

Mededelingen van de Levinas-Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin



1ste JAARGANG, Oktober 1995, nummer 2

**Mededelingen van de Levinas-Studiekring
Halfjaarlijks Bulletin**

Redactievoorzitter:
Dr. L. Anckaert

Redactieleden:
Dr. R. van Riessen
Drs J. Duyndam

Correspondentieadres:
Dr. L. Anckaert
Hoogleedsesteenweg 307
B-8800 Roeselare
051/24 50 58

Bijdragen en aankondigingen van publikaties (boeken en artikelen) alsook recensie-exemplaren kunnen gestuurd worden naar de redactievoorzitter. De tekst wordt ingeleverd op diskette (WP50) en in tweevoudige outprint.

De *Medelingen* worden gratis toegestuurd aan de leden van de *Levinas-studiekring*. Niet-leden kunnen zich abonneren door storting van 250 frank of 15 gulden op één van de postrekeningen van de Levinas-kring: 000-1686181-30, Hoogleedsesteenweg 307, B-8800 Roeselare (voor Vlaanderen) en 5179094, Nedercamp 20, NL-3992 RP Houten (voor Nederland). Giften worden in dank aanvaard.

WOORD VOORAF

Woord vooraf

Het tweede nummer van de *Mededelingen van de Levinas-studiekring* bevat twee artikels. Marcel Poorthuis heeft de tekst van zijn referaat over de relatie tussen Buber en Levinas, gehouden tijdens de voorjaarsbijeenkomst, uitge-schreven. De lezing van Mevr. L. Levie zal in het volgende nummer worden ge-publiceerd. Daarnaast bieden we de lezer ook de schriftelijke neerslag aan van de rede die Mevr. A. Th. Brüggemann-Kruijff gehouden heeft tijdens de zomercursus van de *Internationale School voor Wijsbegeerte* te Leusden, georganiseerd in samenwerking met de *Levinas-studiekring*. In haar toespraak heeft ze onder de titel *Gratie en hulp* de betekenis van het vrouwelijke in de filosofie van Levinas ontwikkeld. De toespraak kaderde binnen de studie van een aantal Talmoedische lezingen van Levinas. Het rede-karakter werd in de schriftelijke neerslag volledig bewaard.

Naast de twee uitgewerkte teksten vindt men in dit nummer ook een *statement* van Hanneke Meulink-Korf en Aat van Rhijn. Naast de vroegere voor-zitter J. Goud zullen deze beide leden op de najaarsbijeenkomst van de studiekring een lezing verzorgen over mogelijke parallellen tussen het wijsgerige denken van Levinas en de therapeutische inzichten van Boszormenyi-Nagy. In hun *statement* brengen ze negen gesprekspunten aan die de leden toelaten de volgende bijeen-komst voor te bereiden. Tenslotte worden ook enkele vertalingen van wijsgerige werken van Levinas voorgesteld.

Namens de redactie
Luc Anckaert

Na U! Buber en Levinas over symmetrie en asymmetrie

Marcel Poorthuis

Teneinde te begrijpen wat de overeenkomst is tussen het denken van Buber en dat van Levinas en waarom de laatste zich toch weer verwijderd van de eerste is het dienstig om de lotgevallen van het Cogito kort te schetsen. Ik doe dit in een drietal fasen: het poneren van het Cogito als onbetwifelbare uitgangspositie voor de filosofie, de onttroning van het Cogito waarbinnen naar ik meen ook de dialogische filosofie haar eigen positie inneemt, en de herneming van het Cogito met inachtneming van die onttroning. Het lijkt mij dat in die laatste fase Levinas gesitueerd kan worden.

Nadat in deze drie etappes de kritiek van Levinas op Buber vanzelf naar voren komt, stel ik voor om in het tweede deel van dit betoog de weg omgekeerd te bewandelen: te beginnen met Levinas' gedachte van de asymmetrie tussen mij en de ander. Is de kritiek die Levinas vanuit deze asymmetrie op het dialogische denken van Buber uit¹, houdbaar en in hoeverre slaagt Levinas er zelf in om aan zijn eigen kritiek te ontkomen? Is de gelijkheid van mensen zoals Buber die voorstaat niet een reëler uitgangspunt dan het excès aan verantwoordelijkheid waarmee Levinas het subject - zijn typeert?

Ia: De funclering van het Cogito

Een filosofie die leeft van twijfel aan zekerheden zal niet verzuimen om haar eigen grondslagen telkens weer te onderzoeken. In het streven om aan alles te twijfelen lijkt echter het subject zelf als voorwaarde voor elke twijfel onaantastbaar te zijn. Zonder subject geen twijfel, zonder subject geen denken. Zelfs als we zouden aannemen dat de hele buitenwereld op een illusie berust (de twijfel die Descartes tot de zijne maakte met zijn hypothese van een kwade genius) blijft het Cogito noodzakelijk als transcendentale mogelijksvoorwaarde voor elk denken. Het ik is er zeker van dát het is, al weet het nog niet wat het is.

Als nu deze strenge twijfel zo kan worden volgehouden dat alle andere zekerheden uit deze zekerheid voortvloeien zou het project van Descartes geslaagd zijn. Maar

¹ Mijn artikel: *Buber and Levinas: from Dialogue to Substitution*, in *Annales de Philosophie* 15(1994), 51-64 en in *Mededelingen van de Levinas studiekring* 1(1995) 1, 11-26, beoogt een inventarisatie van deze kritiek.

de overgang van de innerlijke zekerheid van het Cogito naar zekerheden buiten het subject blijkt problematisch. Het ik blijft voornamelijk in zichzelf besloten.

Descartes neemt zijn toevlucht tot het idee van het oneindige dat niet van het subject zelf afkomstig kan zijn, maar van buitenaf in het subject gelegd is. Dit idee van het oneindige, God, staat bij hem garant voor de waarheid van hetgeen verschijnt. Ten opzichte van het idee van het oneindige verschijnt het subject zelf als eindig en ontologisch op het tweede plan. En daarin lijkt een tegenspraak te berusten: hoe kan het Cogito eerst onwrikbaar uitgangspunt zijn en vervolgens ten opzichte van het idee van het oneindige op het tweede plan terecht komen? Waarom zou dat idee van het oneindige dan niet zelf onderdeel van het bedrog kunnen zijn, dat onderworpen was aan de radicale twijfel door het Cogito? De overgang naar buiten door het Cogito blijkt of tot een tegenspraak te leiden of ondergeschikt te blijven aan de twijfel van het Cogito en dus niet werkelijk naar buiten te voeren.

Husserl bekritiseert Descartes omdat de laatste God en de wereld als grootheden naast het Cogito plaatste: alsof de wereld niet slechts dan wereld is voorzover ze aan mijn bewustzijn verschijnt. Elk spreken over de wereld buiten het bewustzijn van de wereld om is 'widersinnig'. Het bewustzijn van het Cogito is transcendentale voorwaarde voor elke waarneming van de wereld. De wereld bepaalt niet het bewustzijn; het bewustzijn blijft onaangedaan door de wereld.² Ik kan desnoods de hele wereld wegdenken, maar mijn bewustzijn blijft ook dan bestaan, niet als element van de wereld, maar als transcendentale voorwaarde, in zekere zin niet 'van de wereld'. Hiermee is het Cogito als onwrikbaar uitgangspunt gered, maar de buitenwereld, God, de ander en de dingen ondergeschikt geworden aan het bewustzijn.³ De andere mens is deel van de wereld en - ontdekt als medebewoner van de wereld -, alter ego, een zelfbewustzijn zoals ik.

Ib: De onttroning van het zelfbewustzijn

Het radicale onderscheid tussen bewustzijn en wereld dat in de metafoer van binnen en buiten wordt vastgehouden, kan al bij Descartes worden bekritiseerd, maar vindt zijn meest radicale critici bij de meesters van de argwaan, Marx, Nietzsche en Freud. De onbedachte omstandigheden waarin het denken zich ontwikkelt, bepalen de

² Zoals bekend verwierp Husserl al in zijn *Logische Untersuchungen* en vervolgens in zijn *Philosophie als strenge Wissenschaft* zowel het naturalisme als het historicisme als stromingen waarin het bewustzijn als produkt van omstandigheden wordt gedacht.

³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, 19-22.

inhoud van het denken: het ongedachte geeft te denken. Dat wat buiten het bewustzijn is, blijkt meer binnen te zijn dan datgene wat het Cogito zelf als het binnen beschouwde. Het zelfbewustzijn als onbetwifelbaar uitgangspunt is wellicht niet meer dan een narcistische constructie van het subject dat zichzelf niet kent en ook nooit zal kennen. Al is het dan toch weer het denken dat de verborgen condities van het denken aan het licht weet te brengen, dan geschiedt dat toch pas achteraf en ook dan nooit uitputtend, immers, ook in die reflectie spelen onbedachte condities weer hun rol. De oppositie tussen 'binnen' en 'buiten' kan worden ontmaskerd als een constructie waarmee het subject zijn eigen gedetermineerdheid tracht te ontkennen. De autonomie van het subject en de onwrikbare positie van het Cogito zijn wezenlijk geschokt. Het in de wereld zijn als arbeidend, wonend en genietend lichamelijk wezen is de primaire positie van het subject en het denken is daarvan een afgeleide. De structuren van het zijn realiseren zich door het individu heen, ook als het individu dat niet beseft. Concreet uit deze ongeweten gedetermineerdheid van het menselijke zelfbewustzijn zich in het opmerkelijke feit dat telkens weer de bedoelingen van de mens in het tegendeel lijken te verkeren en dat de idealen van maatschappij en techniek tot bevrijding van de mens de nieuwe onderdrukking al in zich dragen. Het handelen van de mens valt niet samen met zijn intenties.⁴

Het onvermogen van het menselijke bewustzijn om samen te vallen met zichzelf, d.w.z. zichzelf door reflectie volledig te doorgronden, betekent de onttroning van het Cogito als in zichzelf gesloten soeverein uitgangspunt. Het open staan naar het andere heeft voorrang boven het thuis zijn bij zichzelf van het zelfbewustzijn. Het innerlijk is gevormd door wat buiten is. Dit open staan kan als vervreemding gedacht worden, als onbewuste of ook als openheid naar het Zijn, en onthult het menselijk subject als een bestaan in de wereld.

Het lijkt mij, dat de dialogische filosofie binnen dit openstaan van het subject kan worden gesitueerd. Het subject staat open naar de andere mens, nog voordat hij zichzelf kent: *respondeo ergo sum*. "Ich werde am Du", om met Buber te spreken. Voor de dialogische filosofie is het Cogito van Descartes een abstractie die geen recht doet aan de volstrekt unieke ervaring van de andere mens. Ook hier dus onttroning van het solipsistische Cogito, al is het niet de wereld die het zelfbewustzijn van het Cogito onttrouwt, maar de andere mens tegenover mij: jij die mij ik maakt. Van meet af aan is het zelfbewustzijn van zijn isolement ontdaan doordat de ander het bewustzijn heeft gewekt. De volgorde van de primaire vraag naar het Cogito gevolgd door de vraag naar de relatie van het Cogito tot de buitenwereld is onjuist volgens de dialogische filosofie.

