

ISSN 1385-4739

Mededelingen van de Levinas-Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

2de JAARGANG, November 1996, 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
Akkerstraat 37A
B-8830 Hooglede
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.

ISSN 1385-4739
Plaats van uitgave: Houten (Nederland)

Woord vooraf

De voorjaarsbijeenkomst werd gewijd aan twee thema's. Prof. S. Ijsseling sprak over *Odysseus, Levinas en wij* terwijl R. Welten het had over de thematiek van waken bij Levinas. Ruud Welten was bereid zijn tekst voor onze *Mededelingen* uit te schrijven. Tevens wordt in dit nummer geattendeerd op zijn boek over het besproken thema.

J. Duyndam bengt ons een analyse en een beschouwing over de tekst *Liberté et commandement*. Hij denkt er na over de vrijheidsthematiek bij Levinas en de vraag naar het sociaal-politieke vraagstuk. Tevens wijdt Duyndam een uitvoerige bespreking aan de vertaling van het beroemde Levinasartikel van Derrida.

Graag maken we gebruik van dit voorwoord om erop te wijzen dat de *Mededelingen* bedoeld zijn als communicatieblad tussen de leden van de *Levinas-kring*. Dit betekent concreet dat de leden via dit blad een afgewerkte tekst ter lezing aan anderen kunnen voorleggen. Ook kan men attenderen op bepaalde uitgaven of gebeurtenissen.

Namens de redactie
Luc Anckaert

De broze, gevaarlijke, moeilijke, dierbare vrijheid.
Een analyse van *Vrijheid en gebod*

Joachim Duyndam

Levinas wordt wel eens verweten geen echte sociale filosofie geschreven te hebben, laat staan een politieke filosofie. Weliswaar gaat ongeveer zijn gehele oeuvre over de (sociale) relatie ik-ander, maar vanuit sociologisch oogpunt zou dit slechts het micro-niveau van de sociale realiteit zijn, en voor het meso-niveau van organisaties en instituties alsook voor het macro-niveau van structuur en staat zou Levinas nauwelijks oog hebben, aldus zijn critici. Zo zou het 'grootste deel' van de sociale werkelijkheid door Levinas in de relatief weinige pagina's van zijn werk over 'de derde' zijn weggestopt. En deze pagina's bevinden zich dan ook nog eens helemaal achteraan in zijn werk (zo bijvoorbeeld in *Autrement qu'être*).

Hoewel deze kritiek het belang van 'de derde' in de filosofie van Levinas waarschijnlijk ernstig onderschat, lijkt zij op het kwantitatieve punt van aantallen pagina's niet helemaal ongelijk te hebben. Maar hoe dit ook zij, het artikel *Liberté et commandement* uit 1953 vormt er in elk geval beslist een uitzondering op. Hier wordt door Levinas expliciet en uitvoerig een sociaal-politieke problematiek besproken, namelijk het probleem van de vrijheid. Er is trouwens nog een ander opzicht waarin deze tekst uitzonderlijk is binnen het oeuvre van Levinas: op één toespeling na komt Heidegger er niet in voor, en op een of andere manier is dat verademend. Hier wordt nu eens niet, zoals vaak in Levinas' teksten, in een haat-liefde verhouding geworsteld met de ongrijpbare meester die zijn gezicht niet laat zien. Maar hier wordt een klassieke problematiek scherpzinnig uitgewerkt en van een nieuw gezichtspunt voorzien.

Laten we deze problematiek nu nader bekijken. Ik wil in dit artikel proberen het probleem van de vrijheid te reconstrueren aan de hand van een analyse van de centrale gedachtengang van Levinas' tekst *Liberté et commandement* (1953, bibliografie Burggraave nr 61). Overigens zal ik merendeels naar de Nederlandse vertaling verwijzen, die onder de titel 'Vrijheid en gebod' (VG) is opgenomen in *Het menselijk gelaat* (pp 96-107).

1. Het probleem van de vrijheid: handelen

Levinas stelt in zijn tekst de vraag hoe een vrije menselijke samenleving mogelijk is. Een sociaal-politieke vraag dus, die hij filosofisch uitwerkt. In plaats van direct te willen verwijzen naar het hoe en wat van bestaande samenlevingen, is een filosofische analyse in de eerste plaats uit op de structuren van samenleven überhaupt. Samenleven wordt door Levinas begrepen als een verhouding tussen vrijheid en niet-vrijheid; tussen vrijheid en iets dat die vrijheid beperkt of inperkt. Naar dit laatste verwijst de tweede term van de titel, *commandement* of gebod. Dat dit niet een ongebruikelijke wijze van het begrijpen van de samenleving is, zal verderop in de analyse blijken, bij de bespreking van de collectivistische en individualistische samenlevingsmodellen. Beide zijn gangbare en in termen van vrijheid geformuleerde wijzen van denken over de samenleving.

Door het samenleven in termen van vrijheid en niet-vrijheid te begrijpen komt het intrinsiek problematische van het samenleven naar voren. Dit probleem is namelijk gegeven met de vrijheid zelf. Levinas toont dit aan in drie stappen:

- (a) Een vrije samenleving is een samenleving waarin mensen vrij kunnen handelen.
- (b) Handelen is inwerken op een wil
- (c) Vrijheid is (negatief geformuleerd) zich niet laten inwerken op de wil.

De constatering in de eerste stap lijkt wel een tautologie, maar de betekenis ervan hangt af van wat onder *handelen* en *vrijheid* verstaan wordt; dus van de tweede en derde stap. Handelen en vrijheid worden door Levinas aan het begin van zijn gedachtengang globaal (en daardoor waarschijnlijk voor iedereen aanvaardbaar) beschreven en elementair met elkaar in verband gebracht. Levinas omschrijft, in de eerste regel van zijn tekst, *handelen* als volgt:

“Gebieden is inwerken op een wil. Onder alle manieren van doen, is inwerken op een wil echt handelen” (VG 96)

[“Commander, c’est agir sur une volonté. Parmi toutes les formes du faire, agir sur une volonté, c’est agir véritablement”. (‘Liberté et commandement’ 264). De vertaling in *Het menselijk gelaat* luidt: “Gebieden is inwerken op een wil. Onder alle *andere* manieren van doen, is inwerken

op een wil *een* echt handelen” (VG 96, cursivering JD) Waaronder in de vertaling de woorden *andere* en *een* zijn toegevoegd is onduidelijk].

Verre van hiermee een volledige definitie van het menselijk handelen te geven, is er wel een wezenlijke eigenschap van aangeduid: handelen impliceert inwerken op een wil. Dit kunnen we ons gemakkelijk voorstellen. Het doen van een eenvoudige boodschap bij de bakker betekent al, dat ik diens wil om mij zijn brood te verkopen beïnvloed. En wat voor boodschappen doen geldt, geldt ook voor telefoneren, lesgeven, onderhandelen, dienstverlening, de tandarts bezoeken, sport beoefenen, liefhebben, aan het verkeer deelnemen en alle andere vormen van menselijk handelen. Deze impliceren allemaal inwerking op een wil. Ook voor solitaire handelingen - iets in je eentje doen - geldt dat: namelijk inwerking op de eigen wil. Eenzame handelingen, zoals dichten of het schrijven van een geheim dagboek, zijn trouwens maar solitair in de mate waarin ze op zichzelf en als geïsoleerd worden beschouwd. Wanneer men rekening houdt met de plaats die dergelijke bezigheden in het grotere geheel iemands leven innemen, verliezen ze hun strikt solitaire karakter.

Echt alleen ben ik in het *arbeid verrichten*, het bewerken van materie, waarvan Levinas het handelen uitdrukkelijk onderscheidt (VG 96, 101). Het onderscheidende punt is gelegen in wat er bewerkt wordt: de relatieve weerstand van materie (het hout waarvan de stoel gemaakt wordt, de druif waaruit de wijn bereid wordt, de berg waardoorheen de weg wordt aangelegd) tegenover de absolute weerstand van een wil, die een weerstand van een geheel andere orde is dan die van materie. Het alleen-zijn in de arbeid betekent niet dat ik niet te zamen met anderen arbeid zou kunnen verrichten, maar het betekent dat ik in de arbeidende relatie zelf in relatie ben met materie en niet met andere mensen. In het handelen ben ik, direct of indirect, altijd in relatie met anderen. Precies daar ontstaat het probleem van de vrijheid, zoals we hierna zullen zien.

