken. Om bovenvermelde redenen lijkt het experiment van Zimbardo een stevigere basis te hebben en vangt het bovendien enkele tekortkomingen op van Milgrams experimenten.

Afsluitend kunnen we over Milgram en Zimbardo stellen dat gehoorzaamheid aan een overste in bepaalde situaties en voor bepaalde mensen een rol zullen gespeeld hebben, net als de omstandigheden waarin men zich bevond en de rol die men op zich nam. Laat deze schakels dan hun bijdrage zijn tot de lange ketting van verklaringen aangaande de gedragingen van daders van de judeocide. Maar 'slechts' deze twee, en eigenlijk enkel Milgram, nemen als fundament voor een theorie is, zoals we hierboven hebben aange- toond, te mager.

3. Bauman en het denken van Levinas

3.1. *Sociologie en moraliteit*

Bauman (1989: 169-200) wil een sociologische theorie van de moraal ontwikkelen, als reactie tegen de idee dat moraliteit automatisch zou voortvloeien uit het leven binnen een maatschappij en het samenleven met anderen. Immoraliteit zou dan een afwijking van de norm zijn, zou een zwakheid van de socialiserende druk zijn, een tekortkoming van het onderwijs of een zwakheid van het gezin,...het is met andere woorden het kenmerk van de presociale toestand. Bauman (1989: 178) is het daarmee oneens:

The process of socialization consists in the manipulation of moral capacity – not in its production. And the moral capacity that is manipulated entails not only certain princi-

ples which later become a passive object of social processing; it includes as well the ability to resist, escape and survive the processing; so that at the end of the day the authority and the responsibility for moral choices rests where they resided at the start; with the human person.

We moeten bij deze woorden twee opmerkingen maken. Het is zo, dat hebben de gebeurtenissen midden vorige eeuw duidelijk gemaakt, dat er op maatschappelijk niveau iets kan georganiseerd worden wat blijkbaar bij heel wat mensen het geweten uitschakelt. Men zou kunnen stellen dat Bauman een negatief mensbeeld oppert, daar hij onze morele capaciteit tot speelbal van de sociale processen veroordeelt. Wanneer we echter het citaat volledig lezen, doet hij dit evenwel niet. Wat des te opmerkelijker is, zijn behandeling van Milgram indachtig, zijn de woorden die volgen. Men heeft de mogelijkheid om te weerstaan, eraan te ontsnappen, het te overwinnen, en bovendien ligt uiteindelijk de verantwoordelijkheid voor de morele keuzes die men gemaakt heeft bij het individu zelf. Wij hebben reeds betoogd (supra) dat de uiteindelijke verantwoordelijkheid van onze daden steeds weer bij het individu zelf ligt, al is daar inderdaad soms moed en kracht voor nodig. Opmerkelijk is echter dat ook Bauman nu deze visie verkondigt. Het is opmerkelijk daar het een zeldzame opflakking is van ethiek en moraal-filosofie binnen zijn denken. Zijn, zo goed als gehele, bespreking van Milgram stond in het teken van het beschrijven van hoe mensen gehandeld hebben. Hun handelen was te begrijpen vanuit de situatie waarin zij ondergedompeld waren en de gehoorzaamheid en verplichting die zij kenden tegenover een superieur. Plots begeeft hij zich dus op het pad van de moraliteit. Algauw zal echter blijken dat het voor Bauman eerder glad ijs is waar hij zich op begeeft.

3.2. *Levinas als tweede steunpilaar voor een sociologische theorie van de moraal*

Bauman stelt zijn basis voor zijn sociologische theorie van de moraal gevonden te hebben bij Levinas. Deze stelt dat mijn verantwoordelijkheid de ene en enige vorm is waarin de ander voor mij bestaat. Mijn verantwoordelijkheid is onvoorwaardelijk en niet wederkerig. Ik stel geen voorwaarden aan de ander en wat hij ten opzichte van mij doet heeft geen belang, breng ik niet in rekening. Ook is de ander geen object van kennis of intentie, hij behoort niet tot onze kennis. Ook Bauman weigert de ander te zien als een factor die ik in rekening moet brengen om mijn doelstellingen te bereiken, evenals de ander te zien als een grens of een rem, eerder dan een prikkel of een plicht.

