

ISSN 1385-4739

Mededelingen van de Levinas Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

13^e jaargang
december 2008
Dubbelnummer

Mededelingen van de Levinas Studiekring

Journal of the Dutch-Flemish Levinas Society

Halfjaarlijks bulletin

Colofon

Redactieraad	Prof.dr. Th. de Boer <i>VU Amsterdam</i> Prof.dr. R. Burggraeve <i>KU Leuven</i> Prof.dr. J.F. Goud <i>Universiteit Utrecht</i> Drs. L. Levy <i>Rotterdamse Raad voor Kunst en Cultuur</i> Prof.dr. A. Peperzak <i>Loyola University Chicago</i> Dr. M. Poorthuis <i>KTU Utrecht</i> Dr. A. Schulte Nordholt <i>Universiteit Leiden</i>
Hoofdredactie	Dr. J. Duyndam Dr. R.D.N. van Riessen
Vormgeving	Drs. M. Kremers
Correspondentieadres	Dr. J. Duyndam Universiteit voor Humanistiek Postbus 797 3500 AT Utrecht j.duyndam@uvh.nl

Bijdragen en aankondigingen van publicaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen worden verstuurd naar bovenstaand adres. De tekst wordt aangeleverd per e-mail met attachment.

De *Mededelingen* worden gratis toegestuurd aan de leden van de Levinas Studiekring. Losse nummers zijn verkrijgbaar door storting van € 25 op de postrekening van de Levinas Studiekring: 5179094.

ISSN 1385-4739
Houten (Nederland)

Inhoud

Woord vooraf	3
<i>Joachim Duyndam en Renée van Riessen</i>	
Ethiek als incarnatie.....	5
<i>Rico Sneller</i>	
Autonomie en heteronomie: van Kant naar Levinas. Een humanistische visie.....	25
<i>Joachim Duyndam</i>	
Vorbij het zijn: innerlijkheid bij Levinas	42
<i>Martine Berenpas</i>	
De actieve afsluiting van het Ik voor de noodlijdende ander. Over het onbeantwoorde appèl in de filosofie van Levinas.....	52
<i>Riegonda Kaai</i>	
Persoonlijke identiteit als onteigening	67
<i>Renée van Riessen</i>	
Personalialia van de auteurs	83

Woord vooraf

Voor u ligt het 2008 nummer van de Mededelingen van de Levinas Studiekring. Het nummer opent met een bijdrage van Rico Sneller over ethiek als incarnatie. Hij bespreekt hierin onder andere het noodzakelijk samengaan bij Levinas van op het eerste gezicht tegenstrijdige noties als transcendentie en incarnatie, kritische ondervraging/onderbreking en verlangen – en de betekenis daarvan voor de ethiek. Joachim Duyndam herneemt in zijn bijdrage Kant's autonomie en Levinas's kritiek daarop, in het licht van de vraag wat autonomie vandaag kan betekenen. Martine Berenpas onderzoekt in haar bijdrage de veranderende betekenis van innerlijkheid in de relatie met de ander. Riegonda Kaai stelt in haar bijdrage de kwestie aan de orde hoe men eigenlijk aan het indringende appèl van de noodlijdende ander voorbij kan gaan, hetgeen zoals bekend veelvuldig gebeurt. Renée van Riessen gaat tenslotte, vanuit een ingrijpende eigen ervaring, in op de vraag hoe (het verwerven van) persoonlijke identiteit samenhangt met onteigening. Wij hopen hiermee de lezer een aantal belangwekkende artikelen voor te leggen, die hopelijk hun weg zullen vinden in de discussies over Levinas.

Normaal gesproken staan in deze Mededelingen de bewerkte bijdragen aan onze jaarlijkse studiedag. Helaas is de voor 2008 geplande studiedag van de Levinas Studiekring over kenosis en offer wegens organisatorische redenen uitgesteld. Deze dag staat nu gepland voor vrijdag 5 juni 2009. Bijdragen hieraan worden verwacht van o.a. Rico Sneller, Laurens ten Kate, Johan Goud en Marcel Poorthuis. Nadere informatie volgt.

Ten slotte nog een bericht over onze online Levinas bibliografie. Deze is nu te vinden op www.levinas.nl. De informatie over de

Levinas Studiekring, het overzicht van onze activiteiten en van de inhoudsopgaven van deze Mededelingen – alle in het Nederlands – zijn als ‘link’ aan de *Introduction* van de bibliografie gehangen. Vanwege het internationale karakter en belang van de bibliografie, is deze geheel in het Engels opgesteld. De bibliografie is nu zowel wat de primaire als de secundaire literatuur betreft compleet van 1929 t/m 2007. Het jaar 2008 wordt nog bijgewerkt.

De redactie wens u veel genoegen met het voorliggende nummer, en nodigt u graag uit tot reacties en commentaar.

Joachim Duyndam en Renée van Riessen

Ethiek als incarnatie¹

Rico Sneller

ALTERITEIT

Ethiek: ter discussie gesteld worden van mijn spontaneïteit

Levinas is één van degenen die, meer dan welke andere filosoof ook, *expressis verbis* heeft willen voorzien in een aanvaardbare notie van incarnatie – en dit zelfs in toenemende mate. Zich bewust van de Platoons-Kantiaanse schroom voor een oplossing van het Goede in één van zijn voorbeelden of gestalten, heeft hij *uitdrukkelijk* geprobeerd incarnatie zodanig te denken dat de transcendentie of de alteriteit van het Goede niet te na gekomen wordt. Beide noties, transcendentie en incarnatie, impliceren elkaar bij Levinas. Beide noties maken – evenals dat bij Kant het geval is, en wellicht ook al bij Plato – dat binnen de wijsgerige bezinning iets het primaat krijgt wat we *ethiek* kunnen noemen; iets wat stoelt, niet op een door mijzelf geïnitieerde heroriëntatie op mijn eigen wereld, maar op een initiatief van de ‘ander’ dat deze hele wereld omverwerpt. Levinas heeft zelfs de wijsgerige moed om voor dit initiatief van de ander de beladen term openbaring (*révélation*) te gebruiken. (Hierin wordt hij overigens voorgegaan door twee van zijn grote leer-

¹ Dit artikel is een licht aangepaste versie van een gedeelte uit mijn *Hoe het vlees weer Woord wordt. Ethiek tussen incarnatie en desincarnatie*, Zoetermeer: Meinema, 2002.

meesters: Cohen en Rosenzweig.²⁾

De inzet van Levinas is hoog: de hele geschiedenis van de Westerse filosofie, op een enkele gunstige uitzondering na, heeft zich bezondigd aan het wegmoffelen van het werkelijk andere. Het heeft dit gedaan vanuit een of ander centraal gezichtspunt van waaruit al wat is zou kunnen worden overzien, en waartoe het allemaal zou kunnen worden herleid. De directe horizon van Levinas wordt gemarkeerd door de fenomenologie van Husserl en de fundamentele ontologie van de vroege Heidegger. Maar datgene wat zich in hun beider werk als problematisch aandient (de wegzuivering van het andere in zijn anders-zijn), gebruikt Levinas als hefboom waarmee ook de pre-Husserlianse en -Heideggeriaanse filosofie kan worden opgetrokken – en ontmaskerd als ‘egocentrisme’, ‘ontologie’, ‘neutralisering van het Andere tot het Zelfde’ e.d.

Nu gaat het me hier niet om de details van Levinas’ kritiek op Husserl, Heidegger of wie ook. Het gaat mij om de wijze waarop Levinas, analoog aan Heideggers constatering van de Zijnsvergetelheid van de Westerse filosofie, een vergetelheid van de of het andere (*l’autre*) aan de orde stelt. Anders dan bij Heidegger leidt deze heroriëntatie bij Levinas tot een *expliciet* geformuleerd primaat van *ethiek*. De ‘aard’ van het andere of de alteriteit, als we dit mogen zeggen, brengt het met zich mee dat onze verhouding daartoe als *ethisch* gekwalificeerd dient te worden. Dat is interessant. Want zou een radicale alteriteit – zo ze er al ‘was’ – niet evenzeer aanspraak kunnen maken op een verhouding die, eerder nog dan als *ethisch*, als *mystiek* – wellicht

² In resp. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, Fourier Verlag, 1978 (1919) en *Stern der Erlösung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990 (1921).

zelfs quiëtistisch – getypeerd zou kunnen worden? Waarom is de voorrang bij Levinas aan ethiek, en niet aan mystiek? (En *a fortiori*: wat zou Levinas' bepaling van de verhouding tot het andere als een *ethische* aangeven met betrekking tot Heideggers bepaling van diezelfde verhouding als een – overwegend – 'vernemende'?)

Eén van de moeilijkheden bij de beantwoording van deze vraag is gelegen in de onduidelijke, schuivende woordbetekenissen. In zijn eerste grote hoofdwerk, *Totalité et infini*, probeert Levinas consequent bepaalde gangbare wijsgerige begrippen (waaronder bijv. 'metafysica' en 'ethiek') te herdefiniëren en daarmee te herijken. Zo lezen we op één van de eerste bladzijden na de inleiding (en hier reeds komt het *initiatief* van de ander waarvan zo-even sprake was naar voren):

[D]e kritiek herleidt het Andere niet tot het Zelfde zoals de ontologie [dat doet], maar stelt de uitoefening van het Zelfde ter discussie. Een ter discussie stellen van het Zelfde – welke niet plaats kan vinden binnen de egoïstische spontaneïteit van het Zelfde – vindt plaats door de Ander. Dit ter discussie stellen van mijn spontaneïteit door de aanwezigheid van de Ander noemt men: ethiek. De vreemdheid van de Ander – zijn onherleidbaarheid tot Mij – tot mijn gedachten en mijn bezittingen, komt precies tot stand als een ter discussie stellen van mijn spontaneïteit, als ethiek. De metafysica, de transcendentie, de ontvangst van de Ander door het Zelfde, van de Ander door Mij, doet zich concreet voor als het ter discussie stellen van het Zelfde door de Ander, dat wil zeggen als ethiek die de kritische essentie van het weten voltooit. En zoals de kritiek voorafgaat aan het dogmatisme, zo gaat de metafysica vooraf aan de ontologie.³

Ethiek is dus voor Levinas het ter discussie stellen van mijn spontaneïteit door de aanwezigheid van de Ander. Mijn 'spontaneïteit

³ Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (1961), p.13.

iteit' – dat wil zeggen: het Ik, het Zelfde, de zinnelijkheid, datgene wat Hermann Cohen de *Grundkräfte des Ich* noemde – verhoudt zich tot de of het Andere door erdoor ter discussie te worden gesteld (*mis en question*). Het wordt erdoor onderzocht als door een 'bovenzinnelijke' (Cohen) dimensie die mijn 'zinnelijkheid' aan de kaak stelt (voorzover deze laatste zichzelf als uitgangspunt voor een ethiek zou willen stellen).⁴ Levinas gebruikt overigens een ander woord dan Cohen. Hij spreekt niet over zinnelijkheid maar over een 'baden in de elementen' en over genieten (*jouissance*). Genieten is een nadere bepaling voor de spontaneïteit uit de definitie. 'Leven', zegt hij, 'is genieten van het leven. Wanhopen aan het leven heeft slechts zin omdat het leven oorspronkelijk geluk is. Lijden is een gebrek aan geluk'.⁵

Verlangen

Nu is het voor een Ik altijd pijnlijk, vooral waar het de eigen spontaneïteit en het eigen oorspronkelijke genieten betreft, om ter discussie gesteld te worden. Het is dan ook verwonderlijk dat

⁴ Een constante in Cohens typering van de rede is, dat zij radicaal tegenover de zinnelijkheid (*Sinnlichkeit*) staat. Hierin volgt hij Plato. Instinctmatige gevoelens van lust en onlust, door Cohen 'Grundkräfte des Ich' genoemd – en in hun kielzog: eudemonisme en materialisme –: het stuit in de rede op zijn absolute tegenpool. Cohens betoog voert naar een bepaling van 'ethiek' als het gebied van de *algemeenheid*: wettelijkheid (*Gesetzlichkeit*) en humaniteit. In de ethiek gaat het om handelwijzen die voor alle mensen gelden, zonder aanzien des persoons. Vgl. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, p.6,7.

⁵ *Ib.*, p.87. Het tweede deel van *Totalité et infini*, 'Intériorité et économie', wordt verregaand bepaald door het thema van de 'genieting'. Zie hiervoor het artikel van Martine Berenpas in deze aflevering. Vgl. verder *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991 (1974), hst. III §4.

Levinas de relatie tot de Ander bovendien ('mystiek'?) duidt als een relatie van *Verlangen*. Verwijzend naar Descartes' idee van het Oneindige (bij Descartes een idee die zo groot is dat het eindige denken het niet kan omvatten, ofschoon het wel van meet af aan de drager ervan is), schrijft Levinas:

Het oneindige in het eindige, het meer in het minder dat tot stand komt door de idee van het Oneindige, doet zich voor als Verlangen. Niet als een Verlangen dat wordt gestild door het bezit van het Verlangde, maar als het Verlangen naar het Oneindige dat door het verlangde wordt opgewekt in plaats van bevredigd.⁶

De Ander stelt mij ter discussie in mijn spontaneïteit, en tegelijkertijd wordt deze Ander door mij verlangd. Er is geen sprake van een puur en zuiver verlangen, geen 'mi lanct na di, gheselle mijn'. De ander is niet zonder meer 'gezel', ontnomen aan het Ik. Er lijkt sprake van een bepaalde tegenstrijdigheid in mijn relatie tot de Ander: ik word afgestoten en aangetrokken tegelijkertijd, als was het een *mysterium tremendum et fascinans*.

Maar misschien is deze tegenstrijdigheid een paradox die bij uitstek een adequate articulatie biedt van mijn relatie tot een radicale alteriteit. Want zou een *enkel* aangetrokken-worden door een onbedwingbaar verlangen het anders-zijn van de ander niet opheffen? Betekent *alteriteit* niet dat fusie of samensmelten – iets dat het verlangen uiteindelijk beoogt – onmogelijk is? Hoe zou het andere met het zelfde kunnen samengaan, samen opgaan in een grotere eenheid, zonder op te houden nog langer anders te zijn?

Maar omgekeerd: leidt het *enkel* ter discussie gesteld worden door de ander niet eveneens tot een wegsmelten van de ander als anders? Is er een *radicale* kritiek (een radicaal ter dis-

⁶ *Ib.*, p.21

cussie stellen) denkbaar die niet ook tegelijkertijd enigerlei *betrokkenheid* toont, en daardoor een zeker verlangen kan wekken naar de plek vanwaar de kritiek uitgaat? Het streven naar de eliminatie van een ander mens, bijv. uit racistische en antisemitische motieven, kan strikt genomen moeilijk als *kritiek* of als *ter discussie stellen* worden opgevat; het komt daar niet eens aan toe, en wil zich de moeite van de kritiek of de vraag (*question*) ten enenmale besparen. Racisme en antisemitisme zijn niet uit op gesprek, op vraag-en-antwoord. De Ander daarentegen wekt *juist* mijn verlangen *door* mij een vraag ('in vraag') te stellen. Mijn antwoord zou kunnen worden opgevat als een uiting van het Verlangen waarover Levinas spreekt. Met dien verstande dat er geen antwoord is dat de vraag 'waarin' ik gesteld ben of 'die' ikzelf geworden ben, afdoende beantwoordt, evenmin als het Verlangen volkomen zal worden bevredigd.

Mystiek?

Met dit commentaar op die eigenaardige samentrekking door Levinas van ondervraging en verlangen – van afgestoten- en aangetrokken-worden – als nadere bepaling van onze verhouding tot de of het andere, is tegelijk iets gezegd over de vraag, waarom deze verhouding uitsluitend als *ethisch* wordt gedacht, en waarom ze niet evengoed als een *mystieke* kan worden opgevat. Een 'mystieke' verhouding zou afbreuk doen aan het anders-zijn van het Andere.

Het is niet moeilijk om de bevestiging van deze hypothese terug te vinden in *Totalité et infini*. In feite is de titel van §2 van het eerste deel al veelzeggend genoeg: 'Breuk in de totaliteit'. En de breuk waarvan hier sprake is, is een definitieve, onherstelba-

re breuk. Ook verderop wijst Levinas uitdrukkelijk elke mystieke participatiegedachte af: 'De transcendentie onderscheidt zich van een vereniging met het transcenderende door de één of andere participatie.' En als Levinas in de volgende zin speelt met de woorden *noumenon* (Grieks voor: het gedachte object, correlaat van het denken) en *numen* (Latijn voor: opperwezen, geheimzinnige goddelijke macht) is het duidelijk in welke hoek hij mystiek participatiedenken plaatst: in de hoek van primitivisme en afgoderij: 'De metafysische relatie – de idee van het oneindige – verbindt met het noumenon dat geen numen is.'⁷ Aan het einde van diezelfde paragraaf (§6) heet het namelijk uitdrukkelijk: 'Alles wat niet kan worden herleid tot een intermenselijke relatie stelt niet een hogere, maar juist een volstrekt primitieve vorm van religie voor.'⁸

Relatie tot het Andere als een ethische relatie

Het door Levinas aan de orde gestelde primaat van de ethiek kan tot misverstanden leiden wanneer 'ethiek' (opgevat als een serie bindende richtlijnen of voorschriften met betrekking tot deze of gene praktijk, als 'moraal') wordt geplaatst tegenover 'theorie' of 'beschouwing'. Maar terwijl de fenomenologie van Husserl volgens Levinas het risico loopt ethiek op te lossen in beschouwing, zou Levinas het risico kunnen lopen 'theorie' of 'beschouwing' (lees ook: ontologie, filosofie, denken-van-het-Zijn e.d.) op te lossen in ethiek. Het is echter Levinas' pretentie beide, ethiek en theoretische beschouwing, van meet af aan samen te nemen, met – dat wel – hierin een duidelijke voorrang voor *ethiek*. Nadat

⁷ *Ib.*, p.49

⁸ *Ib.*, p.52

Levinas Husserl het verwijt heeft gemaakt dat er ‘fenomenen’ zijn die de gebruikelijke wijze waarop fenomenen zich aan het bewustzijn voordoen, doorbreken, vervolgt hij:

Reeds *vanuit zichzelf* is de ethiek een «optiek». Ze beperkt zich niet tot de voorbereiding van een theoretische gedachteoefening welke de transcendentie zou monopoliseren. De traditionele tegenstelling tussen theorie en praktijk zal worden uitgewist in het licht van de metafysische transcendentie, waarin een relatie met de absoluut andere tot stand komt, oftewel de waarheid, en waarheen de ethiek de koninklijke weg is. Tot dusverre werd de betrekking tussen theorie en praktijk niet anders opgevat dan als een solidariteit of als een hiërarchie: de activiteit rust op inzichten die haar verhelderen; het inzicht vraagt de handelingen om een overheersing van de materie, van de zielen en van de samenlevingen – een techniek, een moraal, een politiek – die een vrede verschaffen welke noodzakelijk is voor haar zuivere uitoefening. Wij gaan verder, en op het risico af de indruk te wekken dat we theorie en praktijk met elkaar verwarren, behandelen wij beide als wijzen van de metafysische transcendentie. Deze ogenschijnlijke verwarring is bedoeld en vormt één van de stellingen van dit boek. De Husserliaanse fenomenologie heeft deze overgang van de ethiek naar de metafysische uitwendigheid mogelijk gemaakt.⁹

Als dus bij Levinas ‘theorie’ en ‘praktijk’ welbewust samen worden genomen, zònder dat het verplichtende of appellerende (ethische) karakter van de confrontatie met de ander tekort komt, dan impliceert dat, dat mijn zintuigen of zinnen op de één of andere wijze zijn ingeschakeld. *Al was het ook om het geziene of vernomene (‘synesthetisch’) te zien of te vernemen àls een appèl.* Levinas gaat hier verder dan Kant. Terwijl bij Kant de goede wil een idee van het Goede incarneert zonder dat er tevens een specifieke taak of een concrete daad zichtbaar wordt, is dit laatste bij Levinas wel het geval. Het appèl van de ander is altijd con-

⁹ *Ib.*, p.XVII

creet, en *leidt dan ook* tot aanvaarding van verantwoordelijkheid en tot daad. (Onze) idee van het Goede of van het Oneindige heeft telkens een *ideatum*, in aanschouwing waarvan goedheid tot stand komt of oneindigheid zich realiseert: aanschouwen *leidt* tot handelen, oftewel, zoals we direct zullen horen, tot *incarnatie*. Incarnatie is dan iets wat zich in deze wereld voltrekt op grond van iets wat zich in diezelfde wereld als waarneembaar voordoet.

