

ISSN 1385-4739

Mededelingen van de Levinas-Studiekring

Halfjaarlijks Bulletin



LEVINAS - STUDIEKRING

3de JAARGANG, November 1997, nummer 1/2

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

Redactievoorzitter:
Dr. L. Anckaert

Redactieleden:
Dr. R. van Riessen
Dr. 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 (Word 7) 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, Akkerstraat 37a, B-8830 Hooglede (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 derde jaargang van onze *Medelingen* verschijnt als dubbelnummer. De hoofdaandacht gaat uit naar de memorabele bijeenkomst waar Rudy Visker zijn lezing van Levinas heeft voorgesteld. Op zijn lezing werd gereageerd door Renée van Riessen en Johan Goud. De tekst die we hier aanbieden is een reactie van Visker op de twee pas vermelde reacties. Voldoende aanzetten voor een discussie. Binnen deze context raden we ook de lezing aan van Viskers tekst *De prijs van de onteigening. Levinas, God en het trauma* die is opgenomen in het *Festschrift* dat aan S. IJsseling werd aangeboden bij diens aanvaarding van het emeritaat.

Verder vindt men in dit nummer een tweetal boekbesprekingen.

Namens de redactie
Luc Anckaert

Hechting en onthechting.

Enkele opmerkingen naar aanleiding van Rudi VISKER, 'De onteigening. Hoe te zwijgen na Levinas' in: *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995/4) p. 631-666.

Het artikel 'De onteigening' bevat een complex, maar bezielend betoog. De auteur neemt zich voor enige tijd rond te dwalen in de ongelooflijk rijke erfenis die Levinas ons nalaat (635)¹, om meer inzicht te krijgen in die thema's die momenteel het denken over subjectiviteit gestalte geven: ontvankelijkheid, a-symmetrie, hetero-affectie, passiviteit. Levinas was een van de eersten die de subjectiviteit heeft gedacht als een vorm van onteigening.

Maar daarbij wordt onmiddellijk aangetekend dat het zaak is om afstand te houden. Want Levinas verwijst naar een 'eerste woord' dat voor het overige is weggevallen uit de filosofie: het woord God. Het maakt de Levinasiaanse decentrerings van het subject anders van karakter. Uit het veelomvattende betoog dat dan volgt zal ik een aantal punten aanstippen die mij van belang lijken, en aldus een omtrekkende beweging maken die vanuit de periferie leidt naar wat m.i. het centrale punt van het artikel is.

1. Van belang vind ik het blootleggen van het anti-moderne of pre-moderne karakter van Levinas' denken. Het kan als verklaring dienen voor het feit dat Levinas postmoderners als Lyotard en Derrida wel weet te inspireren in hun denken over ethiek, maar dan tenslotte de wegen toch uiteen gaan. En het is de moeite waard enige tijd stil te staan bij het punt waarop dat gebeurt - het punt dat Rudi Visser aanduidt met het woord God. Terecht laat hij doorschemeren dat dan de moeilijkheden pas goed beginnen, want hoe zou men in de tegenwoordige tijd nog, met elkaar, kunnen stilstaan bij de betekenis van het woord God? Twee kanttekeningen hierbij: als Levinas pre- (of anti-)modern is, dan is Heidegger het zeker ook. Het wegvallen van het woord God (en van het belang van de ervaring van God) uit de moderne filosofie roept ook de vraag op hoe dat kon gebeuren en of het mogelijk is een ruimte te openen voor andere betekenissen van het goddelijke. Met de kwalificatie 'pre-' of 'anti-modern' is dus niet alles gezegd, want het draait om de vraag de filosofie zich zal kunnen verhouden tot het weggevallen woord zonder te vervallen in de eenzijdigheden van de pre-moderne periode.

1 . De pagina-nummers zonder verdere aanduiding zijn verwijzingen naar het bovenvermelde artikel van Visser.

2. De parallel die Visker trekt tussen Levinas en Sartre is van belang en zou verder kunnen worden uitgediept. Duidelijk is in elk geval dat Levinas een anti-moderne metafysica combineert met een modern zijnsbegrip. Theo de Boer heeft daar ook al op gewezen. In het zijn als zodanig is geen zin te ontdekken; het zijn valt niet samen met het goede. Waar bij Sartre het ontstaan van zin afhankelijk wordt gemaakt van het *pour-soi*, daarit het bij Levinas om een *être pour autrui*; beide vallen niet samen met het zijn en kunnen maar gedefinieerd worden in contrast met het zijn als zodanig.

In hoeverre het Goede wel samenvalt met het 'dispersum' (649), is voor mij nog een open vraag. Ik denk dat het Goede zich bij Levinas nergens in de ontologie laat vinden, dus ook niet in een ontologie van de veelheid of de verstrooiing.

3. Ik heb de indruk dat Visker de ontologie van Levinas te weinig genuanceerd benadert. Is het niet zo dat Levinas er meerdere vormen van ontologie op nahoudt, en dat de parallel met Sartre alleen opgaat voor *Autrement qu'être...* terwijl in het eerdere werk een andere ontologie wordt gehanteerd? In *De l'existence à l'existant* is er sprake van een zijnde dat ontstaan moet om een einde te maken aan het anonieme geruis van het *il y a*. Misschien zouden we kunnen zeggen dat de ontologie van Levinas hier klassiek is. Ze heeft de trekken van een scheppingsleer: scheppen is scheiden. Welnu er wordt gescheiden: tussen het eigene en het andere (van het *il-y-a*), tussen de naam en het anonieme; tussen de plaats en dat wat geen plaats kent; tussen tijd hebben en zonder tijd zijn. Het zijnde komt er niet uit eigen kracht, het ontvangt een tijd, een plaats en een naam.

Vervolgens is er sprake van de wereld van de vormen (in positieve zin, want tegen de vorm-loosheid van het *il y a*); en, in *Totalité et Infini*, van wonen, bezit, van intimiteit tussen het zelf en de ander.

De tweede ontologie die Levinas ontwikkelt wordt van meet af ethisch geladen beschreven. Ik doel op het zijnsbegrip van *Autrement qu'être...* Hier is het bestaan als zodanig een vorm van egoïsme en zelfs imperialisme. Spinoza's begrip van de 'conatus essendi' speelt er een belangrijke rol: zijn is niet alleen een poging tot, maar ook een strijd om zelfhandhaving.

Terwijl in *TI* een op zichzelf vrij neutrale ontologie vanuit het perspectief van de kritiek van de ander, de vreemdeling onder het oordeel gesteld wordt, is het oordeel in *Autrement qu'être* alomtegenwoordig geworden. Het zijn, dat op zichzelf strijd en streving is, wordt voortdurend achtervolgd door een trauma waarvan het de oorsprong nooit helemaal achterhalen kan: het trauma van een schuld ten overstaan van de ander.

Bij vergelijking van deze twee ontologische benaderingen valt op dat de eerste dualistisch lijkt te zijn. Naast de ontologie en in spanning ermee staat de ethiek of de metafysica, en de vraag is waar er in de (neutrale) ontologie ruimte ontstaat om het oordeel te ontvangen. De tweede zijnsleer is verre van neutraal, ze wordt meteen al beschreven in termen van geweldsoefening en onophoudelijke strijd. Het zijn staat altijd al onder het oordeel en het zijnde heeft zodoende nauwelijks ruimte om adem te halen en 'zichzelf te zijn'.

Kennelijk heeft Levinas de noodzaak gevoeld om na *TI* een radicaler ethisch perspectief te gaan hanteren; de vraag moet gesteld worden hoe er vanuit het latere werk naar de ontologie van *TI* moet worden teruggekeken. Mijn vermoeden is dat het latere werk laat zien hoe vanuit de schok van het ethisch oordeel de ontologie zelf in beweging wordt gebracht en in zekere zin altijd al in beweging is. Het laat in extremis het voorlopige zien van het ontologische betoog dat in *TI* wordt opgebouwd. Maar wat voorlopig is, is daarmee nog niet ontkracht.

Of, reagerend op een vraag van Visker: Levinas geeft in *AE* niet plotseling alle ruimte voor zoiets als 'het eigene' op, maar hij laat er de voorlopigheid van zien.

4. Het laatste deel van Viskers artikel draait om de definitie van het eigene als de 'gehechtheid aan iets waar iets waar je niet vanaf raakt zonder ermee samen te vallen'. Ik heb mij afgevraagd of zo'n gehechtheid in de filosofie van Levinas te vinden is, en langs welke lijn het gesprek tussen Levinas en Visker zich dan zou kunnen voortzetten.

Spreekt Levinas over zoiets? Is er bij hem iets tussen eindig en oneindig, tussen gelaat en vorm. Waarom gaat dit 'iets' bij Levinas niet vooraf aan de tegenstelling tussen eindig en oneindig, tussen gelaat en vorm?

De 'gehechtheid aan iets waar je niet vanaf raakt zonder ermee samen te vallen' hield ook Heidegger bezig. We kunnen de vraag welke plaats deze notie heeft bij Levinas dus beantwoorden door de filosofie van Levinas te herlezen als een reactie op Heideggers Daseinsanalyse en zijn denken over de ontologische differentie. Met de Daseinsanalyse van Heidegger is Levinas vooral in zijn vroege werk in discussie. In *Le temps et l'autre* bijvoorbeeld draait het om het probleem van hechting en ont-hechting, waarbij Levinas tegen Heidegger in de dood beschrijft als de ander die het zelf ont-hecht en ont-eigent. Onteigening die het karakter heeft van een verlossing, want het eigene kan zich vernauwen tot een gevangenis, waarin ik vastgeklonken zit aan mijn eigen bestaan, mijn eigen lot en niets dan dat.

In *TI* trekt de fenomenologie van de lichamelijke en de erotiek de aandacht. Vooral de erotiek, omdat hier het gebied aan de orde is dat in de vraagstelling van Visker centraal staat: iets dat noch vorm, noch gelaat is, en dat dus

niet opgaat in de oppositie *gelaat* (met een waardigheid los van de context) of *vorm* (en dan vanuit de context te bekijken. De erotiek is een kracht die het ethische vertoog van Levinas ontregelen kan en onder een voortdurende spanning zet. Een gestalte die erotisch bekoort heeft niet de waardigheid van het gelaat. Hij of zij is nog geen gelaat, of geen gelaat meer. En dat opent de weg naar de respectloze omgang of de profanatie, die op zoek is in de ander naar dat iets aan gene zijde van het gelaat. Levinas brengt ethiek en erotiek overigens wel met elkaar in verband: de erotische respectloosheid vooronderstelt het gelaat. "L'irrespect suppose le visage" (TI 240). Ook zegt hij dat het fenomeen van de liefde ons laat zien hoe iemand vanuit zichzelf kan afzien van zichzelf. De liefde maakt duidelijk welke impulsen tot onteigening er in de subjectiviteit zelf aanwezig zijn. De liefde is *au-delà du visage*, want ze veronderstelt en overstijgt de verschijning van de ander als gelaat.