3.2.1. *Het ellendige, naakte gelaat van de ander*

Ik ben een totaliserend wezen, zo stelt Levinas, en ik maak van de wereld, mijn wereld. Ik ben het centrum van mijn handelen en denken en buiten deze oneindigheid bevindt zich de ander, die mijn wereld niet binnenkomt, daar deze anders niet radicaal anders zou zijn. Vanuit dit besef kan ik de ander ontmoeten. Dat gelaat van de ander stelt, negatief gezien, grenzen aan mijn totaliteit. De ander is een naakt en weerloos gelaat met volgend gebod: gij zult niet doden. In een positieve versie is het een uitnodiging, een uitverkiezing om mijn verantwoordelijkheid te nemen. Dit gebod komt er niet door

een spreken of een handeling van de ander, maar is een effect van zijn gelaat (Keij, 2006: 176-225).

Voor de ander heb ik een primaire verantwoordelijkheid, maar de maatschappij is uiteraard complexer dan deze duale relatie. Mijn relatie met de andere subjecten is bemiddeld: ik moet oprecht evalueren en delibereren om zo mijn verantwoordelijkheid over vele anderen te verdelen, in de aanvaarding dat ik er niet steeds voor iedereen altijd en overal kan zijn. Dit geldt niet alleen ten aanzien van de mij nu omringende subjecten, maar evenzeer voor toekomstige generaties. Mijn relatie met de andere subjecten kent dus, in tegenstelling tot dé ander, een symmetrische, eindige en geregelde verantwoordelijkheid. Hiermee redt Levinas, volgens ons, zijn theorie voor een relativisme. Als ik oneindig, asymmetrisch verantwoordelijk ben voor de ander, dan ben ik tegelijk voor alles en iedereen, maar ook voor niemand verantwoordelijk. Op maatschappelijk niveau zijn er wetten, plichten, normen, waarden, deugden en idealen waar we rekening mee moeten houden.

Belangrijk is dat voor Levinas de verantwoordelijkheid vooraf gaat aan de vrijheid en niet omgekeerd, we zijn namelijk vrij omdat we verantwoordelijk zijn. Het is belangrijk, zeker wanneer we bekijken hoe Levinas (1987 [1961]: 225) Bauman kan dienen, wat nu precies het gelaat is:

Het gelaat is tegenwoordig in zijn weigering om inhoud te worden. In die zin kan het niet worden begrepen, dat wil zeggen omvat worden. Noch gezien, noch aangeraakt worden – want in de gewaarwording van het zien of tasten omsluit de identiteit van het ik de andersheid van het object dat inhoud wordt.

3.2.2. *Baumans interpretatie van Levinas' denken*

We brengen even in herinnering dat voor Bauman (1989: 184) de afstand tot de ander omgekeerd evenredig is met de bereidheid om verantwoordelijkheid op te nemen:

Proximity means responsibility, and responsibility is proximity. Discussion of the relative priority of one or the other is admittedly gratuitous, as none is conceivable alone. Defusion of responsibility, and thus the neutralization of the moral urge which follows it, most necessarily involve (is, in fact, synonymous with) replacing proximity with a physical or spiritual separation. The alternative to proximity is social distance. The moral attribute of proximity is responsibility; the moral attribute of moral distance is lack of moral relationship, or heterophobia. Responsibility is silenced once proximity is eroded; it may eventually be replaced with resentment once the fellow human subject is transformed into an Other...