Constant waarschuwt Levinas tegen een voorstelling van de ander die deze achter de horizon van mijn concrete ervaringswerkelijkheid terugplaatst – en die de ander verbergt achter een sluier die alleen een mysticus weer zou kunnen oplichten. Het is alsof juist de concrete waarneembaarheid van de ander, zijn optische toegankelijkheid, het mogelijk maakt ‘theorie’ en ‘praktijk’ samen te nemen in een (verwarrende en verwarde) constellatie – en om vrijblijvende mystiek uit te sluiten.¹⁰

¹⁰ Interessant is dat ook Heidegger, bijna twee decennia vóór Levinas, de tegenstelling tussen theorie en praktijk ter discussie stelt, in zijn *Humanismusbrief* (vgl. bijv. de openingszin ‘Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug’ en, nog op diezelfde bladzijde, ‘Das denken handelt, indem es denkt.’ (*Wegmarken*, p.311)). Eerst de ‘technische uitleg’ van het denken – de inschakeling van het denken om bepaalde wereldse doelen te bereiken – creëert zo’n tegenstelling, maar dan, aldus Heidegger, is het eigenlijke denken al verloren gegaan. Terwijl echter in Levinas’ samennemen van denken en handelen het primaat ligt bij de *betoonde* verantwoordelijkheid – en dus het ‘handelen’ – lijkt dat bij Heidegger omgekeerd: ‘Das Denken handelt, *indem* [ik cursiveer, RS] es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das Einfachste und zugleich das Höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht.’ Het voert tever om hier te speculeren over het teloorgaan van Heideggers schijnbaar activistischer en voluntaristischer *Entschlossenheits*-‘ethiek’ uit *Sein und Zeit* en zijn Rektoratsrede van 1933, ‘Die Selbstbehauptung der deutschen Universität’, ten gunste van een *Gelassenheits*-‘ethiek’ ná de oorlog. Het voert evenzeer te ver om hier de (hieruit voortvloeiende) vraag te stellen naar de verhouding tussen Heideggers *Entschlossenheit* en Levinas’ *affectivité* of *susceptibilité*, of zelfs *vulnérabilité*.

Alvorens te wijzen op nuances bij Levinas' opmerkingen – om te voorkomen dat de ander zou worden opgevat als een objectieve en objectiveerbare gestalte (bijv. als een specifiek Mens of als een heilig Boek, of als een serie eenduidige Ingevingen) – wil ik kort laten zien hoe de concreetheid van de ander door Levinas wordt uitgewerkt. Het is de spits van zijn onderneming, en zijn 'incarnatiedenken' is veel radicaler dan dat van de meer formalistische Kant – ook al duidt Kant een notie van het 'hoogste Goed' in de zin van een Rijk van God.¹¹

Maar allereerst een opmerking over Plato's idee van het Goede: de idee die door Levinas positief ontvangen wordt en tot uitgangspunt van zijn 'incarnatie-ethiek' wordt genomen. Hieruit kan blijken dat de 'millennia-overschrijdende, rechtstreekse

¹¹ Het formalisme-verwijt aan Kant duidt op de zwakte (leegheid) en de kracht (onaantastbaarheid) van diens ethiek. Niet alleen Hegel, maar ook – in diens kielzog? – Rosenzweig meende dit formalisme te kunnen overwinnen door een beroep op de door God (in zijn *openbaring*) aan de mens betoonde liefde. Vgl. §200 uit de *Stern der Erlösung* ('Das Gebot und die Freiheit'), waar Rosenzweig Kant de permanente morele onzekerheid voorhoudt die het gevolg is van de leegheid van de zedewet: 'Im Gegensatz zum notwendigerweise rein formalen und daher inhaltlich nicht bloss zwei-, nein unbegrenzt vieldeutigen moralischen Gesetz braucht das inhaltlich klare und eindeutige Gebot der Nächstenliebe, die aus der gerichteten Freiheit des Charakters entspringt, eine Voraussetzung jenseits der Freiheit: fac quod jubes et jube quod vis – dem dass Gott «befiehlt, was er will», muss, weil der Inhalt des Befehls hier der ist, zu lieben, das göttliche «schon Getansein» dessen, was er befiehlt, vorangehen.' *Stern der Erlösung*, p.239

Levinas polemiseert op vergelijkbare wijze met Kants formalisme, door tegen diens *Sollen* iets in stelling te brengen wat hij noemt *la gloire*: de eer of glorie, het Hebreeuwse *kavood*. Vgl. 'L'extériorité de l'*illéité*, réfractaire au dévoilement et à la manifestation – est un devoir être dans le visage d'Autrui, mais où s'annonce non pas un *Sollen* – toujours asymptote – mais la gloire.' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.120 n.35. De 'glorie' is niet asymptotisch, maar een 'lijn' die daadwerkelijk een raaklijn is, een lijn waar, zou je kunnen zeggen, *incarnatie* geschiedt. Een bladzij eerder immers sprak Levinas over het 'gelaat' dat 'mij beveelt alvorens te verschijnen, in een glorieuze [*glorieux*] toename van de verplichting.' *Ib.*, p.119

weg'¹² die Cohen geloofde te kunnen trekken tussen Plato en Kant, doorloopt naar Levinas. Deze weg kenmerkt zich dan door de toenemende mate waarin het Goede van een inhoud wordt voorzien – *zonder dat* echter deze inhoud geacht wordt afbreuk te doen aan de transcendentie (de goedheid) van het Goede. Aanstands zullen we zien hoe bij Levinas incarnatie nauw verbonden blijft met *desincarnatie*.

HET GOEDE

Volgens Heideggers Plato-interpretatie aangaande de idee van het Goede moet *to agathon* niet in 'ethische' maar in 'ontologische' zin moest worden begrepen.¹³ Dankzij dit *agathon*, aldus Heidegger, is er verschijning, zicht of inzicht mogelijk. Dat Levinas zich tegen een dergelijke benadering zou verzetten moge blijken uit de woorden die hij aan de idee van het Goede wijdt in een hoofdstuk uit *Totalité et infini* getiteld 'de scheiding en het absolute' (*Séparation et absolu*, laatste hoofdstuk van het eerste deel: *le Même et l'Autre*). Terwijl voor Heidegger de verbastering en de ontarding van de filosofie inzet met Plato en Aristoteles, lijkt het alsof voor Levinas juist Plato een inzicht vertolkte dat zowel Parmenides vóór hem als Plotinus ná hem ontbeerden: de transcendentie van het Goede. 'Plato leidt op geen enkele wijze het zijn van het Goede af: hij poneert de transcendentie als iets wat de totaliteit overstijgt.'¹⁴ Terwijl Parmenides en Plotinus een afzondering en een scheiding (tussen 'transcendentie' en 'totali-

¹² Cohen, *Religion der Vernunft*, p.339.

¹³ Bijv. in 'Vom Wesen der Wahrheit', 'Platons Lehre von der Wahrheit' en in *Einführung in die Metaphysik*.

¹⁴ *Ib.*, p.76

teit') voorkwamen, leerde Plato een Goed dat *in zichzelf* goed is, en niet omdat het een bepaald gemis opvult of in een behoefte voorziet. (In dergelijke termen hadden bijvoorbeeld Hobbes, Spinoza of Nietzsche het 'goede' gedeconstrueerd. Deze filosofen noemt Levinas hier niet, maar opgemerkt zij, dat een dergelijke deconstructie – het goede is slechts goed-voor..., *en dus* niet absoluut Goed – *uiteindelijk* door Aristoteles wordt mogelijk gemaakt, en gesanctioneerd door neo-aristotelisten als MacIntyre of Taylor.) Het Verlangen naar dit Goede, aldus Levinas, is 'een behoefte van hem aan wie niets ontbreekt, een aspiratie van hem die geheel beschikt over zijn wezen, [een behoefte] die voorbij de volheid gaat, één die de idee van het Oneindige heeft.'¹⁵

Opvallend is dat Levinas benadrukt dat deze idee van het Goede – in haar afgescheidenheid van wat Levinas (Heidegger-kritisch) 'de totaliteit van het Zijn' noemt – 'geen enkele steun van een zogenaamd oriëntaals denken' nodig heeft gehad. Alsof Plato het helemaal niet nodig heeft gehad om (wat Philo van Alexandrië beweerde) in de leer bij Mozes te gaan: beiden, zou je kunnen zeggen, gaan namelijk terug op het zelfde, namelijk: de 'openbaring van het gelaat van de ander'. Vandaar dat het enkele regels verder heet:

De Plaats van het Goede boven alle zijn [*essence*] is het diepste onder-richt – het definitieve onderricht – niet van de theologie, maar van de filosofie.¹⁶

¹⁵ *Ib.* Overigens is Levinas in *Autrement qu'être* gunstiger in zijn oordeel over Plotinus: is immers de emanatie van het Ene niet een teken daarvan dat het niet opgaat in een pure 'volharding in (enkel) het eigen zijn' (naar Spinoza)? 'Le cordon de la totalité – cependant ni ficelle trop courte, ni ficelle usée – n'empêche pas l'extra-vagance de la transcendance.' (a.w., p.121)

¹⁶ *Totalité et infini*, p.76

Verder dan met betrekking tot dit inzicht hoeft Levinas niet bij Plato in de leer. Want wat bij Plato ontbreekt, of in ieder geval structureel verwaarloosd lijkt, is precies de grondvesting of de totstandkoming van het Goede in deze concrete wereld. Cohen had dit overigens al opgemerkt in zijn *Religion der Vernunft*. '[H]et onderscheid tussen ideaal en werkelijkheid', zo houdt Cohen Plato voor, 'mag niet in de schaduwwereld worden verlegd en op die manier vereeuwigd worden'. En even daarvoor: 'De zedelijkheid zal in de mensenwereld worden *gegrondvest* [gegründet].'¹⁷

INCARNATIE

Incarnatie en desincarnatie

Ongetwijfeld de lessen van Plato én Cohen indachtig citeert Levinas, ter opening van *Totalité et infini*, Rimbaud: «Het ware leven is afwezig». 'Maar', zo vervolgt hij, 'wij zijn in de wereld. De metafysica komt op en handhaaft zich in dit alibi.'¹⁸ Ze verhoudt zich weliswaar, om zo te zeggen, *tot* datgene wat de wereld overstijgt, maar... ze *verhoudt zich*. Dat deze verhouding boven als een Verlangen en als een Ondervraging is getypeerd, dient nu aangevuld te worden met de verwijzing naar de *overbrugging* tussen het 'ware leven' en onze 'wereld'. Onder gebruikmaking van hyper-erudiete verwijzingen naar Descartes, Husserl en Plato geeft Levinas aan dat de ander zich uitdrukt (*s'exprime*). Hij heeft zelfs de euvele moed om hier eveneens de, ogenschijnlijk puur theologische, term 'openbaring' (*manifestation, révélation*) te

¹⁷ *Religion der Vernunft*, p.25, 24 (ik cursiveer, RS)

¹⁸ *Totalité et infini*, p.3

gebruiken:

De absolute ervaring is geen onthulling (dévoilement) maar openbaring: een samenvallen van het uitgedrukte en degene die uitdrukt, manifestatie, juist daardoor bij uitstek van de Ander, manifestatie van een gelaat voorbij de vorm.¹⁹

Levinas is er zelfs niet voor beducht om, nog weer verderop, op eens het woord 'God' te gebruiken. Maar dan wel zodanig dat hij 'theologie' noch mystiek ook maar één gelegenheid gunt om zich over deze God meester te maken, bijvoorbeeld met een beroep op analoge kennis van Gods eigenschappen of op een specifieke ervaarbaarheid aan gene zijde van de taal. 'God', aldus Levinas, 'verheft zich tot zijn hoogste en uiteindelijke aanwezigheid als correlatief van de rechtvaardigheid betoond aan de mensen.' 'Los van de relatie met de mensen kan er geen sprake zijn van Gods-«kennis». De Ander (*Autrui*) is precies de plek (*lieu*) van de metafysische waarheid en onontbeerlijk voor mijn betrekking tot God.'²⁰ Weliswaar loochent Levinas in het onmiddellijke vervolg expliciet de 'incarnatie' van God in de ander, maar het is de vraag wàt hij dan precies loochent:

[De Ander] speelt in het geheel niet een bemiddelaarsrol. De Ander [*Autrui*] is niet de incarnatie van God, maar is, precies door zijn gelaat, waarin hij is gedesincarneerd, de manifestatie van de hoogte waarin God zich openbaart.²¹

Het gelaat (*visage*) van de ander, dat mij aanzet tot verantwoordelijkheid, is geen incarnatie maar *des*incarnatie. Maar *als* desincarnatie manifesteert of openbaart God zich. Wat betekent dat?

¹⁹ *Ib.*, p.37

²⁰ *Ib.*, pp.50, 51

²¹ *Ib.*, p.51

Vermoedelijk wil Levinas hier niets anders zeggen dan dat het door mij geziene (het gelaat van de ander) *niet* met zichzelf samenvalt, meer is dan wat zich te zien geeft. *Incarnatie is altijd tegelijk desincarnatie*. De weg naar beneden is ook tegelijkertijd een weg naar boven.

Incarnatie en 'betekening'

Terwijl Levinas in *Totalité et infini* nog van enige reserves blijk geeft bij het gebruik van het woord 'incarnatie' voor *datgene* wat nu net wezenlijk is in zijn filosofie (een overbrugging van de kloof tussen de Ander – of God – en Mij – of de wereld –), lijkt hij deze reserves zo'n tien jaar later, in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* definitief te hebben laten vallen. Weliswaar maakt Levinas hier gebruik van een enigszins bijgesteld en toegespitst begrippenkader (het Zeggen/*Dire* als de *transcenderende beweging* van aanvaarde verantwoordelijkheid, en het Gezegde/*Dit* als de concrete, zichtbare, gesedimenteerde – en dus altijd dubbelzinnige – daad daarvan²²), en spreekt hij minder uitdrukkelijk van een (transcendente) 'God' die zich 'openbaart' in of als het 'gelaat van de ander', toch is de denkrichting dezelfde: het gaat hem nog steeds om *ethiek* als overbrugging van de kloof tussen mijzelf, mijn spontaneïteit, wereld e.d. enerzijds, en een daar haaks op staande, niet vrijblijvende maar appellerende, verplichtende alteriteit anderzijds. Voor deze beweging van overbrugging gebruikt Levinas in *Autrement qu'être* vele malen de term 'incarnatie', en verwijst hij zelfs naar de beroemde uit-

²² Wellicht naar analogie van Heidegger bekende onderscheid tussen de Daseinsexistentiële *Verstehen* en *Auslegung* enerzijds, en *Rede* en *Aussage* anderzijds. Vgl. *Sein und Zeit*, §§31-34.

spraken in het eerste hoofdstuk van het *Evangelie naar Johannes*: 'Het Woord is vlees geworden.' Opvallend is dat 'incarnatie' voor Levinas uitdrukkelijk *niet* geassocieerd wordt met een beweging van God naar ons toe *om* ons te verlossen (zonder dat wij daar iets voor hoeven doen). Hij gebruikt de term ter aanduiding van het *gehoor* dat gegeven wordt aan het appèl van de ander; in meer theologische termen: het geschiedende of gehoorzaamde 'woord van God'.

In het hoofdstuk 'Gevoeligheid en nabijheid' (*Sensibilité et proximité*, hst. III) zoekt Levinas naar een betekenis of betekening (*signification*) die voorafgaat aan de concrete verschijningswereld, waar de filosofie zich 'thematiseerend' over buigt. Levinas wijst deze aan in de voor-oorspronkelijke, niet te vatten gevoeligheid van de mens voor of aanspreekbaarheid door de ander. Deze voor-oorspronkelijke, onbevattelijke gevoeligheid (kwetsbaarheid) is een betekening (zin) die eerder is dan alle overige betekenissen en zingevingen (vergelijk bijvoorbeeld de taal, waarin het taalteken steeds de plaats van een *betekenis* – het ding of de gedachte – inneemt). Het is een betekening waarin ik mijn verantwoordelijkheid zodanig aanvaard, dat ik de plaats van de ander ga bekleden, dat ik ga staan voor de ander (net als een 'teken' voor zijn 'betekenis'). In dit verband nu spreekt Levinas over 'incarnatie':

'Een betekening die slechts mogelijk is als incarnatie. De bezieling, [...], de alteriteit in een identiteit is de identiteit van een lichaam dat zich blootstelt [*s'expose*] aan de ander, dat zich tot een «voor de ander» maakt'.²³

'Een bezield lichaam of een geïncarneerde identiteit is de betekening van deze niet-onverschilligheid.'²⁴

²³ *Autrement qu'être*, p.87

²⁴ *Ib.*, p.89

'[D]e gevoelservaring van het lichaam is van meet af aan geïncarneerd.'²⁵

'De subjectiviteit van de gevoeligheid, als incarnatie, is een achterlaten zonder terugkeer, de moederlijkheid een lichaam dat voor de ander lijdt, lichaam als passiviteit en afstanddoen, zuiver ondergaan.'²⁶

Incarnatie als vleeswording

Aan het slot wil ik aandacht vragen voor een probleem waarmee Levinas ons achterlaat. Dit probleem betreft de aard van het *vlees* bij Levinas.

Zoals in de inleiding opgemerkt verwijst de term 'incarnatie' in zichzelf al naar het vlees, Latijn: *caro*. Incarnatie is vleeswording, of, in termen van *Johannes*, I, 14: *Et verbum caro factum est* (het Woord is vlees geworden, *Kai ho logos sarx egeneto*). Deze evangelietekst is de directe oorsprong van de term 'incarnatie'. In het gangbare theologische taalgebruik verwijst hij naar de vleeswording van God in Jezus Christus. Zonder aan deze verwijzing aanstoot te nemen – maar ook zonder haar te reserveren voor of enkel te betrekken op het Christusgebeuren –, past Levinas deze term toe op het appèl van de ander dat gehoor vindt. Waar is alleen het vlees gebleven?