Dit onderscheid tussen handelen en arbeid verrichten lijkt een hername van het bekende Aristotelische onderscheid tussen *praxis* en *poiesis*. Poiesis als het maken van iets, het produceren, en praxis als het doen, het handelen in eigenlijke zin. Bij praxis ligt de betekenis van de handeling in de handeling zelf, niet in wat die oplevert aan produkt, niet in het buiten de handeling liggende resultaat. Denken, aan politiek doen, vriendschappen onderhouden, sport en spel zijn voor Aristoteles voorbeelden van praxis. Liever dan dit onderscheid te beschouwen als een onderscheid tussen twee verschillende *soorten* van activiteiten, wil ik het hanteren als onderscheid tussen twee *perspec-*

tieven, van waaruit tegen in principe iedere menselijke activiteit kan worden aangekeken. Menselijk handelen kan dan worden beschouwd onder het opzicht van het produkt, het buiten de handeling liggende resultaat dat het instrumenteel oplevert - we bekijken het handelen dan vanuit een poiesis-perspectief - en het kan worden beschouwd onder het opzicht van de aan de handeling interne kwaliteiten en doelen - dan bekijken we het handelen vanuit een praxis-perspectief. Zo kunnen aan in principe iedere handeling deze twee aspecten worden onderkend. Vanuit een praxis-perspectief sprekend over bijvoorbeeld het voetbalspel, hebben we het over de voorzet, de passeerbeweging, overtreding van een spelregel, het maken van doelpunten (het 'interne doel' van het spel). Vanuit een poiesis-perspectief zien we het prestige dat het spel oplevert, het geld dat ermee verdiend kan worden of de amusementswaarde voor het publiek (mogelijke 'externe doelen' van hetzelfde spel).

Terzijde: Bij Aristoteles zelf verwijst het onderscheid tussen poiesis en praxis echter wél naar twee verschillende soorten van activiteiten. Bepaalde activiteiten vallen onder de categorie poiesis, zoals het fabriceren van meubels, huizen, schepen; het produceren van voedsel via landbouw en veeleef. Bepaalde andere activiteiten, zoals de net genoemde voorbeelden van denken en spelen, behoren tot de categorie praxis. Het is aannemelijk dat het onderscheid praxis-poiesis voor Aristoteles bovendien samenviel met een maatschappelijk klasse-onderscheid. Immers, in de context van de samenleving waarin Aristoteles leefde en waarvan hij een exponent was - een maatschappij met een slavenklasse - verwijst *poiesis* naar de produktieve arbeid die vooral door slaven werd verricht, waarin de goederen voor het levensonderhoud en voor de handel werden geproduceerd. En *praxis* verwijst in die context naar typische activiteiten van de bovenlaag van de maatschappij, een klasse van welgestelde burgers, die omdat de produktieve arbeid door anderen werd verricht, daarvan waren vrijgesteld en zich zodoende konden bezighouden met zaken als besturen, debatteren, filosoferen, vieringen, sport, vriendschappen, enzovoort. Het feit dat Aristoteles praxis het eigenlijke handelen noemt wijst op een ideologisch aspect van zijn praxis-poiesis onderscheiding.

Ik wil het onderscheid dat Levinas maakt tussen handelen en arbeid verrichten dus niet zozeer opvatten als een onderscheid in empirisch aanwijsbare soorten van activiteiten, maar als een onderscheid in perspectieven. Dan verschijnt elke menselijke activiteit onder twee mogelijke opzichten: (in overeenstemming met Levinas' terminologie) een 'arbeids'-aspect en een 'handelings'-aspect. Het 'handelings'-aspect is dan het opzicht waarin een handeling een inwerking op een wil is. En net zoals bij Aristoteles praxis het echte handelen is, is het bij Levinas het aspect van het inwerken op een wil, dat handelen tot echt handelen maakt.

Van hieruit kan worden begrepen dat Levinas gebieden (commander) als het echte handelen beschouwt, zoals uit het citaat hierboven blijkt. Als handelen inwerken op een wil is dan is gebieden, dat niets anders is dan inwerken op iemands (eventueel mijn eigen) wil, het handelen bij uitstek. Maar omgekeerd betekent dit ook, dat elk handelen iets gebiedends heeft. En daarin ligt precies het probleem van de vrijheid.

Want vrijheid is, in de meest eenvoudige omschrijving: zich *niet* laten inwerken op de wil; doen wat je zelf wil en niet wat een ander van je wil. Dit is alleen nog maar de negatieve kant van de vrijheid, maar die volstaat reeds om het probleem te laten zien. Als handelen is: inwerken op een wil, en als vrijheid is: zich niet laten inwerken op de wil, dan is *vrij handelen* een pure tegenspraak. Handelen zou *ipso facto* ten koste gaan van de vrijheid; zou per se tiranniek zijn. Het geringste wat ik doe, zou inbreuk maken op de vrijheid van de ander; zou deze teniet doen. Vrijheid is even broos als gevaarlijk. Zodra er vrijheid is, is ze er dus niet meer. En daarmee is ons probleem - de vraag hoe een vrije menselijke samenleving mogelijk is - dus een echt probleem. Levinas geeft in zijn artikel, dat we hier bespreken, drie antwoorden op het probleem van de vrije samenleving: een collectivistisch antwoord, dat vooral gebaseerd is op Plato's theorie van de ideale staat; een individualistisch antwoord, waarvoor de theorie van het sociaal contract model staat; en tenslotte Levinas' eigen antwoord.

2. Eerste antwoord: collectivisme (Plato)

Het eerste antwoord op het probleem is dat er helemaal geen probleem is, mits er maar overeenstemming is tussen de verschillende willen. Als er maar overeenstemming is tussen de vrij handelende ene wil en de andere wil waarop door die handeling wordt ingewerkt; als beide willen maar *hetzelfde* willen, dan is er geen probleem. Deze overeenstemming naar de inhoud van het willen is door

Plato uitgewerkt in zijn ideale Staat. Degene die daar de leiding heeft, de koning, die zoals bekend ook filosoof is, verordent niet wat alleen goed is voor hemzelf, maar wat goed is voor de staat, dus wat goed is voor allen. Omdat hij filosoof is wéét hij wat goed is voor iedereen. De orders en geboden van de koning werken uiteraard in op de wil van degenen voor wie de orders gelden, voor de onderdanen. Maar voor hen zijn de orders van de koning niet een inbreuk op hun vrijheid, daar zij immers hetzelfde willen als de koning, namelijk het goede. Het gaat hier inderdaad om een ideale samenleving waarin geregeerd wordt door verstandige leiders die uitsluitend handelen in het algemeen belang, wat tevens ieders belang is. Daarom zijn er in principe geen conflicten tussen verschillende willen en daarom blijft in een dergelijke samenleving de vrijheid bewaard, ondanks het feit dat het een samenleving van handelende mensen is.

De Platoonse staat is dus een orde die de vrijheid bewaart. De orde zelf is het element van niet-vrijheid of gebod dat de vrijheid buiten zich nodig heeft om vrijheid te blijven. Want vrijheid is broos. Het gaat bij Plato om een voorgegeven orde. Niet een orde die door mensen of goden is ingesteld, maar een orde die gegeven is met de Idee Staat. De koning heeft als filosoof toegang tot de Ideeën en zal, als hij een goede koning is (en dat is hij in de ideale staat), weten, maatregelen en geboden uitvaardigen in overeenstemming met die Idee.

We zouden deze orde, met een moderne term, een redelijke orde kunnen noemen. Redelijk, in de eerste plaats, omdat het een orde is waarin het verstand of de rede regeert en niet de zinnen, zoals in tirannieke staten. Daarom ook, ten tweede, redelijk in de morele zin van het woord, omdat het een orde is waarin het algemeen belang vooraf gaat aan het eigen belang, alweer in onderscheid met de situatie van tirannie. Redelijk, tenslotte, in de letterlijke zin, omdat wij (althans de filosofen) de orde met onze rede kunnen kennen. En wel, volgens Plato, bij uitstek met onze rede en niet met de zintuigen. Want als we, met Plato, om ons heen kijken naar wat er zoal doorgaat voor Staat, in Athene, in andere stadstaten of in het Perzië van zijn tijd, dan zijn dat inderdaad maar zwakke afschaduwingen van de ideale vrije samenleving.

De Platoonse voorgegeven redelijke vrijheidsbewarende orde vormt de grondslag voor een collectivistische samenleving. Een samenleving die niet gedacht wordt als een optelsom van haar individuele leden, maar die als geheel voorafgaat aan haar individuele leden. Een orde die ieder (iedere vrijheid) zijn plaats geeft. In dat opzicht lijkt Plato's ideale staat op de historisch feitelijke Griekse stadstaten. Deze waren, althans voor zover ons daarvan een beeld is overgeleverd, collectivistisch van aard. Het individu is niet los van de samenleving identificeerbaar, maar zijn identiteit is afhankelijk van de plaats die het

inneemt in het grotere geheel van de gemeenschap waartoe hij behoort. Zo beschrijft Alasdair MacIntyre (1981) de polis als een gemeenschap met voorgegeven rollen, waarbuiten een individu-op-zichzelf, als een *zelf*, niet denkbaar is. Buiten de gemeenschap is men niet. Misschien is het daarom dat door de Grieken de uitstoting uit de gemeenschap, de verbanning, als de ergste straf beschouwd werd, waarboven zelfs de dood te verkiezen was.