In de erotiek is de verhouding van ik en ander symmetrisch omdat ze met elkaar samenvallen in de beleving van het genot: minnaar en beminde zitten gelijkelijk vast aan iets waar ze niet van loskomen en waar ze evenmin in kunnen opgaan: de erotische fureur. In de liefde ben ik 'le soi d'un autre'. De decentrerende van het subject wordt hier door Levinas nader gepreciseerd als een teder worden, een vrouwelijking van de subjectiviteit. Ook van de ander kan worden gezegd: hij of zij is 'le soi d'un autre', maar deze overeenkomst impliceert nog niet dat minnaar en beminde elkaar zoveel beter begrijpen. Wat symmetrie lijkt is in de praktijk asymmetrie: aard en reden van het verlangen van de ander blijven voor mij tenslotte ondoorzichtig.

Levinas' fenomenologie van de eros geeft redenen om deze gehechtheid van mij zowel als van de ander aan dat iets waarvan ze niet loskomen niet te gemakkelijk te beschouwen als een basis voor wederzijds begrip. Of als een leidraad die mij zou kunnen leren wat 'de eigenlijke miserie van de ander is' zoals Visker vragenderwijs suggereert (663). onder. Juist het niet kunnen verwerken van momenten waar anderen misschien niet bij stilstaan, singulariseert ons. Ik vind dat een heel treffende observatie die helemaal in de lijn blijft van Levinas' denken over de oorspronkelijke asymmetrie.

5. Een punt waar ik niet uitkom is de verhouding tussen een formele symmetrie en een praktische asymmetrie (pp 663/664): de ander is vreemdeling zoals ik (formele symmetrie) : hij is singulier omdat ik zijn gehechtheid uiteindelijk niet begrijpen kan, omdat ik er niet in kan komen (praktische asymmetrie). Wat weegt nu het zwaarste?

Laat men het eerste het zwaarste wegen, dan kan er een werkelijkheid ontstaan die je soms in de romans van Couperus ziet. Mensen zijn gehecht aan voorwerpen of houdingen op een manier die de buitenstaander absurd toeschijnt (ik denk aan Ernst en Paul uit de roman *De Kleine Zielen*). De romanschrijver laat ons zien dat we dit niet kunnen begrijpen, hij verschaft ons enige toegang tot een domein waar geen toegang toe is.

Ik denk dat Levinas het bestaan van deze en dergelijke hechtingen niet ontkent. Wat hij betwist is, dat het laatste woord zou zijn aan degene die het overzicht of het theoretisch inzicht geeft, dat wordt uitgedrukt in zinnen als 'de Ander is gedecentreerd zoals ik', of 'De ander is misschien, zoals ikzelf, allereerst vreemdeling..' (p.664).

Dergelijke zinnen, zo begrijp ik Levinas, hebben wel een gelding, maar ze is beperkt. In de concrete omgang met de ander spoken ze ons uiteraard door het hoofd, maar worden ze onophoudelijk bestookt door een ander principe, dat eigenlijk geen principe is, omdat er zo goed als niets in naar voren wordt gebracht. Beter kan ik daarom spreken van een besef: het besef dat ik wat de ander betreft uiteindelijk niets weet. Uiteindelijk weet ik zelfs niet of de structuur van zijn gehechtheid wel overeenkomt met de structuur die deze in mij heeft. En bovendien het besef dat het weten omtrent hem mij ook niet verder brengt, en dat het goede doen begint bij een oneindig respect voor zijn inderdaad on-aardse waardigheid.

Dualistisch of alternerend denken? Vragen aan Visker

J. Goud

'De onteigening' van Rudi Visker heb ik met respect gelezen. Het bevat talloze beknopte maar originele typeringen en is bovendien in een heldere stijl geschreven. Ik ben er desondanks niet zeker van of ik de kern van zijn oppositie gevonden heb; mijn notities moeten dus maar als vragen worden opgevat.

Treffend en merkwaardig is Viskers analyse van Levinas' denken in termen van een (sartriaans) dualisme.

"Met andere woorden, of *en-soi*, of *pour-soi*; of mundaan, of transcendent; of zichtbaar gezicht, of 'onzichtbaar' gelaat - opposities die stuk voor stuk al door Sartre gemaakt werden en die ondanks al zijn kritiek op Sartre, ook Levinas' bepaling van de Ander lijken te regeren." (663)

Rudi Visker licht dit nader toe door een eigenaardigheid van de miserie naar voren te halen, waaraan Levinas' analyse geen recht zou kunnen doen.

"Maat laat de miserie van de Ander zich binnen die opposities dwingen? Wat, als die miserie erin zou bestaan dat de Ander aan iets vastzit waar hij niet zomaar van loskomt, maar waar hij evenmin in opgaat? Is dat niet bijvoorbeeld de relatie die iemand heeft ten aanzien van zijn 'bodem', in de letterlijke of in de overdrachtelijke betekenis van het woord - de bodem bijvoorbeeld van zijn geschiedenis of die van zijn cultuur, of die van zijn persoonlijk lot." (663)

"Waarom rilt het gelaat eigenlijk van de kou? Wat is uiteindelijk de miserie van de Ander?" (662).

De bezwaren van Visker lijken uit te lopen op het verwijt van abstract humanisme. Het gelaat zou de Ander als abstracte mens tekenen, los staand van alle bodems en iedere cultuur. Een tweede hiermee verbonden lijn in zijn kritiek betreft de absolute maniestatie van de Ander eigen zou zijn. Het Goede kiest mij immers "nog voor ik in een positie ben om te kiezen" (643) en drukt zich uit in het fascinerende 'eerste woord': de God van het monotheïsme. Het resultaat is een "ethische henologie" (649).

Ik maak hierbij allereerst de aantekening dat Levinas het dualisme en de abstractie uitdrukkelijk afwijst. Visker maakt Levinas in feite het verwijt dat

deze niet geslaagd is in wat als zijn project moet worden beschouwd. Wat *God* betreft valt hier uitdrukkelijk naar het artikel 'Un Dieu Homme' te verwijzen:

"L'ambiguïté de la transcendance - et par conséquent l'alternance de l'âme allant de l'athéisme à la croyance et de la croyance à l'athéisme, et par conséquent le solécisme qu'il y aurait à employer à la première personne du singulier du présent de l'indicatif du verbe croire - ce n'est pas le chétive foi survivant à la mort de Dieu, mais le mode originel de la présence de Dieu, le mode originel de la communication" (*Entre nous*, 72).

Ook voor het *gelaat* is de modus van de ambiguïteit - de alternantie - essentieel. In onderscheid van de discrete en triomfantelijke verschijning van het fenomeen, manifesteert het gelaat zich zonder zich te manifesteren, dat wil zeggen: als enigma (*En découvrant l'existence*, 209). Het gelaat prikkelt en verontrust mij, maar het is niet substantieel, niet aanwijsbaar, niet kenbaar, "de ambigue vorm van een uiterste tegenwoordigheid die zijn verschijning bijstaat (...) maar van meet af aan in alle tegenwoordigheid tekort schietend, minder dan een fenomeen" (*Autrement qu'être*, 115; vgl. mijn *God als raadsel*, 155).

Waarom haal ik deze plaatsen, die Rudi Visker ongetwijfeld bekend zijn, naar voren? Omdat ik het enigmatische, ambigue, alternerende van deze descripties niet terugvind in zijn 'dualistische' interpretatie. Gij geeft een zo massief beeld van Gods traumatiserende inbreuk en maakt het gelaat zo verregaand los uit zijn context, dat de verontrusting door het enigma (de 'intrigue') wegvalt. De waardigheid van de mens zou hier "volledig" losgehaakt zijn van de vorm of context (aldus op p. 664). Het is Levinas' intentie om fenomenologisch (concretiserend) of dialoogfilosofisch (het niveau van de communicatie in geen geval verlatend) de discrete maar verstorende aanwezigheid van het spoor na te trekken.

Maar is de door Visker getypeerde miserie wellicht zo eigenaardig en op zichzelf staand, dat ze deze tegenwerping krachteloos maakt? Hij spreekt over de onvermijdelijkheid van het laatste 'zwijgen' voor de 'grote ervaringen die eigenlijk nooit geleefd zijn'. De laatste zinnen van zijn artikel suggereren zelfs dat in dit zwijgen de redding van Europa gelegen zou kunnen zijn. Levinas onderschat het gegeven van de verworteling en de tragiek van die verworteling. Misschien is dat zo, maar ik mis dan toch de concretiserende argumentatie die me daarvan zou moeten overtuigen. Levinas' bepaling van het filosoferen als ee nooit eindigend *dédire* spreekt mij om minstens twee redenen aan. Ze bevat enerzijds de blijvende erkenning van mijn eigen en andermans zelfstandigheid,

atheïsme en verworteling, anderzijds de oproep tot permanente zelfkritiek en rationele (d.w.z. de ander in zijn zelfstandigheid en mondigheid serieus nemende) communicatie. Geeft Viskers typering van dit gegeven als 'miserie' trouwens niet aan, dat de verworteling als last wordt ervaren, als iets dat tot aandacht prikkelt en in de communicatie wil worden opgenomen? Levinas beschrijft de houding die deze communicatie vruchtbaar kan maken als volgt: 'Mijn conatus essendi is geen moreel principe, die van de Ander is het zeker' (*God als raadsel*, 175).

*De kern van mijn oppositie tegen Levinas.
Antwoord aan de Levinas-kring*

R. Visker (KULeuven)
F.W.O.

Johan Goud en Renée van Riessen publiceren hier de bedenkingen die zij bij hun lectuur van *De Onteigening* hadden. Zoals men van specialisten kan verwachten zijn zij het niet met mij eens. En als ik eerlijk ben, moet ik toegeven dat ik niet begrijp waarom. Maar ik voel mij niet alleen verveeld maar ook een beetje geveid dat ze mij voorstellen nog eens uit te leggen - en deze keer schriftelijk - waaruit wat Goud "de kern van mijn oppositie tegen Levinas" noemt, nu eigenlijk bestaat. Ik zal dat zo kort mogelijk doen en dus niet op alle aanmerkingen en tegenwerpingen in hun stukken ingaan. Tenslotte is dat al eens mondeling gebeurd en die discussie had, wat mij betreft, veel langer mogen duren. In dit schriftelijk antwoord beperk ik mij dus tot die elementen in hun kritiek die de eigenlijke inzet van mijn programma lijken te wraken. Misschien is het goed om daarbij te vermelden dat dat programma ouder is dan mijn lectuur van Levinas en dat ik mij zo in Levinas heb vastgebeten ('De Onteigening' is slechts een van de vele teksten over Levinas die ik inmiddels heb geschreven; alles samen een paar honderd bladzijden), omdat die discussie voor mij een manier is om de consequenties van de positie die mij door het werk van jaren heeft ingenomen (dat lijkt mij juist weer te geven wat er gebeurd is dan te zeggen dat ik die positie heb ingenomen) op een ander terrein dan dat van haar vertrekpunt te kunnen nagaan. Levinas is voor mij dus de naam van een *corpus* van teksten waarvan ik a.h.w. door het procédé van een contrastinjectie hoop te weten te komen wat ik nu eigenlijk zeg als ik zeg wat ik gezegd heb in de luvte die mijn werk over Foucault mij geboden heeft.