⁴ Zie de centrale rol die Levinas aan de menswetenschappen toedeelt in de onttroning van het zelfbewustzijn in: *Humanisme de l'autre homme*, Paris, 1972, 86-87.

omdat mijn zelfbewustzijn niet los van de ontmoeting met de ander gedacht kan worden: Ich - Du. Ik ben aangeroepen en bij name genoemd, nog voordat ik denk en de wereld beschouw. Niet de Ich - Es relatie, de representerende relatie van het zelfbewustzijn met de dingen, berooft het zelfbewustzijn van zijn primaat volgens de dialogische filosofie, maar de dialoog met de andere mens. Deze dialoog heeft een volstrekt eigen statuut, die niet als afgeleide van mijn verhouding tot de dingen kan worden beschouwd: dialoog is aanroeping en bij name noemen. De andere mens is geen inhoud van mijn bewustzijn. De dialoog speelt zich af in het 'Zwischen', het tussenmenselijke, en is alleen voor de beide gesprekspartners zelf toegankelijk. De dialoog weerstaat thematisering van buitenaf of achteraf.

Ik: Levinas: de openheid van het subject als mijn ontvankelijkheid voor de ander

De lichamelijke die de concrete wijze is waarop het subject in de wereld is situeert het zelfbewustzijn, dat wil zeggen, het Ik *treft zichzelf aan* en wel als lichamen genietend of arbeidend of wonend wezen. De waarneming van de wereld is pas mogelijk door de lichamelijke situering, die echter niet tegelijkertijd met de waarneming door het bewustzijn wordt doorgrond. In de reflectie achteraf kunnen de onbewuste intenties die de lichamelijke existentie met zich mee brengt aan het licht worden gebracht, maar in die reflectie verhullen zich tegelijkertijd weer andere intenties. Zo is de lichamelijke de permanente betwisting van het primaat van het zelfbewustzijn. Wel is slechts het zelfbewustzijn in staat om die onbewuste condities aan het licht te brengen. Een onbewuste dat zich 'nu eenmaal' en principieel buiten ons bewustzijn bevindt kan geen voorwerp van het denken worden. Zo bezien is een terugkeer tot het Cogito even noodzakelijk als de betwisting ervan. De lichamelijke verrijkt het Cogito door zich als overstijging van het Cogito niettemin aan het Cogito voor te doen. Zo *geeft* het ongedachte te denken.

In een bepaalde zin kan Levinas - zo meen ik -, geplaatst worden binnen deze dubbele beweging van betwisting van het Cogito en terugkeer naar het Cogito. Enerzijds is bij Levinas een herinterpretatie van het denken van Descartes aan te wijzen, - waarbij het idee van het Oneindige als fundering van het 'ik denk' door Levinas zo sterk wordt benadrukt dat Descartes allesbehalve als een denker van de autonomie en van het primaat van het zelfbewustzijn verschijnt.

Anderzijds is de lichamelijke inderdaad de permanente betwisting van het primaat van het zelfbewustzijn, maar dan volstrekt ethisch geduid: in mijn lichamen open staan en blootgesteld zijn aan de ander tekent zich mijn verantwoordelijkheid voor de ander af die de maat van mijn bewustzijn permanent overstijgt. Maar deze overstijging van het bewustzijn tekent zich af als spoor in het bewustzijn. Levinas'

filosofie vertrekt vanuit de positie van het subject: de eerste persoon, en permitteert zich geen uitspraken over het bewustzijn van de ander. Juist in het probleem van de intersubjectiviteit: hoe weet ik dat de ander iemand is zoals ik? ziet Levinas een nog fundamenteelere vraag schuil gaan: wat betekent het dat de ander iemand anders is dan ikzelf?

Welnu, de kritiek van Levinas op Buber komt er op neer dat Buber dit probleem van de intersubjectiviteit overslaat, zodat wat over het Ich gezegd wordt op gelijke wijze voor het Du geldt en omgekeerd.

De Ich - Du relatie is reciproom en kan van links naar rechts hetzelfde gelezen worden als van rechts naar links. Maar hiermee wordt het standpunt van de bewustzijnsfilosofie, die zich allereerst vanuit het zelfbewustzijn, vanuit het Cogito, het *ik* denk, ontvouwt, overgeslagen. Binnen de dialogische filosofie zouden uitspraken over het Gij vanuit extrapolatie van de ervaring van het Ik worden gedaan zonder zich rekenschap te geven van de andersheid van de ander. Daarnaast zou de ontroning van het zelfbewustzijn zoals de dialogische filosofie dat beoogt niet tot een kritiek op het Cogito leiden, maar tot het einde van de filosofie.⁵

Ook ontbreekt in de dialogische filosofie een respons op de ontroning van het zelfbewustzijn door de gedragswetenschappen zoals we die hierboven geschetst hebben. Al vervangt de dialogische filosofie het zelfbewustzijn door de Ik - Gij relatie, die relatie is evenmin ontheven aan allerlei onbewuste condities van economische en psychologische aard. Met andere woorden, op welke wijze beïnvloedt de relatie van het Ik tot de dingen de relatie van het Ik tot de ander? Het lijkt er op dat de dialoog een vrijplaats is, ontheven aan de stormen die het zelfbewustzijn ontwortelen. Maar zo'n vrijzwevende dialoog kan dan terecht met Levinas etherisch genoemd worden, aangezien de realiteit van honger en dorst, met andere woorden de economische dimensie die ingeschreven staat in het lichamen bestaan, er geen toegang toe kan krijgen. Dit is dan ook wat Levinas Buber verwijt: de dialoog zweeft boven het economische bestaan. Op dit punt is Levinas introductie van de derde en daarmee van heteronomisch bestaan een noodzakelijke correctie op de exclusieve intimiteit van de dialoog. Levinas ent hiermee de dialogische filosofie op de politieke filosofie en doorbreekt hiermee de dichotomie tussen beide.

⁵ Voor een verdere ontvouwing van dit verschil tussen Buber en Levinas, zie mijn artikel: *Buber and Levinas*.

II: De kritiek van Levinas op Buber tevens zelfkritiek?

Ik ga nu over tot het tweede deel van mijn betoog waarin de vraag aan de orde komt of de kritiek van Levinas op Buber niet ook minstens gedeeltelijk hemzelf treft. De asymmetrie van Levinas, die de basis voor de ethiek zou vormen, is die werkelijk als fundament denkbaar? Wat betekent het, als het: "Na U!" de consequentie van het subject - zijn van ieder subject zou zijn?

We stellen ons de volgende situatie voor: twee mensen staan voor een deur die te smal is voor hen beiden. Hoe lossen ze dit probleem op?

Als de mens allereerst voor zichzelf opkomt zal hij proberen het eerst door de deur te gaan. Maar dan zullen ze beiden proberen als eerste door de deur te gaan. Zijn ze allebei even sterk dan blijven ze buiten staan; de strijd blijft onbeslist (1).

Als de één sterker is dan de ander is het probleem opgelost. De interactie tussen twee individuen lost zich op in een gelijktijdige overwinning en nederlaag. In de strijd blijkt wie van de twee het sterkste is. De zwakkere kan ook door de deur naar binnen, alleen wat later dan de sterke (2).

Er is nog een andere oplossing te bedenken die noch op bovenstaande patstelling noch op strijd uitloopt: de een geeft voorrang aan de ander. Maar ook hier doen zich verschillende scenario's voor.

Degene die voorrang geeft weet dat de ander sterker is dan hijzelf. Hij vreest de strijd en beseft dat hij het onderspit zal delven. Hij geeft de sterkere bij voorbaat voorrang zodat het eindresultaat hetzelfde blijft als na de strijd, maar met een belangrijk verschil: moreel is hij de overwinnaar. En als hij er in slaagt om de sterkere zijn moraal van naastenliefde op te leggen, dient de zwakkere daarmee zijn eigenbelang (3).

In wezen is dit een variant van de strijd waarin de sterke het wint van de zwakke, alleen wordt hier de omweg van de moraal gebruikt om de ander te overwinnen. Deze moraal van naastenliefde is dan natuurlijk slechts een dekmantel voor de strijd om de macht.

Ook is het scenario denkbaar dat de sterkere ondanks zijn overwicht voorrang geeft aan de zwakkere met geen ander doel dan de zwakkere het recht te geven om het eerste binnen te gaan (4). Dit zou zuiver altruïsme zijn: een voorrang geven aan de naaste vanuit eigen kracht. Al deze scenario's veronderstellen een objectieve maatstaf waaraan de sterkte van mensen wordt gemeten en onderling vergeleken.

Tot slot - en dit lijkt mij de positie van het denken van Levinas te zijn - zou de één zich als sterker kunnen beschouwen dan de ander, terwijl de ander hetzelfde denkt.

Hier is geen objectieve maatstaf waaraan beiden zich meten. Beiden zijn er van overtuigd dat de ander als ander voorrang verdient vanwege zijn marginale positie (5).

Lost deze asymmetrie het probleem van de deur op? Nee, het paradoxale resultaat zal zijn dat zij beiden voor de deur blijven staan net als in het geval van de strijd tussen gelijken. Zij zullen 'om strijd' elkaar voorrang blijven verlenen en geen van beiden zal de vrijheid kunnen nemen om het verzoek van de ander in te wiligen.

In een film van Laurel en Hardy is te zien hoe beiden voor een deur staan en elkaar voorrang verlenen. Na elkaar vele malen te hebben uitgenodigd nemen ze beiden het initiatief en blijven in de deuropening steken. Het tafereel herhaalt zich ettelijke malen, maar de situatie loopt telkens weer op een patstelling uit. De patstelling is eeuwig: iedere keer als de film gedraaid wordt zullen we dezelfde onoplosbare situatie tegenkomen.

Bovenstaande situaties beschrijven een vorm van interactie tussen twee subjecten. Het probleem is niet zonder belang voor het vraagstuk van de politieke samenleving, immers de overgang van de situatie van monadische subjecten naar een geordende samenleving kan worden gedacht vanuit de confrontatie van het subject met een ander subject. De intrige van de ontmoeting van het subject met de ander zou zo vooraf gaan aan de inrichting van een samenleving en er zelfs de grond voor kunnen vormen. Deze 'oersituatie' van twee subjecten wijst op het vraagstuk van de deling van macht en vrijheid, een vraagstuk dat ten grondslag ligt aan de inrichting van de politieke gemeenschap, de staat of de samenleving.

Vrijheden kunnen als gelijke maar elkaar bestrijdende krachten tot een evenwicht komen (1); er is de mogelijkheid om een gezag boven de individuen in te stellen. Dit gezag dient een volstreekte evenredige uitdrukking te zijn van de vrijheid van ieder individu en van diens bereidheid om zich te beperken.