Samenvattend komt dit eerste, op Plato gebaseerde, collectivistische antwoord op ons probleem hoe de vrije samenleving mogelijk is, er op neer, dat de vrije samenleving mogelijk is als een voorgegeven redelijke orde waarin de vrijheid bewaard blijft, omdat de verschillende willen bij voorbaat op elkaar zijn afgestemd. Althans in principe op elkaar zijn afgestemd, feitelijke ontsporingen zijn mogelijk maar kunnen binnen de gegeven orde worden rechtgezet middels rechtspraak en dergelijke.

Tenslotte een enkel woord over de rechtvaardigingsgrondslag van de Platoonse orde. De ideale staat stemt overeen met de Idee Samenleving. De Idee Samenleving is de samenleving zoals die eigenlijk is. Toegang tot de ideale samenleving komt tot stand via het denken (vandaar de term *idee*) en niet via de zintuigen: als je kijkt en luistert naar wat de samenleving feitelijk is of naar wat er zoal beweerd wordt over de samenleving, dan kom je niet toe aan de *werkelijke* samenleving, zoals die *eigenlijk* is. De eigenlijke samenleving is *normatief* ten opzichte van de feitelijke, gebrekkige, samenleving, die dan ook in functie van de Idee kan worden bekritiseerd. Dit geldt zoals bekend voor de Ideeën überhaupt ten opzichte van hun afschaduwingen, de feitelijke realiteit. Plato rechtvaardigt de normatieve potentie van de Ideeën door de Idee van het Goede te postuleren als hoogste Idee, die alle Ideeën hun aanzijn geeft - op de wijze van de zon in de beroemde grot-vergelijking.

3. Het probleem keert terug

Maar deze orde, die een antwoord is op de aanvankelijke tirannie van de vrijheid-zonder-orde, de tirannie van de pure vrijheid die *ipso facto* onvrijheid is, bergt zelf ook het gevaar van tirannie in zich. Dit gevaar bestaat er niet zozeer in dat de koning-filosoof verblind zou raken; zich toch aan eigenbelang te buiten zou gaan en zich aldus als tiran zou ontpoppen. Het gevaar van tirannie is inherent aan de vrijheidsbewarende orde zelf.

Kern van de Platoonse orde is immers de overeenstemming van de ene wil met de andere. "Dat de wil het [redelijke] bevel van een andere wil kan ontvangen [gehoorzamen], komt doordat hij dit bevel in zichzelf terugvindt." ana-

lyseert Levinas Plato (VG 96). De bevolene heeft geen moeite het bevel te gehoorzamen, want wat het bevel wil, wilde hij zelf ook al. De overeenstemming, die de kern van de orde uitmaakt, is dus een principiële instemming met wat er verordent wordt. Maar omdat de orde een voorgegeven orde is, is de principiële instemming ook een voorafgegeven instemming. En daarin schuilt precies het gevaar van slavernij. Een slaaf is iemand die het bij voorbaat met alles van zijn meester eens is. Wat zijn meester wil, wil hij ook. De Platoonse orde van overeenstemming loopt dus het gevaar te verworden tot een slavenorde, waarin men bij voorbaat met alles instemt. Maar dan is er geen sprake meer van vrijheid. Dan is de samenlevingsorde een tirannieke orde, niet eens zozeer van de zijde van een bevelende despoot als wel van de zijde van de bevolen slaven. De vrijheid is dan, zoals Levinas zegt, een "lachwekkende vrijheid" (VG 98).

Het eigenaardige is dus, dat de orde die bedoeld is om de vrijheid te bewaren en te beschermen tegen tirannie, zelf een mogelijke tirannieke bedreiging van de vrijheid is. Vrijheid is iets dat noodzakelijk beschermd moet worden, anders slaat zij onmiddellijk om in tirannie - dat zagen we in het begin van onze analyse - maar datgene wat haar beschermt, vormt tevens haar bedreiging! Hiermee wordt de ernst van ons probleem zichtbaar en wordt nog duidelijker dat het hier om een echt probleem gaat. De figuur van het probleem, dat de noodzakelijke bescherming van de vrijheid tevens haar bedreiging is, zal ook in het tweede antwoord terugkeren.

4. Tweede antwoord: individualisme (sociaal contract)

Weliswaar is de tirannie van de slavernij een gevaar dat de vrijheid bedreigt, maar "wat echter vrij blijft, dat is het vermogen mijn eigen decadentie te voorzien en er mij tegen te wapenen," zoals Levinas zegt (VG 98). En verderop: "Het hoogste werk van de vrijheid bestaat in het veilig stellen van de vrijheid" (VG 98). Levinas doelt hier op een orde van wetten en instituties die de vrijheid zelf ontwerpt en buiten of boven zich plaatst, om zich te beveiligen tegen haar eigen verval, tegen de tirannie. Dit is, na het collectivisme, het tweede, individualistische, antwoord op het probleem hoe de vrije menselijke samenleving mogelijk is. De orde van wetten en instituties, die in dit tweede antwoord de vrijheid moet beschermen, staat bekend als het 'sociaal contract'.

De sociaal-contracttheorie is een opvatting over wat de staat eigenlijk is. De staat kan in deze opvatting worden beschouwd als gebaseerd op een denkbeeldige afspraak (contract) tussen vrije individuen, die bedoeld is om hun vrijheid te bewaren. Om dit te verduidelijken gaat Thomas Hobbes (1588-1679),

één van de bekendste vertegenwoordigers van de sociaal-contracttheorie, uit van de situatie waarin er nog geen staat zou zijn, een denkbeeldige oertoestand, een natuurtoestand waarin ieder mens vrij is in z'n behoeftenbevrediging, bezit vergaren, enzovoort. Deze natuurtoestand van volkomen vrije mensen zal onvermijdelijk leiden tot chaos, tot een toestand van oorlog van allen tegen allen. Een situatie van tirannie dus, een situatie van alleen maar vrijheid die tevens het einde van de vrijheid zou zijn en die daarom gevaarlijk is. Daarom moet er een regeling, een afspraak, komen waarin mijn vrijheid (om naar eigen goeddunken te handelen) wordt begrensd door de vrijheid van anderen (om naar eigen goeddunken te handelen). Deze regeling wordt het sociaal contract genoemd. Men moet zich dit niet voorstellen als een historische gebeurtenis; als een contract dat ooit op een bepaald tijdstip door aanwijsbare individuen gesloten zou zijn. Het sociaal contract is een gedachtenconstructie: de denkbeeldige afspraak om vanuit de al even denkbeeldige oertoestand te komen tot een evenwicht van vrijheden. Het is een gedachtenconstructie die het fundament van de menselijke samenleving reconstrueert. De staat verschijnt in deze reconstructie als gebaseerd op dit fundament; als een geheel van wetten, regels en instellingen, door vrije mensen boven zich geplaatst om hun vrijheid te bewaren. Overigens heeft de boven de individuen geplaatste staat bij de verschillende vertegenwoordigers van de sociaal-contracttheorie een verschillende gedaante. Voor Hobbes is het een soeverein dictatorschap met monsterachtige trekken; voor John Locke (1632-1704) is het wat men een meerderheidsregering zou kunnen noemen, waaraan de individuen overigens niet *al* hun rechten overdragen; voor Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) is het de algemene wil die zich niet kan vergissen.

Kern van het sociaal contract is, dat mensen hun veronderstelde natuurlijke en gevaarlijke vrijheid inruilen voor een door het contract verleende vrijheid, en dat mensen vrijwillig voor deze inperking van hun vrijheid hebben gekozen en wel op grond van eigenbelang: van mijn vrijheid zou niets terecht komen als ik voortdurend het risico loop in mijn vrijheid gedwarsboemd te worden of zelfs (denk aan de oorlog van allen tegen allen) gedood te worden; dus kies ik voor de iets mindere vrijheid van de regels om mijn vrijheid te behouden.

Het sociaal contract kan, net als de Platoonse samenleving, beschouwd worden als een redelijke orde waarin de vrijheid wordt ingepast om vrij te blijven. Redelijk, omdat het eigenbelang zichzelf ondergeschikt maakt aan het algemeen belang. Het is echter, in tegenstelling tot de Platoonse collectivistische staat, geen voorgegeven orde, die als geheel voorafgaat aan de individuele

vrijheden en waarbinnen überhaupt pas sprake kan zijn van individualiteit - maar een orde die om zo te zeggen door de individuele vrijheden zelf wordt uitgevonden. Een individualistische orde dus, waarin individueel menszijn voorafgaat aan collectief menszijn.