Die erfenis die mij ondanks mijn kritiek en mijn verzet tegen (een bepaalde) Foucault is toegevallen, laat zich in één woord samenvatten: dissociatie. Ik bedoel daarmee iets eenvoudigs wat niettemin een groot deel van de fascinatie die het werk van Foucault op mijn generatie heeft uitgeoefend, zou kunnen verklaren: het gaat om de dissociatie tussen 'begrijpen' en 'begrip hebben voor' (in de zin van iets ernstig nemen) en dus om de eindigheid en om een heel andere vorm van relativisme dan degene die men gewoonlijk probeert in verlegenheid te brengen door het 'zelf-refutatie-argument' waarmee men van Plato tot Habermas ('performatieve zelftegenspraak') gemeend heeft de kwestie te kunnen besluiten. Wat Foucault 'discours' noemt, geeft aanleiding tot zo een dissociatie: tussen epochen van onze

cultuur, maar ook, zoals ik later inzag, tussen culturen of zelfs binnen een cultuur, tussen sociale strata of generaties bijvoorbeeld, en zelfs - daar kom ik op terug - tussen individuen. De werking van het discours is een soort filter waardoor bepaalde dingen of uitspraken letterlijk gehoord (of gezien enz.) kunnen worden en andere niet. Vooraleer bijvoorbeeld over de waarheid van een propositie kan beslist worden, moet ze gehoord worden (Heidegger zou zeggen: moet ze kunnen verschijnen) en *au sérieux* genomen worden. En de glimlach die onwillekeurig op ons gezicht verschijnt of het vreemde ongemak dat ons overvalt, wanneer we geconfronteerd worden met anders gestructureerde discours (die bijvoorbeeld die Foucault in *Les mots et les choses* beschrijft), andere culturen e.d., verraad dat het vermogen om iets ernstig te nemen iets is wat tot de constitutie van onze subjectiviteit behoort zonder dat het door ons geconstitueerd wordt. Ook al kunnen we begrijpen hoe een andere cultuur of een ander discours in elkaar zit (bijvoorbeeld door zoals Foucault te zoeken naar de regels die aan die andere coherentie ten grondslag liggen), toch lijkt dat begrijpen nog niet automatisch te betekenen dat we er begrip voor hebben. De eindigheid van ons vermogen om ernstig te nemen, belang aan iets te hechten, wijst erop dat wij al door iets (in)genomen zijn, al aan iets gehecht (in de dubbele betekenis van het woord), en die hechting heeft de structuur van een verleden dat nooit heden is geweest aangezien het subject er zijn oorsprong in vindt en het al weggesprongen is op het moment dat het zijn ogen opent. Vandaar dat men die hechting pas in zichzelf begint te merken in het contact met echte anderen of met het echte andere en dat de manier waarop men dat merkt - waarop men merkt dat men gemerkt is - de structuur heeft van een ervaring waarin zich iets manifesteert wat we ons niet volkomen kunnen toeëigenen: we voelen ons niet op ons gemak, we lachen - zenuwachtig of wat al te uitbundig - om de vreemdheid van dat andere, maar die lach zelf is niet zoals onze andere lach waarin we ons laten gaan, het is eerder een lach waarmee we ons tegen iets beschermen en het is omdat we die bescherming voelen dat hij ons vreemd blijft. Het vreemde in ons dat ons nochtans maakt tot wie we zijn, resonance a.h.w. in ons en voor ons wanneer een ander vreemde ons voorbijgaat. Nog voor we het weten, worden we overvallen door een affect dat in zekere zin zelf het initiatief neemt om ons te beschermen, maar ons daarbij tegelijk blootstelt aan of confronteert met iets in of aan ons dat ouder is dan wij. We zijn niet alleen gedissocieerd van het andere, maar ook *in* onszelf. Ik zeg *in* onszelf en niet van onszelf (en evenmin: van ons 'zelf') omdat die dissociatie voor mij niet de dood van het subject betekent, maar er de structuur van aangeeft: het gedissocieerde subject is een gespleten subject, en dus toch nog een subject zij het dat het, zoals ik aan het begin van *De Onteigening* uitleg, 'gedecentreerd' is.

Die decentrerings van het subject is natuurlijk een term die uit het (post-)structuralisme komt. Maar ik geef er een soort existentiële draai aan door die decentrerings niet alleen in verband te brengen met discours, culturen, structuren e.d., kortom: met een veld dat het subject articuleert, maar door er kortweg de structuur van onze singulariteit als zodanig mee aan te duiden. Een soort existentialisering van Foucault dus. En waarom niet? Als men het discours bepaalt als datgene wat het verschil instelt tussen hetgeen in principe gezegd had kunnen worden en hetgeen in feite gezegd werd, wat belet er dan diezelfde of een soortgelijke definitie te gebruiken om te verwijzen naar wat er singulier is aan ieder van ons? Het verschil tussen de mogelijkheden die de taal ons biedt en het gebruik dat ieder subject daarvan maakt, of het verschil tussen de opening van zijn oren en dat wat hij hoort, of het verschil tussen zijn vermogen anderen te begrijpen (vermogen dat onbegrensd lijkt) en zijn vermogen om er begrip voor op te brengen - is het overdreven de decentrerings van het subject ten opzichte van een discours dat hij niet ingesteld heeft, door te trekken naar dat subject zelf en er de structuur van een singulariteit in te vinden, die hij niet aan zichzelf geeft, maar die hem aan zichzelf geeft, die hij dus niet sticht, maar die hem singulariseert?

Dat alles om uit te leggen dat wanneer ik Levinas begon te lezen, termen als 'absoluut verleden', 'passiviteit ouder dan de oppositie tussen activiteit en passiviteit', 'singularisatie', 'separatie' enz. mij uitermate welkom waren ter verduidelijking van de structuur van een subjectconstitutie die hij uitsluitend met de ethiek en de verantwoordelijkheid in verband bracht, en bijvoorbeeld niet met de waarheid - voor Levinas in tegenstelling tot de lessen die ik uit Foucault of de latere Heidegger had getrokken, simpelweg het bereik van een universaliteit: van een kennis die door allen kan gedeeld worden. Maar ik had niet alleen de indruk dat daarmee op een niet minder brutale manier dan bij Habermas, de pointe van het 'discours-relativisme' van tafel werd geveegd, maar ook dat de zaak zich niet daartoe beperkte. Levinas legt er bijvoorbeeld zeer sterk de nadruk op dat het pas de ethische verantwoordelijkheid is die mij singulariseert ('uniek en onvervangbaar ik') en ik vond dat niet alleen toen om de redenen die ik hierboven heb aangehaald, maar ook nu, en om redenen die ik intussen ook intern aan zijn betoog kan hechten, een vreemde stelling.

Ik ga mij hieronder tot die interne redenen beperken. Maar aangezien zij niet zonder verband zijn met de voorgeschiedenis die ik net in herinnering riep, wil ik dat verband toch kort aanduiden. Het heeft te maken met de notie 'verworteling' die zoals men weet centraal staat bij Levinas, zij het dat hij er een inhoud aan geeft die mij, zoals men op grond van het voorgaande kan verwachten, veel te restrictief lijkt en zonder dat die restrictie verantwoord wordt. Voor Levinas is de verworteling die

van het 'Blut und Boden' van een subject dat jaloers over zijn particulariteit waakt en haar omheint en dus anderen ervan uitsluit - zij is dus hoe dan ook egoïsme. En zij is dat zelfs in die teksten waar hij de verworteling genuanceerder beschrijft als iets wat het subject niet bezit als een fiere eigenaar, maar waardoor hij bezeten is: een beslag dat op hem door de sacrale machten gelegd wordt. Ook dat beslag wordt egoïsme op het moment dat het appel van de Ander het subject de kans biedt om eraan te ontkomen en zich te ontrukken aan wat er nog aan natuur in hem is. Want het subject is voor het in contact met de Ander komt, altijd verworteld voor Levinas: op zijn minst in zijn Zijn-verworteling die hij dan ook niet toevallig als een *conatus essendi* aanduidt, en dus als een soort traagheidswet die het in het Zijn zijn van het zijnde dat het subject is bepaalt, zonder dat die wet aan dat subject opvalt (in die zin is ze de structuur van een natuur waar het geen weet van heeft: de 'essentie' van het subject dat bezig is te zijn, -essentie dus in de Heideggeriaanse zin waartegen *Autrement qu'être* zich vanaf het voorwoord keert). Het is overigens niet zonder belang dat Spinoza in het bewijs bij *Ethica III 6* (Elk ding tracht, voor zover het van hem afhangt, in zijn bestaan te volharden) opmerkt dat "geen enkel ding iets in zich heeft waardoor het zou kunnen worden vernietigd" - ik kom daar later op terug. Maar voorlopig is het in ieder geval duidelijk dat de hechting waar ik het hierboven over had en die ik in 'De Onteigening' met de term 'decentrerend' aanduid, niet zomaar met de verworteling waar Levinas het over heeft, samenvalt. Zeker niet in de eerste betekenis (want het gaat niet om een hechting waarvan het subject het onderwerp is dat zich bezitterig vastklit aan de bodem van zijn particulariteit, van zijn 'stam' waarmee hij als een epifyt een exclusieve relatie zou onderhouden). Maar evenmin in de tweede, tenzij men preciseert wat men daarbij onder bezetenheid verstaat.

Zoals men weet heeft die term voor Levinas altijd een negatieve bijklank: de bezetenheid is die van de fusie of de participatie waarin het subject zijn zelfstandigheid verliest en dus ophoudt subject te zijn. Het sacrale is numineus en verbrandt of verteert wie ermee in aanraking komt. Het staat daarom tegenover het heilige dat zich niet opdringt, maar zich afwendt en in plaats van het subject zijn zelfstandigheid te ontnemen, het juist toelaat die zelfstandigheid te verdiepen door haar een element aan te bieden - de ethiek - waarin het heilige niet meer rechtstreeks, maar slechts als 'spoor' aan het werk is. In 'De Onteigening' heb ik die oppositie van het heilige en het sacrale aanvankelijk gebruikt om Levinas' positie van die van iemand als Lyotard of Lacan af te grenzen. Maar ik heb ook geprobeerd om als het ware *ad hominem* te laten zien hoe Levinas' vasthouden aan dat onderscheid voor gevolg heeft dat hij wat ik daar de "echte miserie" van de Ander noem, moet buiten beschouwing laten. Laat ik dit argument hier eerst kort in herinnering roepen om

dan terug te komen op de vraag of over wat ik hechting of gedecentreerdheid noem wel kan beslist worden door de botte valbijl van de tegenstelling sacraal/heilig waarmee Levinas opereert.