Bovenstaande citaten refereerden al enigszins aan het vlees, waar Levinas sprak over 'een bezielde lichaam of een geïncarneerde identiteit' of over de 'gevoelservaring van het lichaam' die 'van meet af aan is geïncarneerd'. In het mooie maar moeilijke hoofdstuk IV van *Autrement qu'être*, 'de plaatsvervanging' (*la substitution*) getiteld, is Levinas explicieter. De lichamelijkheid

²⁵ *Ib.*, p.96

²⁶ *Ib.*, p.100

van incarnatie is vereist, omdat eerst lichamelijkheid gevoeligheid en ontvankelijkheid mogelijk maakt.

Het lichaam is noch een obstakel dat tegengesteld is aan de ziel, noch het graf dat deze gevangen houdt, maar datgene waardoor het Zich (*le Soi*) de ontvankelijkheid zelf is. *Uiterste passiviteit van de «incarnatie»* – blootgesteld-zijn aan de ziekte, aan het lijden, aan de dood: dat is blootgesteld-zijn aan het medelijden, en, als een Zich (*Soi*), aan de gave die iets kost.²⁷

Het lichaam of het vlees, het lichaam als vlees, drukt dus voor Levinas twee dimensies uit. Allereerst het vermogen tot pijn lijden (*souffrir, souffrance*). Ten tweede een oorspronkelijke passiviteit. Vlees-worden is weer-gevoelig- of kwetsbaar-worden, *passief*-worden, zichzelf geheel ontsluiten, terugkeren tot de eigen *oorspronkelijke passiviteit*. In de paragraaf waaraan bovenstaand citaat is ontleend, noemt Levinas deze terugkeer of incarnatie *récurrence*. Incarnatie is dat het subject terugkeert tot zichzelf, maar ànders dan voorheen. Het keert terug tot zichzelf als kwetsbaar en gevoelig, tot zichzelf als vlees. De kwetsbaarheid en de gevoeligheid van het vlees *gaan vooraf* aan alle empirische bepalingen die er van de mens als subject zouden kunnen worden gegeven. De mens is eerst passief, en vervolgens pas subject; beter: hij is pas echt subject (*sujet, assujetti*: ‘onderdaan’, ‘onderworpen’) in die oorspronkelijke passiviteit.

Om de indringendheid van de ervaring van mijn verantwoordelijkheid en schuld ten overstaan van de ander (de naaste) op te roepen aarzelt Levinas niet om deze te vergelijken met (nota bene) de vergiftigde tuniek die Heracles ontving via de Centaur Nessus, en die hem helse pijnen bezorgde zonder dat hij deze kon afdoen: de ander zit mij onontkoombaar ‘op de huid’, of desnoods, is mij in mijn huid gekropen. Ik kan mij niet meer van

²⁷ *Ib.*, p.139 n.12. Ik cursiveer, RS.

hem ontdoen: 'De onvergeeflijke schuld ten aanzien van de naaste is als de Nessustuniek van mijn huid.'²⁸

De indringende confrontatie met de ander werkt volgens Levinas uiteindelijk dermate op mijn oorspronkelijke passiviteit in – de ander zit mij dermate op de huid –, dat deze passiviteit, dit lijden *aan* en *door* de ander, verkeert in een lijden *voor* de ander. Het lijden *voor* de ander is voor Levinas de ultieme en onontkoombare consequentie van de incarnatie.²⁹

Dat tenslotte de oorspronkelijke passiviteit van het vlees – 'geactualiseerd' in de incarnatie – geen weg zonder terugkeer is, dat er van incarnatie pas echt sprake kan zijn wanneer er ook *desincarnatie* is – wanneer het absolute Goed áls absoluut Goed verschijnt –: het is iets wat blijkt uit de volgende, uitdrukkelijke reminiscentie aan (maar *omkering* van [?]) *Johannes*, I: 'In de toenadering tot het gelaat', aldus Levinas, '*wordt het vlees woord, de streling een Zeggen.*'³⁰ Het woord is dus niet veroordeeld tot de dood van het vlees. Het verteert niet in het vlees, het staat er weer uit op. Maar: het vleesgeworden woord staat op in de toenadering tot het gelaat. Dat wil zeggen: het staat op *naarmate* het toenadert of toegenaderd is. Zolang deze toenadering nog

²⁸ *Ib.*, p. 139. Vgl. verder op deze bladzij: 'Récurrence qui est «incarnation» et où le corps par lequel le donner est possible rend *autre* sans aliéner, car cet autre est le coeur – et la bonté – du même, l'inspiration ou le psychisme même de l'âme. La récurrence de l'ipséité – l'incarnation – loin d'épaissir et de tuméfier l'âme, l'opprime et la contracte et l'expose nue à l'autre jusqu'à faire exposer par le sujet son exposition même laquelle risquerait de le vêtir; jusqu'à se faire la découverte de Soi dans le Dire. Le sujet incarné n'est pas un concept biologique.' (*ib.*) En verder o.a.: 'En deça de la neutralité des choses, cette passivité absolue se fait incarnation, corporéité – susceptible de douleur, d'outrage et de malheur.' p.156 n.26

²⁹ Niet voor niets behandelt hij haar nog niet in *Totalité et infini*, en wel in het vervolg hierop: *Autrement qu'être*.

³⁰ *Ib.*, p.120. Ik cursiveer, RS.

niet haar definitieve beslag gekregen heeft, blijft het woord staan in een tussenpositie tussen woord en vlees. Het vlees is *bezig* weer woord te worden, en moet – intussen – de ambiguïteit aanvaarden die deze tussenpositie met zich meebrengt.

Autonomie en heteronomie: van Kant naar Levinas

Een humanistische visie

Joachim Duyndam

De Franse Verlichtingsdenker Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) beschouwde de natuurtoestand als de beste situatie voor de mens; daarin kon een mens helemaal vrij zijn, en zichzelf. Voordat er zo iets als een beschaving en een ge-regelde samenleving bestonden, aldus Rousseau, leefde de mens in een paradijselijke natuurtoestand, waarin het goed was. Juist de beschaving was volgens hem de oorzaak van alle kwaad en ellende. Maar hoe heeft het dan zo ver kunnen komen? Rousseau: 'De eerste die, nadat hij een stuk grond had omheind, op het idee kwam te zeggen: 'dit is van mij', en mensen aantrof die simpel genoeg waren om hem te geloven, was de werkelijke grondlegger van de politieke samenleving. Hoeveel misdaden, oorlogen, moorden, hoeveel ellende en verschrikkingen zou die-gene het menselijk geslacht niet hebben bespaard, die de palen had uitgetrokken of de greppel gedempt en die tot zijn mede-mensen zou hebben geroepen: hoed je ervoor om naar die be-drieger te luisteren; jullie zijn verloren als je vergeet dat de vruchten van iedereen zijn, en dat de aarde niemand toebe-hoort!' ³¹ Dat iemand zegt 'dit is van mij' is op zich al erg genoeg, maar het ergste is dat anderen dat nog geloven ook!

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2me part. Amsterdam : M.M. Rey, 1755. Geci-

Of deze reconstructie van Rousseau nu historisch helemaal juist is of niet, het is een prachtig verhaal. Ik moet er vaak aan denken als het in de media weer eens over onze man in Rome gaat. Ik doel op de man in Rome die beweert dat hij, en hij alleen, de plaatsvervanger van God is. Dat hij dat zégt vind ik nog tot daaraan toe – als moderne burger en humanist ben ik vóór de vrijheid van meningsuiting. Maar dat al die miljoenen mensen op de wereld daarin meegaan, dat is pas verontrustend.

Wat is dat toch, die menselijke neiging tot meelopen en n apraten? Zomaar iets voor waar aannemen omdat het door iemand met gezag wordt beweerd. Iets goed vinden, of mooi, interessant, aantrekkelijk, omdat anderen het zeggen. De neiging tot volgzzaamheid is een ervaringsgegeven dat wij allemaal wel herkennen; bij anderen en, als we eerlijk zijn, ook bij onszelf. Er bestaan vele psychologische en filosofische theorieën over. Een van de bekendste is de theorie van de *mimetische begeerte* van René Girard (1973), die zegt dat wij elkaar van nature nabootsen in onze begeerten. Onze wensen zijn niet authentiek, maar je begeert een bepaalde auto, een neuscorrectie, een vakantiebestemming of wat dan ook omdat de burens, je vrienden, je collega's hetzelfde begeren, bijvoorbeeld door zich er de trotste bezitter van te tonen. Dit mechanisme vormt een aannemelijke verklaring voor verschijnselen als mode, *hypes*, massatoerisme en zelfs economische schaarste. Als mensen elkaar onontkoombaar nabootsen in hun behoeften, dan jagen ze steeds dezelfde dingen na en zal er dus altijd een tekort zijn, hoeveel er ook is. Aldus Girard.

teerd uit: Ton Lemaire, *Het Vertoog over de Ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau of De ambivalentie van de vooruitgang*. Baarn: Ambo, 1980, p. 69.

Deze tendensen sporen slecht met ons moderne zelfbeeld. Zien wij onszelf immers niet vooral als zelfstandige, autonome en authentieke individuen? Het laatste dat we zouden willen, is ontmaskerd worden als meelopers en napraters. De gegeven voorbeelden lijken onze autonomie echter sterk te relativeren. Maar laten ze niet tevens het grote belang zien van autonomie: zelf denken en zelf beslissen? Hoe kan autonomie worden verdedigd en ingezet tegen die neiging tot volgzzaamheid, meelopen en napraten? Daarvoor is het nodig autonomie goed te doordenken, met het oog op de actuele betekenis en relevantie ervan. Dat is wat ik hier wil doen. Zo'n doordenking is van groot belang. Want de gewraakte volgzzaamheid is volgens mij niets minder dan onderdeel van het kwaad. Het is toch ontegenzeggelijk waar dat, net als de gek uit de klassieke gekkenmop ('ik ben Napoleon'), figuren als Hitler alleen maar groot kunnen worden dankzij hun meelopers en napraters; door hún gebrek aan autonomie?

Autonomie en humanisme

Ik wil in dit artikel autonomie doordenken vanuit een humanistisch perspectief. Een humanistisch perspectief betekent teruggaan naar de bron. Het door reconstructie, interpretatie en presentatie toegankelijk maken en teruggeven van bronnen van de cultuur is immers wezenlijk voor het humanisme als culturele stroming. Zo gaven Erasmus en de andere humanisten van de renaissance de mens weer aan zichzelf terug door terug te gaan naar de filosofische, literaire en artistieke bronnen van de oudheid, waardoor een antropocentrisch wereldbeeld een theocentrische traditie kon corrigeren. En zo gaf het Verlichtings-

humanisme de mens zijn vermogen tot zelf denken weer terug tegenover het gezag van kerk en staat, en boorde het negentiende-eeuwse *paideia* humanisme de klassieke morele opvoeding en vorming aan tegen de anonimisering en uitbuiting van de industrialisatie. Telkens in de geschiedenis treedt in contexten van horigheid, extern gezag of kuddewording het humanisme op met de vraag: wat is de eigenlijke bestemming van de mens; waar ging het ook alweer oorspronkelijk om; welke bronnen zijn vergeten, in onbruik geraakt of verloren gegaan? Humanisme staat in deze zin niet per se tegenover religie, maar kan evengoed optreden als kritische stroming binnen een religieuze cultuur. Zo is Erasmus altijd een gelovige christen gebleven, en ook binnen de islam zijn humanistische bewegingen aanwijsbaar, onophoudelijk dominante opvattingen aanvechtend vanuit de bronnen.³²

Ook de actuele discussie rondom autonomie rechtvaardigt een dergelijke brontocht. Autonomie, een woord dat oorspronkelijk uit het Grieks komt en 'zichzelf de wet stellend' betekent, wordt vandaag meestal vertaald en begrepen als zelfbeschikking. Als zelfbeschikking 'zelf zin en vorm geven aan je leven' betekent, dan is daar weinig tegen, mits dit uiteraard voor iedereen geldt, en dus ook de zorg voor de autonomie van anderen en het tot autonomie opvoeden van kinderen ertoe behoren. Als zelfbeschikking echter alleen maar betekent dat je doet waar je zin in hebt, en in de hedendaagse cultuur van het zelf een vrijbrief wordt voor zelfophemeling en egoïsme, dan heet dit doorgesloten autonomie. Maar wat is autonomie eigenlijk, zodanig dat het kan doorschieten? Over de inhoud van het begrip be-

³² Joachim Duyndam, Marcel Poorthuis en Theo de Wit (red.), *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon, 2005.

staat in feite weinig eenstemmigheid. Niet alleen het luidruchtige 'dikke ik' beroept zich op zijn autonomie, ook uiteenlopende figuren als de hedonist, de consument, de vrije ondernemer, de arts, de patiënt, de automobilist, de wetenschapper, de calculerende burger en zelfs de asceet doen dat. Het is, kortom, de hoogste tijd om opnieuw naar de bron te gaan. Die bron is de achttiende-eeuwse Verlichtingsfilosoof Immanuel Kant (1724-1804), die in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in het kader van zijn ethiek als eerste in de geschiedenis van de filosofie autonomie op de kaart zette.³³

Onze herlezing van Kant's tekst over autonomie is contextueel. Omdat het niet mogelijk is – zoals nog zal blijken – om de betekenis van zijn tekst, los van de context, over zo'n twee en een halve eeuw tussentijd naar het heden te verplaatsen, moeten we de betekenis van Kant's autonomie eerst via zijn eigen context reconstrueren. Vervolgens kunnen we de vertaalslag naar onze tijd maken. Ons doel is immers de doordenking van de actuele betekenis en relevantie van autonomie. Vanuit de bron – dat is de humanistische insteek. Zodoende kunnen we niet a-historisch te werk gaan, maar evenmin uitsluitend historisch. Hiermee volgen we een belangrijke les van de Amerikaanse filosoof Alasdair MacIntyre (1929), die met zijn boek *After Virtue* (1981) de aanzet heeft gegeven tot de hedendaagse herleving van de deugdethiek. We kunnen, zegt hij, in de ethiek niet doen alsof we zouden beschikken over een soort gereedschapskist waarin allerlei ethisch instrumentarium naast elkaar voorhanden

³³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), waarin Kant het voorwerk levert voor zijn *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Die Metaphysik der Sitten* (1797). Ik verwijs naar de Nederlandse vertaling: *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Inleiding, vertaling en annotaties Thomas Mertens. Amsterdam: Boom, 1997, 2002³. Overbodig om te zeggen dat Kant hier slechts zeer beknopt kan worden weergegeven.

is: deugden, morele principes, idealen, bijbelse voorschriften, enzovoort. Niet alleen zijn deze door hun ongelijksoortigheid nauwelijks onder één noemer te brengen, maar zij zijn bovendien afkomstig uit volstrekt verschillende cultureel-historische contexten. Wanneer je deze afkomst zou negeren en de deugden, principes, idealen en geboden gelijkelijk zou toepassen op morele kwesties, zoals vandaag veelvuldig gebeurt in ethische verhandelingen en toepassingen, leidt dat tot een abstracte en onvruchtbare vorm van ethiek. Met anderen woorden, met moet bij het hanteren van deugden en principes, idealen en geboden, altijd hun cultureel-historische gesitueerdheid verdisconteren, aldus MacIntyre.

Contexten van Kant's autonomie

De context waarin Kant in het kader van zijn ethiek de autonomie naar voren brengt en verdedigt, bestaat uit verschillende elementen. Allereerst is daar de cultuurhistorische situatie van de heteronomie in de moraal. Ook in de achttiende eeuw zijn mensen geneigd om het antwoord op de vraag 'wat is goed; wat moet ik doen om het goede te doen?' te zoeken bij anderen, in het bijzonder bij het kerkelijk gezag. Maar dat is helemaal niet nodig, zegt Kant, want in plaats van je door anderen (kerk, staat, traditie) de wet te laten stellen, letterlijk: hetero-noom te zijn, kun je als redelijk wezen zelf bedenken wat goed is, kun je op grond van je redelijkheid jezelf de wet stellen, auto-noom zijn.

Wat betekent: jezelf de wet stellen, en welke rol speelt de rede daarin? Centraal in de ethiek van Kant staat de wil. 'Er is niets dat echt en zonder restrictie goed genoemd kan worden behalve een goede wil', zo opent de *Grundlegung*. Willen is niet zoiets als

wensen, begeren of verlangen, maar de wil is het vermogen om zich bij het handelen door regels of beginselen te laten leiden. Een handeling is volgens Kant altijd een incidenteel geval van een algemene regel. Hierin is hij sterk beïnvloed door de Newtoniaanse natuurwetenschap, die in Kant's tijd zeer gezaghebbend was en die een tweede element vormt van de context van zijn ethiek. Zoals in de natuur alles volgens natuurwetmatigheden loopt en incidentele gebeurtenissen (een vallende appel) gevallen van algemene regels zijn (de wet van de zwaartekracht), zo zijn ook in de menselijke samenleving handelingen gevallen van algemene regels. Maar waar in de natuur de regels descriptief van aard zijn, zijn handelingsregels normatief van karakter. Als ik bijvoorbeeld uit eigenbelang een gedane belofte verbreek, handel ik volgens de normatieve regel: beloftes mogen worden gebroken. Dit is dan de regel waar mijn wil mijn handeling onderbrengt. Mijn wil wordt dan bepaald door eigenbelang.

Om na te gaan of deze handeling moreel goed is, moet ik een beroep doen op de rede. De rede levert de daartoe benodigde kennis, in de vorm van de categorische imperatief. Over de aard van deze redelijke kennis, die niet empirisch is maar toch echte kennis toevoegt (en dus niet alleen maar begripsontleding is), gaat het leeuwendeel van Kants kritische filosofie. De categorische imperatief luidt – enigszins vereenvoudigd – in zijn eerste formulering: handel volgens die stelregel die tevens als algemene wet kan gelden. Toegepast op ons voorbeeld zou dit zijn: kan de regel 'beloftes mogen worden gebroken' als algemene wet voor alle redelijke wezens gelden? Het antwoord is overduidelijk nee, omdat een belofte de verwachting (uiteraard niet: de zekerheid) impliceert dat die gehouden zal worden, en dus niet tevens als algemene wet kan gelden: beloftes mogen worden gebroken – op straffe van tegenspraak en zelfs het verdwijnen van

het begrip belofte als zodanig. Daarentegen kan de regel 'beloftes moeten worden gehouden' wel gelden als algemene wet voor iedereen. Deze algemene wet wordt voorgeschreven door de categorische imperatief, en daarmee door de rede, en is daarom volgens Kant objectief geldig.