Hoe wordt de orde van het sociaal contract gerechtvaardigd? Het sociaal contract is de overgang van het (in principe onbegrensde) eigenbelang naar het algemeen belang, dat een compromis is dat de individuele en deelbelangen hun plaats geeft. Het wordt gerechtvaardigd door de vrije instemming met deze overgang door de van nature vrije individuen.

5. Het probleem keert opnieuw terug

Maar ook bij dit tweede antwoord op ons probleem dreigt het gevaar van tirannie: het gevaar dat wat bedoeld is om de vrijheid te beschermen - de door de vrijheid zelf ingestelde orde van wetten en instituties - haar tevens bedreigt. Een wet of maatschappelijke instelling die op een bepaald moment in bepaalde omstandigheden de vrijheid moet beschermen, kan in een andere tijd in andere omstandigheden juist als bedreiging van die vrijheid worden ervaren. Zo kon een wet die aan vrouwen de nachtelijke arbeid verbood in de vorige eeuw, in een tijd van onderbetaling en uitbuiting van de arbeiders, gezien worden als een bescherming van de vrijheid van vrouwen. Maar in onze geëmancipeerde tijd, met andere arbeidsomstandigheden, wordt diezelfde wet gezien als discriminerend en daarmee vrijheidsbeknottend voor vrouwen. En zo is het heel goed voorstelbaar, dat instituties als leger en politie in tijden van chaos een door iedereen gewilde vrijheidsbeschermende functie hebben, maar voor je het weet zit je met diezelfde instituties in een dictatoriale politiestaat. De vrijheid heeft een aan de vrijheid uitwendige redelijke orde nodig, maar juist als uitwendige orde heeft ze "ten aanzien van deze vrije en ieder ogenblik weer nieuwe wil een zekere vreemdheid", zegt Levinas (VG 99). "De vrijheid van het heden herkent zichzelf niet in de waarborgen die zij tegen haar eigen verval heeft getroffen. (...) De waarborgen ervaart [zij] als een nieuwe tirannie" (VG 99). Ook het sociaal contract biedt dus geen absolute garantie tegen tirannie. Net zoals bij de Platoonse orde, zit in de bescherming zelf, die de orde van het sociaal contract de vrijheid biedt, de mogelijke bedreiging ervan opgesloten.

Alvorens nu over te gaan naar de bespreking van Levinas' eigen antwoord op de vraag naar de mogelijkheid van een vrije menselijke samenleving, evalueren we nog eenmaal beide tot nu toe gegeven antwoorden. Deze komen als het ware

logisch uit elkaar voort. Het eerste, Platoonse, antwoord houdt in dat het probleem geen probleem is - mits de vrij handelende, op elkaar inwerkende, willen op voorafgaandelijke wijze op elkaar zijn afgestemd. Maar dit antwoord roept tevens het probleem weer op: het gevaar van de tirannie van de slaafse instemming. Daar volgt dan het tweede antwoord uit, het sociaal contract, waarvan de kern de *vrije* instemming is. Ook dit antwoord bergt het gevaar van tirannie in zich en roept daardoor vervolgens opnieuw het probleem op. Kern van beide antwoorden is de *orde*, het element van niet-vrijheid dat de vrijheid reguleert, daardoor beschermt en, zoals we zagen, tevens weer bedreigt.

Als we echter in aanmerking nemen, dat collectivistische structuren vooral kenmerkend zijn voor pre-moderne samenlevingen - met hun feodale, hiërarchische, (al dan niet door God gezegende) voorgegeven orde - en dat individualistische structuren vooral kenmerkend zijn voor moderne samenlevingen - in het bijzonder moderne democratieën, die juist zijn voortgekomen uit verzet tegen feodale structuren -, dan is het aannemelijk dat de twee gegeven antwoorden niet alleen *logisch* uit elkaar volgen, maar dat zij ook een *historische* volgorde hebben.

6. Levinas' antwoord: verantwoordelijkheid

Levinas' eigen antwoord op het probleem van de vrijheid is als het ware een synthese tussen het collectivistische en het individualistische antwoord. Ook hij denkt de samenleving in termen van vrijheid en orde. Hij heeft het niet rechtstreeks over de samenleving van mensen, maar zijn uitgangspunt ligt in de meest fundamentele 'samenleving': de relatie ik-ander. Dit is de basale vorm van gemeenschap, waarvan de feitelijke samenleving van meer dan twee een gecompliceerde afgeleide is. De situatie van 'ik en de ander' is fundamenteeler dan die van 'de mens'. Het perspectief van de eerste persoon, ik, gaat namelijk vooraf aan dat van de derde persoon, hij of zij: de mens. 'Mens' kan ik pas zeggen vanuit een abstract perspectief, van waaruit ik alle mensen, inclusief mijzelf, vergelijkend kan overzien en vaststel: allemaal mensen, ik ook. Maar vooraf aan dit abstracte standpunt ben ik in de eerste plaats ik, en zijn 'de mensen' voor mij in de eerste plaats anderen.

Hoe zien beide polen van de fundamentele relatie er bij Levinas uit? In zijn vroege filosofie, dat wil zeggen het werk tot en met *Totalité et Infini* (1961), waartoe de onderhavige tekst dus ook behoort, is 'ik' het subject in traditionele zin: middelpunt van zijn eigen bewustzijn, handelen en zingeving. Van alles wat ik doe of wat mij overkomt ben ik zelf onvermijdelijk het cen-

trum. Als middelpunt ben ik totaliserend: al waarnemend, handelend en zingevend maak ik van de wereld mijn wereld. Deze totaliserende vrijheid, die per se eigen is aan ik-zijn, is op zichzelf niet slecht of verkeerd; het wordt pas moreel problematisch waar mijn totaliseren de andersheid van de ander miskent. Als de ander een onderdeel van mijn totaliserend bewustzijn, handelen of zingeven wordt, verliest hij precies zijn andersheid.

En die andersheid of transcendentie is voor Levinas precies de 'inhoud' van de ander. De ander is op dit niveau niet een subject - dan zouden wij gelijk zijn, allebei subject, en dat kan alleen vanuit het abstracte vergelijkende perspectief gezegd worden. Op het fundamentele niveau is sprake van een kwalitatieve ongelijkheid: de ander is volstrekt anders dan ik. Het effect van de ander als ander op mij als ik - en hierover gaat vrijwel het gehele werk van Levinas - is een moreel effect: gebod, appèl, verantwoordelijkheid. De ander bekleedt mijn natuurlijke vrijheid met verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid moet mijns inziens, tegen gangbare interpretaties in, niet alleen maar 'negatief' worden opgevat als verplichting, dwang of schuld, maar ook 'positief' als uitnodiging. De ander nodigt mij uit, en precies daardoor maakt de ander mij vrij.

Want wat is een uitnodiging eigenlijk? Een uitnodiging voor bijvoorbeeld een feestje geeft mij de mogelijkheid of vrijheid om te gaan. Zonder uitnodiging heb ik die mogelijkheid niet. Ja, ik kan natuurlijk toch gaan en onuitgenodigd binnenlopen; daartoe heb ik wel de natuurlijke vrijheid, maar niet de morele vrijheid. Die morele vrijheid ontleen ik juist aan de uitnodiging. Een uitnodiging laat mij zelfs de vrijheid haar af te slaan; er niet op in te gaan. Het beeld van de verantwoordelijkheid als uitnodiging maakt duidelijk, dat vrijheid voortvloeit uit verantwoordelijkheid en dat verantwoordelijkheid dus voorafgaat aan vrijheid. Hier onderscheidt Levinas zich van gangbare opvattingen die stellen dat men verantwoordelijk is naarmate men vrij is. Bij Levinas is het precies andersom. Ik kan niet kiezen om verantwoordelijk te zijn - een zelfgegeven uitnodiging is per definitie geen uitnodiging - de ander maakt mij verantwoordelijk, of ik wil of niet. Een uitnodiging is echter geen dwangbevel: zij laat mij de vrijheid er zelf invulling aan te geven; mijn verantwoordelijkheid op mijn manier waar te maken en zij laat mij zelfs de vrijheid om er helemaal geen gevolg aan te geven.

In het kader van onze analyse van het probleem van de vrijheid is het van het grootste belang te benadrukken, dat de uitnodiging of het appèl niet een handeling is van de ander als subject, als een zelf, maar een effect van de ander als ander, om zo te zeggen ondanks zichzelf. Om in z'n algemeenheid het

verschil te verduidelijken tussen de ander als ander, ondanks zichzelf, en de ander als subject, als een zelf, gebruik ik vaak het volgende (enigszins triviale) voorbeeld uit de taalkunde. De zin *Een lange echtgenoot voorkomt de aanschaf van een huishoudtrapje* heeft een dubbele betekenis: (1) het overbodig zijn van het huishoudtrapje is een effect van de lange echtgenoot als lange echtgenoot; van zijn lange-echtgenoot-zijn; (2) iemand, die een lange echtgenoot is, voorkomt daadwerkelijk, als handelend subject, de aanschaf van het trapje. Op eenzelfde dubbele betekenis doel ik met het onderscheid tussen het effect van de ander en zijn handelen als subject.