Levinas zelf noemt de Ander vreemdeling en berooide en hij verduidelijkt wat hij daarmee bedoelt door te zeggen dat het gelaat "naakt" is en dat het "ontdaan van zijn vorm, rilt van de kou" (HAM 78).² Die naaktheid is niet zomaar een metoniem waarbij een van de vormen van de menselijke hulpbehoefendheid - het gebrek aan kleding - voor alle andere staat. Zij is dat zeker ook, maar zij krijgt een metafysische resonantie doordat Levinas preciseert dat het hem (ook ?) om een naaktheid te doen is die niet door een gebrek aan kleding in de gewone zin veroorzaakt wordt. Zelfs de best geklede Ander is naakt, want ontgaan van zijn vorm. Ook zo een Ander is anders dan de buitenkant of de binnenkant die ik ervan te zien krijg. Hij is meer dan een fenomeen. Hij is 'gelaat'. Ofschoon dat woord ons zo vertrouwd is geworden dat we er niet eens meer bij stilstaan wat daar precies mee aangeduid wordt, loont het toch de moeite om te proberen onze intuïtieve herkenning niet te verwarren met ons conceptueel meesterschap. Iedereen herkent spontaan het onderscheid tussen het gelaat en het gezicht van de Ander, maar het volstaat om daarbij op te merken dat ook Sartre (om maar iemand te noemen) dat onderscheid maakt, om in te zien dat er zich ook hier zoiets voordoet als een onderdeterminering van de theorie door de werkelijkheid en dat het dus van belang is te weten te komen wat Levinas nu precies bedoelt met zijn conceptueel onderscheid tussen gelaat en vorm. En een van de meest precieze passages is nu juist die waarin dat gelaat naakt genoemd wordt omdat het "ontgaan is van zijn vorm". Om te begrijpen wat daarmee bedoeld wordt, is het goed voor ogen te houden dat Levinas het in plaats van over 'vorm' ook soms over 'context' of 'rol' heeft. De Ander tot zijn rol of tot zijn context reduceren, betekent hem niet als Ander behandelen. De kelner die mij bedient, is slechts een paar handen die het dienblad dragen en die door andere kunnen vervangen worden. En deze Afrikaan hier met die en die naam "een zwarte" noemen of hem zo behandelen, betekent hem herleiden tot slechts een verwisselbaar exemplaar van een soort. Levinas heeft natuurlijk niets tegen het bestaan van rollen en contexten en hij zou zeker huiveren bij de gedachte dat men zijn ethiek zou uitleggen als een aanbeveling om voortaan met iedereen - en dus ook met de kelner bijvoorbeeld - een "persoonlijke" relatie aan te gaan. Wat hij bedoelt is dat de ethische waardigheid van de Ander te maken heeft met dat aan de Ander wat uit die rol of buiten die context valt en er niet door geabsorbeerd wordt. Die niet-absorptie van het gelaat door de

² Wat volgt is een commentaar bij *De onteigening*, p. 656 ev. Het veronderstelt dus wat ik daar al geschreven heb.

'vorm' of door de 'rol' of door de 'context' noemt Levinas ook zijn oneindigheid om aan te geven dat het niet zomaar een tekort is, maar ook een waardigheid die mij verplicht, een surplus of een excès van dat gelaat ten opzichte van zijn vorm, en dus niet alleen een ellende, maar een smeken dat gebiedt en rechten over mij heeft. Het appel van de Ander komt, zoals hij graag zegt, zowel van boven als van onder.

Die "alternantie" van het gelaat die Johan Goud mij in herinnering roept, is nu juist de naam voor het probleem dat ik in 'De Onteigening' stel en het kan dus niet opgelost worden door die naam een paar keer te herhalen en mij dan in de schoenen te schuiven dat ik door die ambiguïteit van het gelaat te veronachtzamen ten onrechte ertoe besluit dat Levinas de waardigheid van de mens volledig zou losmaken van de vorm of context. Wat mij juist trof is dat Levinas dat zelf doet, tenzij misschien juist in de passage die we hier aan het bespreken zijn en die ik daarom *ad hominem* tegen hem probeer in te brengen. Heel de argumentatie van 'Betekenis en Zin' (HAM, 37 e.v.) die overigens niet toevallig begint met een aanval op het 'cultuurrelativisme', bestaat er juist uit te affirmeren dat de ethiek "aan de cultuur voorafgaat" en dat de Ander in zijn ethische waardigheid iemand is die "losstaat van" zijn context omdat hij meer is dan zijn context en een transcendentie draagt die die immanentie van binnenuit openbreekt, omdat hij dus gelaat is dat "te groot" is voor zijn vorm en zich er al uit teruggetrokken heeft nog voor het erin kan stollen (zoals een fenomeen, zegt Levinas). Het is Levinas zelf en niet ik die Ander triomfantelijk een ab-stracte Ander (in de etymologische betekenis van het woord) noemt. En een dergelijke ab-solute Ander dat is een mens waarmee ik verbonden ben en waaraan ik verplicht ben, ondanks en *nog voor* alle cultuur. Ik moet hem behandelen als Ander die losstaat van zijn cultuur en niet als "een zwarte" - zoals Levinas in zijn gesprek met Goud zegt: "In relatie staan met het gelaat, betekent dat als men een neger ziet men niet op zijn huidskleur let, noch op de kleur van zijn ogen, maar dat men met hem spreekt en door het woord verantwoordelijkheid voor hem neemt. ... 'het gelaat zien' is *niets anders* dan de mogelijkheid om met de neger te spreken en zijn broeder te zijn" (*God als Raadsel*, p. 176).

De vraag die ik in 'De Onteigening' stel is of die verbondenheid en die specifieke vorm van ethische broederschap wel recht doet aan de ellende van de Ander, en of zij al niet een vorm van ellende buitensluit (of er op zijn minst ongevoelig voor blijft) waarnaar Levinas als men hem letterlijk neemt, eigenlijk zelf verwijst. Want als het gelaat inderdaad "rikt van de kou" omdat het "ontdaan is" van zijn vorm of zijn context, dan betekent dat toch ook dat het nood heeft aan die vorm of context? Maar zodra Levinas die nood erkent, lijkt hij mij gedwongen een vorm van verworteling te aanvaarden die hij niet kan aanvaarden zonder daarmee een ander en essentieel deel van zijn argumentatie - betreffende de *conatus essendi* - op losse schroeven te zetten.

Want zoals ik zal uitleggen, wijst die verworteling waarmee ik de echte miserie van de Ander in verband breng, erop dat het wellicht te eenvoudig is de mens als *conatus essendi* te bepalen. En dat heeft, zoals ik zal laten zien, enorme consequenties omdat als men dat moet toegeven de grondoperatie van Levinas' ethiek dreigt stil te vallen. Ik werk dit in wat volgt stap voor stap uit.

Om te beginnen dus de miserie (of de *misère* zoals Johan Goud het zoals iedere francofiele Nederlander nu eenmaal liever zegt) van de Ander. Miserie die volgens 'De Onteigening' ligt aan wat ik de decentrerende van het subject noem: (ook, maar ik kom later terug op dit 'ook') de Ander is een subject dat aan iets vastzit, "gehecht is", waar het 1) geen toegang toe heeft en 2) evenmin van loskomt en dat daarom, *omwille van die twee kenmerken samen*, onder die hechting *lijdt*. Om dit 'lijden' en dus die miserie wat te verduidelijken, zou ik ook kunnen zeggen dat die hechting die het subject singulariseert (en die dus 'ouder' is dan dat subject, die het 'gemerkt' heeft nog voor het het kon opmerken...) de structuur heeft van een *vage schuld*: omdat die schuld vaag is, weet de schuldenaar niet *wat* hij moet doen om haar af te lossen (hij heeft er 'geen toegang' toe); en omdat het een schuld is - iets wat het subject verplicht, en zelfs: aan zichzelf verplicht - kan het die schuld niet opgeven ('ervan loskomen') zonder zichzelf te verliezen, of juist: zonder dat wat het singulariseert en daarmee de eigen singulariteit te verliezen. Het 'dat' zonder 'wat' van die schuld is niet niets (en zeker niet het heideggeriaanse *Nichts*) en toch laat die schuld zich niet vastleggen. Men is er nooit mee klaar, - aan die miserie komt geen einde, iedere hulp schiet hier bij voorbaat tekort (wat niet betekent dat die miserie ons onverschillig moet laten, - ik kom daarop terug).

Om die wat abstract klinkende gedachtegang die volgens Renée van Riessen "helemaal in de lijn blijft van Levinas' denken", wat concreter te maken heb ik in 'De Onteigening' het voorbeeld van de naam gegeven. Ik ga het hier niet herhalen, maar vervangen door een ander voorbeeld - de huidskleur - dat zich misschien beter leent tot de "concretiserende argumentatie" die Johan Goud in dat artikel mist en mij tegelijk de kans biedt om mij bij Renée te verontschuldigen voor het feit dat ik in haar vriendschappelijk geopende accolade het gebaar van de bidsprinkhaan vermoed die zich, zoals men weet, slechts één keer laat omhelzen.

Het is misschien op het eerste gezicht wat vreemd te beweren dat men een 'vage schuld' zou hebben ten aanzien van zijn huidskleur. En ik moet toegeven, het voorbeeld is zeker niet perfect, omdat het zich te gemakkelijk laat misverstaan als zou het erom gaan te beweren dat voor ieder van ons onze huidskleur van belang zou moeten zijn. Maar ik wil hier niet verordenen wat het geval moet zijn, ik wil analyseren wat onder bepaalde omstandigheden - de onze, men denke aan het weer opkomende racisme - het geval is. Het is duidelijk dat Levinas in dit racisme een

poging zou zien om de Ander van zijn andersheid te ontdoen, om hem tot zijn 'vorm' - de kleur van zijn huid, de fysionomie van zijn gezicht, ... - te herleiden.³ De andersheid van de Ander zou herleid worden tot eigenschappen die hem van ons doen verschillen en daarmee zou de Ander van zijn mysterie of zijn enigma beroofd worden - mysterie dat er nu juist uit bestaat dat die andersheid van de ander niet het gevolg of de optelsom is van zijn andere 'kwaliteiten', maar daaraan *voorafgaat*, en daar onafhankelijk van is, - zoals het gelaat onafhankelijk is van de vorm, en de ethiek van de cultuur. Vandaar dat Levinas in het citaat dat ik eerder gaf, zegt dat in relatie staan met het gelaat van de Ander betekent dat men niet op zijn huidskleur let, maar met hem of haar spreekt. De ethische waardigheid van de Ander is precies dat wat zich in geen enkele vorm laat vatten en beheersen - het gelaat is niet het gezicht, het geeft zich niet te kennen. De Ander is niet ongekend, maar onkenbaar: zijn andersheid is een excès of een surplus dat de vorm splijt of openbreekt en er zich niet in laat vangen. De vorm is stolling, dood, masker; het gelaat levende tegenwoordigheid, betekening zonder context. De Ander herleiden tot zijn vorm, tot zijn rol, tot zijn context, hem culturaliseren of contextualiseren is hem vermoorden, hem zijn unieke waardigheid ontnemen, hem reduceren tot een exemplaar van een soort, hem datgene ontnemen wat hem tot een singuliere mens maakt. Kortom: zijn gelaat miskennen. Dit gelaat heeft geen kleur en geen geslacht: het heeft geen belang wie of wat de Ander is, hoe hij of zij eruit ziet, het is allereerst een mens.