Waar de sterkere voorrang opeist ten koste van de zwakke (2) ontstaat een rangorde van meesters en knechten. De meesters kunnen weer knechten zijn van andere meesters terwijl de knechten op hun beurt meester kunnen zijn van andere knechten. Zo ontpopt zich een zuivere hiërarchie van de macht.

Waar de zwakkere de sterkere voorrang geeft uit vrees maar tevens uit de behoefte om moreel de meerdere te zijn (3), ontwikkelt zich een samenleving waarin een moraal van naastenliefde als dekmantel voor het eigen belang dient. Zodra die moraal aan de ander opgedrongen is, spint de zwakkere er garen bij.

Een samenleving waarin de sterkere voorrang verleent aan de zwakkere (4), hoeft niet minder stabiel te zijn dan een samenleving waarin de sterkste aan de top staat. Maar het stelt wel hoge eisen aan de menselijke natuur, waarin eigenbelang geen bepalende factor is.

De laatste situatie: ieder individu is als de sterkere die de ander voorrang geeft (5), is leerzaam omdat er een fundamentele kwestie aangaande de universaliteit van het denken van Levinas onder schuil gaat. Levinas' denken gaat niet over *de mens* en bevat geen anthropologie of zelfs humanisme, maar is een denken over het verschil tussen ik en de ander. 'Het ik' is een thema voor het denken, waarvan we hopen dat we er allemaal ongeveer hetzelfde mee bedoelen. Immers, pas dan is het mogelijk om er filosofisch over te spreken. Het woordje 'ik' is echter een woord dat pas zodra het uitgesproken wordt een vaste betekenis krijgt: het verwijst autoreferentieel terug naar de spreker. De betekenis is op dat moment verankerd (ancrage)⁶. Het betekent dat de betekenis van het woordje 'ik' verandert zodra de context verandert, preciezer, zodra de spreker een ander is. Telkens weer verankert het woord 'ik' zich in de spreker van dat moment. Maar voordat het woord 'ik' is uitgesproken, is het woord juist niet verankerd ('shifter') en kan het iedereen aanduiden. Dit is volstrekt niet met alle woorden en begrippen het geval: een stoel blijft dezelfde ongeacht of ik of mijn gesprekspartner met het woord 'stoel' daarnaar verwijst. Het woord 'ik' is - en dat heeft het gemeen met andere persoonlijke voornaamwoorden en met aanwijzende voornaamwoorden als 'hier' en 'daar'- een shifter: de betekenis van het woord verandert zodra de spreker verandert. Ook is het woordje 'ik' niet een bijzonder exemplaar van een soort, zoals een stoel dat is, maar is uniek op het moment dat het wordt uitgesproken: ik ken maar één ik: mezelf. Het woordje 'ik' kent dus ook een verankering die niet te vergelijken is met de wijze waarop andere woorden zoals stoel naar een concreet voorwerp verwijzen. Het woordje 'ik' is dus een samengaan van 'shifter' en 'ancrage', van het universele en voor iedereen geldige met het alleen voor één individu geldige.

De filosofie van Levinas maakt gebruik - of moet men zeggen misbruik?- van deze bijzondere eigenschappen van het woordje 'ik' dat zowel een shifter is als een verankering kent. Als shifter is het woord 'ik' volstrekt meerduidelijk, als ancrage volstrekt uniek. Maar deze twee betekenissen kunnen nooit gelijktijdig bestaan. De notie van 'het ik' suggereert nu wel, dat 'het ik' het thema van het denken kan zijn en voor alle mensen geldig is. In feite echter verhult deze thematisering dat hieronder een samengaan schuilt van het universele van het shifter zijn en het strikt unieke van de 'ancrage', die ongelijktijdig zijn. Niet uitgesproken kan 'ik' in potentie naar iedereen verwijzen, maar uitgesproken als 'ik' verwijst het alleen maar naar mezelf.

De filosofie van Levinas nu bevat deze zelfde dubbele structuur van shifter en ancrage. Zowel de shifter als de ancrage worden ethisch geduid: het appél dat van de ander op mij toekomt betreft alleen mij (ancrage), maar daarmee ieder mens (shifter). De filosofie van Levinas is zowel geldig voor ieder mens als alleen voor het individu

⁶ Zie voor deze analyse, P. RICOEUR, *Soi-même*, 65.

dat zegt: 'ik'. Tegelijkertijd pretendeert die filosofie uitspraken over 'het ik' te doen en zo 'het ik' tot een thema van het denken te maken. De thematisering berooft 'het ik' echter van het verwijzen naar mijzelf, van de ancrage (dat pas geldt als ik 'ik zeg) en tevens van het shifter - zijn (dat geldt van het woordje 'ik' als het niet is uitgesproken). De thematisering 'het ik' verhult het dubbele shifter - ancrage effect van het woordje 'ik', en verhult met name dat de shifter en de ancrage van 'ik' niet gelijktijdig kunnen bestaan. Het optreden van de één heft de ander op.

Het is ook de reden van het vastlopen van bovengeschetste situatie van de twee mensen voor de deur. Het gebod om de ander voorrang te verlenen geldt (in een ethische duiding van de ancrage) alleen voor mij en is dus autoreferentieel: ik geef de ander voorrang en niemand anders. Het gebod is verankerd in mijzelf. Maar het woordje 'ik' is ook een shifter en kan naar ieder mens verwijzen zodra die het uitsprekt. Het gebod wordt binnen de filosofie van Levinas op het niveau van 'het ik' verheven als iets waaraan 'het ik' zou moeten voldoen en dus ieder mens.

Maar op het moment waarop de asymmetrie van mijn verplichting tot een voorschrift wordt waaraan ieder mens moet voldoen is de asymmetrie ongedaan gemaakt. Het voorrang geven kan alleen als een uitzonderlijke daad, als totale verrassing en niet te calculeren gegeven worden beschreven. Het is een *exces* - om een populaire term te gebruiken - dat zich onttrekt aan iedere regelgeving en universalisering, en dus buiten de wet valt.⁷ Op het moment dat een filosofie dit exces en dit niet te verplichten surplus aan verantwoordelijkheid, dat alleen het individu betreft, dat er op dat moment voor kiest, algemene geldigheid gaat geven, is er geen samenleving, d.w.z. deling van de verantwoordelijkheid meer mogelijk. Geen individu, dat 'ik' zegt en aldus verantwoordelijk is, kan zich nog aan dat surplus onttrekken en kan dus nooit de hoffelijkheid van de ander met genoegen benutten. Het "Na U", blijft onvoorspelbaar, een unieke gebeurtenis die niet de basis van regelgeving of universeel gebod kan worden. Juist daarom is het "Na U" puur gratuiet, genade, een exces aan goedheid, die

⁷ Om het voorbeeld van de deur te concretiseren kan men aan de reële situatie denken dat bij het ongeluk met de veerboot *Herald of Free Enterprise* iemand andere drenkelingen heeft opgetild om door de patrijspoort te kunnen ontsnappen. Deze persoon heeft er zelf het leven bij ingeschoten. Geen twijfel mogelijk: deze edelmoedigheid bestaat en men kan er slechts diep zijn hoed voor afnemen. Religies spreken in dit verband over heiligen of rechtvaardigen. "Wat ik van mezelf eis, eis ik van een heilige", zegt Levinas en inderdaad kan men heiligheid als roeping niet reserveren voor een aparte groep, waarmee het appél onschadelijk zou worden gemaakt. Heiligen en rechtvaardigen wekken ons op tot navolging. Maar kan zo'n exces aan goedheid als grondslag voor wet en samenleving worden aangenomen?

alleen maar onvoorspelbaar en uniek kan zijn. De asymmetrie die Levinas tegenover de reciprociteit van Buber stelt, is echter zowel uniek als universeel en leidt daarom tot een aporie: de mensen zullen nooit de deur in kunnen gaan.

Een samenleving waarin iedereen als de sterkere de ander voorrang verleent kan alleen als tegenspraak gedacht worden. Want nooit zou iemand vrij zijn om zijn voedsel ook daadwerkelijk te consumeren of om als eerste door een deur te gaan. Alleen in de ogen van de ander heeft hij dat recht, maar niet in eigen ogen. Er is dus een ongelijktijdigheid van de asymmetrische verantwoordelijkheid ten opzichte van het niveau van de samenleving. Deze beide niveau's gelijktijdig denken betekent: één van beide teniet doen.

Levinas verwijt Buber dat hij zondigt tegen zijn eigen idee, dat over het ik niet geïsoleerd gedacht kan worden. Het ik kan volgens Buber alleen in relatiewoorden ter sprake gebracht worden gebracht: ik - gij en ik - het. Hoe kan Buber dan zeggen, dat de dialoog kenmerkend is voor het Zwischen tussen ik en gij? luidt de kritiek van Levinas. Het lijkt er dan op dat de relatie vanuit de gij identiek is aan de relatie vanuit het ik, reciprook dus, en dat er dus toch een ontologische opvatting over het subject voorafgaat aan zowel ik als gij.

Maar in hoeverre ontsnapt Levinas zelf aan deze kritiek? Maakt hij geen misbruik van de ancrage eigenschap van het woordje 'ik', (dat uniek naar mezelf wijst) door die te verbinden met de thematisering van 'het ik', die daarmee algemene geldigheid krijgt?

De gelijktijdigheid van de ancrage en de shifter in de thematisering verklaart ook een andere merkwaardige tegenspraak in de filosofie van Levinas: als filosoof weet ik, dat ieder subject asymmetrisch verantwoordelijk is, maar als ik kan ik dat niet weten, want op het moment dat ik dat weet, is mijn asymmetrische verantwoordelijkheid verdwenen.

De gelijkheid van alle mensen in hun subject- zijn is bij Buber aanvaard terwijl Levinas zich ertegen verzet. Maar dit verzet dat de vorm krijgt van een pleidooi voor asymmetrie loopt uit op een tegenspraak: op een weet hebben van asymmetrie dat tegelijkertijd niet geweten mag worden, en op een denken dat zodra het universeel wordt gemaakt, elk samenleven onmogelijk maakt aangezien niemand ook maar ergens recht op kan laten gelden.

De asymmetrie die door Levinas wordt voorgestaan zou zo bezien slechts schijnbaar een radicalisering van het dialogisch denken van Buber zijn aangezien in

werkelijkheid de filosofie hiermee misschien wel een einde neemt: filosofie als een denken dat aanspraak maakt op algemene geldigheid.⁸

⁸ Ik dank dr. G. Blans voor zijn kritische opmerkingen bij het voorafgaande. Zijn voorstel om de dubbelzinnigheid van het 'ik' als shifter en als ancrage ook uit te werken ten aanzien van de positie van de ander en de derde bewaar ik voor een volgende gelegenheid.

Gratie en hulp.