De ander is niet iemand, maar 'iets' aan iemand, 'iets' aan iedere ander, namelijk zijn andersheid. Elke concrete ander tegenover mij heeft beide aspecten: zijn andersheid en zijn ook-een-zelf-zijn, zijn subject zijn; en van deze twee is de andersheid fundamenteel. Mijn relatie met de ander als ander is onmiddellijk van aard, terwijl mijn relatie met de ander als subject (op allerlei wijzen) bemiddeld is: de ander kan mijn vriend, buurvrouw, cliënt, chef, ondergeschikte of wat dan ook zijn. Het tweede, afgeleide, niveau waarop de ander, net als ik, ook een subject is en waarop wij dus gelijk zijn, is het niveau van de feitelijke samenleving, en verschijnt vanuit het bovengenoemde abstracte perspectief.

Van hieruit is te begrijpen dat de positie van Levinas een synthese is van het collectivistische en het individualistische standpunt. Ik ben van meet af aan opgenomen in het 'collectief' van de relatie met de ander. De verantwoordelijkheid is de structuur of het gebod die de vrijheid beschermt en mogelijk maakt. En omdat het door de ander tot de relatie worden uitgenodigd geen handeling is, is dit collectief niet vrijheidsbedreigend. Maar verantwoordelijkheid is voor Levinas tevens het *principium individuationis*: zij constitueert mij als ik. Individu en collectief zijn dus beide bouwstenen van zijn theorie. Vanuit het standpunt van Levinas is zelfs te begrijpen wat vanuit Hobbes strikt genomen onbegrijpelijk is, namelijk hoe van nature vrije individuen er toe kunnen komen hun natuurlijke vrijheid, hun meest primaire eigenbelang, op te geven en in te leveren voor een door het sociaal contract verleende, beperktere, vrijheid; voor een algemeen belang. De bereidheid daartoe is alleen te begrijpen vanuit een voorafgaandelijke, fundamentele, verantwoordelijkheid die om zo te zeggen onder het sociaal contract van de staat ligt. Deze bereidheid is niet redelijk, maar gaat vooraf aan de redelijkheid van de collectivistische en de individualistische orde - als een, zoals Levinas zegt (VG 100), rede vóór de rede; de rede van het aangesproken zijn door de ander vóór elke redelijke samenleving.

7. Broos, gevaarlijk, moeilijk, dierbaar

De vrijheid is dus zowel broos als gevaarlijk. Daarom en omdat zij vanuit verantwoordelijkheid geleid (geboden) moet worden is zij moeilijk, een *difficile liberté*, zoals Levinas zegt. Maar zij is ons ook dierbaar en juist daarom is zij een probleem. Zij is trouwens niet alleen ons dierbaar, maar ook, zegt Levinas, onze schepper: "De grootheid van de Schepper uit zich in het voortbrengen van een wezen dat Hem bevestigt nadat het [Hem] eerst heeft betwijfeld en ontkend; (...) [zij] blijkt uit de schepping van een wezen dat in staat is Hem te zoeken of Hem van verre, vanuit de gescheidenheid en het atheïsme, te horen". (BB79: 40) Een wezen dus dat vrij is, dat als vrij is geschapen. De vrijheid is broos, gevaarlijk, moeilijk en dierbaar.

Tot zover de analyse van vrijheid en gebod. Ik wil tenslotte nog iets opmerken over de status van het subject in deze analyse. Ik stelde hierboven, dat waar Levinas in zijn vroege werk 'ik' zegt, hij doelt op het subject in moderne zin. Subject is een moderne technisch-filosofische term die verwijst naar de mens als centrum van kennis, handelen en waarderen (zingeven). Tegenhanger van het subject is het object, welke term verwijst naar *datgene wat* door het subject gekend, behandeld en gewaardeerd wordt. Objecten kunnen dingen zijn, maar ook mensen, situaties, gebeurtenissen enzovoort - kortom alles wat tegenover het subject staat. Het subject nu, dat in pre-moderne tijden was ingekapseld in overkoepelende verbanden van gemeenschap en traditie, heeft zich in de moderne tijd daarvan bevrijd door zelf te gaan denken en door zelf het heft in handen te nemen. Daardoor heeft het de wereld in bezit genomen, of vanuit de eerste persoon gezien: daardoor wordt de wereld tot *mijn* wereld.

In het vroege werk van Levinas komt dit subject de niet-objectiveerbare ander tegen. Daardoor wordt het weliswaar in zijn subjectiviteit bekritiseerd, maar het blijft het subject, dat de ander gastvrijheid verleent en met hem in dialoog treedt. In het latere werk, ongeveer vanaf de tweede helft van de jaren zestig en mede onder invloed van de kritiek van Derrida, wordt Levinas' subject steeds postmoderner. Dat wil zeggen dat het subject uit zijn centrale positie gedecentreerd raakt. Het blijkt verwickeld in een intrige die het niet kan overzien of beheersen. De ander staat niet meer netjes tegenover mij, maar zit mij op de huid. Gedecentreerde subjectiviteit betekent zozeer blootstaan aan de ander dat de wond die zijn aanwezigheid of betekenis voor mijn subjectiviteit is, niet meer uit zichzelf geneest - dat wil zeggen trauma is.

En de vrijheid? Je zou haar niet meer verwachten tussen trauma, achtervolging, obsessie en gijzelaarschap - termen waarmee in het latere werk de subjectiviteit wordt aangeduid. Zij is dan ook geen centrale categorie meer van de subjectiviteit. Zij is in het latere werk van Levinas terecht gekomen in de orde van de samenleving, de orde van het recht, de wet, de gelijkheid en de symmetrie, de orde van 'de derde' dus. Daar houden vrijheid en gebod elkaar in evenwicht, zoals dat ook in de Platoonse staat en in het sociaal contract het geval is. Het is het evenwicht van de weegschaal van Vrouwe Justitia. Dankzij haar blinddoek kan zij rechtspreken zonder aanzien des persoons. Maar wie spreekt er als zij spreekt? En wie heeft haar de blinddoek omgedaan? En tenslotte: huilt zij wel eens onder haar blinddoek?

GEBRUIKTE LITERATUUR (BB = Bibliografie Burggraeve)

- BB 61 (VG) Emmanuel Levinas, 'Liberté et commandement'. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953), pp 264-272.
Vertaald als: 'Vrijheid en gebod' (VG). In: Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat: Essays van Emmanuel Levinas*, vertaald en geannoteerd door Ad Peperzak. - Baarn: Ambo, 1994^s, pp 96-107.
- BB 79 Emmanuel Levinas, 'Een godsdienst van volwassenen'. In: *Het menselijk gelaat: Essays van Emmanuel Levinas*, vertaald en geannoteerd door Ad Peperzak. - Baarn: Ambo, 1994^s, pp 35-49.
Vertaling van: 'Une religion d'adultes'. In: Emmanuel Levinas, *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*. - Paris: Albin Michel, 1976², pp 25-41. Oorspronkelijk 1957.
- BB 111 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. - Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, 1984¹.
[gedeelten van de gedachtengang van VG zijn in dit boek terug te vinden, oa pp 92, 134, 171, 182-184, 218-220, 231; voor *gastvrijheid* zie oa pp. 129, 146-149, 179]
- BB 223 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. - Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, 1978².
[over de sociale realiteit onder de noemer van *de derde* oa pp. 20, 90, 103, 200-206]

en verder: Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*. - Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981¹, 1984².

Het waken in het werk van Emmanuel Levinas

Ruud Welten

In het artikel 'over het joodse lezen van de Schriften', uit *Aan gene zijde van het vers*, vergelijkt Levinas een passage uit het boek Ester met een passage uit het traktaat Megilla in een midrasj. Ik citeer:

“De historische orde der feiten, de gevestigde orde, staat op, het bewustzijn ontwaakt op het opperste ethische moment wanneer Ester de koninklijke etiquette doorbreekt en vrijwillig toestemt in haar eigen ondergang om andere mensen te kunnen redden. Een verstoring van de orde door dit ontwaken, dat zijn pendant vindt in de slapeloosheid van de koning. Iets dergelijks gebeurt ook in een midrasj in het traktaat Megilla. De slapeloosheid van God wordt daarin gelijk gesteld aan de slapeloosheid van Ahasveros. In dit onmogelijk kunnen slapen wordt als het ware de ontologische rust van het zijn aan stukken gescheurd en totaal verbrijzeld. Is de verhouding tot de transcendentie niet dit extreme bewustzijn?” (143)

Met het citeren van deze passage wil ik de aandacht vestigen op het gebruik van de metaforiek van slapen, waken en slapeloosheid, die kenmerkend is voor Levinas' denken en schrijven. Het is een thema dat, hoewel het zelden naar de voorgrond treedt, steeds weer terugkeert in Levinas' teksten. In een boekje getiteld *Zijn en waken, denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, heb ik gepoogd aannemelijk te maken dat de grondgedachte van zijn werk aan de hand van dit thema te verhelderen is.