Wat Levinas hier eigenlijk zegt is dat dat *voor mij* geen belang mag hebben - het 'gelaat' is in die zin een relationele term: het is dat aan de Ander wat mij verstoort, verontrust, mijn pogingen het tot het mij vertrouwde te herleiden (ethisch) weerstaat. Met hetgeen zich in een vorm laat vatten, sta ik in een relatie die mij niet in vraag stelt; niet zo met het gelaat: relatie zonder relatie die mij van mijn stuk brengt, mijn 'rechten' in vraag stelt. Maar hoe zit het eigenlijk met Levinas' bepaling van de andersheid van de Ander? Want het gelaat is niet alleen een relationele term: de andersheid van de Ander als gelaat bepalen dat zich altijd al teruggetrokken heeft uit de 'vorm', de Ander om die reden vreemdeling noemen, dat is toch ook iets over die Ander zelf zeggen? En als men aanneemt dat de huidskleur van de Ander voor mij geen belang mag hebben - *concesso non dato* -, betekent dat dan ook dat dat voor de Ander geen belang heeft? 'De Onteigening' suggereert van niet: de Ander zou er niet mee gediend zijn, mocht ik hem zeggen dat ik hem help omdat ik de mens in hem respecteer, ongeacht zijn afkomst, zijn geslacht, zijn cultuur, zijn huidskleur, kortom:

³ Vergelijk voor wat volgt 'A Sartrian in Disguise? Levinas on racism' te verschijnen in *Levinas: the Face of the Other. The fifteenth annual Symposium of the Silverman Phenomenology Centre*.

de ab-abstracte Ander "losstaand van" iedere vorm of context. Want het is niet omdat de Ander 'niet opgaat in' zijn vorm of zijn context of zijn cultuur ... dat hij er los van staat. De 'neger' zal het ongetwijfeld vervelend vinden als ik hem tot zijn zwart-zijn reduceer, maar het is nog maar de vraag of hij het op prijs zou stellen ongeacht zijn huidskleur door mij als een broeder met wie ik in gesprek treed, behandeld te worden. Want wat die Ander wil, is door mij als *singuliere* Ander erkend te worden: niet omwille van zijn eigenschappen (die hij altijd met anderen deelt, en die hem dus 'vervangbaar' maken), maar ook niet los van zijn eigenschappen (want ook dat maakt hem vervangbaar). In de termen van Levinas zou dit betekenen dat minstens voor de Ander zelf, de bepaling van zijn alteriteit in termen van een oppositie tussen alteriteit/eigenschappen zou moeten herzien worden. Het is juist dat de andersheid van de Ander niet uit zijn eigenschappen volgt, maar het lijkt niet juist om die andersheid daaraan vooraf te laten gaan en daarvan los te maken (zoals Levinas dat uitdrukkelijk doet). In plaats van te zeggen dat de Ander gelaat is en dus betekening zonder context enz., lijkt men eerder te moeten zeggen dat de Ander 'niet zonder' vorm, 'niet zonder context' enz. is en dat hij juist vreemdeling is niet doordat hij *zonder* vorm of *zonder* context is, maar omwille van dat 'niet zonder'. De eigenschappen van de Ander laten hem niet onverschillig, zijn andersheid hangt eraan vast zonder dat ze daartoe herleid kan worden. Alleen weet hij niet hoe. De tragiek of de miserie van de Ander ligt in dit niet-weten, in dit *gehecht-zijn* aan een vorm of een context die hij niet kan laten varen zonder (een deel van) zijn singulariteit te verliezen en waarin hij maar niet kan opgaan, waardoor hij maar niet geabsorbeerd kan worden, waarin hij zich maar niet kan verliezen. De blanke weet niet wat het betekent blank te zijn en toch kunnen er zich omstandigheden voordoen waarin dat blank-zijn hem opvalt, hem isoleert, en waarin hij met dat blank-zijn geconfronteerd wordt als met een huid die zich niet laat afstropen en die hem toch brandt en zich tegen hem keert zonder dat hij weet wat hij moet doen om haar tot rust te brengen. Die huid die hem op dat moment singulariseert, brengt hem ook in paniek omdat zij hem confronteert met de structuur van elke singularisatie: datgene aan ons wat ons onverwisselbaar maakt (wat we niet kunnen wegdenken zonder onszelf weg te denken), zonder dat we daarvoor gekozen hebben (en dat dus ook geen keuze is waarop we kunnen terugkomen), zegt ons niet wat we moeten doen om ermee om te gaan. Het weigert zich in een betekenis te laten vatten, en toch tekent het ons. Het is van tel en toch laat het zich niet tellen - het telt mee en brengt ons daardoor in de war, maar als we de draden van die 'war' doorsnijden, dan tellen wij niet meer mee.

Hechting, decentrerend, vage schuld: dat zijn dus allemaal woorden waarvan ik mij bedien om naar de terreur te wijzen die in het hart van de mens woont, terreur

die niet intiem is, want nooit vertrouwd, maar ex-tiem, vreemdheid die in ons huist, maar zonder dat ze zich naar onze huisregels richt. De mens is een wezen dat moet rekening houden met iets wat met hem geen rekening houdt: met een gast die er is van zodra hij er is en die een rekening presenteert - een schuldbekentenis die tot onze verbijstering, zoals in het verhaal waarmee Benjamin een van zijn Kafka-studies opent,⁴ onze handtekening draagt, maar die verder niet te lezen is. De handtekening is onze eerste inscriptie, maar vreemd genoeg groeide onze hand pas uit die tekening die even duister blijft als de naam die zij 'telkens opnieuw' 'weer'-geeft.

Ik ben blank of zwart, ik ben man of vrouw - maar wat betekent dat? Als ik mijn lichaam ondervraag, als ik ernaar kijk, als ik kijk naar wat daar hangt aan secundaire geslachtskenmerken, dan antwoordt het mij niet. Het zegt mij niet wat het betekent man of vrouw te zijn. En natuurlijk, ik kan (tegenwoordig) van sexe veranderen, maar ook dan blijft er iets zwiigen. Ik kan mijn borsten vergroten en ik kan ze verkleinen, maar de borsten van 'de' vrouw zijn als de omtrek van de cirkel. Mijn lichaam verandert, ik menstrueer en ik krijg, zoals men in Vlaanderen zegt, "mijn regels", ik word vrouw, maar die regels bloeden slechts, zij zijn te vlocibaar om een schrift te vormen, ik kan hen niet lezen. Iets is veranderd, maar ik kreeg niet de regel die mij kan vertellen wat die regels inhouden. En verder heet ik zus of zo, maar ik ben die naam niet, hij is er ook als ik er niet ben, en ik heb hem niet, niet in eigendom en zelfs niet in vruchtgebruik - hij is veeleer een servitude die de taal mij oplegt, maar opnieuw: zonder dat het duidelijk is waaruit die dienstbaarheid die ik daar erf, nu juist bestaat. Wat betekent dat zijn naam eren? Of die van anderen? Of al die namen die zich op een of ander manier aan ons hechten - Vlaanderen, België, Europa ... en die men slechts met geweld kan omvormen tot uniek bepalende beschrijvingen (het geweld van het nationalisme, dat is de wraak van de naam tegen al diegenen die menen te weten waaruit zijn geheim bestaat, - die er zich dus op laten voorstaan als enigen te ontsnappen aan de *vaagheid* van de schuld, en anderen meesleuren omdat zij de Stem gehoord hebben die hun zegt waaruit die schuld bestaat ...).

Racisme en nationalisme zijn vanuit dit perspectief pogingen om aan de terreur in ons te ontkomen. Verdovingspogingen. Verzinsels: om de vaagheid van de schuld te bezweren, wordt er een legende bijgeschreven die men dan voor de ware tekst houdt. En die legende beschermt en daarom is ze zo gevaarlijk, wordt ze zo graag geloofd en is ze zo succesvol. Omdat ze de kloof probeert te dichten tussen wat

⁴W. BENJAMIN, 'Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages', in: *Benjamin über Kafka* (hrsg v. H. SCHWEPPEHAUSER), Suhrkamp, 1981, 9 sq.

Levinas het gelaat en de vorm noemt. Maar we praten niet meer over hetzelfde - schematisch samengevat zou mijn oppositie in 'De Onteigening' er als volgt uitzien:

Levinas:	gelaat	'doet springen'	vorm context
	(levend) ethische waardigheid		(stolling) ontologie
	Infini Autrement qu'être		Totalité Être
Visker:	gelaat	spanning 'niet zonder'	vorm
		ethische waardigheid	

Ik situeer de ethische waardigheid van de Ander niet aan de kant van wat Levinas gelaat noemt en ook niet aan de kant van de vorm: de miserie van de Ander is dat hij maar niet in zijn vorm kan verdwijnen, maar al evenmin louter gelaat is dat zich door zijn surplus van die vorm kan ontdoen ('De Onteigening', 665 en de voorgaande pp.). De reden dat de Ander van de kou rilt, is voor mij dat hij zijn vorm mist, dat hij ernaar verlangt, maar er geen toegang toe vindt (het teken dat ons tekent weigert betekenis te worden). En omdat hij in zijn singulariteit met die 'miserie' zit, met dat verlangen het onleesbare te lezen, is hij niet gelaat dat zonder kleerscheuren door de vorm heenbreekt enz. De miserie van de Ander is precies dat hij maar niet dat gelaat kan zijn waarover Levinas het heeft: hij kleeft teveel aan zijn 'vorm' om er zich uit terug te trekken zoals het gelaat dat doet; en niet genoeg om erin te verdwijnen.

Maar ik schreef zonet 'vorm' om aan te geven dat er iets mis is met die vorm: het is niet de vorm die Levinas tegenover het gelaat stelt, het is niet de vorm en de zichtbaarheid die hij aan het fenomeen toekent. Alles aan mijn huidskleur, aan mijn naam, aan mijn geslacht enz. is zichtbaar - en toch kan iemand anders die alleen maar kijkt en alles ziet wat er te zien is, dat 'meer' of dat 'minder' waardoor ik eraan gehecht ben, mij eraan verplicht voel, niet zien. De miserie van mijn hechting is niet te zien, ze lijkt onredelijk en zelfs belachelijk zodra ze op bepaalde woorden.

voorwerpen of plaatsen gaat afstralen en die voor mij toch een breekpunt vormen (heilige woorden of namen, Rorty's 'laatste woorden', de chador enz., het graf van mijn familie, soms zelfs: de aarde die ik van ginder heb meegenomen, voor ik uitgedreven werd en waarboven ik bid, maar ook ween). Er is iets aan zo een 'objecten' wat hen anders maakt dan de objecten van de ontologie, iets wat zich tegen de greep van de *logos* verzet: ze zijn onvervangbaar, hun onvervangbaarheid is onbeschrijfbaar, maar niet simpelweg die van een te massieve aanwezigheid die die is van de *ecceïteit*. Die "objecten" (woorden, namen, voorwerpen, bepaalde gebruiken) hebben een starheid, een rigiditeit die niets te maken heeft met hun concrete eigenschappen, maar veeleer met het feit dat zij op de plaats komen van een bepaalde structuur die er zijn spoor (jawel!) in nalaat zonder er zich ooit in te laten vatten. Het is voor zo een objecten dat de mens bereid is te bloeden (heel de multiculturele problematiek draait uiteindelijk daarrond, rond die starheid die we van elkaar maar niet verstaan). De reden is wellicht dat zij om een of andere contingente reden de pleisters zijn geworden die een bloeden dat nog veel heviger zou zijn, een bloeden waaraan we zouden doodbloeden, hebben moeten helpen stelpen. Want de mens is een wezen dat door iets 'in' zich naar buiten gedreven wordt en naar de anderen toegewend (*De Onteigening*, p. 666 lijn 2-3).⁵

Het is daarom dat ik Levinas niet volg als hij het aan de ethiek overlaat mijn *conatus essendi* te onderbreken. Want, *Ethica III.6* in herinnering roepend, het lijkt mij, omwille van de hoger beschreven structuur van singularisatie, verre van evident van de mens te zeggen dat hij niets "in zich heeft waardoor hij zou kunnen worden vernietigd" en dat hij zich daarom doorzet in zijn Zijn tenzij een invloed van buitenaf hem daarin hindert. En ofschoon Levinas met zijn categorie van het *il y a* eigenlijk alle middelen in handen had om zelf tegen die aanname verzet aan te tekenen, heeft hij dat eigenaardig genoeg nooit gedaan. Men zou dit systematisch kunnen aantonen door na te gaan hoe vanaf *Totalité et infini* de categorie van het *il y a* eerder als een bedreiging van buitenuit dan als de dreiging van een buiten 'in' het binnen van het subject gepresenteerd wordt. Dat zou niet zo moeilijk zijn, maar ik reserveer die deels exegetische kwestie voor een ander artikel, en beperk mij hier slechts tot het onderstrepen van haar inzet. Want het is duidelijk dat het bij nader toezien absoluut niet verrassend is dat zich een dergelijke verschuiving heeft voorgedaan. Levinas kan niet anders dan de mens als *conatus* bepalen en in die

⁵ Sacraliteit die dus met het heilige van Levinas het kenmerk deelt dat beide had moeten onderscheiden (*De onteigening*, 643-647 en 666 lijn 1-5). Zeker, daarmee zijn beide nog niet hetzelfde, maar de tegenstelling lijkt mij te bot om de redenering die nu volgt in verlegenheid te brengen.

bepaling minstens impliciet het bewijs van *Ethica III.6* overnemen omdat anders de grondoperatie van zijn ethiek op losse schroeven zou komen te staan.