De wil heeft dus een keuze: zich laten bepalen door subjectieve regels, die empirisch gefundeerd zijn en die altijd hypothetisch van vorm zijn (*als* je je eigenbelang wil dienen, *dan* mag je gedane beloftes verbreken); ofwel zich laten bepalen door objectieve regels of algemene wetten, die categorisch en onvoorwaardelijk gelden. Dit laatste betreft dan dus onze plicht, een categorisch *moeten*. Moreel goed handelt diegene die niet alleen in overeenstemming met de plicht handelt, maar zelfs omwille van de plicht, uit achting voor de morele imperatief. 'Hoe langer je erover nadent, hoe meer twee dingen het gemoed ontroeren met bewondering en eerbied: de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij', zo besluit Kant zijn *Kritik der praktischen Vernunft* lyrisch.

Anders dan wij misschien vanuit onze connotaties zouden verwachten, noemt Kant de wil die zich door subjectieve (empirische, hypothetische) regels laat bepalen: heteronoom. Hiermee stuiten we op een derde element van Kants context, namelijk de ook in zijn tijd dominante *eudaimonistische* ethiek. Met deze term verwijst Kant naar ethieken die het menselijk handelen normeren met het oog op een wenselijk doel zoals geluk (*eudaimonia* is Grieks voor geluk), of dit nu een individueel geluk is of een collectief geluk, zoals bij Aristoteles en in het utilisme. Een doel, welk doel dan ook, kan nooit de grondslag van de ethiek vormen, zegt Kant, want je zou alle gevolgen van al je handelingen, nu en in de toekomst, moeten kunnen overzien. Je zou alwetend (met empirische kennis) moeten zijn. Wanneer je je wil

in dienst stelt van het streven naar geluk, dan stelt dat ver weg gelegen doel jouw wil de wet: heteronomie dus. Alles wat onze wil vanuit het empirische beïnvloedt, zoals dat wat leuk is, aantrekkelijk, lekker, of juist afschrikwekkend, naar en vervelend, rekent Kant tot de heteronomie. Daarnaast handelen is *Willkür*, en dat is nu de grootste vijand van de autonome wil.

Jezelf de wet stellen, betekent dus dat je je wil *niet* laat bepalen door de altijd hypothetische, empirische, heteronome imperatieven van het geluk of van andere doeleinden van je handelen, maar juist dat je wil laat bepalen door de categorische, onvoorwaardelijke zedelijke wetten, die de rede geeft aan alle redelijke wezens. Autonomie impliceert vrijheid, zowel het negatieve vrij zijn van heteronome neigingen als de positieve vrijheid om jezelf de redelijke wet te stellen. Je kunt jezelf de wet stellen omdat het moet, omdat het je plicht is als redelijk wezen ('Du kannst, denn du sollst'). Deze wilsvrijheid kan volgens Kant niet worden bewezen, zij is een postulaat.

Kant revisited, autonomie reloaded

Het is duidelijk dat we de opvatting van Kant niet zonder meer naar het heden kunnen verplaatsen. Wij geloven allang niet meer in een objectieve en universele redelijkheid. Wij weten nu dat onze rede altijd *gesitueerd* is in cultuur, gender, etniciteit en in andere diversiteitcoördinaten. Universele pretenties zijn verdacht geworden als koloniale uiting van westerse suprematie. Daar komt nog bij dat een absolute ethiek zoals die van Kant eigenlijk onleefbaar is. Het verbod om een belofte te breken zou nooit *overruled* kunnen worden door iets ernstigers; je zou altijd de waarheid moeten spreken, wat de gevolgen daarvan ook zijn;

enzovoort. Wij kunnen, met andere woorden, autonomie niet meer in absolute zin opvatten als het onderwerpen van de wil aan wat de universele rede objectief voorschrijft. Maar hoe dan wel?

We zagen dat de context van waaruit Kant zijn autonomiebegrip ontwikkelde er een was van heteronomie: heteronomie van de moraal die door extern gezag wordt bepaald, en de heteronomie van de eudaimonistische ethiek. Dergelijke heteronomieën zijn ook vandaag actueel. Niet alleen domineren ook vandaag eudaimonistische ethieken, vooral het utilisme en pragmatisme, maar ook blijkt uit de in het begin gegeven voorbeelden van meelopen en napraten hoezeer mensen zich nog altijd graag door anderen iets laten gezeggen. De domeinen in onze cultuur waar dit het krachtigst gebeurt, zijn de media en de markt. Wij laten onze wil bepalen door (de regels van) de markten waarop wij ons bevinden: de banenmarkt, de huizenmarkt, de relatiemarkt, de supermarkt, de vrijetijdsmarkt, enzovoort. De daarvoor benodigde informatie wordt geleverd door de media, vaak in de vorm van *infotainment*. De media *celebrities* zijn geworden tot de gezaghebbers en de voorbeeldfiguren van vandaag.

De vraag hoe nu autonomie kan worden ingezet tegen deze heteronomieën (de beginvraag van dit artikel) wordt bemoeilijkt doordat autonomie zelf prominent deel uitmaakt van de ideologieën van de markt en de media, dat wil zeggen in de mooie verhalen en eufemismen waarmee deze worden gerechtvaardigd. Daarin verschijnt het subject immers als een keuzevrije consument, die zijn eigen zorgverzekering en vakantiepakket samenstelt, naar zijn favoriete tv-kanalen zapt en zijn lievelingswebsites bezoekt. Zo verwordt zelfbeschikking tot kiezen op de markt. Maar deze zogenaamde zelfbeschikking is een illusie, want het zijn juist die markten die onze keuzes sturen en, mimetisch of

niet, massaal maken. Autonomie is verschrompeld tot heteronomie. Tegen deze achtergrond is het niet verrassend dat autonomie als *tool* in de ethische gereedschapskist een losse flodder is geworden, die weinig meer heeft van Kant's verheffende ethiek.

Toch kunnen we ook nu een echte autonomie inzetten tegen de huidige heteronomieën. We kunnen dat niet alleen, we moeten dat. Daartoe zal echter het gewicht binnen de autonomie verlegd moeten worden van *autos* – waarop in de hedendaagse cultuur van het zelf de nadruk is komen te liggen – naar *nomos*, waar het bij Kant om ging. Nomos, de wet, de zedelijke of morele wet die onvoorwaardelijk geldt, die wij in onszelf (in onze rede) aantreffen en die wij onszelf moeten opleggen. Ik zou dit wetgevende en wethandhavende vermogen van de rede, anders dan Kant, het geweten willen noemen.³⁴ Ook al kunnen wij ons van ons geweten bewust worden via een intuïtie of een gevoel, datgene wat wij weten via het geweten is redelijke kennis. Het geweten is het vermogen van de rede waardoor wij als redelijke wezens onszelf de morele wet kunnen stellen, autonoom kunnen zijn.

Maar wat moeten we dan met Kant's stelling van de objectiviteit en universaliteit van de morele wet? Wat dit laatste betreft: ondanks alle postmoderne situering en relativering houden we nog steeds enkele zaken voor universeel, zoals de mensenrechten en de gulden regel (wat jij niet wil dat jou geschiedt, doe dat ook een ander niet; of positief: behandel anderen zoals je zelf door hen behandeld wil worden), waarvan Kant overigens uitdrukkelijk zegt dat deze niet hetzelfde is als de categorische im-

³⁴ Kant vergelijkt het geweten met een rechtbank, die na een fout of misstap een oordeel geeft.

peratief.³⁵ En hoewel de mensenrechten slechts de verhouding tussen overheid en burger betreffen, en in die zin vooral burgerrechten zijn, is de universaliteitclaim ervan buitengewoon sterk.³⁶ En dat is maar goed ook, want hoe zou de emancipatie van achtergestelde individuen (vrouwen) en groepen, bijvoorbeeld in de derde wereld, tot stand kunnen komen zonder een dergelijk cultuurdoorbrekend universalisme als dat van de mensenrechten?

De objectiviteit van de wet, hoe allergeen woorden als 'objectief' en 'objectiviteit' vandaag ook mogen zijn, verwijst mijns inziens niet naar iets eeuwig en onveranderlijks maar naar de hardheid³⁷ en de onontkoombaarheid van de wet, of het nu gaat om een democratisch tot stand gekomen wet in de politiek of een morele wet die wij in onszelf aantreffen. Eenmaal democratisch tot stand gekomen, of eenmaal aangetroffen in onszelf, verbiedt en stuurt hij ons onverbiddelijk. Dus niet: absoluut, eeuwig en onveranderlijk, maar pal, vastberaden, zoals het geweten dat doet. En dat is in het geval van de morele wet maar goed ook. Want de heteronomieën van de markt en de media werken zeer krachtig in op onze wil. Met hun beloftes van geluk, met hun bekoring van erkenning en erbij horen, en met hun *celebrities* die geslaagd mens-zijn demonstreren, verleiden ze de rede zelf – al was het maar omdat zij voorwenden ons als autonoom te bejegenen, terwijl ze ons in feite reduceren tot consumerende slaven met een keuzevrijheid.

³⁵ Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden*, p. 86.

³⁶ Rob Buitenweg, *Recht op een menswaardig bestaan. Een humanistische reflectie op sociaal-economische mensenrechten*. Utrecht: De Graaff, 2001.

³⁷ Vgl. De gevleugelde uitdrukking 'Lex dura, sed lex', die betekent: 'De wet is hard, maar het is de wet'.

De objectiviteit van de morele wet verwijst ten slotte naar zijn gezag. En dat is hard nodig. Want de heteronomieën van de markt en de media zijn niet alleen verleidelijk, zij hebben vandaag ook gezag. Succes, rijkdom, bekendheid zijn de ingrediënten van dit heteronome gezag. Zo zien we mensen die op een bepaald gebied succesvol zijn, of alleen maar rijk, of zelfs alleen maar bekend, op tv verschijnen om over van alles en nog wat hun deskundige mening en advies te geven. En er wordt nog naar geluisterd ook. Het enige dat hier tegenop kan is de autonomie, maar dan moet de morele wet die je jezelf via je geweten oplegt wel gezag hebben. En dus moet de claim van universaliteit niet helemaal worden opgegeven, en de objectiviteit zelfs helemaal niet. Want objectiviteit in de hier beschreven zin van tegenover of pal staan is het enige dat de gedeelde subjectiviteit van de meelopers en napraters kan weerstaan.³⁸

*Autonomie, heteronomie, slavernij*³⁹

We zouden nu als volgt kunnen concluderen. Wanneer het humanisme ook vandaag de mens weer aan zichzelf wil teruggeven, moet het in de heteronome context van markt en media de autonomie overeind houden en verdedigen. Of eigenlijk: teruggeven. Want de heersende heteronomieën ontnemen ons de au-

³⁸ Vgl. de ondertitel van Peter Derkx' biografie van H.J. Pos: objectief en partijdig. (Hilversum: Verloren, 1994)

³⁹ Deze paragraaf steunt op de volgende in het Nederlands verschenen teksten van Levinas: 'Vrijheid en gebod', in: *Het menselijk gelaat*. Essays. Gekozen, vertaald en ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ad Peperzak. Amsterdam: Ambo, 20038, p. 106-118; 'Het primaat van de zuivere praktische rede', in: *Wijzgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap* 11 (1970/71) nr. 3, p. 178-186; 'Van de uniciteit', in: *De Uil van Minerva* 3 (1987) nr. 4, p. 185-192.

tonomie die ons toekomt. Als een soort Robin Hood geeft het humanisme terug wat ons door de heersende heteronomieën wordt ontnomen. Dat klinkt fier, en dapper, maar is het genoeg? Hoe weten we of ook de teruggegeven autonomie niet, zoals we hierboven zagen, onder de geweldige druk van de markt en de media verschrompelt tot heteronomie. Is wat ik hierboven het geweten noemde sterk genoeg om de deze druk te weerstaan? Precies op het punt waar de autonomie dreigt te verschrompelen tot heteronomie, grijpt de kritiek van Levinas op Kant in.

Levinas wijst erop dat de vrijheid die erin bestaat dat de wil gehoorzaamt aan een wet die men *in zichzelf* aantreft, zoals de redelijke wet van Kant, geen waarborg biedt tegen slavernij. Wat volgens Levinas nodig is tegen (de dreiging van) slavernij is een werkelijk uitwendige gebiedende instantie. En wel omdat de rede, zoals Levinas zegt, niet alleen een bewustzijn van tirannie is, dat wil zeggen: zich bewust is van het gevaar van tirannie en zich er zo tegen zou kunnen wapenen, maar doordat de rede van binnen uit door de tirannie is besmet.⁴⁰ Wat betekent dit? Sinds Marx, Nietzsche en Freud – die na Kant komen – weten we dat de rede niet onafhankelijk is maar gesitueerd, en gestuurd wordt door respectievelijk economische bezitsverhoudingen (Marx), machtswillen (Nietzsche) en wat er in het onbewuste allemaal werkzaam is (Freud). Maar Levinas lijkt met de besmetting van binnenuit van de rede op een fundamentele punt te doelen.

Hij grijpt terug op een gedachtegang van Plato, wiens filosofie volgens Levinas geobsedeerd is door de dreiging van tirannie. Een redelijke wet (respectievelijk bij Plato: een redelijke staatsinrichting) schrijft per definitie alleen voor wat redelijk is. In Plato's ideale samenleving zijn de vrije willen van de leden perfect op

⁴⁰ Vrijheid en gebod, p. 107.

elkaar afgestemd in een redelijke orde, die de filosoof begrijpt en, als koning, uitvoert. Anderzijds kan de wil de redelijke wet slechts gehoorzamen, past de vrije wil slechts in een redelijke orde, omdat en voor zover deze zelf redelijk is. En dit betekent dat, in een redelijke orde, de wet slechts voorschrijft wat de wil zelf kan herkennen als redelijk. De schijnbare uitwendigheid van de wet komt dus neer op een inwendigheid. Zo treffen wij als redelijke wezens inderdaad, zoals Kant zegt, de wet in onszelf aan. En zo hangen vrijheid en redelijkheid onlosmakelijk met elkaar samen, in de zin dat ze elkaar veronderstellen. Redelijkheid veronderstelt vrijheid, die zich naar haar kan voegen (en dat volgens Kant ook *moet* doen), en vrijheid veronderstelt redelijkheid om vrij te kunnen blijven. Tegenover een eventueel onredelijke wet, zoals de geboden van een tiran, kan de wil vrij blijven door de dood te riskeren.

Maar volgens Levinas volstaat de rede niet als garantie tegen tirannie – alsof ze zich tegen de tirannie zou kunnen opwerpen, en zo zelf buiten de tirannie zou kunnen blijven. Want de tirannie dringt tot in de rede zelf door. De tirannie doet zich niet alleen voor als harde dwingende macht, ze verleidt de rede als het ware van binnenuit, met zachtheid. Ze verleidt met ‘liefde en geld’, zoals Levinas zegt. Met erkenning, met beloften van aanzien, status en prestige. Met voedsel voor de hongerige. En niet te vergeten met seks. Kortom, met geluk. De door de tirannie besmette wil beseft niet eens meer dat ze getiranniseerd wordt. De getiranniseerde wil kan niet meer worden beledigd of ‘verkracht’, zoals Levinas het uitdrukt. Ze gehoorzaamt al bij voorbaat aan wat de tirannie verordonneert, omdat ze zich ermee heeft vereenzelvigd – aldus Levinas.

En dit is precies de slavernij. Bij een slaaf denken we misschien aan een dwangarbeider, die tegen zijn wil tot iets wordt

gedwongen. Maar een slaaf wordt juist *niet* gedwongen – kán niet eens worden gedwongen, zoals Levinas terecht zegt. De slaaf wil wat de tiran wil. De wil van de slaaf *is* de wil van de tiran. Bij een slaaf moet je dan ook niet aan een dwangarbeider denken, maar aan een tevreden consument, die ‘kiest’ wat de markt voorschrijft en die wil wat de media zeggen, omdat de media het zeggen en omdat de markt het voorschrijft. Slavernij is de tot heteronomie verschrompelde autonomie.

Autonomie in de zin van Kant – de objectieve redelijkheid die het redelijk wezen in zichzelf aantreft en waarop de wil zich richt – biedt volgens Levinas geen weerstand tegen slavernij. Daarbij is slavernij, nogmaals gezegd, niet de onderdrukking van de vrijheid maar de pervertering ervan. Slavernij is de om zo te zeggen vrijwillige onderwerping aan een tirannie, een vrijwillige heteronomie. De van binnenuit verleide of besmette rede van de slaaf is alleszins redelijk, maar het is de redelijkheid van de kudde. Geperverteerde autonomie is autonomie die zich onderwerpt aan de kudde, en die niet eens beseft dat het een tirannie is die ze omhelst.

Wat volgens Levinas nodig is tegen slavernij is een uitwendige wet die werkelijk uitwendig blijft. Niet een verinnerlijkte algemene redelijkheid, maar een gebod vanuit de exterioriteit. Alleen zo blijft de autonomie permanent onder kritiek staan, wat haar kan behoeden voor zelfgenoegzaamheid en pervertering. Het aangesproken worden door de ander, dat (als rede vóór de rede) vooraf aan een algemene redelijkheid, is die uitwendige instantie van permanente kritiek. Omdat bij Levinas het autonome subject eerst verantwoordelijk is en pas daardoor vrij – of anders gezegd: dat het vrij is in de mate dat het verantwoordelijk is – daarom is autonomie verantwoordelijke autonomie. Wat ik hierboven het geweten noemde, en wat Levinas moreel bewust-

zijn (*conscience morale*) noemt, is het weet hebben van deze verantwoordelijkheid.

Als het humanisme vandaag de autonomie overeind wil houden en verdedigen, dan moet het de zelfgenoegzaamheid ervan deconstrueren en ontmaskeren; de onwetendheid van haar verantwoordelijkheid opheffen. Het valt te hopen dat precies dít weten ons behoedt voor de onwetendheid van de slavernij.

Voorbij het zijn: innerlijkheid bij Levinas

Martine Berenpas

‘L’intériorité de la jouissance est la séparation en soi,
le mode selon lequel un événement tel que la séparation
peut se produire dans l’économie de l’être.’
Levinas, *Totalité et infini*, p. 157

I. Waarborgen van het innerlijk

In *Totalité et Infini* noemt Levinas zijn denken ‘een verdediging van de subjectiviteit’⁴¹. Levinas beweert dat de westerse metafysica zich teveel concentreert op het zijnsdenken, waardoor zij onvoldoende recht doet aan fenomenen die niet in termen van zijn begrepen kunnen worden. Levinas’ voornaamste kritiek op de westerse metafysica is dat de subjectiviteit niet diep genoeg is aangezet.

De moderne mens oriënteert zich in toenemende mate op de eigen ervaring. Niet langer vormen de objectieve kwaliteiten van de wereld onze preoccupaties, maar zijn met name ‘belevingen’ voor ons belangrijk geworden, waarin het er primair om gaat hoe het subject zich bij iets voelt. Het diepste zou schuilen in de innerlijkheid, maar juist doordat het innerlijk het diepste is, is dit tegelijkertijd het meest kwetsbare. De obsessie van onze tijd met het innerlijk wijst ons op de zogenaamde ‘psychologisering’ van het innerlijk, een proces waarin de mens zijn innerlijk in psycho-

⁴¹ Levinas, E. (2006). *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*. Parijs : Kluwer Academic. 1961, p. 11

logische termen probeert bloot te leggen. Maar valt het innerlijk wel bloot te leggen? De psychologie veronderstelt de onmiddellijkheid; de directe toegang tot het innerlijk. Leidt deze veronderstelling niet juist tot het resultaat dat het innerlijk daardoor onaangeraakt blijft? Is het innerlijke niet juist het onzegbare, het ongrijpbare van ieder afgescheiden zijnde dat niet gevat kan worden in de gebruikelijke termen? Met andere woorden: is niet juist het innerlijk en dat wat daar plaatsvindt anders-dan-zijn?