De betekenis van het vrouwelijke in de filosofie van Levinas

A.T. Brüggemann-Kruijff

Dames en Heren,

Mij is gevraagd u iets te vertellen over de betekenis van het vrouwelijke in de filosofie van Levinas. En dat wil ik graag doen, te meer omdat de toegang tot het denkwerk van Levinas in deze cursus op een andere manier wordt ontsloten dan gebruikelijk.¹ Een uitdaging voor de filosoof!

Gewoonlijk situeren we ons in de wijsgerige denkgemeenschap en onderwerpen Levinas op zijn filosofische bijdragen. Levinas' Talmoedlezingen worden voornamelijk op die wijze benaderd, als ze al in het wijsgerige gesprek betrokken worden: ze bieden illustraties, bevestigingen - in een andere, moeilijk toegankelijke context uitgewerkt - van wat in het 'strikt' filosofische werk ter sprake komt. Zo heb ik het ook zelf gedaan.²

Met Marcel Poorthuis' studie *Het gelaat van de Messias*, is de filosofie een al te snelle toeëigening van Levinas' Talmoedcommentaren een stuk minder gemakkelijk gemaakt. Terwijl de schrijver anderzijds uitvoerig toont dat negeren van dit werk het wijsgerig gesprek berooft van belangrijke bijdragen aan thematiseringen van bijvoorbeeld de kwestie van de aard van de wijsgerige discussie en de verhouding van geloof en rede daarin.

Juist door de Talmoed als uitgangspunt te nemen en de rabbijnse achtergronden te belichten verheldert Poorthuis de weg die Levinas in zijn Talmoedlezingen aflegt van joodse inspiratie door transpositie van talmoeddiscussie naar wijsgerig thema.³

¹ In de zomercursus van de *Internationale School voor Wijsbegeerte* werd de relatie bestudeerd tussen de Talmoed en de wijsbegeerte van Levinas. Daartoe werden een aantal talmoedische commentaren gelezen vanuit de talmoedische achtergrond en vanuit de wijsbegeerte van Levinas [L.A.].

² Zie Atie BRÜGGEMANN-KRUIJFF, *Bij de gratie van de transcendentie*, Amsterdam, 1993.

³ M. POORTHUIS, *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*, Hilversum, 1992, p. 15: "Mijn onderzoek wil de Talmoed als uitgangspunt nemen en wel ter beantwoording van de vraag, op welke wijze Levinas de Talmoedtekst weet te

Wat ik wil doen is de vraag naar de betekenis van het vrouwelijke uitwerken in verband met dit traject van joodse inspiratie naar wijsgerig thema. Voor mij zal het zwaartepunt daarbij liggen bij Levinas' opvatting van de taak van de wijsbegeerte. De beoefening van de filosofie, verwickeld zijn in de filosofische discussie van vandaag, ontslaat geen enkele filosoof van de taak tot kritische bezinning op aard, grenzen en taak van de filosofie. Integendeel, zo'n zelfonderzoek hoort tot het hart van de wijsgerige discussie en lijkt in een tijd van postmoderne scepsis aangaande grote verhalen en ideologieën ook toe aan een hernieuwde oriëntatie op haar bronnen.⁴ Van Peursen spreekt zelfs van een creatieve capitulatie: een verbinding van inventiviteit en een flexibele rationaliteit in de poging antwoord te geven op, zich over te geven aan de uitdaging 'van buiten'.

Welnu, het 'binnen' en 'buiten', immanentie en transcendentie, betekenen bij Levinas een fundamentele dualiteit, die zowel zijn kijk op de filosofie als zijn visie op de mens bepalen. Is het niet de taak van de filosofie een humanisme van de andere mens te doordenken? Maar in dat project steekt Levinas voortdurend het kruispunt over waardoor talrijke dualiteiten van elkaar gescheiden worden en elkaar ontmoeten: ikzelf en de ander (*Le temps et l'autre*, 1949, *TA*), totaliteit en Oneindige (*Totalité et Infini*, 1961, *TI*), zijn en anders dan zijn, inter-esse en desinteresse, *indifférence* en *différence* (*Autrement qu'être ou au dela de l'essence*, 1974, *AE*), immanentie en transcendentie (*Dieu et la philosophie*, 1982). Levinas steekt voortdurend het kruispunt over dat hijzelf, filosoferend, heeft gecreëerd door te gaan van wijsgerig thema naar kritiek en ontthetisering in de joodse inspiratie, en omgekeerd, van inspiratie naar nieuwe wijsgerige stellingname. Deze alternerende beweging is Levinas' weg als joods denker in en van de dualiteit. Het is m.i. de weg van alle filosofie die rekenschap wil geven van menselijkheid ook, juist in deze tijd van de 'dood van God' en de 'dood van het subject'.

En hoe komt nu het vrouwelijke ter sprake op deze weg van inspiratie, kritiek en thema? Fundamenteler nog: hoe helpt het vrouwelijke dit traject in kaart te brengen?

Ik wil u, om u het probleem te laten proeven en iets van de clou weg te geven, een integrerende uitspraak doorgeven van Cathérine Chalié, leerlinge van Levinas. Zij verstaat zich in haar boek *Figures du féminin* met Levinas' visie op

verbinden met filosofische kwesties... Een serieus onderzoek naar de joodse inspiratie van Levinas kan niet buiten de Talmud om."

⁴ Zie voor een recente poging de postmoderne desoriëntatie te boven te komen: C.A. VAN PEURSEN, *Na het postmodernisme, van metafysica tot filosofisch surrealisme*, Kampen, 1994.

het vrouwelijke. Zij heeft ook geschreven over de aartsmoeders en daarin haar studie van de Talmud betrokken. Zij schrijft: "De moeilijkheid die Levinas ontmoette, toen hij, voor hem onontkoombaar, de Griekse plaats verkoos om een denken van elders te doen horen, is misschien niet vreemd aan een zekere stomheid, sprakeloosheid, van het vrouwelijke."⁵ Zij leest een verband tussen het traject van Levinas' filosofie gaande van inspiratie naar thema, - 'een traject van elders' en de 'Griekse plaats' - en iets kenmerkends voor de vrouwelijke gestalten: haar stomheid. De moeiten van dit traject hangen misschien wel daarmee samen dat de vrouw in Levinas' filosofie sprakeloos blijft.

Ik stel mij voor met u de weg te gaan die Levinas gaat. Richtinggevend is het centrale motief van zijn denken: de verdediging van de subjectiviteit, de menselijkheid van de mens. Tussen de Scylla van de autonomie en de Charibdis van de dood van dit autonome subject tekent hij in beide hoofdwerken (*TI* en *AE*) op verschillende wijze, met verschillende accenten - omdat hij ingaat op verschillende wijsgerige uitdagingen - hoe de unieke menselijkheid van elke mens eerst wordt aangesproken in de ethische betrekking met de oneindig andere, de ander die van 'buiten' komt: transcendentie. Transcendentie ter sprake brengen in een traditie die wijsbegeerte opvat als ontologie en die transcendentie heeft vernietigd en teruggebracht tot wat binnen de ontologische kaders begrepen kan worden, is onontkoombaar voor Levinas om rekenschap te kunnen geven van ware menselijkheid.

Al meteen wil ik u laten zien dat we het vrouwelijke op deze weg onontkoombaar ontmoeten als *ander*. In het vroege werk (1949) heet het zelfs "het vrouwelijke is het andere 'par excellence', het 'vrouwelijke, wezenlijk ander' (*EE*, *TA*, 78). In deze komst van de vrouwelijke ander is een fundamentele kritiek op het subject van de moderniteit al geïmpliceerd. Sinds Descartes immers heet de mens *Maitre et possesseur de la nature*, meester en bezitter van de natuur, en vertegenwoordigt dit subject slechts de mannelijke mens.⁶ De menselijkheid van het moderne subject is, door de vergetelheid van deze fundamentele dualiteit van mannelijk en vrouwelijk, niet werkelijk getroffen. Levinas tekent deze dualiteit als een relatie van ik en de ander, maar een die niet ethisch wordt verstaan. Maar hoe dan wel? Hoe verschijnt de vrouwelijke ander, wezenlijk anders, hoe ontmoet zij een, kennelijk mannelijk, subject dat door deze ontmoeting anders wordt? Anders dan 'een zijnde dat het in z'n zijn om dat zijn gaat' - Heideggers omduiding van Descartes' eenzame meesterschap?⁷

⁵ Cathérine CHALIER, *Figures du féminin*, Paris, 1982, p. 97.

⁶ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, 1962 (1637), p. 63.

⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, p. 191.

Levinas zet op verschillende wijze de vrouwelijke ander in, op verschillende plaatsen langs de weg die hij het subject doet gaan om zijn menselijkheid te vinden.

Ik wil nu vervolgens met u bij die wegmarkeringen stilstaan: drie, en we ontmoeten er de vrouwelijke ander in respectievelijk drie gestalten: die van de huisvrouw, van de geliefde en van het moederschap.

1. 'Het huis - dat is de vrouw'

De eerste vrouwelijke gestalte ontmoeten we in *TI* op een cruciaal moment, cruciaal voor het verschijnen van de menselijkheid van de mens. In dit eerste hoofdstuk van Levinas heeft de verdediging van de subjectiviteit twee brandpunten: de menselijkheid wordt gezocht in een beschrijving van een steeds concretere zelfstandigheid van het subject - de *séparation*. Hier gaat het om de mens als ontologie, als zelfontplooiing. Het andere brandpunt geldt de betekenis van de ander die, van buiten, het metafysisch verlangen naar anders dan alleen mezelf, tegemoet komt met een appel. Dit ethisch appel van het gelaat stelt mijn vanzelfsprekende vrijheid tot zelfontplooiing aan de kaak. De menselijkheid van het subject komt nu eerst aan bod in deze confrontatie van ontologie en metafysiek.

Welnu, de eerste vrouwelijke gestalte verschijnt om die ontmoeting mogelijk te maken: zij draagt bij aan de voltooiing van de *séparation*, de zelfstandigheid van het menselijk wezen om hem voor te bereiden op de ethische aanspraak van de ander die van elders komt. De situatie die voor dit alles gecreëerd moet worden, is die van het wonen. 'Het huis - dat is de vrouw' zegt de Talmoud en Levinas thematiseert dit beeld.⁸

Het is de discretie van de vrouwelijke ander die een situatie schept die de inkeer van het subject mogelijk maakt. Door de inkeer, zelfwording door zelfbewustwording, maakt het subject zich los van de natuurstaat, een geestelijk gebeuren dat een plek nodig heeft buiten het natuurlijk bestaan. Zo wordt het huiselijk bestaan getekend als afscheid van de natuurstaat en begin van de cultuur. De vrouwelijke ander markeert dit begin van de cultuur die een voltooiing van de zelfstandigheid betekent in een kennelijk mannelijk gedachte zelfbewustwording. Zonder de vrouwelijke ontvangst van de mannelijke inkeer zou het geestelijke bestaan in wezen van een onmenselijke kilte getuigen. De vrouwelijke ander schept door haar zachtheid de mogelijkheid van intimiteit. Zij maakt het ergens verblijven tot wonen menselijk. Wat Levinas schrijft in *Le judaïsme et le féminin*, een opstel waarin hij uitspraken van de Talmoud over de vrouw thematiseert,

⁸ Zie: *Le Judaïsme et le féminin*, in *Difficile Liberté*, Paris, 1963, p. 48.

spoot heel duidelijk met zijn fenomenologische analyse van het wonen en de vrouw als de discrete ander. In de lezing heet het: "...alsof het vrouwelijke de oorsprong was van al de zachtheid van de aarde" (*DL*, 50). In *TI* (124): "...een verrukkelijke zwakte van de ontologische orde" en ook "...als het oorspronkelijke fenomeen van de zachtheid."