Die grondoperatie is de volgende: door het appel van de Ander verschijnt plots mijn bestaan op een manier waarop het zonder die Ander nooit had kunnen verschijnen en door zo te verschijnen verandert het definitief van karakter - er gebeurt iets irreversibels wat Levinas aanduidt als humanisering. Laat ik dit kort verduidelijken. Vóór het appel van de Ander leeft het subject volgens de modus van de genieting, alles *onwillekeurig* op zichzelf betrekkelijk. Zo een "vrijheid" is nog natuur, juist omwille van dat onvrijwillig op zichzelf gecentreerd zijn. Het subject heeft weliswaar de mogelijkheid keuzes te maken (het kan kiezen tussen vis of vlees enz.), maar zelf ontsnapt het altijd aan die keuzes aangezien zij het altijd al veronderstellen. Wat ik ook doe of kies, die keuze bevrijdt mij nooit van mijzelf, en zij blijft *uiteindelijk* onverschillig omdat zij uiteindelijk altijd naar mij terugkeert. Aangezien ik de grond ben en de maat voor het verschil in gewicht dat die alternatieve keuzes voor mij hebben, kunnen die keuzes mij niet echt raken - hun waarde hangt uiteindelijk af van de waardering die ik hen geef en ze verliezen dus hun waarde van het moment dat ik die positie opgeef. Vandaar dat een dergelijke vrijheid altijd kan omslaan in verving en in diepe onverschilligheid tegenover de mogelijkheden die zij biedt. De limiet van een vrijheid die alleen maar voor mij verschil maakt, is mijn eigen onverschilligheid. Een echte vrijheid veronderstelt daarentegen voor Levinas dat die cirkel waarin het subject zichzelf blijft ontmoeten, doorbroken wordt. Een echte vrijheid veronderstelt een echte keuze en zo een keuze doet zich pas voor wanneer het resultaat van die keuze niet alleen voor mij een verschil maakt maar ook voor een ander. En die keuze is het waarmee het appel van de Ander mij confronteert: mijn eventuele onverschilligheid voor mijn eigen bestaan en voor de mogelijkheden die het mij biedt, tast die keuze niet aan omdat ik hier in een situatie kom waarin mijn onverschilligheid nog een verschil maakt voor iemand anders. Dat betekent niet alleen dat ik mijn leven niet meer in handen heb (want mijn zelfmoord bijvoorbeeld doet tekort aan die Ander die mij nodig heeft) maar ook dat dit leven niet meer kan geleefd worden zoals het geleefd werd. De onwillekeurige zelfbetrokkenheid kan niet meer blijven wat ze was omdat de aanwezigheid van de Ander mij doet beseffen dat wat ik tot nog toe onwillekeurig op mijzelf betrok - tot en met de lucht die ik adem en het brood dat ik eet - voortaan iets is wat ik op mijn zelf betrek en dus aan een Ander onttrek. Wat er natuurlijk en onwillekeurig was, wordt daarmee plots willekeurig: het verliest zijn vanzelfsprekendheid. En het is die val uit wat er nog aan natuur in mij was (de *conatus essendi*) die Levinas ertoe brengt in het appel van de Ander de institutie van mijn echte vrijheid te zien en dus ook de laatste post die ik moet passeren om echt mens te zijn. Men zou bijna kunnen zeggen dat de

ethiek daarmee de schepping voltooit en er is zeker een kantiaanse resonantie (overgang van het hypothetische naar het categorische)⁶ wanneer Levinas zo de nadruk legt op de oriënterende kracht van het appel van de Ander en daarmee ook van het Goede. De scheppingsgedachte krijgt daardoor eigenlijk een *bijna* uitsluitend ethische connotatie: het is de instorting van hetgeen echt verschil maakt in een (wan-)orde die altijd dreigt om te slaan in onverschilligheid. In dit nieuwe 'ethische' stadium wordt het voorgaande 'esthetische' stadium *volledig* herbetekend: wat eerst onwillekeurige zelfbetrokkenheid was, *conatus* waarin wij verstrikt waren, wordt voortaan geconfronteerd met de keuze aan die *conatus* of aan die zelfbetrokkenheid *vast te houden* of haar (geheel of gedeeltelijk) op te geven ten voordele van iemand anders. Het is pas wanneer de mens gedwongen wordt te antwoorden, dat hij verantwoordelijk is en daarmee ten volle mens. Vandaar dat voor Levinas de verantwoordelijkheid voorafgaat aan de vrijheid (van het esthetische stadium) en een nieuwe, andere vrijheid (van het ethische) instelt.

Heel deze operatie staat of valt met de aanname dat het proces waardoor het pre-ethische stadium van de *conatus essendi* herbetekend wordt in ethische termen, niet zomaar kan herleid worden tot het geweld waarmee een nieuwe orde haar categoricën oplegt aan een andere die zij onderwerpt. Vandaar dat Levinas er voortdurend de nadruk op legt dat het geweld van het Goede een "goed geweld" (AE 56) is: "Niemand is goed uit vrije wil. Maar de subjectiviteit die niet de tijd heeft om het Goede te kiezen en die, derhalve, buiten eigen medeweten van uitstralingen daarvan doordrongen raakt, hetgeen tekenend is voor de formele structuur van de onvrijheid, die subjectiviteit ziet, op uitzonderlijke wijze, die onvrijheid goedmaken door de goedheid van het Goede" (AE 13). Dit 'goedmaken' bestaat uit niets anders dan wat ik zojuist heb beschreven: het Goede bevrijdt, sticht een nieuwe vrijheid, en geeft de mens een ankerpunt of een oriënteringspunt waarrond hij voortaan kan graviteren. En dit punt is niet zomaar een ander gravitatiepunt dan dat waarrond zijn bestaan tot dan toe draaide, het is "beter". Ook en vooral in de zin dat alleen dit punt het *echte* gravitatiepunt is waarrond het in een echt *menselijk* bestaan draait. De mens komt dus pas in zijn *echt* element door het appel van de Ander - vandaar dat Levinas in dat appel niet zomaar een aliënatie ziet, maar een aliënatie van de aliënatie (die er al of nog was: dat wat de mens nog vasthield in de natuur, het nog-

⁶ Vergelijk hierover de mooie tekst van de afscheidsrede van U. DIJONDT, 'Plea for an Ethics of Reason', in: *The Leuven Philosophy Newsletter* 5(1996-97), 5-9.

⁷ Ik schrijf 'bijna' omdat de *creatio ex nihilo*-gedachte ingewikkelder is en ik hier niet de tijd heb dat uit te leggen - zie nochtans 'De prijs van de onteigening, Levinas, God en het trauma', in: *Festschrift Samuel J. Asseling*.

niet-voltooid-zijn van zijn schepping) en dus een *loutering* die hem in contact brengt met zijn "réalité dernière" (bv. TI 153).

Indien men het met deze beschrijving van wat ik Levinas' grondoperatie noem, eens is (en die beschrijving was bedoeld om weer te geven wat Levinas volgens mij zegt; ze was dus niet kritisch, maar hermeneutisch bedoeld, ook al heb ik allerlei complicaties buiten beschouwing gelaten); en indien men verder bereid is toe te geven dat de suggesties die ik eerder heb gedaan omtrent de singularisatie van het subject, niet onredelijk zijn (dat ze verder uitgewerkt moeten worden, is evident), dan kan men, dunkt mij, ook niet meer ontkennen dat er zich althans in stippelijnen een heel interessant en moeilijk probleem begint af te tekenen dat naar mijn mening vrij goed weergeeft wat de eigenlijke achtergrond is voor het ethisch *debacle* van onze tijd. Dit probleem heeft te maken met het feit dat er misschien goede gronden zijn om aan te nemen dat de 'ethische herbetekening' die ik zojuist als Levinas' grondoperatie beschreef, aan een belangrijke complicatie voorbijgaat. Want als het inderdaad het geval is dat het subject reeds vóór de ethiek gesingulariseerd wordt,⁸ en als die singularisatie verloopt volgens het proces dat ik hierboven heb aangeduid, dan lijkt die 'ethische herbetekening' op een belangrijk punt vast te lopen. Zoals we gezien hebben, gaat Levinas ervan uit dat door de inbreuk van het Goede via het appel van de Ander het subject in staat gesteld wordt zich van zijn tot dan toe geldend gravitatiepunt te ontdoen, en ondanks of door de pijn waarmee dit gebeurt, een nieuw gravitatiepunt te krijgen dat "beter" overeenkomt met de *menselijke* conditie. Vandaar dat zijn onwillekeurig egocentrisme *restloos* kan voor de keuze gesteld worden ofwel zijn willekeur te bekennen (*egoïsme*) of zichzelf op te geven (*extirpation du conatus*) en dat de ethiek kan samengevat worden in het zich geplaatst zien voor het alternatief: of *pour soi* of *pour autrui*. Kiezen voor het eerste is ondubbelzinnig kiezen voor het Kwaad omdat Levinas ervan uitgaat dat de mens "initialement pour autrui" (EI 92-3) is, - zij het dat hij dat pas in en door het appel van de Ander ontdekt. Maar wat als de mens vóór hij door dat appel geraakt wordt, niet simpelweg als *conatus essendi* kan bepaald worden? Wat als de mens een wezen is dat al iets in zich draagt wat hem van binnenuit dreigt te vernietigen? En wat als de mens dat iets niet zomaar kan kwijtraken zonder daardoor op te houden mens te zijn en in de natuur terug te vallen? Wat als het juist dat 'iets' is wat reeds het verschil tussen het menselijke en het natuurlijke uitmaakt (misschien niet *heel* het verschil, maar dan toch een wezenlijk moment ervan)? Wat als de mens inderdaad een wezen is dat moet rekening houden met iets wat men hem geen rekening houdt?

⁸ I.t.t. de claim die *AE* voortdurend maakt als zou het *pas* de verantwoordelijkheid zijn die van mij een uniek en onvervangbaar ik maakt.