In dit artikel zal ik proberen de notie van innerlijkheid bij Levinas te verhelderen. Levinas benadert de innerlijkheid vanuit de notie 'verblijf' (*la demeure*). Doordat het zelf zich terugtrekt uit de elementen, wordt het een afgescheiden zijnde. Het verblijf staat symbool voor mijn innerlijkheid: de buitenkant is zichtbaar, maar er is ook een binnenkant die afgesloten is voor de buitenwereld. Toch beweert Levinas dat de relatie met de Ander, wel het verblijf kan binnentreden en dus toegang heeft tot mijn specifieke innerlijkheid. De aard van de relatie met de Ander is daarnaast zodanig dat de Ander mijn specifieke innerlijkheid in twijfel kan trekken en mij oproept om verantwoordelijk te zijn voor de Andersheid van de Ander. Betekent dit het einde van mijn innerlijkheid? Ik heb de indruk dat dat niet het geval is. In de relatie met de Ander probeert Levinas mijns inziens juist recht te doen aan het innerlijk van het zelf. De Ander doorbreekt weliswaar de specifieke innerlijkheid, maar haalt het zelf daardoor uit zijn eenzaamheid. Het is de taak om weg te komen van de specifieke innerlijkheid van het verblijf, om vervolgens een relatie aan te gaan die mij transcendeert en daardoor mijn vrijheid als het ware 'voltooit'. Naar mijn mening bevestigt de Ander daarmee mijn innerlijkheid en geeft het de diepte die het innerlijk behelst. Levinas zoekt een transcendentie die de innerlijkheid van het zelf niet vernietigt, maar tot een hoger niveau brengt.

Ik zal dit artikel beginnen met het bespreken van hoe het zelf opkomt vanuit het genieten en zijn innerlijkheid krijgt in het zich terugtrekken in het verblijf. Vervolgens zal ik ingaan op de manier waarop de Ander dit innerlijk doorbreekt. In het laatste deel zet ik uiteen op welke manier de Ander mij mijn innerlijkheid ook weer teruggeeft.

II. Genieten en de opkomst van een afgescheiden zijnde

Hoe komt het Zelf als zijnde in de wereld op? Het ik (*Le Moi*) laat Levinas opkomen *in* en *vanuit* het genieten. Het ik is hierbij niet geworpen in de wereld (cf. Heidegger), maar baadt zich in de elementen en geniet daarvan. Deze elementaire genieting is pre-intentioneel; ze gaat vooraf aan de scheiding tussen subject en object. Omdat deze structuur vooraf gaat aan de constituering van een afgescheiden ik, zijn de elementen hier nog geen representatie-objecten. Ik kan de elementen hier nog niet weerspiegelen vanuit mijn bewustzijn als objecten die zich buiten mij bevinden en waarvan ik een beeld opvang. Het zelf (het) gaat volledig op in de elementen die het voeden en het behagen. De toestand is te vergelijken met die van een pasgeboren baby waarvoor de wereld nog niet losstaat van zichzelf. Alles behelst voor de baby een grote verbondenheid en behoort tot het warme bad waarin het kan genieten. De pre-intentionele fase van het genieten vormt de essentie van de spontaniteit. De fase ontsluit het egoïsme van het leven dat bestaat uit puur en onafgebroken genieten.

Het genieten van de elementen, ontvouwt een onafhankelijkheid van het zelf, terwijl het tegelijkertijd wijst op de afhankelijkheid van dit zelf. Het genieten van de elementen bevestigt de

onafhankelijkheid van het zelf, omdat het zelf in het genieten behagen kan scheppen. Het genieten wijst echter ook op een afhankelijkheid, omdat het in het genieten de elementen nodig heeft. Afwezigheid van de moederborst betekent een directe interruptie van het genieten van de pasgeborene. Het egoïsme van het zelf, iets wat volgens Levinas neerkomt op het ingesloten-zijn in het geluk, zal zich in deze 'status quo' willen handhaven. In de afhankelijke onafhankelijkheid wordt het zelf zich bewust dat zijn genot eindig is en kan worden onderbroken. Er is hier bij Levinas sprake van een soort a priori-besef van de eindigheid en bedreigdheid van het genieten dat vooraf gaat aan de ervaring. Waar het er-zijn bij Heidegger er altijd al weet van heeft dat het sterfelijk is, heeft het zelf bij Levinas altijd al een notie van de eindigheid van het genieten.

In deze notie van eindigheid en bedreigdheid van het genieten ligt de aanleiding voor het zelf zich te verzelfstandigen. Zodra het zelf zich bewust wordt van de eindigheid van het genieten, zal het zich terugtrekken. De verbinding tussen het zelf en de elementen wordt verbroken, waardoor de elementen opeens een ander karakter krijgen. Wanneer de elementen mijn genieten kunnen beëindigen, betekent dit dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen mij en de elementen. Zodra de baby zich realiseert dat het melkdrinken onderbroken kan worden doordat de moeder iets anders gaat doen, wordt hij zich langzaam bewust van een gescheiden-zijn van zichzelf en de wereld. Het zelf zal zich terugtrekken in wat Levinas aanduidt met het verblijf (*la demeure*), om daar te proberen het genieten te bestendigen. Het afgescheiden zelf komt door het verbreken van de verbinding met de elementen tegenover de wereld te staan. Levinas situeert in het zich terugtrekken in het verblijf het ontstaan van het

bewustzijn. Het bewustzijn wordt in het verblijf een afgescheide zijnde dat zich in zijn geïsoleerde mens-zijn richt op de wereld.

Het ik wordt een zelfstandig zijnde doordat het zich terugtrekt van de wereld. In zijn verzelfstanding is het ik niet langer in de wereld, maar komt het tegenover de wereld te staan. Het afgescheiden zijnde realiseert zich dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen hem en de buitenwereld en hij ziet in dat de objecten buiten hem genot kunnen geven, maar er niet louter zijn voor zijn genot.

In het verblijf tenslotte krijgt het Zelf zijn eigen innerlijkheid. Door de terugtrekking van de wereld realiseert het Zelf zich dat er een wezenlijk verschil bestaat tussen hemzelf en de wereld, tussen subject en object. Om dit onderscheid te kunnen maken, moet het Zelf een notie hebben van zijn eigen innerlijkheid. Het Zelf dat het genieten probeert te bestendigen door de wereld in bezit te nemen, probeert weliswaar hiermee te ontkennen dat er een verschil bestaat tussen zichzelf en de wereld, maar het zal nooit ontkomen aan de afstand die er bestaat tussen hem en de wereld. Het Zelf is door de afgescheidenheid aangewezen op zijn innerlijkheid die maakt dat hij zich niet langer kan baden in de elementen.

Zonder de innerlijkheid van het Zelf is het ook niet mogelijk om de Ander te kunnen ontvangen. Levinas verdedigt dat de ethiek enkel kan opkomen vanuit het egoïsme van het Zelf. Enkel wanneer het zelf zich heeft teruggetrokken in het verblijf, kan de Ander worden ontvangen. In de volgende paragraaf zal ik de relatie met de Ander verder uitwerken.

III. Een appel op mijn verantwoordelijkheid: het in twijfel getrokken worden van mijn innerlijkheid?

De relatie tussen het ik en de ander gaat volgens Levinas nog vooraf aan het mens-zijn. Nog voordat ik een Zelf kan worden, ben ik al verbonden met een Ander en wel in mijn innerlijkheid. Juist doordat de relatie met de Ander voorafgaat aan alle andere structuren, is er sprake van een radicaal andere relatie. Deze relatie kan niet worden gevat in termen van zijn of niet-zijn. Omdat de Ander niet gevat kan worden in termen van zijn, kan de Ander mijn normale manier van doen doorbreken. De relatie tussen mij en de Ander is daarmee asymmetrisch; de Ander transcendeert mijn zijn.

Het gelaat van de Ander waarmee ik geconfronteerd word, kan niet worden benaderd vanuit mijn normale manier van doen. Het blijft voor mij een radicale Alteriteit, iets wat fundamenteel van mij verschilt en mij op een andere manier aanspreekt. De bewustwording dat iets van mij verschilt is enkel mogelijk wanneer het Zelf al een afgescheiden zijnde is dat een notie heeft van innerlijkheid. Wanneer het Zelf immers geen innerlijkheid zou kennen, dan zou het niet in staat zijn om de Andersheid van de Ander te *herkennen*. Enkel wanneer de scheiding tussen mij en de wereld niet diffuus is kan ik verder reiken dan de bekende structuren en kan ik openstaan naar een verhouding die anders is dan zijn.

De innerlijkheid van het zijnde, is dus een essentiële voorwaarde voor het opkomen van de relatie met de Ander. Doordat ik al een afgescheiden zijnde ben, kan de Ander mijn manier van doen in twijfel trekken. De Ander gooit mijn vertrouwde wereld omver en dwingt mij haar kwetsbaarheid te erkennen. De relatie tussen mij en de Ander is daarmee primair ethisch, omdat de Ander mij verantwoordelijk stelt voor haar. In de normale manier van doen, probeert het Zelf zijn genieten te bestendigen en

probeert het alles te benaderen vanuit zichzelf. Maar de Ander kan niet rechtstreeks vanuit het Zelf worden benaderd, waardoor het Zelf gedwongen wordt om haar te zien als een uniek en onderscheiden(d) individu. De relatie tussen het ik en de Ander maakt het ik duidelijk dat er iets bestaat wat niet gevat kan worden vanuit het ik; dat er iets bestaat wat het ik overstijgt. Dit is de notie van innerlijkheid; de innerlijkheid vereist een afstand die niet overbrugd kan worden.

De alteriteit van de Ander die volstrekt verschilt van het Zelf en die zo anders is dat zij in staat is om het Zelf in twijfel te trekken, scheidt de subjectiviteit die Levinas als fundament van zijn denken neemt. De innerlijkheid wordt beschermd door de ethische kwalificatie die toekomt aan de relatie tussen het ik en de Ander. De Ander wijst mij in haar Andersheid op mijn verantwoordelijkheid voor haar en gebiedt mij haar te respecteren. Levinas' filosofie gaat dus van het zijn (het genieten) naar het zijnde (het Zelf) en van dit zijnde naar de Ander (anders-dan-zijn). De relatie met de Ander haalt het zijnde uit het zijn; in de relatie met de Ander wordt namelijk de manier van doen van het Zelf doorbroken. Voor Levinas ligt de transcendentie niet in het zijn, zoals bij Heidegger, maar in de Ander die anders is dan zijn.

Maar doet de Ander in het beroep dat zij op mij doet geen onrecht aan mijn innerlijkheid? Het afgescheiden zijnde probeert de wereld om zich heen in bezit te nemen en doet daarmee onrecht aan de alteriteit van de Ander. Maar de Ander verstoort de spontaniteit van het afgescheiden zijnde en trekt daarmee het zijnde in zijn zijn in twijfel. Met andere woorden: de Ander maakt inbreuk op de innerlijkheid van het afgescheiden zijnde. Kan de Ander de innerlijkheid van het Zelf daardoor nog garanderen?

IV. De Ander die mijn innerlijkheid voltooit

Als de Ander mijn toestand van genieten problematiseert, waarom zou ik dan aan haar appel beantwoorden? Waarom zou ik haar alteriteit respecteren, maar mijn eigen innerlijkheid opgeven? Het lijkt erop dat Levinas van mening is dat in de relatie met de Ander het zelf tot de hoogste vorm van vrijheid kan komen. Deze vrijheid geeft het Zelf een innerlijkheid die meer recht doet aan het Andere en het zijn transcendeert. Levinas wil laten zien dat het zelf in het genieten nog niet tot de hoogste vrijheid is gekomen. De hoogste vrijheid gaat voor Levinas gepaard met verantwoordelijkheid. Vrijheid en verantwoordelijkheid komen samen in de relatie met de Ander.

De vrijheid die het Zelf kenmerkt in het genieten, is voor Levinas niet de ultieme vorm van menselijke vrijheid. De initiële zijnswijze van het Zelf moet doorbroken worden en moet op een hoger niveau worden getild. Doordat de Ander in staat is mijn in verblijf en arbeid zorgvuldig opgebouwde zijnswijze te doorbreken, kan zij mijn vrijheid in dienst nemen. De ultieme vrijheid – die vrijheid combineert met verantwoordelijkheid – kan enkel gerealiseerd worden door de relatie tussen het Zelf en de Ander. De relatie met de Ander opent de oneindigheid voor het Zelf, waardoor het Zelf zichzelf transcendeert. In *Totalité et infini* zegt Levinas hierover:

Dans l'accueil d'Autrui, j'accueille le Très-Haut auquel ma liberté se subordonne, mais cette subordination n'est pas une absence : elle s'évertue dans toute l'œuvre personnelle de mon initiative morale (sans laquelle la vérité du jugement ne peut se produire), dans l'attention à Autrui en tant

qu'unicité et visage (que le visible du politique laisse invisible) et qui ne peut se produire que dans l'unicité d'un moi.⁴²

In de relatie met de Ander wordt de alteriteit van de Ander beschermd ; het gelaat van de Ander wijst op zijn eigen naaktheid en gebiedt mij het te beschermen. Maar in het aanvaarden van mijn verantwoordelijkheid voor de Ander, breng ik tegelijkertijd mijn eigen innerlijk op een hoger niveau. De relatie is door zijn ethische kwaliteit de ultieme één op één relatie. Deze één op één relatie krijgt zijn specifieke dimensie doordat er sprake is van twee individuen die door de aard van hun relatie recht kunnen doen aan het anders-zijn van de Ander.

De relatie met de Ander kan mijn vrijheid voltooien omdat zij niet gevat kan worden vanuit het zijn, waardoor zij iets aan mij toevoegt wat ik zelf niet kan bevatten. Ik word door de Ander uit mijn zijn getrokken, waardoor ik het zijn kan transcenderen. Het egoïsme van het zelf komt onder vuur te liggen en de Ander roept mij op om verantwoordelijk te zijn voor haar. Dit betekent dat ik gedwongen word om het zijn los te laten en mijzelf over te geven aan een verband dat het anders-zijn affirmeert. Deze ervaring zorgt ervoor dat ik inzie dat er sprake is van twee radicale afgescheiden zijnden die op geen enkel grond een totaliteit kunnen vormen. Ik ben een afgescheiden zijnde met een eigen innerlijkheid die buiten elke totaliteit staat.

In de relatie met de Ander die mijn spontaniteit in twijfel trekt en mij wijst op mijn verantwoordelijkheid voor haar, kan ik recht doen aan het anders-zijn van de ander en realiseer ik mij dat ik een afgescheiden zijnde ben met een eigen innerlijkheid. Mijn ultieme vorm van vrijheid wordt daarmee gerealiseerd. Om de hoogste vrijheid te bereiken, heb ik de Ander nodig; enkel de

⁴² Levinas, *Totalité et infini*, p. 335.

Ander kan mijn zijn problematiseren en kan mijn de hoogste vrijheid geven. De vraag blijft daarmee open of Levinas door de Ander hoger in te zetten dan het Zelf niet alsnog de innerlijkheid van het Zelf tekort doet, omdat het Zelf in zijn ultieme vorm van vrijheid in dienst lijkt te staan van de Ander. Deze hypothese moet ik open laten, ondanks dat mijns inziens Levinas' denken het absolute verschil aan de dag heeft gebracht dat een notie van innerlijkheid werkelijk kan waarborgen.

Bibliografie

Levinas, E. (1961). *Totalité et infini*. Parijs: Kluwer Academic, 2006.

Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Parijs: Kluwer Academic, 2006.

Levinas, E. (1982). *Ethique et infini*. Parijs: Fayard, 2008.

De actieve afsluiting van het Ik voor de noodlijdende ander

Over het onbeantwoorde appèl in de filosofie van Levinas

Riegonda Kaai

Inleiding

In de filosofie van Levinas wordt de confrontatie met het weerloze gelaat van de noodlijdende ander als een indringende ervaring beschreven. De mens wordt door het Andere gedreven tot zijn oorspronkelijke passiviteit, tot pure ontvankelijkheid. Door deze indringendheid valt het appèl dat de ander op mij doet, aldus Levinas, eigenlijk niet meer ontwijken. Het gelaat kan niet meer geobjectiveerd worden. Zodoende lijkt het alsof de mens niets anders meer kan doen dan zijn verantwoordelijkheid op zich te nemen. Hij kan slechts ontvangen.

Nu laat onze alledaagse ervaring een ander beeld van de mens zien. In onze gerationaliseerde samenleving is 'geraakt worden' geen vanzelfsprekendheid. De noodlijdenden vormen veelal een zorg voor het collectief, een opdracht voor de overheid. Er komt eerder een beeld op van de mens die zich onttrekt aan het beroep van de ander om zijn individuele verantwoordelijkheid op zich te nemen.

Dit artikel zal zich richten op de vraag op welke wijze Levinas' filosofie deze alledaagse ervaring, waarin de mens het appèl van de ander toch negeert, zou kunnen verklaren. Hoe kan het Ik zich

toch actief afsluiten voor de ander, terwijl het tot passiviteit gedreven is?

Activiteit vanuit herinnering il y a

In de filosofie van Levinas, in het bijzonder in zijn boek *Totalité et infini*, geldt het als het noodzakelijk dat de mens eerst een onafhankelijk, afgescheiden Ik wordt, voordat hij überhaupt ontvankelijk zou kunnen zijn voor de ethische ervaring. Levinas beschrijft deze Ik-wording in een viertal relaties, namelijk: genieten, wonen, werken en bezitten. De komende paragrafen zullen deze wijze waarop de mens een onafhankelijk Ik wordt, aanstippen. Uiteindelijk zal ik proberen een verband te leggen tussen de wijze waarop tijdens deze Ik-wording activiteit ontstaat en de wijze waarop de mens, die in de ethische ervaring tot passiviteit gedreven is, weer tot actief handelen over zal gaan.

Voordat de mens een onafhankelijk Ik wordt, geniet hij op een onmiddellijke wijze van de dingen om hem heen. Hij baadt in de elementen; hij wordt gevoed door de nog-onbepaalbare elementen en gaat hierin op. Het betreft een oorspronkelijke openheid naar al datgene wat op hem afkomt. Hij geniet enkel met de zintuigen. In dit passieve genieten trekt de mens zich in zichzelf terug; hij rolt zichzelf op [*se recueille*]. Er vindt zodoende een afscheiding plaats van het elementale. Dit maakt de eerste beweging uit van de twee bewegingen waardoor het onafhankelijke Ik ontstaat, namelijk de beweging van buiten naar binnen.⁴³ De tweede beweging vormt de beweging van binnen naar buiten,

⁴³ R. Burggraeve, *Mens en Medemens; Verantwoordelijkheid en God; de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*, Amersfoort: Acco 1986, p.173.

waarin de mens vanuit het Zelf een betrekking aangaat met de wereld. Het intentionele bewustzijn is nu geboren.