We hebben reeds gesteld (*supra*) dat we deze visie betwijfelen. Nemen we steeds weer onze verantwoordelijkheid wanneer menselijk lijden in onze directe omgeving voorvalt? We zullen ons hier echter de vraag stellen of Bauman zich hier terecht beroept op Levinas. Wanneer we deze visie vergelijken met de visie aangaande de transcendentale ander van Levinas is het verschil frappant. Wanneer we Baumans bibliografie bekijken zien we dat inzake Levinas slechts enkele verzamelde interviews aangehaald worden. We hebben reeds de fysieke en psychische afstand binnen de experimenten van Milgram in twijfel getrokken en nu zullen we onderzoeken hoe hij voor zulke visie Levinas als steunpilaar kan aanwenden. Bauman (1989: 195) definieert ‘de ander’ als volgt:

Under the conditions of bureaucratic division of labour, 'the other' inside the circle of proximity where moral responsibility rules supreme is a workmate, whose successful coping with his own task depends on the actor's application to his part of the job; the immediate superior, whose occupational standing depends on the co-operation of his subordinates; and a person immediately down the hierarchy line, who expects his tasks to be clearly defined and made feasible.

Wanneer we nu de interviews met Levinas (2006: 60) bekijken, Baumans enige vermelde bron, lezen we het volgende:

Het gelaat, dat is niet wat gezien wordt, het is geen object. Het verschijnen van het gelaat heeft een uiterlijkheid die een oproep is of een bevel dat aan uw verantwoordelijkheid gegeven wordt. Een gelaat ontmoeten is meteen een vraag en een bevel horen. Ik definieer het gelaat aan de hand van de volgende trekken: over het zien heen of vermengd met het zien van het gelaat. Je kunt het anders formuleren: achter de houding die het gelaat zich geeft, is het als de blootstelling van een wezen aan zijn dood, de weerloosheid, de naaktheid en de ellende van de ander. Het is ook het gebod zorg te dragen voor de ander, hem niet alleen te laten. U hoort Gods woord.² Als u het gelaat opvat als het object van de fotograaf, dan natuurlijk hebt u een object als alle andere objecten. Maar als u het gelaat ontmoet, dan ligt de verantwoordelijkheid in de vreemdheid van de ander en in zijn ellende. Het gelaat biedt zich aan uw barmhartigheid en uw verplichting aan. Ik kan het gelaat uiteraard ook aanstaren, zoals om het even welke plastische vorm, en abstractie maken van de betekenis van de verantwoordelijkheid waartoe zijn naaktheid en zijn vreemdheid me oproepen.

Tijdens de verschillende interviews (Levinas, 2006: 177) die gebundeld zijn komt deze visie verscheidene malen naar voren, het is namelijk een rode draad doorheen zijn denken:

Wanneer u een neus ziet, ogen, een voorhoofd, een kin, en u kunt ze beschrijven, dan juist wendt u zich naar de ander als naar een object. De beste manier om de ander te ontmoeten is: zelfs niet de kleur van zijn ogen opmerken! De relatie met het gelaat kan stellig beheerst worden, door de waarneming, maar wat specifiek gelaat is, laat zich daar niet toe herleiden.

Hoe is het nu mogelijk dat Bauman, zich op deze geschriften baserend, besluit tot een nabijheid die gelijk staat aan verantwoordelijkheid. In Baumans denken is geen sprake van een transcendentale ander wiens gelaat mij gebiedt, en mij zelfs achtervolgt zoals Levinas later zal stellen. Er is geen radicale vreemdheid die enkel het naakte, ellendige gelaat kenmerkt (Levinas, 2003 [1969]: 106-118).