Twee momenten wil ik wat uitvergroten uit dit beeld van de discrete ander. Het ene is de 'verrukkelijke zwakte' als kritische tegenzet tegen vooral Hegel als het gaat om het begin van de menselijke cultuur. Het andere moment raakt de betekenis van de discretie.

Voor Levinas vallen de situatie van de zelfbewustwording van het subject en het begin van het mens-zijn als cultuurwezen samen met de komst van de vrouwelijke ander. Het beginsel van cultuur vraagt om de intimiteit van man en vrouw. Hier brengt Levinas een principiële verschuiving teweeg ten opzichte van Hegel voor wie de zelfbewustwording van het subject en het beginsel van het cultureel bestaan ontspringen aan een strijd. De strijd speelt zich af tussen twee bewuste wezens om het meesterschap over de ander. Ik heb pas greep op mijzelf door als winnaar tevoorschijn te komen uit de strijd met de ander. Het begin van de cultuur is strijd, competitie en de schepping van een machts hiërarchie. Cultuur vraagt om heren en knechten. Levinas heeft een scherp oog voor deze ontologische orde van mens-zijn en plaatst de *conatus essendi* (het menselijk streven in z'n zijn te volharden), in het hart van de menselijke natuur. Maar met de komst van de vrouwelijke ander ontstaat er als bij voorbaat een zwakke plek in die vesting, een verrukkelijke zwakte zelfs, die nu juist cultuur mogelijk maakt, beschaving die de kille geesten verwarmt.

In Hegels dialectiek gaan zelfbewustwording en cultuur samen met een machtsgreep die erop uit is de ander als ander uit te wissen en waar zelfbevestiging - als heer of knecht - uit een strijd op leven en dood moet voortkomen. Levinas voorziet door juist hier de vrouwelijke ander ten tonele te voeren een mogelijkheid om het subject in zijn zelf(bewust)wording te bevestigen en toch niet de transcendentie, de ander als ander te vernietigen, maar veeleer te ontvangen als gastvrijheid.

Met de beschrijving van de discrete andere als een 'verrukkelijke zwakte van de ontologische orde' heeft Levinas het moderne subject juist in zijn fundamentele aspiraties gerelativeerd: zijn meesterschap over de natuur en in de cultuur is gefundeerd niet in een gewonnen strijd, in macht, maar in een zwakte. De mens kan eerst een cultuurwezen zijn en het ethisch appel van de ander ontvangen wanneer het andere van de vrouwelijke zachtheid en intimiteit bij hem woont.

Het tweede moment dat de plaats van de vrouwelijke ander in 'de oecumene van het bestaan' belicht is haar discretie. Als ander komt zij het subject tegemoet, maar anders dan de Ander van buiten die mij aanspreekt en die met zijn appel vanuit een dimensie van hoogte een ethische betrekking sticht. Zij openbaart zich als gelaat, maar tegelijk met deze presentie trekt zij zich ook terug, is absentie. Gelijktijdig aanwezig en, afwezig is zij de discrete ander die de dimensie van interioriteit, de eenzaamheid van het subject bij zichzelf, verdiept tot intimiteit. De intimiteit van man en vrouw in het samenwonen kent geen gesprek, geen aanspraak, stelt de partners niet ter discussie. Toch is in het gelaat van de vrouwelijke ander een spoor van de Oneindige: niet het licht dat mensen verlicht, doet weten en het geweten wakker maakt. Maar de gratie, de warmte van haar uitstraling verwijst, zonder taal, naar de idee van de Oneindige en voltooit zo de *séparation* met een zachte bevestiging van het mannelijke zelf.

In de vrouwelijke ander balt zich de ambiguïteit van het mens-zijn samen. Zij bevestigt, tegelijk aanwezig in haar zachtheid en afwezig zonder woorden, het subject in zijn zelf-zijn, geestelijk initiatief tot denken en doen; en zij bereidt hem in de intimiteit van het wonen voor op de komst van de ander die hem wél zal aanspreken en zijn menselijkheid beproeven in een ethische relatie.

De discrete ander staat zo in de dubbelzinnigheid van haar afwezige aanwezigheid voor het kruispunt van de weg van de ontologie en de metafysiek. Zijzelf spreekt niet, noch wordt zij aangesproken, maar zij is, zwijgend, nodig om het subject bij de afsluiting van zijn wezen te openen naar de buitenstaander. De zwakte van de ontologische orde die zij betekent, is ook de voorwaarde voor de mogelijkheid van de metafysische relatie.

2. 'Sterk als de dood is de liefde'

Nog een tweede vrouwelijke gestalte vinden we in *TI*. "De liefde beoogt de ander in haar zwakheid", zegt het begin van de 'fenomenologie van de eros'. Ook de geliefde, de tweede vrouwelijke gestalte, verrukt door haar zwakheid. Ook zij wordt, veel nadrukkelijker nog, getekend door ambiguïteit, dubbelzinnigheid. Al in *TA* wordt duidelijk waarom Levinas haar te hulp roept. In *TI* krijgt de daar opgeworpen thematiek zijn uitwerking en plaats in de ontwikkeling van de weg van het subject. Ging het bij de komst van de discrete ander om de verschijning van de mens als cultuurwezen, zeg maar redelijk en zedelijk wezen, bij de verschijning van de geliefde gaat het om onsterfelijkheid, of eigenlijk om een toekomst voorbij de dood. En Levinas kiest de volgens Plato minst verheven weg, niet die van het vrucht dragen in het weten, maar die van de vruchtbaarheid door

de liefde voor de vrouwelijke ander. De plaats van deze vrouwelijke gestalte langs de weg van het subject is 'voorbij het gelaat': de ethische betrekking is in de erotische relatie voorondersteld, de geliefden zijn persoon en verantwoordelijk voor elkaar. Maar tegelijkertijd wordt de liefde bepaald door wellust en begeerte.

Wat zo de ambiguïteit van de liefde uitmaakt, de gelijktijdigheid van metafysisch verlangen naar de ander als ander en de zelfs nog voor het ontologische zijnsverlangen teruggeworpen onpersoonlijke begeerte, wordt in het latere werk, het Talmoedcommentaar dat u deze dagen besproken hebt (*En God schiep de vrouw*) van spanning beroofd: *eros* wordt hier ondubbelzinnig het lage genoemd tegenover het ethisch-spirituele als het hoge (*SAS*, 129).⁹ En de rangorde van ethische en erotische relatie wordt in het spoor van de 'staart' interpreten uitgewerkt naar een probleemstelling inzake de verhouding van man en vrouw - gelijkheid onder een zekere prioriteit van het mannelijke - die erotiek als haar en spiritualiteit als zijn domein beschouwt. De oudere Levinas lijkt geneigd erotiek niet meer zo'n cruciale plaats te geven in zijn filosofie. De liefde wordt in *AE* onerotisch en uitdrukkelijk ethisch geïnterpreteerd en roept ook een andere vrouwelijke gestalte op: die van het moederschap.

In *TI* opent *eros* juist door zijn ambiguïteit toekomst voor het subject, vernieuwing van zijn identiteit voorbij de dood. Van een subject dat in een vermoeiend verouderingsproces altijd weer op zichzelf wordt teruggeworpen, zien we een weliswaar opnieuw mannelijk gedacht subject dat zich veranderd terugvindt in de gave van het vaderschap.

Uitdrukkelijk ook geeft Levinas aan dat een fenomenologie van de erotiek nodig is om in het spoor te blijven van de uiteindelijk religieuze waarheid van de menselijkheid, dat het gaat om goedheid aan gene zijde van het zijn. In de geheime zin van de erotiek, de vruchtbaarheid, wordt de dood overwonnen, niet door een verlenging van het bestaan zonder meer, maar door vermenigvuldiging van de goedheid die concreet gestalte krijgt in de geboorte van de zoon.

Nu ik de plaats van *eros* op het pad van de menselijkheid enigszins heb aangegeven, wil ik de betekenis van de vrouwelijke ander wat nader bezien. De alteriteit van de geliefde weerspiegelt de dubbelzinnigheid van de erotische relatie. Haar transcendentie wordt als mysterie geduid en zo wordt de liefdesrelatie buiten de orde van het weten geplaatst en het subject als redelijk wezen onttroond. Dat wordt ons eerste aandachtspunt. Het tweede moment dat ik wat wil uitwerken geldt haar zwakheid - "Liefde is bezorgd zijn om de ander, haar zwakheid te hulp komen" (*TI*, 233) - een zwakheid die uitpakt als een weerstand tegen de publieke orde.

⁹ *Du sacré au saint*, Paris, 1977.

Het eerste punt betreft het vrouwelijk mysterie buiten de orde van het weten. De liefde is een gebeuren van de nacht. Ze speelt zich af in de verborgenheid van het intieme leven *à deux*, bewogen door het mysterie van het vrouwelijke. Want daarin is de alteriteit van de vrouw transcendentie: zij gaat niet het bestaan-zonder-meer te boven naar de hoogheid van de ethische relatie, zij trekt zich veel eerder terug van het vlak van weten en plannen. En zo wordt het subject van zijn stuk gebracht. In de nacht van de erotiek verliest het subject in de vervoering van het genot "zijn positie van subject" (TI, 237). De nacht van de erotiek herinnert aan het nachtelijk gedruis van het *il y a*, de overweldigende druk van de anonimiteit er te zijn die het persoon-zijn overvleugelt zoals in nachten van slapeloosheid ons wedervaart. Maar de nacht van de erotiek wordt getekend door het vrouwelijk mysterie. Haar ongrijpbaarheid betekent geen anonimiteit, maar brengt de mannelijke subjectiviteit in beweging. Deze bewegingen voeren het subject voorbij het licht van de rede, voorbij gewilde, redelijke initiatieven en plannen naar de verborgen zin van de liefde: de vruchtbaarheid die hem het vaderschap brengt. Het is het vrouwelijk mysterie dat het duister van de strikte anonimiteit op afstand houdt, wanneer de minnaar zijn subject-zijn verliest.