De terugtrekking uit de onmiddellijke genieting van het elementale vindt op tweeërlei gronden plaats. Ten eerste is deze beweging van het 'in zichzelf oprollen', van terugtrekken, eigen aan het genieten zelf. In het genieten wordt de mens enkel op zichzelf gericht. Ten tweede vloeit deze terugtrekking voort uit een bepaalde dreiging. De genieting geeft de mens namelijk een ambivalent gevoel. Ze verschaft hem primair een vorm van welbehagen, maar zodra het zich realiseert dat de elementen waarvan het ik geniet, als vanuit het niets opkomen, voorvoelt het een zekere dreiging. De mens kan het elementale niet bepalen en zodoende niet bestendigen. Deze onbestendigheid zorgt voor onzekerheid. Het genieten kan in één keer doorbroken worden. Deze keerzijde van het elementale noemt Levinas het *il y a*.⁴⁴ De keerzijde zorgt voor een gevoel van verontrusting, van onzekerheid, dat de mens overvalt en beangstigt. Tegen de achtergrond van deze onzekerheid omtrent de mogelijke beëindiging van de genieting vindt de terugtrekking plaats. De mens trekt zich terug in het Zelf; hij eigent zich een Huis toe en gaat vanuit het Huis wonen, werken en bezitten om zijn eigen geluk te laten voortduren. Vanuit de 'oprolling' of 'contractie' (*recueillement*) ontstaat dus de 'uitrolling', vanuit de afscheiding gaat de mens een betrekking aan met de wereld om zijn eigen genieten te bestendigen.

Door de mogelijke beëindiging van het geluk dat genoten wordt, slaat het passieve genieten om in activiteit. De terugtrekking, die door de dreiging van het onbepaalbare *il y a* wordt 'ingezet', genereert activiteit. Straks zal ik laten zien dat het ont-

⁴⁴ E. Levinas, *Totalité et infini*, Parijs: Kluwer Academic 1987 [1961], p. 151.

staan van activiteit tijdens de Ik-wording opnieuw ‘toegepast’ kan worden op het Ik, dat in de *ethische* ervaring wordt gedreven tot zijn oorspronkelijke passiviteit. Ik meen immers dat op deze manier onze alledaagse ervaring van het onbeantwoorde appèl vanuit Levinas’ filosofie verklaard zou kunnen worden. In de volgende paragrafen zal ik deze ‘toepassing’ nader uiteenzetten.

In de ethische ervaring wordt de mens geconfronteerd met het Andere. In het gelaat van de ander opent zich een oneindige dimensie. Dit oneindig Andere kan door het menselijke bewustzijn niet gethematiseerd worden. Het Andere drijft de mens immers voorbij zijn *arche*, voorbij het heersende principe van de rede. Het Andere leidt zodoende tot een an-archie in het menselijke bewustzijn. De mens heeft geen idee wat hij met het Andere aan moet en raakt verontrust. Hij begrijpt niet waarom die ander hem aangaat, maar toch gaat die ander hem aan. In deze ethische ervaring wordt een onafhankelijk, individueel mens die geniet en volledig berust in zijn eigen zijninspanning, verontrust door de ander. Zijn ‘berustende gedrag’ wordt ter discussie gesteld. Deze verontrusting leidt ertoe dat het onherleidbare Andere een obsessie voor het zingevende bewustzijn wordt.⁴⁵

Wanneer de ongerustheid die de ander oproept het geluk van de genieting daadwerkelijk kan doorbreken, verandert de mens van een animaal mens in een menselijk mens:

Le bonheur de la jouissance est plus fort que toute inquiétude, mais l’inquiétude peut le troubler – voilà le décalage entre l’animal et l’humain.⁴⁶

⁴⁵ E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, p. 142-143.

⁴⁶ Levinas 1987 [1961], p. 159.

Echter, volgens Levinas is de kracht van de eigen genieting, van het eigen geluk, heel sterk. Deze kracht van de egocentrische neiging van het geluk, van de gerichtheid op zichzelf zou groter kunnen zijn dan de verontrusting die de ander teweeg brengt. Mogelijkerwijs wordt de mens door de kracht van het egocentrische geluk in het geheel niet door de ander tot passiviteit gebracht. De mens wordt zodoende niet geraakt. Er vindt überhaupt geen confrontatie plaats. De persoon op wie een beroep wordt gedaan, wordt door de noodlijdende ander niet verdreven tot achter zijn actieve intentionele bewustzijn. Zodoende kan hij het gelaat objectiveren en neutraliseren; hij negeert het appèl van de ander.

Wanneer nu de verontrusting door de ander het berustende genieten van de mens wel doorbreekt, wordt de mens dus verdreven van zijn intentionele bewustzijn. De mens wordt door de ander tot passiviteit gebracht; door de ander wordt hij teruggebracht tot zijn oorspronkelijke 'conditie'.

Wanneer de mens nu door de verontrusting die de ander teweeg brengt tot passiviteit wordt gebracht, zou het Andere de mens mogelijkerwijs kunnen *herinneren* aan het bedreigende *il y a*. In deze terugtrekking wordt de mens zich 'opnieuw' bewust van de eindigheid en de onbestendigheid van zijn eigen geluk. Angst, onzekerheid en paniek overvallen hem. Deze bewustwording van de mogelijke beëindiging van het eigen geluk genereert activiteit. Vanuit de passiviteit waarin de ethische ervaring de ander brengt, zal opnieuw activiteit ontstaan om de onzekerheid aangaande het voortbestaan van de eigen geluk te bestrijden. Uiteindelijk overstemt de kracht van het eigen geluk, waaruit de onzekerheid over de toekomst van zijn eigen genieten voortvloeit, de verontrusting die door de oneindig vreemde ander

wordt veroorzaakt. Zodoende drijft de onzekerheid over de mogelijke beëindiging van het eigen geluk de 'door de confrontatie passief geworden' mens weer tot activiteit. Op een dergelijke wijze kan de geconfronteerde vanuit zijn passiviteit zich toch actief afsluiten voor de noodlijdende ander. De mens treedt opnieuw in het zadel van het intentionele, actieve bewustzijn, neutraliseert de ander en loopt door. Hij negeert zodoende het appèl van de noodlijdende. Deze actieve afsluiting voor de ander vanwege het gegeven dat de ander die een beroep op mij doet, mij herinnert aan het bedreigende *il y a* en dus aan de mogelijke beëindiging van mijn eigen geluk, vormt een eerste mogelijkheid waarop het onbeantwoorde appèl 'plaatsvindt'.

In een interview⁴⁷ noemt Levinas de mogelijkheid om de verantwoordelijkheid die het gelaat oproept te abstraheren. Hij beschrijft deze mogelijkheid als het aanstaren van het gelaat. De betekenis van het gelaat, namelijk die van een oproep tot verantwoordelijkheid, wordt volgens Levinas in het aanstaren wel duidelijk. Echter, vervolgens is de mens in staat om deze verantwoordelijkheid te abstraheren: Er moet wat aan gedaan worden, maar niet ik. Ik heb nog genoeg dingen te doen. In het interview blijft in het midden op welke wijze het gelaat geabstraheerd kan worden.

Mogelijkerwijs wordt de verantwoordelijkheid door middel van een afweerreactie van zich afgeschoven. Het feit dat 'mij' persoonlijk de verantwoordelijkheid wordt opgelegd, wekt weerstand op. In een afweerreactie vlucht de mens voor de ander weg, de mens krimpt ineen. Zodoende trekt hij zichzelf terug. Door deze afweerreactie ontstaat in de 'tot passiviteit gedreven

⁴⁷ F. Poirié & P. Nemo, *11 gesprekken; Emmanuel Levinas aan het woord*, Kampen: Ten Have/Pelckmans, 2006, p. 60 (deel I: vertaald door Winibert Segers / deel II: vertaald door C.Huizinga)

mens' opnieuw activiteit om zich af te sluiten, om de verantwoordelijkheid voor de noodlijdende voor zichzelf te abstraheren. Hij negeert zodoende het appèl.

Indirecte benadering

In de filosofie van Levinas is één van de kenmerken van de ethische ervaring het oog-in-oog aspect, de rechtstreeksheid van de ervaring. Het appèl is altijd persoonlijk. Een dergelijke 'onbemiddelde ontmoeting' sluit dus al de confrontatie met de ander in nood door middel van de televisie, een boek of de krant uit. Een bemiddelde oproep tot het dragen van zorg, tot het nemen van een eigen verantwoordelijkheid, die onbeantwoord blijft, heeft een duidelijke plaats in Levinas' filosofie. De noodlijdende ander kan alleen in een persoonlijke, concrete ontmoeting de mens rechtstreeks confronteren en hem zijn eigen verantwoordelijkheid opleggen.

In tegenstelling tot de rechtstreekse, persoonlijke confrontatie van de ethische ervaring beschrijft Levinas relaties van handel en oorlog waarin de ander niet rechtstreeks wordt benaderd. De handel heeft de anonieme markt op het oog; de oorlog wordt gevoerd tegen de massa.⁴⁸ Er is sprake van een indirecte, een 'schuinse' [*oblique*] benadering. De ander met wie handel wordt gedreven, wordt in zekere zin benaderd als een 'ding'; hij wordt geobjectiveerd. Zodoende kan door het Ik worden bepaald, worden ingecalculeerd, op welke wijze de ander het beste benaderd kan worden om hem winstgevend of ondergeschikt te maken.

⁴⁸ E. Levinas, *Totalité et infini*, Parijs: Kluwer Academic, 1987 [1961], p. 253.

In de ethische relatie staat de mens rechtstreeks, direct tegenover zijn medemens. Door deze oppositie wordt zijn berustende gedrag ter discussie gesteld. De weerloze ogen van de vreemde ander raken hem zonder dat hij begrijpt waarom. De mens wordt daardoor bewogen, hij handelt à la minute, zonder erover na te denken over 'het nu wel zo verstandig' is om deze vreemde ander te helpen.

Wanneer deze rechtstreekse confrontatie door de bemiddeling of door een andere indirecte benadering van de ander uitblijft, zal de mens niet geconfronteerd worden met het waarom van zijn eigen 'berustende gedrag'. Het zou kunnen zijn dat het Ik op een 'vooropgezette' wijze de ander benadert; in een zijdelingse benadering in plaats van rechtstreekse. De ogen van de weerloze ander kunnen zodoende Gods appèl niet doorgeven. Het geluk van de tevreden en de genietende mens raakt niet verstoord, de mens wordt niet geraakt. Hij wordt 'nergens toe bewogen'. Zodoende blijft hij gericht op de wereld vanuit de zetel van de intentionaliteit. Hij neutraliseert de ander en loopt voorbij.

Ik-nog-in-wording

In het begin van dit artikel is uiteengezet dat de mens door middel van de relaties van genieten, wonen, werken en bezitten een onafhankelijk en individueel mens wordt. Deze relaties creëren 'de voorwaarde' voor de mens om daadwerkelijk ontvankelijk te kunnen zijn voor de ander. Echter, het woord 'voorwaarde' is relatief; de transcendente relatie maakt het überhaupt mogelijk om een onafhankelijk Ik te worden.

Nu zou de alledaagse ervaring waarin de mens de ander negeert, en enkel gericht is op zichzelf, ook verklaard kunnen worden door erop te wijzen dat de mens nog in de ontwikkeling van zijn eigen onafhankelijke Ik verkeert. De mens, die nog geen economisch bestaan heeft opgebouwd, zelf een vreemdeling zonder huis is, of lijdt aan een gebrek aan geluk, berust niet in zijn eigen zijnsinspanning; hij berust niet in een leven op grond van de oriëntatie van het Zelfde. Zodoende zal deze enkeling ook niet in zijn berusting worden geconfronteerd met de verontrusting door het Andere.

Echter, deze mogelijkheid brengt een moeilijkheid met zich mee. Uiteindelijk blijkt immers in Levinas' filosofie dat de verantwoordelijkheid voor de ander aan mijn gehele eigen bestaan, aan mijn autonomie vooraf gaat. Is de mens die lijdt, of die geen economisch bestaan heeft opgebouwd en zodoende de ander niet helpt, niet-verantwoordelijk of onverantwoordelijk?⁴⁹ Mogelijkerwijs stuwen deze vragen Levinas' ethiek in de richting van een ethiek die ons precies aangeeft wanneer de mens verantwoordelijk is en wanneer hij onverantwoordelijk handelt. Daarentegen valt de Levinassiaanse verantwoordelijkheid niet in een dergelijke 'ontologische, logisch-causale beredenering' te vangen. Deze verantwoordelijkheid gaat aan de ontologie vooraf. Levinas' fenomenologische ethiek blijft primair 'verklarend en beschrijvend' in plaats van 'voorschrijvend'.

⁴⁹ Voor de Levinassiaanse notie van onverantwoordelijkheid: zie verder R. Visser, 'Is ethics fundamental? Questioning Levinas on irresponsibility', in: *Continental Philosophy Review* (2003), p. 36.

'Verlate' uitverkiezing

Het initiatief om het bewuste menselijke egoïsme, de gerichtheid op zichzelf, te laten omkeren, ligt niet bij de mens zelf. Ik schrijf hier opzettelijk het woord 'bewuste' aangezien Levinas in *Totalité et infini* een onderscheid maakt tussen het onschuldig genieten en het bewuste egoïsme. In het onschuldig genieten heeft de mens de communicatie met de ander niet geweigerd. In dit genieten van het baden in de elementen zien wij een initiële oerontvankelijkheid voor alles wat op de mens afkomt, een ontvankelijkheid die aan het intentionele bewustzijn van de mens vooraf gaat. Zodoende bestempelt Levinas dit genieten als onschuldig, als onbewust.

Het bewuste egoïsme treedt op wanneer de mens zich bewust wordt van de mogelijkheid om zich terug te trekken van die ander en zich enkel te richten op zichzelf. Dit bewuste egoïsme kan niet bestaan uit een algehele terugtrekking van de wereld. De mens kan immers nooit onafhankelijk van de wereld zijn eigen geluk bestendigen. Hij heeft de wereld nodig om zijn geluk te laten voortduren.

In de inleiding van dit artikel is de vraag gesteld hoe het Ik zich kan afsluiten voor de ander, terwijl het tot passiviteit gedreven is. Deze hoofdvraag spitst zich toe op de schuldige, op de bewuste vorm van het egoïsme. Dit bewuste egoïstische Ik betreft dus het onafhankelijke Ik, en niet het Ik-in-wording. Wanneer het Ik tijdens zijn wording gericht is op zichzelf betreft dit een onschuldig egoïsme. Deze vorm van egoïsme is een noodzakelijk onderdeel van het proces om een onafhankelijk zijnde te worden. Wanneer de onafhankelijk geworden mens zich vervolgens afsluit voor het appèl van de ander, betreft deze afsluiting een

schuldige, bewuste vorm van egoïsme. Juist deze vorm van afsluiting wordt in dit artikel onderzocht.

Tijdens de Ik-wording sluit de mens zich eerst af van de wereld, niet om zich daadwerkelijk te isoleren, maar om zodoende een betrekking met haar aan te gaan. Op deze manier plaatst de mens de afhankelijkheid van de wereld in het kader van zijn eigen onafhankelijkheid, terwijl de menselijke onafhankelijkheid juist voortkomt uit de afhankelijkheid. Zo komt de menselijke autonomie voort uit de heteronomie, de menselijke afsluiting voor de ander uit de oorspronkelijke oeropenheid naar het Andere.

De mens heeft de ander nodig om naar deze oer-afhankelijkheid, naar zijn oerconditie terug te gaan. Pas wanneer hij naar deze oerconditie terug gaat, wordt de mens een menselijk mens, dan wordt zijn moreel bewustzijn geschapen. De mogelijkheid dat het bewustzijn van de mens een moreel bewustzijn wordt, noemt Levinas de mogelijkheid tot heiligheid. Levinas zegt in een interview dat de mens die eerst de belangen van een ander behartigt en dan pas zijn eigen belangen op hem overkomt als iets 'heiligs'.⁵⁰

Zoals gezegd kan de mens niet uit eigen initiatief een waarachtig mens worden; hij is afhankelijk van de ander om zo terug te gaan naar waar hij ook uit voort is gekomen, namelijk naar de passiviteit, naar de pure ontvankelijkheid, naar de initiële oeropenheid voor dat andere, om zich uiteindelijk vanuit die ander te ontwikkelen tot een autonoom mens. Wanneer de mens een Ik geworden is, tevreden, berustend in zijn eigen zijn, woont, werkt en bezit, is het worden van een moreel wezen, het ontvangen van het Verlangen, niet een keuzemogelijkheid van de

⁵⁰ F. Poirié & P.Nemo, *11 gesprekken; Emmanuel Levinas aan het woord*, Kampen: Ten Have/Pelckmans 2006, p. 70-71 (deel I: vertaald door Winibert Segers / deel II: vertaald door C.Huizinga)

mens. Dit Verlangen om meer te zijn dan het gericht zijn op jezelf, het Verlangen naar het Andere, kan alleen optreden 'bovenop' een afgescheiden, tevreden, zich gelukkig voelend en zichzelf bevestigend zijnde. De ethische ervaring overkomt de mens. Hij bepaalt niet op een dag om eens een moreel mens te worden.

Alleen wanneer de mens wordt uitverkozen door de ander, begint er een radicale ommekeer in zijn eigen zijnsinspanning. Deze gedwongen ommekeer, terug naar de pure ontvankelijkheid, wordt opgewekt door de ander, en begint in mijzelf alleen. De mens kan zijn verantwoordelijkheid dan niet afschuiven. Ik zelf ben verantwoordelijk, mijn verantwoordelijkheid is niet overdraagbaar. In de ethische ervaring valt het Andere niet te beheersen, het Andere beheerst mij. De mens wordt zodoende teruggetrokken uit de totaliteit; hij wordt verkoren om zichzelf te transcenderen, om een relatie aan te gaan met het Oneindige. Zodoende zal hij teruggedreven worden naar zijn oerconditie, naar de passiviteit, naar de lijdzaamheid, om de last van het zijn te dragen.

Een vierde mogelijkheid op de vraag van dit artikel naar de mens die de ander passeert, zou kunnen zijn dat de mens zijn uitverkiezing, die door de ander plaatsvindt, nog niet vernomen heeft. Er is sprake van een uitstel van de ander. Het appèl is er altijd al, deze roep is absoluut en oneindig, maar er heeft zich nog geen concrete situatie voorgedaan waarin het absolute appèl door middel van de noodlijdende ander heeft geklonken. Van de uitverkiezing is 'nog' geen sprake. Dit uitstel betreft niet een daadwerkelijk uitstel; het appèl is immers absoluut. Door deze 'verlate uitverkiezing' staat de mens vanuit het Zelfde in de wereld, waardoor hij de ander neutraliseert.