Het antwoord ligt voor de hand: als men de mens inderdaad zo mag definiëren, dan kan er ook geen restloze ethische herbetekening plaatsvinden door het appel van de Ander. Het appel doet dan niet zomaar het onwillekeurige van mijn zelfbetrokkenheid, van mijn - in die zin: egocentrisme oplichten, maar raakt mij dieper: het confronteert mij met mijn gedecentreerd zijn en dus met die vage schuld in mij waarvan ik mij had afgewend naar de anderen toe in een poging er op die manier toch enigermate aan trouw te zijn zonder eraan ten onder te gaan. Immers, zoals ik hoger al stelde, de vaagheid van die schuld drijft mij juist naar buiten en doet mij mij wenden naar de reeds voorhanden symbolische kaders van de gemeenschap waarin ik mij toevallig bevind. Niet dat die kaders een precies antwoord kunnen geven op de vraag hoe die schuld nu juist moet afgelost worden. Maar ze laten mij toe er wat afstand van te houden en verder aan te modderen (men denke bijvoorbeeld aan de manier waarop er zich altijd een soort wegcode rond de eigenaam vormt die bepaalt hoe en met welke gevolgen die kan circuleren). Door die kaders ben ik niet meer helemaal alleen met die tekens die mij singulariseren; niet dat ik met de anderen ben, maar ik ben ook niet zonder hen. Mijn *mitsein* is dat moment van mijn zijn waardoor ik tegen de verstarring van een absolute singulariteit in bescherming word genomen. Hoe onprecies die notie 'bescherming' hier ook moge zijn, zij volstaat om aan te duiden dat het 'zelf' waarop ze mij toelaat betrokken te zijn, zich maar recht kan houden in een ingewikkelde choreografie waarin het zich heen en weer beweegt van de vage schuld naar de symbolische articulatie ervan en omgekeerd. (Heel het heideggeriaanse probleem van de eigen-lijkheid en de oneigen-lijkheid komt hier - anders - terug: alleen blijven met de vage schuld leidt tot verstarring; helemaal opgaan in het *mitsein* leidt tot vervloeiing waarin iedere singulariteit verdwenen is. Het is niet mijn penis die mij gaat zeggen wat het betekent man te zijn; maar 'deze man zijn' kan ook niet opgelost worden door mij te conformeren aan 'het' man-zijn zoals dat symbolisch gearticuleerd wordt in 'mijn' gemeenschap). Het appel van de Ander brengt die choreografie uit balans, tenminste als men dat appel betreft op de volle menselijkheid en dus ook op wat ik hoger de 'miserie van de Ander' noemde. Want die Ander is juist vreemdeling omdat hij zoals ik ergens aan gehecht is en onder die hechting lijdt omdat hij niet weet waar ze voor staat en ze ook niet kan opgeven aangezien hij ze niet zelf in de hand heeft. Zo een Ander - een *echte* Ander, een vreemdeling - kan niet anders dan mij verontrusten en mij ongemakkelijk maken, maar zonder dat dit ongemak zich laat vertalen in schaamte. Want schaamte betekent voor Levinas: schaamte voor de natuur die ik was en die nu door dat appel oplicht en daardoor voorgoed ophoudt natuur te zijn: egocentrisme dat indien het nu volgehouden wordt alleen nog egoïsme kan zijn. Maar alles wat ik hierboven schreef, lijkt te suggereren dat er een 'moment' ego is, dat niet

zomaar kan opgegeven worden en ethisch herbetekend, omdat het opgeven daarvan zou neerkomen op zelfvernietiging: het gaat hier om een 'zelf' dat tegen de terreur van de vage schuld beschermt. In wat Levinas de onwillekeurige zelfbetrokkenheid van de genieting noemt, graveer ik niet zomaar rond mijzelf. Ik graveer volgens de beschreven structuur in een gravitatieveld met twee polen: die van de vage schuld en die van de symbolische articulatie ervan. Daarom is het niet mijn natuur, maar heel dat veld en mijn precare positie daarin dat oplicht als ik in contact kom met de miserie van een 'echte' Ander. En aangezien iedere Ander singulier is, kan in principe iedere Ander zo een echte Ander zijn. Hij is dat - en vormt voor mij *een bedreiging* - zodra de singulariteit van zijn hechting mij attent maakt op de structuur 'vage schuld' in hem, maar ook in mij. Dat is bijvoorbeeld bij uitstek het geval met die anderen die men vreemd noemt omdat zij proberen te leven met hun hechtungen in *andere* symbolische articulaties dan de mijne. De *andersheid* van die articulaties doorprijkt de vanzelfsprekendheid van de mijne die pas nu gaan opvallen *als* symbolische *articulaties* en dus ook in hun wezenlijke beperktheid, d.w.z. in hun wezenlijk onvermogen om eens en voor goed vast te leggen waaruit die vage schuld *precies* bestaat. En vandaar mijn onrust, mijn ongemak en eventueel zelfs mijn paniek: in plaats van zoals de mij vertrouwde anderen - diegenen die min of meer delen in dezelfde symbolische articulatie - mij te helpen 'weg te kijken' van mijn vage schuld, dwingen de echte anderen - onbedoeld (zoals ik zojuist uiteenzette), maar daarom niet minder pijnlijk - mij opnieuw naar die vage schuld te kijken. En heel het probleem is wat er daar met mij gebeurt - het racisme bijvoorbeeld lijkt een extreme reactie die slechts kan verklaard worden door het onvermogen die confrontatie aan te gaan. Maar kan men die confrontatie ooit wel aangaan (zoals ik hoger zei: de vage schuld heeft iets verstarrens), tenzij indirect, met een schuine blik? Op die vraag ingaan, wat ik hier niet kan doen, zou met zich meebrengen dat heel het veld van de ethische problematiek verruimd wordt: er is niet alleen het appel van het gelaat van de Ander, maar ook zo iets als mijn appeleerbaarheid, en die hangt niet alleen van mij af, maar ook van de mate waarin *de zeden* van mijn gemeenschap (de symbolische articulaties) mij hebben voorbereid op wat er precair is aan hen en aan mijn toegegeven zijn op hen.

Het komt mij voor dat er in de ethiek van Levinas geen plaats is voor die appeleerbaarheid als ethisch *probleem*. Toegegeven, heel die ethiek wijst naar een metafysisch die ik hier niet heb behandeld maar waarvan ik elders de interne coherentie heb laten zien. Maar ofschoon die metafysisch eigenlijk mijn appeleerbaarheid - mijn geschapen-zijn - als hoofdthema heeft, lijkt zij tegelijk van die appeleerbaarheid een *gegeven voor* de ethiek te maken. Ook al kan men Levinas niet verwijten dat hij doet alsof die appeleerbaarheid vanzelfsprekend is, toch is het

opvallend dat hij voor het uitblijven ervan slechts één woord over heeft: het Kwaad (De Onteigening, p. 654 lijn 1-6). Misschien zou ik mijn oppositie tegen Levinas kunnen samenvatten door te stellen dat ik vind dat hij dat woord *te vroeg* introduceert⁹ en daardoor niet alleen de complexiteit van de crisis van de ethiek onderschat, maar ook het veld van de ethiek te zeer versmalt. Dat is geen verwijt aan Levinas, van wie ik de grootheid niet in twijfel trek en het is misschien zelfs geen argument.¹⁰ Het is een aarzeling en heel de inzet van een discussie die alleen maar technisch is omdat datgene wat er op het spel staat de filosofie overstijgt. De werkelijkheid waarin wij leven, is, vrees ik, al Levinassiaans - want uiteindelijk lijkt heel deze ethiek niet alleen een naturalisering van de geappelleerde (als *conatus essendi*) maar misschien zelfs van de appellant voor gevolg te hebben. De 'miserie' waar zij plaats voor laat, lijkt de enige waarin wij ons in het ongemak dat het onze is aan het einde van deze eeuw nog gemakkelijk voelen: zoals Alain Finkielkraut ergens schrijft "heeft de humanitaire actie een reële vooruitgang betekend tot de dag waarop het humanitaire het monopolie kreeg over de moraal en het handelen. Voortaan is deze miserie zonder genade. De keerzijde van haar bekommernis voor het lijden, is de minachting voor al wat zich in het leven niet tot het Leven in zijn biologische betekenis laat herleiden, een olympische onverschilligheid ten aanzien van de 'boerse' mensheid (*la paysanne humanité*)". Men zou ook kunnen zeggen: ten aanzien van de mensheid die verworteld is en daardoor juist van de natuur verschilt. Ik hoop dat ik Johan Goud inmiddels wat duidelijker heb kunnen maken, waarom ik zo zwaar til aan het feit - dat hij zelf toegeeft - dat Levinas het "gegeven en de tragiek van die verworteling" heeft onderschat. En ook al heb ik hierboven Renée van Riessens eerste accolade afgewezen, op haar tweede uitnodiging ga ik dankbaar in, zij het dat ik om de redenen die ik hier heb proberen uiteen te zetten in het universum van Couperus niet een bevestiging van maar een impossibiliteit met dat van Levinas zie. Ik denk aan "die heel kleine redentjes van kleine mensen" en die hij vergelijkt met "minieme radertjes (die) diep in de *kleine zielen* voortwerken - en die anderen weêr niet begrijpen, zodat zij zich, verbaasd afvragen: waarom dan toch, waarom heeft die dat en dat gedaan ...". Door die radertjes is er niets meer onverschillig in de wereld van Couperus en vallen de woorden er vreemd "als harde, ronde dingen, als dingen van materie, en botsen zij als knikkers op elkaar, hotsende ...". "Zie je", zei Paul die misschien meer dan de anderen iets van die hechting begreep, "Wat ik de menselijke ellende noem, bepaalt zich niet alleen

⁹ 'De onteigening' is een poging te wijzen naar een 'zwijgen' dat zich niet door de ethiek laat betekenen.

¹⁰ Zie hiervoor het begin en het slot van 'De prijs van de onteigening.'

tot de sociale kwestie, maar tot alles, tot alles ... Ik zou er wel eens een boek over kunnen schrijven, maar misschien zou mijn boek niets zijn dan menselijke ellende ...". Maar Paul die een idealist is en een schone ziel ("ik zie alles roze, in mijn eigen, ... Maar als ik *uit* mijn verbeelding zie, is het alles menselijke ellende") vergist zich. Niet in de symptomen, maar in de diagnose. Want het statuut van die radertjes, dat zal men wel begrepen hebben, is niet ethisch, maar metafysisch. Dat is de reden waarom het in 'De Onteigening' gaat over een zwijgen dat zich onttrekt "aan het gesprek dat door de epifanie van het gelaat wordt geopend" (TI 175; gecit., p. 650). En waarom ik inderdaad denk, zoals Johan Goud met verbijstering vaststelt, dat Europa alleen maar kan gered worden door een metafysisch die in hetgeen als "last wordt ervaren" iets anders ziet dan een "oproep tot permanente zelfkritiek en rationele communicatie".

Exodus en Odyssee

Bockbespreking

De roman 'Het grote verlangen' van Marcel Möring (Meulenhoff, Amsterdam 1992) wordt wel een filosofische roman genoemd, alhoewel het duidelijk is dat die twee grootheden: 'filosofisch' en 'roman' haaks op elkaar staan: hoe meer filosofie, hoe minder roman, hoe meer het verhaal van onherleidbare individuen centraal staat, hoe minder algemeen geldige uitspraken. Romans waarin de hoofdpersonen beurtelings laten blijken dat ze een cursus inleiding in de filosofie hebben gevolgd, gaan ten onder in een gebrek aan verhaal en individualiteit. De personen krijgen geen kleur en dimensie maar blijven voertuigen voor gedachten die - zoals de lezer snel merkt - allemaal uit dezelfde bron komen, de belezenheid van de schrijver.