De verschijning van de geliefde in de liefdesnacht stelt zich niet present, verlicht niet de ontologische orde, draagt dus niet bij aan het zelfverstaan van het subject; ze is ook geen weerhouding van die orde, zoals het gedruis van het *il y a*. Ze is buiten de orde. En dat roept vragen op met betrekking tot de relatie van een vrouwelijk subject en de rationaliteit. Met Levinas' commentaar in *En God schiept de mens* worden die vragen nog dringender. "God bouwde de rib tot een vrouw" kan ook gelezen worden als "God maakte de vrouw op met vlechten." Hij was de eerste kapper en bracht haar tot de man met de oprechtheid van het gelaat en de schijn, de leugen van haar opmaak (SAS, 143). De beminde verschijnt niet in een context van een ernstig waarheidsverlangen. Zij "verzinkt in de dubbelzinnigheid van het stilzwijgen" en ook "als een onverantwoordelijke animaliteit die geen waar woord spreekt" (TI, 241).

De weg van de waarheid van en over de subjectiviteit leidt via de erotiek. Maar de betekenis van de vrouwelijke ander in haar dubbelzinnigheid van mysterie, lichamelijke en zelfs animale aanwezigheid en geestelijke, opnieuw sprakeloze afwezigheid lijkt al het weten aan schijn en leugen op het conto van het vrouwelijke te schrijven dat zich aan het licht van de rede onttrekt.

Het tweede aandachtspunt betreft de liefde die zich richt op de ander in haar zwakheid. Het is de modus van de tederheid dat de minnaar zich wendt tot wie hij bemint. De term 'minnaar' gebruikt Levinas niet, wel de term *aimée*, beminde, geliefde. Van een wederkerigheid van geliefden in de liefdesbewegingen

spreekt Levinas niet. Maar uitdrukkelijk geeft hij aan dat het niet om een subject-object verhouding gaat - van een kennisrelatie is geen sprake - en evenmin van een asymmetrische ik-gij relatie. In de vertedering om de zwakheid van de geliefde verschijnt zij, noch grijpbaar, noch gebiedend, ambigu. Heel indringend beschrijft Levinas rond de maagdelijkheid van de beminde hoe zij het subject tegemoet komt in haar dubbelzinnigheid: schroomvallig en schaamteloos, op de grens van zijn en niet-zijn. Als in een roze wolk en tegelijk van een zwaarte die zich onttrekt aan elke beheersing, zo verschijnt de geliefde, wezenlijk schendbaar en onschendbaar (TI, 233-237).

Het is de zwakheid, de modus van de tederheid, die door de vrouwelijke ander ontsloten wordt, waardoor het innerlijk op zichzelf gericht bestaan van het subject verdiept wordt tot intimiteit *à deux*. Anders dan de intimiteit van het wonen als begin van het cultuurbestaan, verzet zich deze intimiteit van het liefdespaar tegen de algemeenheid van de publieke orde, ze is het niet-publieke bij uitstek. En het is de vrouwelijke ander in haar zwakheid die hier de belichaming is van de weerstand tegen de publieke orde. Zij maakt deze intieme gemeenschap tot een vrijplaats waar bezit noch macht een rol spelen. Een relatief beschermende plek binnen de ontologische orde van samenleving en geschiedenis die zo'n albeheersende greep op mensen hebben (TI, 242).

Ook hier beluister ik een kritiek op Hegel die het mannelijk subject een weg wijst uit de onwerkelijkheid van het particuliere leven met de vrouw naar de algemeengeldige realiteit van een bestaan in de staat. De intimiteit van de erotische relatie heeft een eigen onmisbare werkelijkheid. Een werkelijkheid waarin de geliefden niet romantisch versmelten, maar de geliefde de ander blijft en het subject door de passiviteit van de passie de nieuwe identiteit van het vaderschap ontvangt. Toekomst over de dood heen die, anders dan de onverschillige geschiedenis, goedheid openbaart in de komst van de zoon, en, door hem, de messiaanse verwachting gestalte geeft.

Het ziet er naar uit dat er Levinas veel aan gelegen is met de erotische man-vrouw relatie een dimensie van het mens-zijn te beschrijven die, door de merkwaardig terugtrekkende beweging van de vrouwelijke transcendentie, onttrokken blijft aan de totaliserende greep van de geschiedenis. Wat in SAS wordt aangeduid als een onderschikking van het vrouwelijke is dan ook niet de aanwijzing van een ondergeschikte plaats voor vrouwen in de machtshierarchie van cultuur en staat, maar een situering van het vrouwelijke in de sfeer van de intimiteit waar van macht of bezit geen sprake is. Daarmee is de onherleidbaarheid van de intieme werkelijkheid gewaarborgd, maar haar ook een ondergeschikte plaats aangewezen ten opzichte van de publieke orde. Ook *das ewig Weibliche* als macht

van een vrouwelijke, erotische spiritualiteit moet omwille van de onherleidbaarheid van erotiek en macht worden afgewezen. Alleen zo wordt, onttrokken aan de machtsgreep van de geschiedenis, toch goedheid en zin aan die geschiedenis zichtbaar in de geboorte van kinderen.

Is er dan in Levinas' visie geen plaats voor vrouwen buiten de sfeer van huis en erotiek, buiten de werkelijkheid van de sprakeloze intimiteit? Ja, vanzelfsprekend treffen we ook vrouwen als subjecten aan in het culturele leven - "zo vaak de mannen de baas in de masculiene cultuur waarin zij haar intrede heeft gedaan" (TI, 241). Maar zij die haar vrouwelijkheid immers niet heeft kunnen afleggen - hoewel Levinas in DL wel vindt dat zij haar moet overstijgen om mens te kunnen zijn! - blijven gebonden aan de dubbelzinnigheid. En deze ambiguïteit - "tegelijk gespreksgenoot, medewerker, leermeester en superieur inzicht... en vrouw die als vrouw behandeld moet worden volgens de nooit verjarende regels van de beschaafde maatschappij" (TI, 241-242) - stelt toch ook haar gelijkwaardige plaats in wetenschap, cultuur en geschiedenis steeds ter discussie.

3. Moederschap, menselijkheid van vlees en bloed - het vergeten begin van de filosofie

We komen toe aan de derde gestalte van het vrouwelijke, die van het moederschap. Zij verbeeldt in AE de menselijkheid van vlees en bloed, de kwetsbaarheid van mens-zijn. Ze verbeeldt ook het ethisch beginsel van de filosofie dat de filosofie vergeet. Nu is dus het moment daar waar expliciet wordt dat het vrouwelijke hulp biedt bij de verheldering van het traject van de filosofie van inspiratie naar thema.

Het wordt tijd om dat latere filosofische werk te bekijken. Transcendentie ter sprake brengen in een taal - de Griekse *logos* - die de transcendentie heeft vernietigd is het dilemma waar de postmoderne reactie van een Derrida Levinas van doordrongen heeft.¹⁰ De wijsgerige problematiek die in TI de verdediging van de subjectiviteit beheerste, dit wil zeggen de idee dat het metafysisch verlangen, de transcendentie, pas aan de orde gesteld kan worden vanuit een ontologische beschrijving, maar ook dat transcendentie, onherleidbaar tot ontologische categorieën, het filosofisch, ontologisch werk geweld aandoet - die kwestie wordt expliciet het motief dat Levinas' wijsgerige taalvernieuwing in AE beheerst.

Net als in TI wordt het wijsgerig werk zichtbaar gemaakt aan een verdediging van de subjectiviteit, een zoektocht naar het hart van de menselijkheid. Daarbij biedt de traditionele vraag naar de verhouding van lichaam, ziel en geest

¹⁰ J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, Paris, 1967.

als het ware het traditionele ontologische kader dat omspeeld, ondergraven en hernomen wordt met behoud van de partner-noties die het ontologische thematiseren en de zeggings van gene zijde uitdrukken: *différence* en *non-indifférence*, *esse* en *des-inter-esse*, *Dire* en *dit*. Wijsbegeerte wordt een onrustig werk, alternerend tussen haar onachterhaalbare bronnen waar het zinnige begint, via een transformatie die het zinnige vertaalt naar thema's die weliswaar de anarchische zin verraden - doen blijken - maar dan ook verraden - dat is: haar transcendentie herleiden binnen ontologische kaders. Zodat sceptis, heilzaam intermezzo in een sluitend immanent wijsgerig spreken, nodig is, en de alternerende beweging wordt hernomen.

Dit klinkt rijkelijk abstract - maar deze gang van de filosofie zet ons ook op het spoor van de menselijkheid die immers niet gevonden wordt binnen de ontologische kaders, maar aan gene zijde van het zijn. Ze wordt opgeroepen door vertrouwde, concrete beelden ontleend aan wat Levinas in TI noemde: de metafysische structuur van het gezin. Moederschap verbeeldt de transcendentie, het andere, de ethiek, in de mens-van-vlees-en-bloed. Broederschap is het ethisch begin van de mens als geestelijk wezen, als bewustzijn en daarmee het begin van de filosofie. In hun cocreëtheid treden ze de wijsgerige analyses binnen als metaforen, als noties die betekenis uit een ander taalspel binnendragen in de wijsgerige taal. Zij verbeelden dus de alternantie van de filosofie en de ambivalentie en ambiguïteit van de menselijkheid: 't elkaar verdringen van transcendentie en ontologie.

Een ander taalspel...: in het hart van Levinas' wijsgerige thematiseringen is er de verwijzing naar een ander onderricht - dat van de Talmoed.

Levinas spreekt van moederschap wanneer hij in de sensibiliteit - je zou kunnen zeggen: het zieleleven van zinnen en gevoelens - het echt menselijke, dat ontsnapt aan definiërende ontologische beschrijvingen, wil treffen. Daar, in het dragen van de zwangere vrouw en in het geven van voedsel uit de eigen mond gespaard, ziet Levinas voorbeeldig verantwoordelijkheid verbeeld nog voor de vrijheid van een bewuste keuze, voor-ontologisch.

Met het moederschap ontmoeten we de gestalte van het vrouwelijke die de momenten van de beide andere vrouwelijke gestalten heeft opgenomen, zoals kwetsbaarheid, zwakheid, lichamelijke gevoeligheid, intimiteit en passiviteit. Ze vormen nu, verhevigd - passiever dan de passiviteit, materiëler dan de materialiteit - niet langer de zwakke plek in de ontologische orde, maar nog voor die orde het andere van een zelf, de subjectiviteit, ja de *subjectité*, de onderworpenheid van een subject. Het echt menselijke wordt getroffen in de structuur van het *l'un-pour-l'autre*, de-een-voor-de-ander. Die structuur tekent zich af in zwangerschap en

baring: de vrouw die letterlijk in haar lichaam ruimte maakt voor de ander, de ander draagt. Het moederschap geeft de materiële tekenen van wat we de ethische differentie kunnen noemen, dit wil zeggen van de onontkoombare want in ons lichamelijk bestaan geëteste ver-antwoord-elijkheid voor de ander.