Uitstel van executie

De mens kan het appèl van de ander negeren. Toch zal deze weigering enkel een uitstel van executie zijn. Keer op keer zal hij opnieuw herinnerd worden aan het appèl van de ander, zoals Geschwandtner deze *'re-directedness'* omschrijft:

While the self can ignore the appeal of the other, the infinite always reminds of this appeal and sends the self back to the undesirable other. [...] I am always re-directed to the human other.⁵¹

Wanneer de noodlijdende ander een beroep op mij doet en op dat moment de kracht van het eigen geluk toch groter is dan de verontrusting die het Andere veroorzaakt, betekent deze weigering van het gelaat niet het einde van het roepen van de ander. Het gegeven dat het Ik de vreemdeling buiten laat staan, betekent nog niet dat de vreemdeling klaar is met het Ik. Zelfs na de dood van de ander blijft hij mij 'roepen'. Zodoende wordt de weigering van het gelaat voor het Ik slechts tot een uitstel van 'executie'.

Slotoverwegingen

In dit artikel heb ik enkele mogelijkheden geopperd voor de manier waarop de alledaagse ervaring van het onbeantwoorde appèl in Levinas' filosofie verklaard zou kunnen worden.

⁵¹ C.M. Geschwandtner, 'The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God', in: *Continental Philosophy Review* 2007, 40, p. 247.

Als eerste mogelijkheid heb ik aangedragen dat het Ik door het Andere herinnerd wordt aan de dreiging van het *il y a*. Door deze herinnering komt het gevoel van onzekerheid over het voortbestaan van het eigen geluk opnieuw naar boven. De kracht van dit eigen geluk is sterk. Door de angst dat het eigen geluk beëindigd zou kunnen worden, ontstaat er een afweerreactie en door deze reactie ontstaat in de 'tot passiviteit gedreven mens' opnieuw activiteit. Zodoende negeert de mens de noodlijdende ander.

De tweede mogelijkheid bestaat uit de indirecte benadering van de ander. Deze indirecte benadering duidt ten eerste op het bemiddelde appèl, op de roep om zorg te dragen voor de ander via de televisie, via de krant, of andere communicatiemiddelen. De Levinassiaanse verantwoordelijkheid kan alleen in een rechtstreekse, oog-in-oog situatie opgelegd worden door de ander. Ook zou onder deze 'indirecte', 'schuinse' benadering de mogelijkheid kunnen vallen van de vooropgezette 'niet-rechtstreekse' benadering. Bij voorbaat heeft de mens al de wijze bepaald waarop hij langs de noodlijdende zal lopen. In deze zijdelingse benadering objectiveert de mens ook het gelaat van de noodlijdende ander. Er vindt dus geen confrontatie plaats, waardoor de mens niet wordt geraakt. Hij wordt niet verdreven tot achter zijn intentionele, actieve bewustzijn. Zodoende kan hij vanuit de zetel van het Zelfde de ander neutraliseren.

De derde mogelijkheid die ik aangedragen heb, omvat de mogelijkheid dat de mens nog in de Ik-woording staat. Hij heeft nog geen economisch bestaan opgebouwd, of hij lijdt aan een gebrek aan geluk. Zodoende berust hij niet in een leven vanuit de principes van het Zelfde, waardoor hij ook niet door het Andere kan worden verontrust.

De vierde mogelijkheid heb ik omschreven met de woorden 'verlate uitverkiezing'. De verantwoordelijkheid voor de mens is

absoluut en oneindig. Echter, deze verantwoordelijkheid kan slechts door de ander worden opgelegd. Mogelijkerwijs heeft zich nog geen concrete situatie voorgedaan waarin de mens wordt teruggedreven naar zijn *roots*, naar datgene waar hij vandaan komt, naar die pure ontvankelijkheid voor datgene wat niet primair uit hemzelf komt, maar van die ander.

De laatste mogelijkheid die ik heb aangestipt is de 'uitstel van executie'. De weigering van het gelaat door het Ik betekent niet dat het gelaat het Ik met rust laat. De ander blijft het Ik roepen, zelfs over de dood heen, dus ook wanneer het Ik de ander heeft vernietigd. Het oneindige appèl zal het Ik niet met rust laten.

Literatuur

E. Levinas, *Totalité et infini*, Parijs: Kluwer Academic, 1987 [1961].

E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

R. Burggraeve, *Mens en Medemens; Verantwoordelijkheid en God; de metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*, Amersfoort: Acco, 1986.

C.M. Geschwandtner, 'The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God', in: *Continental Philosophy Review*, 2007.

F. Poirié & P.Nemo, *11 gesprekken; Emmanuel Levinas aan het woord*, Kampen: Ten Have/Pelckmans, 2006, p. 70-71 (deel I: vertaald door Winibert Segers / deel II: vertaald door C.Huizinga).

R. Visker, 'Is ethics fundamental? Questioning Levinas on irresponsibility', in: *Continental Philosophy Review* (2003), p. 36.

Persoonlijke identiteit als onteigening

Renée van Riessen

Is persoonlijke identiteit ook altijd bepaald door het verschijnsel van de onteigening? Als dat waar is, hoe kunnen we ons daartoe dan het beste verhouden? Bij deze twee vragen wil ik in het vervolg een aantal kanttekeningen maken, die aansluiten bij hedendaagse reflecties over levenskunst, terwijl ze zich daar in andere opzichten weer van verwijderden. Maar ik wil beginnen met een verhaal – een eigen ervaring die met onteigening te maken heeft.

Jaren geleden zat ik met mijn man aan de rand van de IJssel, buiten de stad. Mijn twee dochters speelden een beetje aan de oever, bij een ondiepe plek. Wij praatten met elkaar. De kinderen waren nog klein, de jongste kon net lopen. Dus ik keek, soms even, hoe ze het maakten. Soms kwam er een boot voorbij met een grote golf die uitliep op de oever. Op de plaats waar mijn kinderen speelden was het water niet meer dan 20 centimeter diep – dacht ik. Tot ik ineens, tijdens het gesprek, mijn jongste dochter niet meer zag. Ik zat vlakbij en had haar echt steeds goed in het oog gehouden. Maar nu was ze een paar seconden compleet verdwenen: haar hoofd was weg. Ik rende naar de plek waar ik haar het laatst had gezien. Net voor ik aankwam dook het hoofd weer op in een onbeschrijfelijk moment. Het bleek dat er in dat ondiepe watertje waar we ze speelden heel diepe putten zaten; plaatsen waar de grond plotseling onder je voeten wegzakt. In zo'n put was mijn jongste dochter al spelend te-

rechtgekomen. Ze floepte onder water, en kwam heel even weer boven en zakte toen weer weg. Ik was er snel bij en heb haar naar boven gehaald. En daarna natuurlijk de hele middag niet meer losgelaten.

Als het gesprek met mijn man een andere kant op was gegaan, waardoor ik haar misschien langer uit het oog verloren zou zijn – hoe zou het dan gegaan zijn? En hoe zou mijn verhaal over deze gebeurtenis dan geklonken hebben? Ik durf er niet aan te denken, maar iedereen heeft er wel een voorstelling bij.

Het is mogelijk enkele gedachten over persoonlijke identiteit als onteigening binnen te brengen in dit verhaal, dat zowel in een opgeluchte als in een dreigende toonsoort verteld kan worden. Opluchting, want het liep goed af. Mijn dochter is die middag niet verdronken, niet in vreselijke ademnood geraakt, waardoor ze gehandicapt had kunnen worden. Ik heb haar uit het water teruggekregen, ondanks mijn zorgeloosheid en onoplettendheid van een moment. Was het aan mij te danken, of aan geluk, toeval? Het doet er niet meer toe, ik had haar terug en we zijn naar huis gefietst. Dat wat de opluchting betreft.

Nu de dreiging. Dreiging waarover we kunnen spreken en denken op momenten zoals dit: een aantal personen in redelijk goede gezondheid bij elkaar in een universitaire setting, bezig met reflectie over eigen en andermans leven, in het kader van 'goed oud worden'.⁵² Wat is de dreiging? Er zijn in je leven een aantal dingen waar je sterk aan hangt. In de eerste plaats is dat je *zelf*: je eigen lichaam, je eigen bewustzijn/geest, je eigen ervaringen en geschiedenis, je lief en je leed; je vermogen te genie-

⁵² Dit artikel is een bewerkte versie van een lezing die ik op 6 juni 2008 heb gehouden op een symposium over Existentiële Gerontologie in Kampen. Het thema van de studiedag was 'Goed oud worden?'

ten van het leven. Het is van mij. Zo spreek ik over *mijn* ogen, *mijn* oren, *mijn* handen, *mijn* jeugd, *mijn* vakantie en *mijn* werk, enzovoort.

In de ruimere zin hoort bij dat *zelf* nog iets meer: de mensen die je lief zijn, met wie je je leven deelt. In dit verhaal: mijn man, mijn kinderen. Ook die horen bij het eigene, bij mijn persoonlijke identiteit. Al weet ik dat ze ook op zichzelf staande personen zijn, met een eigen lot; ze zijn met talloze banden verbonden met mijn identiteit en mijn verhaal.

Wat ik dan *onteigening* ga noemen, in het vervolg, heeft te maken met deze beroving, dit verlies, dit moeten loslaten van iets dat je eigen is. In de regel beluisteren we dat woord dan ook als iets negatiefs, iets waarvan we het liefste niet hebben dat het ons overkomen zal. Iets dat we met alle macht (letterlijke macht: techniek, medische macht) op een afstand houden. En dat is heel goed en terecht: je wilt niet het slachtoffer worden van een beroving.

Maar wat, als het toch gebeurt? Als ik door een ongeluk een been moet missen of het licht van mijn ogen verlies? Als ik een deel van mijn hersenfunctie kwijtraak, zodat ik niet meer goed kan spreken en denken? Als mijn ervaringen me ontvallen en betekenisloos dreigen te worden, omdat ik niet meer coherent kan denken, als gevolg van Alzheimer? Of wat, als ik op die middag mijn dochter zó uit het oog verloren had dat ik haar voorgoed had moeten verliezen?

De vraag die ik hier wil stellen is *niet* wat iemand in al die gevallen moet doen om het leven weer op te pakken en leefbaar te maken. Dat is op zichzelf een terechte vraag en hij wordt aan de orde gesteld in de vele boeken die er momenteel verschijnen

over het thema 'levenskunst'.⁵³ Dat is een belangrijk perspectief met oude papieren. Een groot deel van de Griekse en Romeinse filosofie – Plato, Aristoteles, Epicurus, Stoa – was aan de levenskunst gewijd. Mijn betoog bevindt zich in een ander frame en een ander vocabulaire dan dat van de levenskunst. Voor mij staat de vraag centraal hoe het zinloze dat mij overkomt – zinloos in de zin van betekenisloos, vormeloos – desondanks deel kan uitmaken van mijn 'zelf'.

Daarin vragen twee zaken om meer aandacht. Het eerste is de verhouding van dat 'zinloze' (Levinas spreekt in dit verband van het 'il-y-a') tot het proces van 'zingeving' of 'levenskunst'. Het tweede betreft de betekenis van dat 'zinloze' voor de persoonlijke identiteit.

Wat het eerste betreft: Het is zeker mogelijk om levenskunst op te vatten als een poging om het zinloze zin en betekenis te geven. Iemand die lijdt aan een chronische ziekte kan er gaandeweg in slagen die ziekte in z'n leven te integreren en een nieuwe zinvolle samenhang te creëren in de dingen die haar overkomen. Maar dat werk van zingeving wordt erg vervreemdend als er in de nieuwe samenhang niet iets bewaard blijft van de schrik en de ontwrichting die de ziekte zelf met zich meebrengt. In dit opzicht onderscheidt de levenskunst zich niet van de *kunst*, van processen van artistieke vormgeving. Ook daar beschouwen we de nieuwe zingeving als het beste gelukt wanneer ze iets bewaart van de scheur of het gat in het bestaan, die gebeurtenis die de maker van het werk ooit opriep om iets te gaan scheppen. Het kunstwerk moet de gaten niet helemaal dichten,

⁵³ Zie bijvoorbeeld: Joep Dohmen, *Tegen de onverschilligheid, Pleidooi voor een moderne levenskunst*. Amsterdam: Ambo, 2007.

het moet ze zo dichten dat ze ondanks het nieuwe weefsel zicht blijven geven op wat erachter ligt, en wat aanleiding gaf tot het kunstwerk.

Wat het tweede betreft: Als we vragen naar de betekenis van zinloze gebeurtenissen voor de persoonlijke identiteit, dan geldt in zekere zin hetzelfde: bij het dichten van mijn levensverhaal zijn de crisismomenten tegelijkertijd die momenten die de aandacht trekken, waar de gedachten het meest dringend naartoe gaan om te willen helen, om de gaten letterlijk te dichten en het verhaal te hernemen. Die pogingen iets te dichten of te helen zijn, paradoxaal genoeg, het beste 'gelukt' wanneer ze *tegelijkertijd* getuigenis afleggen van de onmogelijkheid om welk verhaal dan ook tot een goed einde te brengen. Of – om op het thema van deze dag terug te komen – de onmogelijkheid om op welke manier dan ook 'goed oud te worden'.

Deze twee opmerkingen zijn voor mij aanleiding om nader stil te staan bij de onteigening. Ik vat onteigening niet op als een negatieve ervaring die aanleiding is een reeks activiteiten op te starten, zoals reflecteren, verwerken, vertellen, je levensverhaal herschrijven, ermee aan de slag gaan. Ik zie de ervaring van onteigening eerder als een kans voor de filosofie. De kans namelijk om de aandrang actief te worden even stil te zetten. Wat is filosofie anders, vraag ik me af, dan dit stil zetten, van iets dat eigenlijk niet stil gezet kan en wil worden, dit nader bekijken, van iets dat zich per definitie aan de blik onttrekt? Doel van het stil zetten is het plaatsen van een aantal kanttekeningen bij de onteigening zelf. Wat zou haar betekenis kunnen zijn?

De onteigening zelf

Over onteigening wil ik in het vervolg vanuit de filosofie spreken. Ik denk dat het verhelderend is er twee aspecten aan te onderscheiden.

1 Allemaal beseffen we dat datgene wat je dierbaar is, je ook weer afgenomen kan worden. Zie boven: de voorbeelden van lichamelijke of geestelijke integriteit die kwetsbaar is; of eigenschappen die bij je karakter horen en door een ziekte plotseling aan verandering onderhevig blijken te zijn. In al die gevallen wordt iets dat eigen is plotseling van je identiteit vervreemd of ontvreemd. Je kunt je afvragen wat dit betekent voor de structuur of de eigenschappen van datgene wat ons zo na staat dat we het beschouwen als ons 'eigen'. Of, anders gezegd: wat betekent het voor mijn identiteit dat alles wat mij het meest eigen is me ook weer afgenomen kan worden? Wat wil het zeggen dat er allerlei dingen zijn die ik op het ene moment wel 'mij eigen' noem, maar die, ondanks dat, toch ook weer onteigend kunnen worden. Zou het kunnen betekenen dat er door alles wat eigen is ook een diepe scheur loopt: de scheur van het *vreemde*?

Dat vreemde heeft in dit verband nog het karakter van: wat mijn eigen is, is kwetsbaar. Ik heb het niet vanzelfsprekend, en niet voor altijd. Het is verbonden met de wisseling van geluk en tegenspoed.

2 Als je het vorige punt op je laat inwerken is de vraag gerechtvaardigd of ik ooit wel kan zeggen dat wat bij mij hoort echt 'mij eigen' is. Bijvoorbeeld: op welke manier is mijn persoonlijke identiteit 'van mij' te noemen? Is ze mijn eigendom? Kan ik er naar willekeur of behoefte iets aan veranderen, verwrikken, verbuigen? Heb ik er eigenlijk wel vrijelijk toegang toe? Of verbergt zich in dat zogenaamd 'eigene' van mijn identiteit

ook iets ontoegankelijk. Iets niet van mij, dat ik daarom op zichzelf al een onteigening zou moeten noemen? Door het eerste punt – het vreemde in het eigene, tot me door te laten dringen als de mogelijkheid dat mij dingen afgenomen, door ziekte, door tegenspoed – komt ik vanzelf terecht bij een wezenlijker aspect: de onteigening die zich bevindt ín het eigene zelf, ook wanneer het mij nog ter beschikking staat.

Dit perspectief van een onteigening in het eigene roept de vraag op hoe we daaraan filosofisch het beste recht kunnen doen. Opnieuw wil ik dan verwijzen naar de vele publicaties die er momenteel over levenskunst verschijnen. Daarnaast valt ook het overvloedige gebruik van het – kennelijk onvertaalbare – woord ‘coping’ op, zowel in de praktische filosofie als in de praktische theologie. Het lijkt alsof de mens niet langer het wezen is dat spreekt, maar in plaats daarvan het wezen dat in beslag genomen wordt door telkens nieuwe processen van ‘coping’. De nadruk ligt in deze benadering op de opgave vorm te geven aan je eigen leven inclusief negatieve ervaringen. Bij wijze van contrast wil ik een ogenblik de aandacht richten op wat niet zo gemakkelijk in een betoog over levenskunst kan worden ingelijfd, en wat zich daartegen misschien wel permanent verzet.

Onteigening en het verzet tegen Hegel's dialectiek

Dat wat niet kan worden ingelijfd in het eigene als project is in de hedendaagse filosofie *het andere* gaan heten. Vaak wordt dan verwezen naar de filosofie van Levinas. Toch is hij niet de enige; de problematiek van de verhouding van het zelfde en het andere is door veel meer denkers aan de orde gesteld (Plato, Hegel), en

kan beschouwd worden als een klassiek filosofisch probleem, dat telkens opduikt wanneer het over dialectiek gaat. De fundamentele vraag is dan hoe er een bemiddeling mogelijk is tussen een pool en zijn tegenpool, of tussen een stelling en zijn tegenstelling. Hegel loste dat probleem op door de rede de taak te geven de tegenstellingen te overbruggen en de negativiteit uit te delgen door haar op te heffen, op een hoger plan te brengen. Het doel van de dialectische beweging is dat er uiteindelijk niets meer vreemd blijft aan die beweging van het denken, zodat alles er op één of andere wijze deel van gaat uitmaken. De filosofie van Levinas kan goed begrepen tegen deze achtergrond; in zijn belangrijkste werken vind je voortdurend allerlei argumenten tegen deze Hegeliaanse oplossing. Maar het is wel belangrijk te beseffen dat Levinas hierin niet alleen stond. Ook de namen van Kierkegaard, Marx, Rosenzweig en Lyotard kunnen in dit verband genoemd worden. Verzet tekenen deze denkers aan in naam van het 'andere', de *rest* die niet in de dialectische beweging kan worden geïntegreerd en die daarin desondanks – dus ondanks het feit dat dit andere feitelijk niet gedacht kan worden, toch een bepaalde betekenis heeft.