Möring heeft deze valkuil goeddeels weten te vermijden. Zijn zorgvuldig gecomponeerde roman maakt vooral fijnzinnig gebruik van de herhaling: dialogen die telkens worden hernomen en daarmee een andere belichting krijgen. Daarnaast zijn de landschapsbeschrijvingen van een Tarkovski-achtige allure: apocalyptische fabrieksterreinen die het einde van de wereld lijken te markeren. Een laan met bomen waar niet alleen het dodelijk ongeluk van de ouders van de hoofdpersonen plaatsvond, maar waar zich tevens de weg naar het verloren paradijs aftekent.

Drie figuren: de tweeling Sam en Lisa, hun oudere broer Raph. Dan is er de vriend van Lisa, Simon. Zij vormen de vaste kern terwijl de overige personages bijrollen vervullen. Basisthema van het boek: herinnering en verlangen. Zonder het verhaal te vertellen of de clou te onthullen - er zit zelfs iets van een detective in dit boek - wil ik ingaan op wat mijns inziens de filosofische kern is van het boek.

Na negen jaar pleeggezinnen zoeken de drie elkaar weer op: Sam (De Man Die Alles Vergat), weet zich van het verleden niets te herinneren. Lisa vertelt bij stukjes en beetjes. Dan spreekt Lisa de kernzin van het hele boek: "Alles is weg: God, papa en mama, en het geheim van de liefde". Die zin komt vaker terug. Het is voor haar de reden om weg te gaan bij haar vriend Simon. Deze Simon behoort niet tot de hechte driehoek van Sam, Lisa en Raph en is daarmee de buitenstaander. Waar gaat het hier om? Het gaat hier om de vraag of liefde (en religie) een behoefte is, een vervullen van een gemis, of het uitgaan naar het vreemde en andere. Het verloren paradijs van de kinderjaren of om het met Harry Stroeken te zeggen: "Een almachtige vader/ moeder/ God wordt gebruikt om een magische wereld in stand te houden; die zorgt dat alles goed komt in een wereld die niet strookt met de

werkelijke, waarin mensen zélf verantwoordelijk zijn voor hun daden" (*Het geloof is er voor de mens*, 36). Maar daarmee is niet alles gezegd.

Simon kan Lisa niet die liefde en eenheid schenken die zij heeft ervaren in haar kinderjaren. Hier doemt het beeld op van het verloren paradijs; maar niet voor niets staat daar een engel met een vlamvend zwaard die de mens verhindert terug te gaan. Terugkeer is regressie; is vasthouden aan de banden van familie en geboortegrond die 'incestueus' worden als ze niet worden opengesteld voor de vreemdeling, de ander, de allochtoon.

Het primaat van de Exodus boven de Odyssee, bestaat dat? Of is elke Exodus als uitgaan naar het andere in feite het zoeken naar wat verloren ging, een Odyssee naar het verloren vaderland? "Filosofie is eigenlijk heimwee, de zucht om overal thuis te zijn", zegt Novalis. Toerisme als quasi-ontmoeting met de ander en Westerse expansie zijn de concrete vormen van die zo onschuldig lijkende nostalgie van het Westerse denken.

Is liefde meer dan de herkenning van mijn eigen wensbeeld in de ander? Inderdaad bestaat er liefde die standhoudt zolang ze niet de realiteit van de ander onder ogen ziet die anders is dan het ideaalbeeld hetgeen op de lange duur niet verborgen kan blijven. De lange duur is niet vanwege de verveling een bedreiging voor de liefde (of voor een bepaald soort liefde), al wordt dat vaak gedacht. Integendeel, de crisis wordt veroorzaakt door het afbrokkelende wensbeeld waarachter de ander als ander te voorschijn komt.

Het is juist Lisa's vriend Simon die zich heeft verdiept in Levinas en - stilistisch niet geheel geloofwaardig - een ander opvatting van het verlangen naar voren brengt, die het herstel van de verloren gegane eenheid overstijgt. Maar het is Lisa's tweelingbroer Sam die die opvatting van liefde als verlangen naar het andere door zijn eigen zij het verbrokkelde geheugen van het verleden in realiteit omzet, Lisa's eenheidsverlangen doorbreekt en haar verlost. Paradoxaal is het de tweelingbroer die voor Lisa de weg opent naar de vreemdeling, voor Simon eventueel (al laat het boek dat gelukkig in het midden). Sam verzet zich tegen de manipulatie en invulling van zijn geheugenverlies door zijn zus die zijn verleden in dienst neemt van haar behoefte aan onschuld: "Alles is verdwenen, God, papa en mama, en het geheim van de liefde".

'Het grote verlangen' heeft een fenomenologische opvatting van de tijd: het verleden is niet een objectieve grootheid aan de hand waarvan de mens zijn subjectieve interpretatie kan corrigeren, maar een menselijk perspectief, waarnaast andere kunnen staan. Lisa' opvatting van het verleden is niet de enige: het geheugenverlies van Sam maskeert een ander perspectief op het verleden: "Alles is

weg: God, papa en mama, en het geheim van de liefde". Sams fragmentarische herinnering verstoort de narcistische gedroomde onschuld van Lisa en doorbreekt de eenheid van de familieband. Lisa blijkt (zonder dat dat wordt gezegd) dezelfde onmacht in de liefde te voelen als haar moeder tegenover haar vader.

Verlangen als het uitgaan naar het radicaal ander, tegenover behoefte als het vervullen van een gemis, zegt Levinas. Het verlangen wordt niet vervuld, liefde is geen versmelting in eenheid, religie geen zalig versmelten van het individu met zijn God. Religie is een donkerte die ná het licht komt, zegt Gregorius van Nyssa, en die zelfs na de dood niet is opgeheven. We zijn maar al te zeer gewend om alles, religie en liefde inclusief, in een behoefteschema te interpreteren. Daartegen keert zich Levinas. Maar is wat Levinas wil houdbaar? Kunnen behoefte en verlangen zo radicaal worden gescheiden? Is niet elk verlangen een mengeling van altruïsme en jezelf zoeken, een Exodus en Odyssee tegelijk? Is liefde voor de ander tevens een ontdekken van jezelf of zelfs een beminnen van jezelf in de ander? "Ik is een ander", zegt de dichter Rimbaud. Kan niet elke inzet voor de ander weer in een onophoudelijke argwanende reflectie worden onderzocht op heimelijk zoeken naar erkenning; is niet elke gave een ruil? Zo zou het economisch behoefteschema van ruil ten grondslag liggen aan heel onze werkelijkheid. Deze opvatting heeft het voordeel dat ze radicaal en niet-naïef klinkt en dat ze afrekent met illusies. En is dat niet wat we willen?

Lisa rekent niet af met haar illusie maar beschermt ze als een innerlijk heiligdom. Daarin heeft ze gelijk. Die bescherming wordt echter een pantser als de ander daarin geen toegang krijgt. Sam opent voor haar de weg voor de ander, de vreemdeling. Sam wijst de weg uit het slavenhuis, waarin de vleespotten dampen, maar het leven geen kans krijgt. God verschijnt hier, ontdaan van alle theologische constructies, als de Stem van de toekomst, terwijl het vastklampen aan de ontologie van het bestaande tot afgoderij aan de 'vorst van deze wereld' (Ef 2,2) wordt.

Met dank aan mijn jaargenoten: Roel Braakhuis, Hans Schoorlemmer en Johan te Velde, met wie ik de zoektocht naar 'Het grote verlangen' heb ondernomen.

Marcel Poorthuis

E. LEVINAS, *God, de dood en de ander. Sorbonne-colleges*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door C. QUENÉ, Ambo, Baarn, 1996, 400 p., ISBN 90 263 1297 0.

Tijdens het academiejaar 1975-1976 gaf Levinas wekelijks twee opeenvolgende hoorcolleges aan de Sorbonne. Het eerste college was vooral gewijd aan de geschiedenis van de wijsbegeerte terwijl het tweede de bedoeling had zoekend te spreken over God vanuit de ethiek. De teksten werden oorspronkelijk gepubliceerd door J. Rolland.

De eerste reeks colleges draagt de titel *De dood en de tijd*. Levinas ontwikkelt er zijn lezing van de tijd in een studie van de geschiedenis van de wijsbegeerte. De vraag naar de tijd nam reeds in het vroege werk, *Le temps et l'autre*, een eminente plaats in. Zoals bekend beschouwt Levinas de tijd niet als een fysische categorie, niet als iets 'dat is', maar als een gebeuren dat de kern van het mens-zijn raakt. Waar Heidegger vooral aandacht vroeg voor de ontologische tijd van het eigen ik, stelt Levinas de vraag naar de ethische betekenis van de tijd van de ander, en hiermee gepaard gaande van de dood van de ander. Door dit ethische begrip van de tijd ontwikkelt Levinas de contouren van de oneindigheidsrelatie. Het boeiende aan de lesnota's, die meer nog dan andere teksten van Levinas elliptisch zijn, is dat ze de lezer toelaten belangrijke elementen van Levinas' denken te herlezen vanuit een confrontatie met de grote denkers van de tijd uit de westerse wijsbegeerte. Uiteraard opent de collegereeks met een discussie over Heideggers begrip van de tijd. Daarna komen vooral Aristoteles, Bergson, Kant, Hegel, Fink en Bloch aan de orde.

De tweede reeks colleges draagt als titel *God en de onto-theo-logie*. De titel laat vermoeden dat ook hier een discussie met Heidegger zal worden gevoerd. Inderdaad, zoals Heidegger neemt Levinas radicaal afscheid van een wijsgerig-theologisch discours dat God beschouwde als het hoogste zijnde. De denkweg van Levinas leidt echter niet tot een door sommigen als mystiek omschreven gelatenheid, maar tot een opvorderende praktische (ethische) relatie. Hierin sluit Levinas aan bij Kant die stelt dat de mens in de eerste plaats een handelend wezen is. De vraag luidt dan uiteraard hoe de relatie tussen de ethiek en God kan gedacht worden. De tweede collegereeks is anders van karakter dan de eerste. In de tweede reeks komt veeleer de eigen creatieve denkweg van Levinas op de voorgrond, uiteraard in gesprek met anderen. Hij ontwikkelt zijn eigen actuele vraagstelling van rond de jaren '75. Vele passages roepen dan ook de herkenning op met reeds vroeger gepubliceerde teksten, onder andere uit

De Dieu qui vient à l'idée (dat jammergenoeg nog niet vertaald is, op uitzondering van de tekst *Dieu et la philosophie*). Het boek verdient de aandacht van wie zich diepgaand met Levinas bezighoudt. Vooral de wijze waarop hij omgaat met de geschiedenis van de wijsbegeerte werpt een interessant licht op zijn eigen hoofdwerken.

Luc Anckaert

INHOUDSOPGAVE

<i>Woord vooraf</i>	1
.	
R. VAN RIESSEN, <i>Hechting en ontthechting</i>	3
J. GOUD, <i>Dualistisch of alternerend denken</i>	9
R. VISKER, <i>De kern van mijn oppositie tegen Levinas</i>	13
M. POORTHUIS, Recensie van M. MÖRING, <i>Het grote verlangen</i>	33
L. ANCKAERT, Recensie van E. LEVINAS, <i>God, de dood en de ander</i>	36