Waarom de aandacht voor zo'n - schijnbaar marginaal - thema uit zo'n magistrale filosofie? Wat kan filosofie voor betekenis hebben wanneer ze zich onafhankelijk van de ervaring opstelt - wanneer ze zich in een hermetisch afgesloten universum beweegt en zichzelf genereert door argumenten over en weer te spelen? Wie hierop antwoordt dat de filosofie altijd schatplichtig is aan de ervaring, zal de consequentie moeten trekken en zich af moeten vragen wat een bepaalde filosofie met zijn of haar *eigen* ervaring van doen heeft.

De term 'ervaring' waar zo veel filosofen zich op beroepen, reikt uit naar een domein dat aan het filosoferen voorafgaat, of dat geëvoceerd wordt in de filosofie zelf. Maar in beide gevallen valt het domein van de ervaring buiten het filosofische discours zelf. Het woord 'ervaring' appelleert aan een pre-reflexieve orde. 'Ervaring' verwijst naar een opening in de taal, die zelf geen taal is, of in veel gevallen zelfs niet meer gedacht kan worden. Het 'ex-' van *expérience* herinnert aan dit 'buiten'. Het is juist deze notie van de ervaring die in een te hermetisch academisch vertoog in de verdrukking dreigt te geraken. Iedere *definitie* van de ervaring eigent zich een pre-reflexiviteit toe waarmee het tactiele, lichamelijke aspect van de ervaring in de schaduw komt te staan van een ingewikkeld filosofisch vertoog. Bovendien: 'ervaring' impliceert nog meer: Jorge Luis Borges schrijft ergens: "...alles wat werkelijk gebeurt, gebeurt alleen mij..." Alles wat ervaren wordt, wordt door *mij* ervaren.

Dit 'mij' of 'ik' lijkt op een of andere manier de grond voor receptie van de ervaring

te zijn. Een aantal uiteenlopende Franse filosofen ontdekt rond de helft van onze eeuw, dat dit 'mij' of deze 'ik' enerzijds inderdaad grondslag is voor de ervaring, maar met de ervaring tegelijkertijd in het geding komt. Ik denk hierbij aan filosofen als Sartre, Blanchot of Bataille. Zij spraken over een neutrale sfeer waarin men in bepaalde situaties terecht komt en waarin de ervaring het ik overmeestert. *La nausée* van Sartre is daar een eclatant voorbeeld van. De walging is sterker dan het ik, het ondermijnt het ik en werpt het terug in een onverschillige staat van zijn. Later zal Sartre zeggen, dat het ik überhaupt geen grond is voor ervaring, maar dat het ik pas in een reflexief stadium ontstaat.

Maar de scheiding tussen het discursieve en het pre-reflexieve, een scheiding die ik hier wat al te gemakkelijk maak, is veel problematischer dan dat ze op het eerste gezicht lijkt. Want de scheiding, het verschil tussen beide, komt zelf pas met het opkomen van de reflexieve orde aan het licht. Zoals bekend kiest Levinas in zijn vroege werk voor een uitdrukking die aan iedere psychologische, sociologische of zelfs filosofische duiding van het problematische begrip 'ervaring' voorafgaat, namelijk de uitdrukking 'il y a'. Levinas polemiseert met gebruik van deze minimale zinsnede tegen onder andere Heideggers goedgevendheid van het 'es gibt'.

Maar het 'il y a' herinnert ook aan de klassieke vraag van de filosofie (Leibniz) waarom er iets is en niet veeleer niets? Het 'il y a' zoals Levinas het omschrijft, gaat aan deze vraag, die toch een grondvraag van de filosofie pretendeert te zijn, vooraf. Het 'il y a' onthult zich niet omdat de mens een ervarend wezen is, maar onthult het eenvoudige feit dat 'er is' voordat welke

instantie dan ook zich bewust is van dit feit, of in staat is het te bevragen. Het is, om met een uitdrukking van Lyotard te spreken, een 'gebeurtenis die zo buitengewoon eenvoudig is, dat ze alleen met lege handen kan worden benaderd.' Hier zal ik me richten op het 'il y a' bij Levinas, dat zoals bekend zal zijn, voornamelijk in zijn werk vóór *Totalité et Infini* een grote rol speelt.

De rol van de slapeloosheid (*l'insomnie*) is van cruciaal belang in Levinas' analyses. Mijn vertrekpunt is als volgt: De slapeloosheid, zoals hij het in *De l'existence à l'existant* aangeeft, is geen illustratie van het 'il y a', het is er geen metafoor voor of een poëtische insnede. Het 'il y a' onthult zich, als ik het zo mag zeggen, in de 'ervaring' van (onder andere) de slapeloosheid. Het leidt geen twijfel dat de slapeloosheid op een bepaalde manier in zijn denken als een metafoor gaat werken. Maar ik zou er de nadruk op willen leggen, dat de beschrijvingen appelleren aan de concrete ervaring die slapeloosheid genoemd wordt.

Levinas heeft van meet af aan een zeer scherp oog gehad voor het alledaagse niveau van de ervaring. Vooral in zijn vroege werk, waarin de invloed van de fenomenologie evident aanwezig is, filosofeert hij vanuit de ervaring. Dat wil niet zeggen dat hij de 'ervaring' inzet als een louter filosofisch concept, dat vanuit de kantiaanse transcendentiaalfilosofie noodzakelijk geacht wordt voor de filosofische analyse, maar hij gaat eenvoudigweg uit van persoonlijke ervaringen. Het fascinerende boek *De l'existence à l'existant* uit 1947 is zeker niet in de laatste plaats een zeer persoonlijk relaas van zijn ervaringen die hij opdeed in krijgsgevangenschap in de Stalag. Als een dichter-filosoof omschrijft hij de tastbare, onontkoombare ervaringen van waaruit hij zijn notie van het 'il y a' ontwikkelt. Het is veelbetekenend dat hij dit 'il y a' niet op een discursieve, abstracte wijze uiteenzet, maar dit begrip uitwerkt aan de hand van concrete ervaringen.

Eerst wil ik Levinas' analyse van de slapeloosheid in herinnering brengen. Tijdens de slapeloosheid staar ik naar het plafond, ik denk nergens aan, ik hoor niets, en in het donker zie ik niets. Ik wil slapen, maar ik slaap niet. De slaapkamer dringt zich aan mij op als een 'geruis'. Een ruisende stilte, een blinde horizon. Ik blijft achter in woelen. Ik ben het niet die wakker ligt, maar *het* is wakker. Slapeloosheid is waken zonder doel. Ik kan mij niet onttrekken aan de nacht: iedereen en alles slaapt. *Ik* ben machteloos, de wakkere nacht dringt zich onvermijdelijk op zonder dat ik het initiatief genomen heb wakker te blijven. In de slapeloosheid ben ik eenzaam zonder een mogelijkheid te hebben uit deze eenzaamheid te ontsnappen.

“De onmogelijkheid om het opdringende, onomkoombare en naamloze geritsel van het zijn te doorbreken, manifesteert zich in het bijzonder tijdens bepaalde momenten waarin de slaap zich onttrekt aan onze smeekbeden. Men waakt terwijl er niets meer te waken valt en ondanks de afwezigheid van enige reden tot wakker blijven.”

Juist het idee dat alles en iedereen slaapt, *behalve ik*, beklemmt, zoals Jean-Paul Sartre beschrijft in zijn memoires uit zijn jeugd:

“De mensheid sliep; het was nacht; en ook mijn kamerverhuurster sliep. De slaap had mij uit alle herinneringen gebannen. Wat een eenzaamheid: twee miljard mensen lagen languit en ik, boven hen uit, was de enige die waakte.”

Het is een waken zonder intentionaliteit. Je ligt maar wat te tobben over triviale problemen zonder tot een oplossing te komen. In het tobben van de slapeloosheid gaat het *zijn* loodzwaar wegen. Je valt in een draaikolk waar je niet meer uitkomt. De slapeloosheid is bij uitstek een ervaring van afwezigheid. Niet afwezigheid van dit of dat, maar van iets waarin dit en dat vervat is. Toch is het juist deze ervaring van afwezigheid die zich presenteert, en dus ‘aanwezig’ is. Het is een vormeloze, louter aanwezigheid. Of zoals Levinas in *Le temps et l'autre* zegt: ‘een absentie die als presentie verschijnt’. De tijd schrijdt maar voort en het autonome *ik* wordt ondermijnd.