De verhouding van het zelf (zelfde) en het andere is ook een belangrijk thema bij Paul Ricoeur. Zie de titel van zijn grote boek over identiteit: *Soi-même comme un autre*. Ook hier komt steeds de vraag op hoe de verhouding gedacht moet worden tussen het *zelf* (de persoon, de identiteit) en het *andere*, dat zich schijnbaar buiten die identiteit bevindt. Ricoeur stelt dat vooral het vermogen zichzelf te bezien *als een ander* beweging kan brengen in de starre en onbeweeglijke kant van de persoon, een kant die hij de *idem-identiteit* noemt. Hier hoort ook het karakter bij: het eigene dat aan ons vastzit en niet naar believen veranderd kan worden.

Maar, merkt hij op, juist dat *karakter*, dat eigene en onveranderlijke, kan tragisch worden indien het niet in beweging wordt gebracht door de andere kant van de persoon, die door reflectie en verhalen werkt aan het vormen van haar identiteit. Deze narratieve identiteit slaat een brug tussen twee opvattingen van persoon-zijn die aanvankelijk onverenigbaar leken, namelijk: persoon als *karakter* (mogelijk fataal, persoon als lotsbestemming) en persoon als *ethische identiteit*, bijvoorbeeld als het vermogen trouw te zijn aan een gegeven belofte.

Die laatste opvatting van persoon lijkt boven alle kritiek verheven. Iemand die volkomen opzichten eerlijk is, zijn beloftes nakomt, en in alle opzichten transparant is – zou dat niet een ideale vriend zijn? Toch merkt Ricoeur op dat er iets essentieels ontbreekt wanneer een persoon alleen maar ethisch is. Het gevaar van zo'n ethische identiteit is, dat het een lege zelfheid zou kunnen worden, een identiteit die in het geheel niet gebonden is aan welke karakterologische bepaaldheid dan ook. Niet toevallig citeert Ricoeur juist in dit verband Robert Musil's grote roman *Der Mann ohne Eigenschaften*. De zelfheid (identiteit) van een personage loopt het risico uitgeleverd te worden aan een onoverkomelijke afgrondelijkheid wanneer de tegenpool van het karakter of de lotsbestemming ontbreekt.

Uiteindelijk tekent Ricoeur de persoon of het subject als een *atopos*: iets dat er niet in slaagt een vaste plaats te krijgen, gespleten als het is tussen een onpersoonlijk bestaan waarvan het de speelbal is, en het eigen bestaan waarin het zichzelf ontwerpt als een dialectiek tussen *ipseïté* (zichzelf zijn) en *mêmeté* (hetzelfde zijn, karakter). Ricoeur merkt daarbij op dat het verhaal – waarin de narratieve identiteit tot stand komt – de sporen van de crises bewaart waaraan deze persoon bloot staat. Daarbij

moet bedacht worden dat de zelfheid naakt kan komen te staan als hij niet langer gedragen wordt door de *mêmeté* – door het vermogen met het zelf zodanig te variëren dat de persoon in staat is om in het andere, in de vele schijn gestalten en mogelijkheden van zichzelf – zichzelf weer terug te zien.⁵⁴ Hier is dus het vermogen een verhaal te vertellen over je identiteit, je lotgeval- len en je lotsbestemming en je opgaven, de verbindende factor.

Vergeleken met Ricoeur geeft Levinas de vertellende verbeelding een minder belangrijke plaats. Dat komt doordat hij een andere opvatting van *tijd* heeft dan Ricoeur. Immers, het vertellen is bij Ricoeur ook het principe dat de tijd organiseert. De aandacht van Levinas gaat uit naar een ander aspect van de tijd: niet datgene wat wij van de tijd kunnen verzamelen, bijeenbrengen en zinge- ven, maar datgene wat ons voortdurend *ontvalt*. Dit ontvallen zou je ook ‘onteigening’ kunnen noemen.

Terwijl Ricoeur’s benadering nog goed te verbinden is met het perspectief van de levenskunst, is dat vanuit de optiek van Levinas heel wat moeilijker. Aan de onteigening van Levinas be- antwoordt geen levenskunst meer. Zij onttrekt zich aan de sub- jectieve vormwil. Ik lijk, als subject, helemaal afhankelijk te wor- den van wat me overkomt. De betekenis van die ervaringen moet ik zien te achterhalen. Maar ondanks deze sterk passieve inkleuring van de onteigening, hebben juist bepaalde ervaringen – volgens Levinas – een grote betekenis voor de identiteit. Ik wil dit bekijken aan de hand van twee voorbeelden waar Levinas in zijn teksten dikwijls op terugkomt: de verliefdheid (de erotische ervaring) en het ouder worden (de ervaring van het verval van krachten en het verlies van functies). Ik zal vanuit het werk van

⁵⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, p.167, 178.

Levinas laten zien hoe beide ervaringen ons iets wezenlijks over onteigening kunnen vertellen.

Verliefdheid en onteigening

Verliefdheid begint meestal klein, maar kan uitgroeien tot een allesoverheersend gevoel dat de persoon volledig in zijn greep heeft, uit balans brengt en uitwoont. Vanaf dat moment woedt ze als een kleine waanzin in het hart van het zelf. Niets dat je zo op jezelf terug kan werpen als verliefdheid; en tegelijkertijd niets dat je zo kan doen verlangen naar éénworden met de persoon naar wie je verlangt, het voorwerp van je adoratie. Als er iets bij 'mijn eigen' hoort, dan is het wel de ervaring verliefd te kunnen zijn. Tegelijkertijd is dit eigene getekend door symptomen van onteigening, omdat het zelf in de verliefdheid steeds op het punt staat zichzelf te verlaten. Immers, de verliefdheid is een voortdurend *buiten* zichzelf zijn. Niet voor niets vergeleek Plato de eros in de *Phaedrus* met een vorm van waanzin. Het is een verlangen om steeds naar de ander toe bewegen, en zodoende een transcenderende beweging, een steeds maar boven zichzelf uitstijgen.

Daarbij is ook opvallend dat de verliefde mens is niet langer uit is op het eigene of de bevestiging van zichzelf. Sommige vormen van verliefdheid hebben dat wel – zij keren na een periode waarin het verlangen centraal staat terug naar een rust waarin de liefde wederkerig en vriendschappelijk wordt. Dan kan de vraag gesteld worden wat de één de ander werkelijk 'te bieden' heeft, dan komen de gewone behoeftes aan bod. Maar in de erotiek zit een ander vuur, dat de behoeftes van het zelf van binnenuit verteren kan. Wanneer hier geen rem op komt, wordt

de verliefde hoe langer hoe meer losgemaakt van zichzelf en geobsedeerd door de ander.

Levinas ziet beide aspecten van het erotisch verlangen aanwezig in de verliefdheid. Het is, zegt hij, zowel de meest egoïstische en de meest wrede behoefte. De meest egoïstische: omdat de behoefte met de ander samen te vallen en hem/haar zodoende volledig in het zelf te integreren het subject totaal beheerst. De meest wrede behoefte: omdat de ander ondanks mijn behoefte aan hem volstrekt transcendent en vrij blijft. Ondanks mijn verlangen hem tot een onderdeel van mijn 'eigene' te maken blijft hij zich daarin onderscheiden, blijft hij anders en transcendent – door zijn sterfelijkheid.⁵⁵

Verliefdheid is dus een voorbeeld van een ervaring die ons in het meest eigene en persoonlijke, (in het *midden* van wat we als onze 'identiteit' beschouwen) confronteert met een onteigening, een vreemdheid, een onbeheersbaarheid.

Daaraan kan het volgende worden toegevoegd: verliefdheid is niet alleen genot, maar ook pijn. Denk aan de pijn van de scheiding, de pijn die je ondergaat van het onbegrip en de onverschilligheid van de ander. Zoals bekend benadrukt Levinas regelmatig dat de identiteit groeit door ervaringen van genieten ('jouissance'). Maar er is ook een relatie tussen pijn en identiteit, want je zou de stelling kunnen verdedigen dat de pijn de ervaring van het verlangen pas persoonlijk maakt. Het is *deze* ander die je pijn doet door zich van je af te wenden en te zwijgen, en het is *jouw* verlangen dat er radeloos door wordt, en tegelijkertijd wordt aangewakkerd. 'Het pijnlijke in de liefde is persoon-

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, p. 233, 236; zie mijn *Erotiek en dood, met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas*. Kampen: Kok Agora, 1991, p. 187-190.

lijk', schreef de Russische dichteres Marina Tsvetajeva, toen ze wekenlang niets van haar vriend hoorde.⁵⁶

Ouder worden en onteigening

Een tweede voorbeeld van een onteigening in het midden van de identiteit is het ouder worden. Levinas spreekt erover op verschillende plaatsen in zijn latere werk, in het kader van een bredere analyse van de lichamelijke onteigening.⁵⁷ Bij het ouder worden staat de lichamelijke onteigening niet in het teken van het genieten (*jouissance*, een kracht die de identiteit vormt en versterkt), maar van de tegenspoed, die de identiteit afbreekt en tot verval brengt. Word je je in het genieten bewust van je lichaam als een kracht, en een vermogen om te ontvangen wat goed en prettig is, in de tegenspoed of adversiteit staan juist de meer pijnlijke en vervreemdende aspecten van de lichamelijke onteigening centraal. In ziekte en moeheid ervaren we het lichaam als een last.

Waarom is Levinas zo geïnteresseerd in deze moeizame, adversieve aspecten van de lichamelijke onteigening? Eén belangrijke reden is, dat hij zodoende toegang krijgt tot een aspect van de tijdservaring dat totnogtoe weinig aandacht kreeg in de filosofie. Ik doel op de tijd in zijn passieve aspect. Ik denk dat dit aspect ook voor het onderwerp van deze dag, 'goed oud worden' van belang kan zijn. De passiviteit van de tijd staat tegenover de beleving van de tijd als ruimte voor mijn vermogen. In het laatste geval beleef ik de tijd als een spanne waarin ik activiteiten ontplooiën kan. Maar in zijn passieve aspect is de tijd iets dat ik ver-

⁵⁶ Marina Tsvjetajeva, *Het uur van de ziel*. Leiden: Plantage, 1990. p. 36.

⁵⁷ Emmanuel Levinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, p. 65-68, 136.

duren en verdragen moet. En zoiets wordt inderdaad zichtbaar in de ervaring van het ouder worden. Ik heb het nu niet in de eerste plaats over bejaarden, of 65-plussers. Ouder worden is een verschijnsel waar elk mens deel aan heeft.

Levinas noemt dit 'vertijdelijking als val', hij spreekt over de tijd als *verval*, *verlies* en *verloop*. Dit verlies van de tijd kan op geen enkele manier het 'werk van een subject' genoemd worden. Het is geen vormgeving, geen levenskunst. De tijd verloopt ('Le temps se passe. Cette synthèse qui *patiemment* se fait ... est vieillissement'⁵⁸). Van deze diachronie kan je zeggen dat hij de identiteit van het zelf dusdanig losmaakt, dat het zelfde niet langer in staat is zichzelf weer te bereiken. Ondanks alle pogingen de identiteit te herstellen in haar heelheid door middel van narratieve operaties, mislukt dit uiteindelijk. Niemand kan zijn eigen levensverhaal afschrijven. Of, zoals Levinas het ergens in een beeld heeft gezegd: het was God die de ark sloot, want Noach kon dat niet zelf doen. Deze ervaring van de tijd noemt Levinas geduld, niet-anticipatie, een duur ondanks zichzelf, de modaliteit van de gehoorzaamheid of ook wel: de toewijding.

Tot slot

Ik heb in deze bijdrage wat kanttekeningen willen plaatsen bij persoonlijke identiteit als een vorm van onteigening, en daarbinnen heb ik identiteit losjes omschreven als dat wat 'mij eigen' is – dat wat betrekking heeft op mijn persoon en direct met mijn persoon in verband staat. Ik heb geprobeerd duidelijk te maken dat dit eigene van de persoon altijd onderdeel is van een proces

⁵⁸ Ibid. p. 167.

van *toe-eigening*, een proces waarin ik het eigene herken en beaam als mij eigen én van *onteigening*. Onteigening wil zeggen dat deze identiteit is opgebouwd uit elementen die naar hun aard kwetsbaar zijn, eindig, onderhevig aan verval, bederf, en beroving. De persoonlijke identiteit is een *geïncarneerde* identiteit, en daarmee is ze kwetsbaar zoals al het lichamelijk gegevene dat is.

Maar nu het laatste en moeilijkste punt. Ook al kan men het bovenstaande gemakkelijk beamen, dan nog is de vraag gerechtvaardigd waarom ik het zwaartepunt van de identiteit nu juist heb gezocht in dat tweede aspect. In de momenten van *onteigening*, in het uit-balans-zijn, het bij zichzelf weg zwerven – zoals in de verliefdheid – of het aan zichzelf ontrukkt worden en ontvallen – zoals in de ouderdom.

Is de verliefdheid niet vooral een moment waarop je even niet ‘jezelf’ bent – zodat pas blijkt wat het eigenlijk waard was wanneer het is teruggenomen in de herkenbare kaders van vriendschap, trouw en durende relaties? Is de aftakeling van de ouderdom niet vooral een triest proces, waarnaar we in de eerste plaats met weerzin en afgrijzen kijken, zeker als we het vergelijken met wat ooit geweest is? Zoals een dochter het kan zeggen over haar dementerende moeder: ‘Vroeger was moeder een flinke vrouw, nu is ze weer kind en speelt met een knoop, zonder besef van tijd of plaats.’ Is het wel goed om juist deze kanten van het bestaan zoveel aandacht te geven? Moeten we niet eerder van afzien, omdat er eenvoudig niets moois te maken valt van iets dat zo wanordelijk is?

Je kunt van de waanzin van de eros en het onophoudelijk verval van de ouderdom en de dementie niet zomaar iets moois maken. Je kunt er maar moeilijk een passende vorm aan geven die je herkent als een onderdeel van je eigen verhaal. In zoverre

onttrekken ze zich allebei aan het vocabulaire van de esthetica en daarmee aan het *framework* van de levenskunst. En desondanks moet ik telkens weer erkennen dat de hartstocht, de pijn, het verlies en het verval erbij horen. Bij het leven en bij mijn leven. Een opvatting van persoonlijke identiteit die deze elementen buitensluit, of te gemakkelijk insluit, is een gemankeerde identiteit. Een esthetica van het leven die eraan voorbij gaat is een gemankeerde esthetica.

Hoe moeten we er dan naar kijken? Welke plaats moeten we deze ervaringen van onteigening dan geven? Behalve de esthetica van het schone, bestaat er een esthetica van het sublieme. Van oudsher is dit de esthetica die het mogelijk maakt om ons te verzoenen met datgene waarmee we ons in feite op geen enkele manier kunnen verzoenen.

Voor een voorbeeld, of een vast punt om de dwalende gedachten op te richten hoeven we misschien niet ver te zoeken. Eeuwenlang is de contemplatie op het kruisbeeld of luisteren naar het lijdensverhaal van Christus dit vaste punt geweest. Wie dit verhaal tot zich door liet dringen of zijn blik op dat beeld richtte, zag daar een weg van de eenzaamheid, verlatenheid en beroving afgetekend. De contemplatie op dit verhaal en dit beeld zet het perspectief van de identiteit als onteigening in een ruimer symbolisch verband. Als er ergens betekenis gegeven kan worden aan iets dat op zichzelf puur verlies en louter betekenisloosheid is, dan daar. Het is een confrontatie met het niets, die tegelijk een weg wijst om op een niet-destructieve manier betrokken te zijn op het niets – ook het niets of de onteigening die zich voordoet in midden in de persoonlijke identiteit.⁵⁹

⁵⁹ Voor een uiteenzetting over deze esthetica van het sublieme en de relatie tot verzoening (in esthetische en religieuze zin) zie: Paul Moyaert, *Ethiek en sublimatie*. Nijmegen: SUN, 1994, p. 201-228.

Personalia van de auteurs

Dr. Rico Sneller is universitair docent wijsgerige ethiek aan de Leidse faculteit Geesteswetenschappen, instituut godsdienstwetenschappen. In 1998 promoveerde hij cum laude op een proefschrift over Jacques Derrida en de negatieve theologie. Zijn bijzondere interesse gaat uit naar de fenomenologie van de religieuze en de morele ervaring.

Joachim Duyndam is als universitair hoofddocent filosofie verbonden aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Op www.duyndam.net staat een overzicht van zijn werkzaamheden en recente publicaties. Hij is voorzitter van de Levinas Studiekring.

Martine Berenpas is masterstudent Wijsbegeerte aan de Universiteit van Leiden. Specialisatie: Ethiek en politieke filosofie.

Riegonda Kaai is recentelijk afgestudeerd in de godgeleerdheid aan de Universiteit Leiden; zij zal deze maand afstuderen aan de PthU. Daarnaast is zij eerder afgestudeerd in het Europese en Internationale recht en in het strafrecht.

Renée van Riessen doceert filosofie aan de Protestantse Theologische Universiteit en aan Artez Hogeschool voor de Kunsten. Haar onderzoek is gericht op de vraag naar transcendentie in de hedendaagse filosofie. Ze is auteur van *Man as a Place of God. Levinas' Hermeneutics of Kenosis* (Dordrecht 2007).

De **Nederlands-Vlaamse Levinas Studiekring** is in 1987 opgericht door de twee gerenommeerde Levinas onderzoekers Theo de Boer (Amsterdam) en Ad Peperzak (Nijmegen, Chicago). Stephan Strasser (Wenen, Leuven, Nijmegen) was bij leven erelid.

De Levinas Studiekring beoogt de bevordering van het wetenschappelijk onderzoek naar en discussie over het denken van Emmanuel Levinas (1906-1995) in brede zin. Als het domein daarvan wordt zowel zijn filosofische werk beschouwd als zijn studies op het gebied van talmoed-exegese en joodse traditie, alsook de betekenis en relevantie van zijn denken voor diverse maatschappelijke en andere terreinen zoals de zorg, religie en levensbeschouwing, de multiculturele samenleving, opvoeding en educatie, vraagstukken van oorlog en vrede, fenomenologische ethiek, enzovoort.

Over thema's op deze en andere gebieden organiseert de Levinas Studiekring ten minste eenmaal per jaar een studiedag. Daarnaast organiseert zij - met tussenpozen - congressen en zomercursussen. Op de website www.levinas.nl staat een geschiedenis van onze activiteiten. Voorts geeft de Levinas Studiekring tweemaal per jaar - of eenmaal per jaar in een dubbelnummer - het wetenschappelijke tijdschrift [Mededelingen van de Levinas Studiekring](#) (ISSN 1385-4739) uit. Ten slotte beheert zij de vrij toegankelijke en vrijwel volledige primaire en secundaire Levinas bibliografie (ISSN 1870-8230), die online beschikbaar is op www.levinas.nl.

Het lidmaatschap van de Levinas Studiekring staat open voor hen die zich bezighouden met wetenschappelijk onderzoek op een van de bovengenoemde velden in verband met Levinas. Het lidmaatschap kost € 19 per jaar, inclusief een abonnement op de Mededelingen van de Levinas Studiekring (losse nummers € 25).

Het bestuur van de Levinas Studiekring bestaat thans uit Joachim Duyndam, voorzitter, Marcel Poorthuis en Liesbeth Levy.

E-mail van het bestuur: levinas@uvh.nl.