Binnen Bauman zijn denken gaat het over de zuiver fysieke afstand. Voor Bauman onderneemt de moderne moraal geen verre reizen meer, althans het getto is reeds te ver. We kunnen ons afvragen of de moraal ooit verre reizen heeft ondernomen, maar met deze uitspraak komt duidelijk naar voren waar de onverzoenbaarheid tussen beide auteurs ligt. Bauman is met name socioloog en Levinas is een filosoof. De eerste zal beschrijvend analyseren wat gebeurd is, de tweede zal stellen hoe men zou moeten han-

² Levinas spreekt geregeld van een frustratie omdat hij een godsdienstig filosoof wordt genoemd. Hij stelt dat zijn godsdienst een inspiratie is voor zijn denken en geen basis. Toch is het inderdaad vaak moeilijk om in zijn spreken en schrijven dit onderscheid te blijven maken. Hij solliciteert als het ware openlijk naar deze kritiek daar zijn betoog even krachtig zou zijn zonder deze ene zin. Verder spreekt hij ook bijvoorbeeld over de heiligheid van het gelaat waarin wij het bevel zien van God deze niet alleen te laten. Ook citeert hij regelmatig uit de Hebreeuwse bijbel. Een bespreking van dit aspect van Levinas' denken en frustratie valt uiteraard buiten dit schrijven.

delen binnen een bepaalde situatie. Bauman stelt terecht dat de moderne moraal niet ver rest, dat het getto reeds te ver was, Levinas stelt dat juist het kwetsbare, naakte gelaat waar dood en ellende achter schuilen juist zouden moeten kunnen rekenen op onze oneindige verantwoordelijkheid. Beide hebben eenvoudigweg een ander doel. In de jaren dertig was er zeker nog geen plan in nazi-Duitsland hoe alles stap per stap zou verlopen. Bauman heeft echter wel op uitmuntende wijze beschreven welke stappen, achteraf gezien, zijn genomen. Maar dit is nu eenmaal niet het doel van Levinas. Deze wil beschrijven hoe mensen zich idealiter zouden moeten gedragen. Dit toont het moeilijk, of zelfs onmogelijk, samengaan van deze twee visies. Ze zijn van onschatbare waarde wanneer ze elkaar aanvullen, maar het is moeilijk de ene voor de andere als basis te gebruiken. In 1989 presenteert Bauman dit dus als toekomstig project en als afsluiter van zijn analyse van de jodenuitroeiing.

3.2.3. *Evaluatie van een ambitieus project*

We zijn twee decennia verder en ondertussen is Bauman (1998: 113, 115) al even tot de vaststelling gekomen dat het een onmogelijke missie is geweest:

We dienen dus de echte wereld, gedragsregels, tradities en voorschriften uit het dagelijkse leven tussen haakjes te zetten. Alleen dan kunnen we over moraliteit spreken, volgens Levinas. De ethiek gaat de ontologie vooraf. Ik laat her en der uitkomen dat morele problemen pas ontstaan nadat mensen deel zijn gaan uitmaken van het reguliere leven, de ontologische wereld zogezegd. Als we grote of kleine beslissingen moeten nemen omtrent accepteren of afwijzen van verantwoordelijkheid zijn we altijd verzadigd van indrukken en ervaringen van de grote en de kleine dingen van het alledaagse leven. Daar kunnen we nooit helemaal van loskomen. We kunnen niet gauw even afstand doen van de motieven en doeleinden, van ons doen en laten, van onze bittere ervaringen met een specifiek persoon, of goede ervaringen in de omgang met een andere persoon, enzovoort. Daarom – en ik interpreteer Levinas opnieuw – is het erkennen van dit probleem van morele verantwoordelijkheid een moment van ontuchtering.

Om het eens plechtmatig te zeggen: we zwemmen allemaal in de grote wateren van het dagelijkse leven en verkeren daardoor in feite permanent in een toestand van vervoe-ring. Precies om die reden is, zoals Levinas het uitdrukt, het zien van het gelaat van de ander, het naakte, hopeloze, machteloze gelaat van de andere persoon, die een prof, een student, een buurman kan zijn, soms zelf een vervelende buurman, soms een voorbijganger, soms iemand die volledig onbekend is, maar die in je leven binnendringt, vaak zo schokkend. Het kijken achter het gelaat waarachter de werkelijke partner in de morele relaties schuilgaat, is een schokkende ervaring.