Het moederschap bergt daarbij, naar mag blijken uit het voorafgaande, de betekenisvolheid van de verhouding van lichaam en ziel. Het gaat niet om twee substanties, het gaat niet om materie en vorm. "Een bezielde lichaam of een geïncarneerde identiteit is de betekenisvolheid van de niet-onverschilligheid... die teruggaat op het moederschap" (AE, 89). De innige betrokkenheid van een en ander in de bezielde lichamelijkheid en de vleesgeworden identiteit is er omdat de een er is voor de ander.

Ik noemde ook de broederschap als concrete gestalte in die rusteloosheid waardoor het filosoferen en de menselijkheid gedreven worden in AE. Ik wil daar iets van zeggen om - opnieuw - een zekere rangorde te tonen als het gaat om de gang van de menselijkheid en de filosofie.

Broederschap betuigt zich in Levinas' analyses als de ethische - en dat wil zeggen: niet als ontologisch beginsel te verantwoorden - voorwaarde voor alle menselijke communicatie. Dat ik mijns broeders hoeder ben is de onontkoombare grondslag van het menselijk antwoord op een vraag van de ander. Verantwoordelijkheid voor de vrijheid - ik kies mijn broeder niet, die is er voor mijn keuze. Voorwaarde voor alle communicatie. Zo ook voorwaarde voor het wijsgerig gesprek - dat, behalve om de symmetrie van de broederlijke verantwoordelijkheid ook vraagt om de symmetrie van de gelijkwaardige gesprekspartners. Een gelijkheid die mogelijk wordt als zich een derde meldt en de verantwoordelijkheid gedeeld moet worden. Hier wordt het bewustzijn geboren, dat overweegt, vergelijkt en verdeelt; hier is ook de geboorte van de filosofie die argumenten afweegt en verschillen op één noemer brengt in het ene begrip.

Ziet u de weg van de filosofie: van de verantwoordelijkheid voor de unieke naar het probleem dat begrip moet opleveren over alles voor allen?

Levinas spreekt van de geboorte van de filosofie. Geboorte verwijst naar moederschap en vaderschap. Veelzeggend is dat Levinas de moederlijke lijn loslaat als hij het gaat hebben over het spreken van de filosofie. De mannelijke lijn wordt wel getekend: in de verwijzing naar de broederschap, naar de derde die een gelijk deel opeist, en ook naar de illeïteit, God als Derde Persoon, mannelijk enkelvoud, die zich terugtrekt van het menselijk gesprek maar de gesprekspartners wel aan elkaar toewijst en het goede beveelt. Wel spreekt Levinas, als buiten de orde van het verhoog, van gratie en hulp, zonder welke het gelijkwaardig gesprek tussen mensen onmogelijk blijft. Termen die hier naar God verwijzen als Tran-

scendentie die zich terugtrekt, maar elders naar de vrouwelijke ander. Hier valt te verwijzen naar de metafoer van het moederschap die Levinas nodig heeft om de geboorte van de filosofie in moederlijke lijn te traceren. Hij schrijft: "Ook al vormt ze de matrix of de moederschoot van alle thematiseerbare verhoudingen, toch berust... de zin... niet op het zijn. De rusteloosheid ervan... wijst het gesprek de weg het zijn voorbij" (AE, 173).

De zin leidt de filosofie aan gene zijde van het zijn. Er is sprake van een zekere volgorde tussen zin en verhoog. Elders spreekt Levinas van een verhouding tussen 'eerste zin', die buiten de filosofie in de ethische ervaring gegeven is, en het laatste woord als het recht van de filosofie (EI, 15).¹¹ De geboorte van de filosofie uit de moederschoot van zin en betekenis verwijst naar de moederlijke lijn van het zelfbewuste spreken van broeders onder elkaar. Die moederlijke lijn wijst naar kwetsbaarheid, menselijkheid van vlees en bloed, verantwoordelijkheid voor de vrijheid te kiezen en te beredeneren.

Ook het moederschap, de vrouwelijke gestalte in Levinas' latere werk, metafoer voor de menselijkheid van vlees en bloed, blijft sprakeloos. Is het daarom dat het zo makkelijk is het aandeel van het vrouwelijke in de filosofie te vergeten? Ook in Levinas' eigen verantwoording van het filosoferen, alternerend tussen eerste zin en laatste woord, autonomie die eerst mogelijk is bij de gratie van een heteronome gave van zin, wordt de heteronomie van het spreken toegeschreven aan de mannelijke ernst van de profetie en het getuigenis van de Oneindige waarin ons liefde tot de naaste wordt bevolen zonder erotiek.

4. Slotopmerkingen

Wat is nu de betekenis van het vrouwelijke voor Levinas' zoektocht naar de menselijkheid en voor de filosofie?

Met het vrouwelijke verschijnt het andere, transcendentie die zich terugtrekt aan deze zijde van een bestaan dat zich breed maakt, maar wel eenzaam blijft; en zo, discreet en zwak, helpt de vrouwelijke ander een in zichzelf gesloten wezen aan zichzelf te ontdekken en open te staan voor de buitenstaander, en neemt hem mee naar vernieuwing van zijn identiteit (TA, TI), en verontrust hem met een oneindige verantwoordelijkheid die niet steunt op zijn vrijheid, maar al geëst is in zijn lichamelijk bestaan (AE).

Het vrouwelijke is zwakte van de ontologische orde of zelfs voor-ontologisch. Dat wil zeggen dat het vrouwelijke niet spreekt, niet de *logos* han-

¹¹ *Ethique et infini*, Paris, 1982, p. 15.

teert, maar anderzijds dat intimiteit, zachtheid, passiviteit, lichamelijkheid en sensibeleit meedoen wanneer transcendentie ter sprake komt in de filosofie. En zijnsdanks betuigt Levinas dat Gods hulp en gratie verschijnen in het vrouwelijk gelaat.

Kortom: de contouren van Levinas' vrouwbeeld verraden de invloed van een patriarchale traditie van steeds opnieuw onderling bevestigde oordelen en analyses. Maar tegelijk stelt Levinas die traditie onder kritiek met juist de trekken van dit beeld.

Van Plato en Aristoteles naar Augustinus en Thomas, naar Rousseau en Kant, naar Hegel en Sartre wordt de vrouw getekend als ander, zwak, en thuislozend in alleen het intieme leven, de lichamelijkheid van het bestaan vertegenwoordigend, erotisch en op een oneindig lager zijnsniveau dan het leven van de geest; en zij heeft een dubbelzinnige rol tot *ratio*, geschiedenis en ethiek. Maar Levinas heeft deze 'fenomenen' opgenomen in zijn pleidooi voor een menselijkheid waarin natuur, vrijheid en autonomie en het geweld van een bestaan dat de zogenaamde viriele deugden praktiseert, onder kritiek worden gesteld. De fenomenen van de vrouwelijke verschijning bieden hulp en gratie bij een kritiek 'van binnen uit'.

Zo heb ik hopelijk getoond hoe het zit met de uitspraak van Cathérine Chalier, dat de moeilijkheid voor Levinas om in de Griekse *logos* een denken van elders te doen horen, samenhangt met de sprakeloosheid van vrouwen. Vrouwen bij uitstek kunnen en moeten erop wijzen dat die Griekse *logos* immers allerm minst neutraal is! Omwille van een blijvend patriarhaat van het denken zijn vrouwen tot object, thema en symbool gereduceerd in een gesprek van mannen onder elkaar. Vanwaar zal de kritiek inzetten? Ook het denken van elders, het spreken van de Talmoed dat Levinas zo meesterlijk inzet voor een blijvend kritisch gesprek van de filosofie, heeft een patriarchale ondertoon. Het lijkt niet voldoende dat moeders haar zonen zwiingend veelzeggend inspireren tot een beter wijsgerig gesprek. Cathérine Chalier wijst, zelf sprekend, een weg: de eerste zin komt tot ons met veel betekenissen, een veelheid aan vragen waarop ook wij vrouwen moeten antwoorden. Haar boek over de aartsmoeders toont aan dat zij nodig was om verzwegen en vergeten en ongehoorde interpretaties tot leven te wekken.¹²

¹² Cathérine CHALIER, *De aartsmoeders. Sara, rebekka, Rachel en Lea*, Hilversum, 1987.

Levinas en Boszormenyi-Nagy

Hanneke Meulink-Korf
Aat van Rhijn

Gesprekspunten in stelling-vorm, voorkomend uit een onderzoek naar de mogelijkheid om de antropologische structuur zoals die zichtbaar wordt bij Levinas te verbinden met bepaalde inzichten in het werk van de Hongaars-Amerikaanse psychiater en intergenerationele therapeut Ivan Boszormenyi-Nagy (*Invisible loyalties*, 1973; *Between give and take*, 1986 en *Foundations of contextual therapy*, 1987).

Het specifieke van de benadering van Nagy (die overigens Levinas niet kent, maar zich wel beroept op Buber) is het werken met rechts-categorieën (en niet in de eerste plaats met emotionele, diepte-psychologische of neutraal-interactionele; echter zonder deze te veronachtzamen).

1. We gaan uit van Levinas' grondstelling, dat de uniciteit van het "ik" gevonden wordt in de onherroepelijke verantwoordelijkheid van het subject: *accusatief, c'est moi; me voici*; (Hebr.:) *hinni*.
2. Wat betekent dit voor de hulpverlening voor zover die werkt met een ego-centrisch (nog niet moreel gezegd) ontwikkelings-psychologisch paradigma (cf. Freuds Oedipuscomplex)?
3. Nagy postuleert in zijn concept van "het gevende kind" een eigen vermogen van het subject (kind) om de ouder te helpen en te troosten: een ontvankelijkheid voor de "hulpeloosheid" van de ouder; een gedrag, een handelen, dat verdient om als zodanig gemarkeerd en erkend te worden. We krijgen de indruk dat Nagy hier werkt met een verschuldigd zijn als "passief vermogen".
4. Dit kinderlijk handelen vanuit een "passief vermogen" kan - totaliserend - worden gereduceerd tot een uit driftimpulsen en angst geboren overlevingsstrategie van het kind; dat kan eens te meer omdat dit passief vermogen zich leent om te worden geëxploiteerd door volwassenen (over-parentificatie).
5. Volgens Nagy ondergaat het kind miskennis en dus onrecht als je parentificatie als zodanig als pathogeen aanmerkt.

6. Hoe kan een kind dat ontvankelijk is voor de hulpeloosheid van de ouder (eventueel tot overweldigd worden toe) worden tot een mens, die "voor eigen rekening" (*TO*, p. 339-340) leeft en dus ontvankelijk is voor de anders-heid van familiale en niet-familiale anderen.