In de nachtelijke ruimte worden we uitgeleverd aan het zijn zonder zijnde: een bewustzijn zonder object en subject. Het zijn krijgt de overhand boven het zijnde. Wat overblijft is een onmiddellijke ervaring. Het is niet toevallig dat het ‘er is’ juist ‘s nachts ervaren kan worden. In het duister ontbreekt iedere mogelijkheid tot oriëntatie. Daarom is de nacht bij uitstek de plaats van het ‘er is’.

“Het duister - als presentie van afwezigheid, is geen puur aanwezige inhoud. Het gaat niet om een blijvend ‘iets’, maar om de atmosfeer van presentie zelf, die zich achteraf wel als een inhoud kan voordoen, maar die in oorsprong het

onpersoonlijke, a-substantieve gebeuren is van de nacht en van het ‘er is’.”

Levinas’ denken over de slapeloosheid sluit direct aan bij de belangstelling voor de ervaring van de nacht, die bij verschillende Franse filosofen te vinden is. Levinas baseert zich mede op Maurice Blanchot. De doorwaakte nacht is wat Blanchot ‘de andere nacht’ noemt: alles verdwijnt in de nacht. Ik en iedereen slaapt. Maar als ik de nacht doorwaak, doet ‘de andere nacht’ zich aan mij voor. De ervaring bekruipt mij dan dat alles is verdwenen. Juist de aanwezigheid van dit ‘alles is verdwenen’ (*tout a disparu*) toont zich. En dat is zeker niet het ‘niets’ maar juist iets: iets dat Levinas ‘er is’ noemt.

De ervaring van de nacht is een van de belangrijkste thema’s die Levinas en Blanchot bij elkaar brengt. Ook bij Georges Bataille, keert de obsessieve aandacht voor de nacht steeds terug. De nacht bij Bataille markeert de grens van het kenbare en het zegbare. Het duister, de blindheid, de afwezigheid van de economische tijd die we overdag hanteren, doen de nacht in een vormloos, sinister domein verkeren. Bij alle drie de denkers gaat het om de ervaring van de nacht: dat impliceert, dat het om de doorwaakte nacht gaat. Immers, in droomloze slaap is het niet de ervaring die aanwezig blijft. Bij alle drie de denkers is er sprake van een ‘grenservaring’: balanceren op de grens van de menselijke ervaring. Waar Blanchot en Bataille deze grenservaring echter consolideren en de betekenisloze ervaring waar het ik zichzelf in verliest affirmeren, daar wordt bij Levinas de ervaring van de nacht een contrastervaring met het ‘goede’.

Het is er mij hier niet om te doen een diepgravende vergelijkende studie tussen deze drie denkers uit een te zetten; ik haal het aan om aan te geven dat ook Levinas’ zich spiegelde aan het toenmalige ‘existentialisme’. Levinas’ uitwerkingen van het ‘il y a’ kunnen daar niet los van gedacht worden. Wat Levinas fascineert aan de ervaring van de slapeloosheid, is het feit dat men wordt teruggeworpen in het loutere zijn. Het is wat Levinas in het citaat waar ik mee begon bedoelde met: “In dit onmogelijk kunnen slapen, wordt als het ware de ontologische rust van het zijn aan stukken gescheurd en totaal verbrijzeld.”

In een college van vrijdag 7 mei 1976, vat hij nog eens samen wat de betekenis van deze ervaring is. Hij spreekt van “een onmogelijkheid zich te verbergen, een toewijzing, een onmogelijkheid zich aanzichzelf te onttrekken: een slapeloosheid”

(*une impossibilité de se dérober; une assignation, une impossibilité de se dérober en soi: une insomnie.* (Dieu, la mort et le temps, p.242)) Men wordt

als het ware toegewezen aan het zijn, waarbij dat 'men' of 'ik' gedepersonaliseerd wordt. Er is dus geen sprake meer van een subjectiviteit die de controlekamer zou zijn van de ervaring. Er is eenvoudigweg alleen maar ervaring. Een puur 'er is'. Juist doordat Levinas uitgaat van de ervaring, en niet bij voorbaat uitgaat van een metafoor of een wijze van denken, komen een aantal zeer opmerkelijke aspecten aan het licht, waarmee dit 'zijnsbegrip', dat geen begrip is, maar er aan voorafgaat een zeer andere strekking heeft dan het zijn bij Heidegger.

Het 'il y a' staat niet tegenover het gevoeligheid of de ethiek, de mogelijkheid tot ethiek ligt in het 'il y a' besloten. Aan de hand van de thematiek van de slapeloosheid en het waken is dit te verhelderen.

Levinas heeft zoals gezegd met zijn analyse van de slapeloosheid meer op het oog dan een loutere illustratie van het 'il y a'. De slapeloosheid is de leegte die bij voorbaat al gevuld is, het is het terugtrekken van alles, maar de grond van dit alles zelf blijft aanwezig. Het is de ruimte 'tussen' het waken van de dag en de slaap, de ruimte die door de gehele westerse wetenschap en filosofie buiten beeld is gebleven. Maar juist in dit tussengebied huist de mogelijkheid voor gevoeligheid (*sensibilité*), voor het doorbreken van de anesthesie van het loutere zijn.

Deze gevoeligheid, die in onder andere *Autrement qu'être* centraal staat, zou ik de 'kern' van het denken van Levinas willen noemen. Maar het is geen harde, duidelijk traceerbare kern, maar een voor-filosofische wijze van zijn, die Levinas soms aanduidt met de term 'waken'. En dat vindt ik buitengewoon interessant: Dit waken, dat een gevolg is van de inbreuk van de ander op de onverstoorde orde van het ik, is de ethiek zelf. De ongevoeligheid, anesthesie of indiffentie van het 'il y a', zo men wil, wordt verlaten in het 'waken-over-de-ander'. Is de slapeloosheid als 'il y a' geketend aan het zijn, of heeft deze een ontologische onderlaag, zo ontstijgt het waken deze ontologie. Ze is 'anders dan zijn'. Het ontwaken staat in de teksten van Levinas gelijk met het 'geraakt worden' en 'nabijheid'. "Het ontwaken zelf is d[i]e nabijheid van de ander", zegt Levinas in een Talmoedstudie.

Er vindt bij Levinas een omslag plaats van de indifferentie (onverschilligheid) van het 'er is' naar de verantwoordelijkheid van het waken (niet-onverschilligheid). De accentverschuiving in het gebruik van de term slapeloosheid in het vroege werk naar het late werk van Levinas, markeert de verlegging van zijn aandacht voor het 'er is' naar de ethiek: de verlossing uit de

anonimiteit van het zijn. Waken is nooit passief afwachten, maar impliceert het waken over (zoals het woord 'wake' impliceert). Dat maakt het mogelijk dat de slapeloosheid nu als wake een metafoor voor een ethisch bewustzijn wordt: hoe kan ik slapen als de ander lijdt? De slaap der onschuldigen wordt een wake(n).

De slapeloosheid bij Levinas een rode draad door zijn gehele oeuvre. Zij keert steeds terug in zijn denken en volgt de evolutie van zijn filosofie. Levinas' project is er uiteindelijk op gericht de slapeloosheid tot een ethische waakzaamheid te maken. Deze omslag, de hypostase, zit niet alleen in de door Levinas omschreven weg naar het heil, zij laat zich ook traceren vanuit de ontwikkeling in zijn werk. Waar de slapeloosheid als *insomnie* duidt op een apathische, passieve houding, suggereert het waken een actieve houding. Men zou hier de denkfout kunnen maken te stellen dat het waken tegenover de slapeloosheid staat. Misschien is dit op een bepaalde manier wel zo, maar het gaat er juist om dat de ethiek geen 'Aufhebung' van de slapeloosheid is.

Het waken is geen kennen, geen beheersing, en dat is precies wat Levinas voorstaat. Het waken is er als de onophoudelijke verantwoordelijkheid ten aanzien van de ander: een permanente slapeloosheid als wake.

Met het wake(n)-voor-de-ander verliest de slapeloosheid haar ontische claim en wordt metafoor voor een ethische waakzaamheid. Het subject 'staat op' uit het anonieme zijn, en wordt tot zijnde dat verantwoordelijkheid kan dragen: pas dan is er sprake van een ik. De slapeloosheid is niet langer meer het machteloze lijden van het 'er is', zij wordt het *waken* van een bewust subject.