Filosofisch gezien kun je niet op een andere manier over moraliteit denken door aan te nemen dat moraliteit vóór het zijn komt. Maar in de praktijk is het precies andersom. En een van de grootste moeilijkheden in het omgaan met moraliteit is precies deze contradictie. Nogmaals: het is een contradictie, maar ik zou niet weten hoe we eraan zouden kunnen ontkomen.

Hier komt nogmaals naar voren dat beide een belangrijk project en doel hebben, maar dat het moeilijk is om de ander als basis voor het eigen denken te gebruiken.

3.3. *Het singuliere en het maatschappelijke*

Tot slot stelt Bauman (1989: 122-123) dat Levinas nooit voorbij het singuliere is geraakt en zo niet tot op het niveau van de maatschappij raakt.

Levinas heeft nooit goed raad geweten met maatschappelijke totaliteiten; hij hield zich altijd bezig met primaire relaties. Tot vlak voor zijn dood heeft hij enkel aandacht voor modaliteiten op vlak van natuurlijke, directe, persoonlijke contacten die van het 'ik' tegenover 'jij', 'zelf' tegenover 'ander'. In gedachten was hij constant bezig met singuliere, enkelvoudige.

Wanneer het denken op het toneel verschijnt zorgt dit voor grote problemen. Ik kan er niet onderuit dat ik de ene verkies boven de andere en dat dit bij die ander al gauw leed veroorzaakt. Hoe meer burgers verantwoordelijkheid opnemen voor hun verantwoordelijkheid, hoe meer de rechtvaardigheid benaderd wordt.

Wij zijn echter van oordeel dat door het singuliere een basis gelegd wordt voor het maatschappelijke en dat Levinas het maatschappelijke niet links laat liggen. Belangrijke nuance is inderdaad wel dat het voor Levinas inderdaad niet kan dat men met de maatschappij als alibi op bepaalde momenten zijn verantwoordelijkheid niet opneemt. Hier komt weer het verschil bovendrijven tussen beide visies, waar Bauman de maatschappij als verklaring en soms versluierd als excuus zal aanhalen, zal voor Levinas het individu zich net niet mogen verstoppen achter de maatschappij of alles wat het individuele overstijgt. Het individu moet net individuele verantwoordelijkheid opnemen en zich verheffen boven maatschappelijke factoren die dit mogelijk bemoeilijken of omstandigheden die een individu onverschillig laten.

Bauman (1989, 123-124) erkent zelf ook dat beide met een ander doel aan hun opdracht begonnen zijn:

Levinas is filosoof en ik ben socioloog. Ik ben met rechtvaardigheid en verantwoordelijkheid aan de slag gegaan en geef toe dat mijn resultaten nogal pover zijn.

Als je naar moraliteit op het niveau van de maatschappij gaat moet je kijken hoe ethische beginselen vertaald worden in concrete regels in de praktijk, wat speelt daarbij een rol, welke hulpbronnen worden aangewend. Dit is puur een politieke kwestie.

Het is onterecht te stellen dat Levinas enkel op het individuele doelt. Enerzijds vormt ieders individualiteit samen een samenleving, anderzijds spreekt hij over mensenrechten die voor alles en iedereen overal gelden, mits de aanname dat men vaak zal moeten delibereren op rechtvaardige wijze. Dit is meteen de sterkte en de zwakte: hij erkent dat men niet altijd en overal voor iedereen verantwoordelijkheid kan opnemen, maar evenzeer blijft dit natuurlijk vrij in te vullen, het 'rechtvaardig delibereren':

Vrede en mensenrechten die synoniem staan bij Levinas aan verantwoordelijkheid die aan vrijheid voorafgaat. De mens is geschapen als ethisch zijn door en voor de Ander. Men bevindt zich dus al in een vreedevolle verbondenheid met de Ander en alle Anderen, zowel nabij als ver, tegenwoordig en toekomstig.