6. Dit "voor eigen rekening" kan/mag niet een soevereine autonomie betekenen. Het betekent veeleer dat de "eigen rekening" een herneming is van de rekening van de vader/moeder" waarvan het kind aanvankelijk leefde. "Eigen rekening" betekent ook een afzien van het - actief of passief - presenteren van de rekening aan onschuldige derden. Nagy noemt dit de "revolving slate" (roulerende rekening).

7. De verhouding ouder-kind/kind-ouder is paradoxalwijs discontinu; een discontinuïteit waarin de continuïteit wordt voltrokken. (*TA*, p. 59 e.v. over de vruchtbaarheid). De ouder is het kind. Die verhouding is niet omkeerbaar, want dan zou de ouder niet meer het "recours" zijn waarop het kind terugvalt. Het kind is: nieuwe schepping en "herneemt het verleden van de ouder" als ware het een zelfstandig handelend subjekt.

Deze ambivalente structuur geeft de betrokkenen de mogelijkheid tot verwarring.

8. Kan de "hulpverlening" in die verwarring hulp bieden? Die hulp zou dan moeten bestaan in het onderling herdefiniëren van de betrekkingen tussen autonome wezens wier autonomie op grond van heteronomie bestaat. Als die hulp gegeven kan worden, moet die hulpverlening zowel theoretisch als praktisch gelijkvormig zijn met de ethische structuur van de humane werkelijkheid.

9. Het werk en denkschema van Nagy biedt daartoe een mogelijkheid.

Naast wat we hierboven zeiden denken we aan: het merkwaardige gebruik van de in de psychotherapie niet voor de hand liggende term "loyaliteit"; een triadisch begrip: a is loyaal aan b ten opzichte van c. Maar als de derde wordt uitgesloten, leidt dat voor een kind tot onoverkomelijke moeilijkheden ("split loyalty"). Uitsluiting van de derde is in de grond van de zaak een daad van geweld. Het proces van zichtbaar worden van "invisible loyalties" is een ethisch herdefiniëren van de verhoudingen, zó dat ook "de derde mijn naaste is". (dit moet gelezen worden in verbinding met punt 3-5).

E. LEVINAS, *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*. Gekozen en ingeleid door A. PEPERZAK, Ambo, Baarn, 1969 [talrijke herdrukken], 270 blz.

De essays van Levinas in *Het menselijk gelaat* hebben een grote historische betekenis. Samen met het befaamde herfstnummer van het *Tijdschrift voor Filosofie*, jaargang 1963 (met studies van Dondeyne en Boehm) komt aan dit werk de belangrijke eer toe het denken van Levinas voor het Nederlandse taalgebied ontsloten te hebben. Kort na de publikatie van *Totalité et Infini* (1961) zagen Dondeyne en Peperzak reeds de vernieuwende denkkraft van Levinas in. Hun historische publikaties hebben dan ook definitief de stoot gegeven aan de kennisname met de Frans-joodse wijsgeer wiens inspiratie niet meer is weg te denken.

De bundel bevat structureel twee delen. Een eerste reeks essays zijn gewijd aan de joodse wijsheid, een tweede reeks aan de filosofie van Levinas. Zoals heden genoegzaam bekend is, kan men Levinas niet grondig begrijpen zonder zijn wijsbegeerte op de achtergrond van het jodendom te zien. Hoe de relatie precies moet begrepen worden is onderwerp geworden van veel discussie.

De keuze van de essays is zeer doordacht gebeurd. We treffen er grote teksten aan als *Een godsdienst voor volwassenen*, *Heidegger, Gagarin en wij*, *Is de ontologie fundamenteel?*, *De filosofie en het idee van het Oneindige* (die kan gelezen worden als de voorbereiding van *Totalité et Infini*), *Betekenis en zin* en nog andere. De selectie laat een eerste en grondige kennisname met het denken van Levinas toe maar blijft ook door haar intrinsieke waarde een belangrijke wegwijzer voor wie reeds met Levinas vertrouwd is. Samen met de recente bundel *Tussen ons* (Ambo, Baarn, 1994. Vertaling A. KALSHOVEN - zie de *Mededelingen* 1(1995)1, p. 27-28) vormt *Het menselijk gelaat* wellicht de beste selectie van artikelen van Levinas. Het laatste werk is echter wel een selectie die door de vertaler zelf is gemaakt.

Naast de keuze van de teksten en de zorgvuldige vertaling dient ook opgemerkt te worden dat Peperzak zijn editie verrijkt heeft met een gevatte inleiding, een eerste bibliografie van Levinas (een werk dat heden ten dage nauwgezet wordt verdergezet door de Leuvense Levinas-specialist Burggraeve: *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec complément (1985-1989)*, Leuven, Peeters, 1990) en een accuraat voetnotenapparaat.

E. LEVINAS, *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. Vertaald door T. DE BOER en C. BREMMERS met aantekeningen van T. DE BOER, Ambo, Baarn, 1987, 384 blz., 1150 BF.

Het eerste hoofdwerk van Levinas dient zich aan als een ethiek of een kritiek van het weten. Het ware theoretische denken, dat gericht is vanuit de absolute ervaring van de radicaal Andere, stelt vragen aan de gangbare vormen van denken en handelen. Achter het idealistische geschiedenisdenken en de ontologische fenomenologie duiken de tirannie en de anonimiteit van het geweld op. Levinas is ervan overtuigd dat niet deze historische oorlogservaring maar dat een visioen van eschatologische vrede het laatste woord over de werkelijkheid heeft. De metafysische relatie is de fundamentele relatie. Het is een transcendentiebeweging die bestaat tussen een volkomen gescheiden zijnde, dat vanuit de beleving van de eigen innerlijkheid een economisch bestaan opbouwt, en de absolute exterioriteit. De exterioriteit spreekt het zijnde toe in de vocatief. Het zijnde wordt onder een ethisch oordeel gesteld van waaruit het zich kan bekeren naar de Andere toe. Dit bestaan voor de Andere is een diepere werkelijkheid dan deze die uitgedrukt wordt door de westerse egologie. Levinas werkt deze ethische optie uit aan de hand van een fundamentele reflectie die gevolgd wordt door fijnzinnige en diepgaande beschouwingen over het genot, het wonen, de arbeid en het bezit, de taal en de tijd, de zintuiglijkheid, de erotiek en de vruchtbaarheid. Bij de uiteenzetting van deze thema's gaat Levinas een vruchtbare discussie aan met de groten van de westerse wijsbegeerte. Theo de Boer en Chris Bremmers bieden van dit filosofische hoogtepunt uit onze eeuw een zeer goede vertaling aan. Hun tekst wordt gekenmerkt door een adequate vertaling van de originele tekst, een goed leesbaar Nederlands en een vakkundig omgaan met de technisch-filosofische terminologie. De zeer interessante voetnoten die een verhelderende uitleg bieden bij bepaalde passages en de verwijzingen naar andere werken van Levinas en van de auteurs waarmee hij in discussie treedt, de aanduiding van de oorspronkelijke paginering in de marge en het uitgebreide zaken- en personenregister voegen een supplementaire waarde toe aan deze uitgave. Deze reeds wat oudere uitgave (1987) blijft een standaardvertaling van het eerste, fundamenteel-filosofische werk van Levinas.

E. LEVINAS, *Van het zijn naar het zijnde*. Vertaald door A. KALSHOVEN, Ambo, Baarn, 1988, 124 blz.

E. LEVINAS, *De tijd en de ander*. Vertaald door A. KALSHOVEN, Ambo, Baarn, 1989, 80 blz.

Na het succes van de reeds vermelde vertalingen heeft Kalshoven het lovenswaardige initiatief genomen twee vroegere teksten van Levinas te vertalen. *Van het zijn naar het zijnde* is Levinas' eerste zelfstandige filosofische werk, ontstaan vanuit de oorlogservaring. Levinas beschrijft er op een bijna dialectische wijze hoe de mens zijn menselijkheid verwerft als zelfstandigheid. De *hypostase* vormt het centrale gegeven in de zoektocht hoe de mens aan het zijn-zonder-zijnde of het *il y a* kan ontkomen. Met de termen *hypostase* en *il y a* heeft Levinas zijn eigen denkontwikkeling op een spoor gezet dat, zij het met belangrijke modificaties, zal leiden tot de grote inzichten uit *Totalité et Infini*. Het boek is verdeeld in vier stappen. Een eerste hoofdstuk bespreekt de verhouding tot het zijn of het ogenblik. De eerste basisinzichten worden daarna geplaatst tegenover de intentionele wereld die gekenmerkt wordt door het licht van de kennis. De laatste twee hoofdstukken zijn gewijd aan de hypostase en het *il y a*.

Samen met *De l'existence à l'existant* verscheen in 1947 de korte tekst *Le temps et l'autre*. Deze tekst vormt de weergave van vier lezingen die Levinas hield aan het door Jean Wahl gestichte *Collège de France*. Levinas stelt er o.a. de relatie tussen de tijd en de ander centraal. Hij stapt af van de synchrone tijdsopvatting die de werkelijkheid cendimensioneel interpreteert ten voordele van de diachrone tijd die structurele gelijkenissen vertoont met de irruptie van de ander in het eigen bestaan. Schetsmatig verkent Levinas in dit werk de transcendentie die als een niet-identiteit binnenbreekt in de westerse wijsbegeerte. Rond dit hoofdthema spint Levinas bedenkingen over het *il y a*, de hypostase, het dagelijkse leven, de arbeid, het lijden, de dood maar ook over de eros en de vruchtbaarheid. Misschien duidelijker dan in *De l'existence à l'existant* tekenen zich in dit werkje de contouren af van de grote werken.

Het valt aan te stippen dat Levinas in zijn radio-interview met Nemo (*Ethique et Infini*, 1982) belangrijke thema's uit de twee hier besproken vroege werken terug heeft opgenomen. Men kan stellen dat de eerste twee werken samen met het interview een soort inclusie vormen waarbinnen de hoofdweken op een vruchtbare wijze kunnen gelezen worden. Zo kan de 'heilsinterpretatie' van Burggraeve (*Mens en medemens. Verantwoordelijkheid en God. De metafysische ethiek van*

RECENSIE

Emmanuel Levinas, 1986 en Het gelaat van de bevrijding. Een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas, 1986 - dit laatste werk is een beknoptere en meer toegankelijke bewerking) begrepen worden vanuit deze inclusie.

We kunnen dan ook enkel Kalshoven loven voor het initiatief van deze vertaling en hem aansporen tot verder vertaalwerk.

Luc Anckaert

INHOUDSOPGAVE

<i>Woord vooraf</i>	1
M. POORTHUIS, <i>Na U! Buber en Levinas over symmetrie en asymmetrie</i>	3
A.T. BRÜGGEMANN-KRUIJFF, <i>Gratie en hulp. De betekenis van het vrouwelijke in de filosofie van Levinas</i>	15
H. MEULINK-KORF & A. VAN RIJN, <i>Levinas en Boszormenyi-Nagy</i>	29
L. ANCKAERT, <i>Recensies</i>	31