Vanuit het anonieme zijn wordt het bewustzijn geboren: de hypostase. Dan pas is er een ik dat voor-de-ander kan zijn. Het eerste moment is dat waarin de slapeloze de last van het zijn, het 'er is', ervaart: maar eenmaal overwonnen, is het waken daar als een waken voor de ander. De slapeloosheid wordt zo tot een wake: een *presentie*, een stellen van het 'zie hier ben ik'. Zo wordt de slapeloosheid *getuigenis*, in zijn moment van zinvolheid.

Ik heb met deze thematiek willen aangeven hoe Levinas' vanuit concrete ervaringen denkt en hoe de concrete ervaringen niet als metafoor gebruikt worden voor een filosofische gedachte, maar dat zij eraan voorafgaan. Dit geldt niet minder voor het waken als ethiek: het gaat er m.i. niet om dat men 'de ethiek zou kunnen vergelijken met het waken', maar dat de waakzaamheid zelf een ethisch grondhouding vertegenwoordigt.

J. DERRIDA, *Geweld en metafysica. Essay over het denken van Emmanuel Levinas*. Ingeleid en vertaald door Dirk de Schutter. Kampen: Kok Agora. Kapellen: Pelckmans. 1996. 134 blz., fl 29.90.

Heeft het zin om van een kritisch essay uit 1964 over de filosofie van Levinas in 1996 een Nederlandse vertaling - en dus een heruitgave - uit te brengen? Ja dat heeft zin, en wel om de volgende redenen.

Ten eerste gaat het hier om een invloedrijke en inmiddels klassieke tekst. Derrida's essay verscheen oorspronkelijk in 1964 en werd (licht gewijzigd, volgens het voorwoord) opgenomen in de bundel *L'écriture et la différence* uit 1967. Chronologisch staat het dus precies in tussen Levinas' zogeheten vroege werk, dat cumuleert en culmineert in zijn eerste hoofdwerk *Totalité et Infini* uit 1961, en zijn latere oeuvre, waarvan *Autrement qu'être* uit 1974 de mijlpaal is. Deze tussenpositie is geen toeval. Niet alleen was Levinas zelf zoals bekend zeer geraakt door de kritiek van Derrida, het valt bovendien aan te nemen dat zijn latere werk tot op zekere hoogte geschreven is als *antwoord* op juist deze kritiek. Een stevige onderbouwing van deze hypothese gaat het kader van een recensie te buiten, niettemin zou ik haar aannemelijkheid willen verdedigen.

Het is namelijk opmerkelijk - hoewel het weinig wordt opgemerkt - dat Derrida's kritiek het *denken* zelf van Levinas betreft, zoals ook uit de ondertitel van zijn essay blijkt, en niet zozeer de thema's van dat denken: lijden, genieten, wonen, werken, bezit, lichamelijke, dood, gastvrijheid, erotiek, vruchtbaarheid. Dit spoort precies met wat mij steeds de eigenlijke inzet van de filosofie van Levinas lijkt, namelijk het denken zelf. Levinas' filosofie is een kritiek van het westerse denken, gekarakteriseerd door de sleutelterm *Totalité*, in naam van een andere dimensie van denken, die wordt aangeduid met het woord *Infini*. Kort gezegd: Levinas' filosofie gaat door alle thema's heen uiteindelijk over denken. Derrida heeft dit waarschijnlijk als eerste en zeker als één van de weinigen gezien. Hierin ligt een tweede groot belang van zijn essay, en daarmee van de voorliggende uitgave.

Levinas laat zien dat het westerse denken gewelddadig is. Derrida laat zien dat dit geweld onvermijdelijk is. Het westerse denken is gewelddadig, aldus Levinas, omdat het het andere miskent of over het hoofd ziet, juist in zijn andersheid. In het bijzonder geldt dit voor het andere in de gedaante van de andere mens. Zijn andersheid wordt opgeheven door haar denkend te incorporeren in systeem, proces of begrip, kortom in totaliteit. Dit totaliseren is ook karakteristiek voor de transcendentale fenomenologie van Husserl en de

fundamentele ontologie van Heidegger, zijn beide leermeesters. Derrida nu neemt deze beiden in bescherming tegen de kritiek van Levinas. Ter verdediging van Husserl stelt Derrida, dat om de ander te kunnen respecteren hij eerst aan mij moet verschijnen. Als dit verschijnen gewelddadig is ten opzichte van de ander, dan gaat het om een onvermijdelijk transcendentaal geweld, dat eigen is aan verschijnen als zodanig. Ter verdediging van Heidegger zegt Derrida iets soortgelijks, namelijk dat het respect voor de ander impliceert dat ik hem 'laat zijn.' Als dit laten-zijn gewelddadig is, dan betreft het een onvermijdelijk ontologisch geweld, dat inherent is aan zijn en zijn-laten.

Men kan deze verdediging door Derrida van Husserl en Heidegger zien als een indirecte kritiek op Levinas. Maar ernstiger is zijn directe kritiek. Deze betreft namelijk niets minder dan de onmogelijkheid van Levinas' project. De onmogelijkheid om in het denken te ontkomen aan totaliteit. Het spreken over de ander en het schrijven van een boek over het oneindige totaliseren deze al, precies door de bespreking en de beschrijving ervan. Dit leidt onder meer tot de volgende moeilijkheden. Levinas zegt nadrukkelijk dat zijn oneindigheid niet negatief van aard is, maar hij kan er uitsluitend in negatieve (privatieve) termen over spreken: on-eindig, on-zichtbaar, a-symmetrie, an-archie, enzovoort. Verder zou de betekenis van de woorden waarmee het andere wordt aangeduid niet metaforisch zijn, maar in feite zijn het allemaal metaforen: binnen en buiten, hoogte, naaktheid, en zelfs gelaat. De ander denken betekent hem tot thema of object maken, ook als is het een object van respect. Aldus Derrida.

Als antwoorden op deze kritiek formuleert Levinas onder meer de notie plaatsvervangend (vanaf 1967), welke verwijst naar een intrigerende betrokkenheid op de ander die voorafgaat aan de subjectiviteit van het denkende subject. Verder wordt (vanaf 1971) onderscheid gemaakt tussen zeggen (*le dire*) en wat gezegd wordt (*le dit*). Hiermee wordt door Levinas op taal filosofische wijze de aan zijn en kennen voorafgaande dimensie van verantwoordelijkheid gearticuleerd. Ook het taalgebruik zelf verandert. We treffen de bekende en merkwaardige verdubbelingen en overdrijvingen aan in zijn teksten: de blootstelling blootstellen, het uitdrukken van de uitdrukking, passiever dan enige passiviteit, en dergelijke. Als het waar is dat Derrida's kritiek de stoot heeft gegeven tot Levinas' latere filosofie, dan is de verdienste van die kritiek onmetelijk.

Een enkel woord tenslotte over de voorliggende uitgave. Goed dat die er is, zeker na alles wat inmiddels van Levinas zelf in het Nederlands vertaald is. Een goede vertaling ook, van een weerbarstige maar historisch belangrijke

tekst. De inleiding door de vertaler is helder en welovervogen, en biedt een goede oriëntatie op de tekst. Kortom, een uitgave om blij mee te zijn.

J. Duyndam

R. WELTEN, *Zijn en waken. Denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Damon, Best, 1995.

Aansluitend bij de lezing van de voorjaarsbijeenkomst door R. Welten en bij zijn bijdrage in dit nummer van de *Mededelingen* attenderen we de leden van de Levinaskring graag op de publicatie *Zijn en Waken*. Voor een inhoudelijke voorstelling van de these van Welten verwijzen we naar zijn bijdrage in dit nummer. We volstaan met een weergave van de structuur van zijn boek. Na een biografische schets bespreekt Welten het *il y a* als ervaring van de slapeloosheid. Via beschouwingen over en voorbij de kunst gaat het traject naar de hypostase en de houding van Heidegger en Derrida. In een laatste hoofdstuk wordt een spoor naar God uitgetekend. Een bronvermelding en een registersluiten het geheel af. De lectuur van het boek wordt aangeraden.

Luc Anckaert

Aankondiging

In Namen (België) organiseren de Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix op 20, 21 en 22 mei 1997 een internationaal colloquium over het thema *Emmanuel Levinas et l'histoire* met lezingen van Petitdemange, Taminiaux, Finkielkraut, Feron, Mosès, Maesschalck, Faessler, Chalier, Abensour en Ladrière. Informatie: Dominique Gérumont, Colloque 'Emmanuel Levinas et l'histoire', Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, Service des relations extérieures, 55 rue de Bruxelles, B-5000 Namur.

<i>Woord vooraf</i>	21
J. DUYNDAM, <i>DE broze, gevaarlijke, moeilijke, dierbare vrijheid. Een analyse van Vrijheid en gebod</i>	23
R. WELTEN, <i>Het waken in het werk van Levinas</i>	39
Boekbesprekingen en aankondiging	46