Mijn verantwoordelijkheid heeft een universele draagwijdte. Niet alleen kwalitatief oneindig omdat niets van het lot van de Ander buiten mijn verantwoordelijkheid valt, maar ook kwantitatief omdat het lot van de héle wereld op mijn schouders rust. Ik ben even verantwoordelijk voor de verre als voor de nabije, de toekomstige als de huidige Anderen. Als men deze verantwoordelijkheid weigert, verschijnt het ethisch kwade.

Deze weigering hoeft niet brutaal te zijn, maar kan zich vermommen zodat ze er beschaafd en gecultiveerd uitziet. (Burggraeve & Levinas, 1990: 13, 79, 108)

Bauman heeft echter terecht gesteld dat Levinas in de eerste plaats uitgaat van een duale relatie en dat hij deze, anticiperend op kritiek, heeft moeten uitbreiden naar derden. Binnen het denken van Levinas wordt vooreerst steeds weer uitgegaan van de duale relatie, waarna deze verruimd wordt naar 'derden'. Deze uitbreiding verloopt inderdaad niet altijd even vlot en komt soms gewrongen over. Men heeft namelijk voor die ene vreemde een oneindige verantwoordelijkheid en daarbovenop komt nog een gedelibereerde verantwoordelijkheid voor derden. Het is bovendien een deliberatie die oprecht moet gebeuren, maar deze oprechtheid dreigt willekeur te worden wanneer deze niet verder ingevuld wordt. Toch betekent dit niet dat Levinas' denken niet toepasbaar zou zijn op totaliteiten, daar hij op dit niveau waarden, normen en wetten voorziet die het handelen moeten leiden.

4. Besluit

In dit schrijven zijn we vertrokken van Baumans uitmuntende sociologische analyse van de judeocide. Deze sloot hij echter af met een ambitieus project: een sociologische theorie van de moraal. Hij vindt daarvoor steun bij Milgram en Levinas. We hebben aangetoond dat de experimenten van Milgram niet onproblematisch zijn en dat de resultaten bovendien niet ondubbelzinnig kunnen gebruikt worden ter ondersteuning van Baumans project. Aangaande Levinas hebben we getoond dat Bauman Levinas op een volgens ons niet correcte manier interpreteert. Beide visies zijn heel waardevol, maar zullen elkaar eerder aanvullen, dan als basis voor elkaar dienen. Ook dit heeft Bauman, tien jaar na het voorstellen van zijn project, moeten besluiten.

Literatuur

- BAUMAN Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*. Polity Press, Cambridge
- BAUMAN Z. & MUNTERS R. (red.). (1998), *Leven met veranderlijkheid, verscheidenheid en onzekerheid*, Uitgeverij Boom, Amsterdam
- BROWNING C. (1993), *Doodgewone mannen. Een vergeten hoofdstuk uit de jodenvervolging*. 260 blz. Oorspronkelijke titel: *Ordinary men*. Vertaald uit het Engels door DAVIDS, T., Uitgeverij De Arbeiderspers, Amsterdam
- BURGGRAEVE R. & LEVINAS E. (1990), *Levinas over vrede en mensenrechten*, Uitgeverij Acco, Leuven
- KEIJ J. (2006), *De Filosofie van Emmanuel Levinas. In samenhang verklaard voor iedereen*. Uitgeverij Klement, Kampen
- LEVINAS E. (1987 [1961]), *De Totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Oorspronkelijke titel: *Totalité et Infini*. Vertaald uit het Frans door de BOER T. en BREMMERS C., Uitgeverij Ambo, Baarn
- LEVINAS E. & PEPPERZAK A. (red.). (2003 [1969], achtste druk), *Het menselijk gelaat*. Uitgeverij Ambo, Amsterdam
- LEVINAS E. (2006), *Emmanuel Levinas aan het woord: 11 gesprekken*. Oorspronkelijke titel: *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens; éthique et infini*. Vertaald uit het Frans door HUIZINGA C., Uitgeverij Ten Have, Kampen